

Carmen Soares
Maria do Céu Fialho
María Consuelo Alvarez Morán
Rosa María Iglesias Montiel
Coordenação



orma
& Transgressão

II

Carmen Soares
Maria do Céu Fialho
María Consuelo Alvarez Morán
Rosa María Iglesias Montiel
Coordenação

*N*orma
& Transgressão

II

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas Online: <http://www.livrariadaimprensa.com>

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

INFOGRAFIA
Carlos Costa
Imprensa da Universidade de Coimbra

EXECUÇÃO GRÁFICA
Europress

ISBN
978-989-26-0105-2

DEPÓSITO LEGAL

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal
Programa Operacional Ciência e Inovação 2010

CAPÍTULO IV

FILOSOFIA

Maria Luísa Portocarrero
Universidade de Coimbra

NORMA, TRANSGRESSÃO E TRADUÇÃO
NA FILOSOFIA PRÁTICA DE P. RICOEUR:¹

Ao papel crucial da norma na formação da identidade humana dedica P. Ricoeur uma enorme atenção, a partir do momento em que deixa de conceber a ética nos termos da pura afirmação de si, própria da sua primeira filosofia. É nomeadamente na obra *Soi-même comme un autre*² e nos dois *Justos*³, que as suas análises, se centram na dimensão dialógica e institucional da nossa identidade. A tónica é colocada no acto de reconhecimento da liberdade do outro, reconhecimento este que implica reciprocidade e no valor das instituições no processo do relacionamento ético.

Tendo devotado toda a sua filosofia ao pensamento do homem concreto, um ser já sempre lançado no mundo da interacção, é por uma racionalidade não meramente lógica mas situada numa posição mediadora entre afectividade e norma que o filósofo combate, distanciando-se claramente das filosofias do *Cogito* isolado e abstracto. Daí que a relação entre consciência e norma passe a ser um núcleo determinante das suas reflexões éticas. Ricoeur, não quer de modo nenhum aceitar a soberania egocêntrica do *Cogito* cartesiano, como núcleo da identidade pessoal, mas também não quer partir, à maneira

¹ Este texto corresponde a uma versão portuguesa alargada do artigo «P. Ricoeur sous le signe d'Aristote: du tragique de l'action à la sagesse pratique», in Revista Filosófica de Coimbra, nº 40 (2011) pp.1-12.

² P. Ricoeur, (1990), Paris.

³ Cf., P. Ricoeur 1995; P. Ricoeur 2001

kantiana, de uma oposição entre a lei (imutável, constringente e universal) e a consciência habitual, tida como variável, circunstancial, passional e eminentemente subjectiva⁴. Contra este tipo de dialéctica que, em sua opinião, consagra: a) ou uma moral da obrigação, puramente formal, porque apenas valoriza o papel da norma, e não atende às situações afectivas e concretas do agir; b) ou uma casuística que torna relativo o papel das regras; c) o filósofo «quer construir um modelo plausível de correlação entre os termos de uma alternativa»⁵, que considera profundamente ruïnosa.

Para nos esclarecer acerca dos efeitos nocivos de uma falta de mediação entre norma e afectividade, Ricoeur recorre aos clássicos em vez de à história e chama a nossa atenção para o carácter trágico da acção, consagrado de forma dramática pela *Antígona* de Sófocles. Esta tragédia é exemplo vivo dos excessos provocados pelo conflito entre rigidez da norma e inflexibilidade na transgressão: “Se, de facto, escolhi Antígona é porque esta tragédia diz algo de único no que respeita ao carácter irreduzível do conflito na vida moral e, além disso, esboça uma sabedoria — a sabedoria trágica de que falava Jaspers —, capaz de nos orientar nos conflitos (...). Se a tragédia *Antígona* pode ainda ensinar-nos, é porque o próprio conteúdo do conflito se tornou clássico, apesar do carácter para sempre perdido e incapaz de se repetir do fundo mítico a partir do qual ele emerge e do envolvimento festivo que rodeia o espectáculo»⁶.

Terá de facto *Antígona* um valor ético que possa fazer reflectir a ética actual? Qual? A tragédia ilustra de forma cénica o fundo conflituoso do agir humano «no qual se enfrentam, de forma interminável, o homem e a mulher, a velhice e a juventude, a sociedade e o indivíduo, os vivos e os mortos, o humano e o divino»⁷. Por meio dela fazemos a dura aprendizagem da condição finita, a da escolha e, na opinião do filósofo, somos por ela levados à recusa

⁴ P. Ricoeur 1995: 209.

⁵ P. Ricoeur 1995: 209.

⁶ P. Ricoeur (1990): 283.

⁷ P. Ricoeur (1990): 283.

do carácter não negociável dos conflitos axiológicos. Com efeito, Antígona, ao invocar as leis não escritas, para fundar a sua convicção íntima, denunciou algo que muitas vezes esquecemos, o carácter humano, demasiado humano de toda a instituição e, com ele, os limites da norma demasiado rígida. As normas existem para ser aplicadas, são esquemas da acção e são demasiado constringentes quando esquecem o valor do juízo moral em situação, próprio de uma sabedoria prática, que saiba avaliar detalhadamente os termos de um verdadeiro conflito ético.

Através das suas reflexões sobre a *Antígona* de Sófocles, P. Ricoeur conduz-nos a uma longa meditação sobre o lugar inevitável do conflito na vida moral e sobre o papel desempenhado pelos agentes morais, quando estão ao serviço de grandezas espirituais que os ultrapassam e que são por vezes fontes de infelicidade. Nomeadamente quando a norma é rigidamente interpretada e a convicção é motivo de uma transgressão quase fanática.

A mais-valia que toda a ética pode alcançar através de uma meditação sobre o trágico diz então respeito ao reconhecimento dos limites, sempre humanos das normas e instituições e, por meio da morte que *Antígona* se dá a si própria, em sinal de protesto, dos limites das leis não escritas. A consideração deste duplo limite obriga, quem o pensa, a uma conversão do olhar que lhe permite pensar nos níveis intermédios em que norma e consciência afectiva particular possam surgir em paralelo.

Com efeito, o que está em jogo, a partir da mensagem que nos foi deixada pela tragédia *Antígona*, é um apelo a *bem deliberar* acto que, como vemos, não se resume a aplicar a norma, sem apelo nem agravo, nem tão pouco à cristalização na convicção; por outras palavras estão em jogo os limites da ética deontológica e da casuística pura. Estes dois tipos de atitude ética dominam, como sabemos, o panorama contemporâneo. Mas o que fundamentalmente está em cena, nesta reflexão de Ricoeur, é a sua relação com Kant, filósofo moderno que consagrou de forma absoluta a moral deontológica ou moral da obrigação (sem transgressão) e cujo efeito histórico dominou não só a filosofia continental, mas também o Direito.

Kant, sabemo-lo, estava fundamentalmente preocupado, na sua época, com o trajecto de certificação da universalidade de uma norma moral e por isso esqueceu o problema da aplicação concreta das normas. Ora, é neste segundo trajecto, o descendente, o da colocação da situação concreta sob a norma, momento em que as pessoas em jogo exigem ser reconhecidas e não sacrificadas, que surge o conflito⁸, que o filósofo de Königsberg nunca reconheceu. O problema de Kant, podemos dizê-lo, tinha raízes fortemente epistemológicas, daí a sua ética se caracterizar por uma estratégia de depuração da consciência humana, isto é, por todo um processo de distanciamento progressivo das situações particulares, em ordem a alcançar a vontade boa sem condições. Só esta vontade seria a vontade legisladora de si mesma ou autónoma, isto é, aquela que sabia dar-se a si a lei universal, porque já liberta de desejos, de sentimentos e de inclinações. Daí o imperativo *age de tal maneira que a lei universal seja a norma da tua acção*.

Ricoeur, note-se, apesar de crítico do universalismo formal, faz plena justiça a Kant, pois, reconhece que o princípio de autonomia de Kant tem plena razão de ser: surge, de facto, como o único meio de resistência contra as pressões oriundas das inclinações somáticas de cada um, contra as do mundo, da opinião e da influência dos outros. Por isso, valoriza Kant: é que na formação da identidade humana é imprescindível a dimensão das normas comuns universais e das estruturas éticas que guiam as relações humanas. A moral kantiana pode e deve pois ser considerada, nas suas grandes linhas, como uma recensão exacta da experiência moral comum, diz-nos o nosso filósofo, segundo a qual só podem ser tidas por obrigatórias as máximas da acção que satisfazem o teste da universalização. No entanto, não é necessário pensar, como Kant o fez, o dever como inimigo do desejo de felicidade nem reduzir a universalização à não contradição, pressuposto que domina em Kant e que nos dá uma ideia muito pobre da coerência de um sistema moral⁹.

⁸ P. Ricoeur (1990) : 307.

⁹ P. Ricoeur (1990) : 321.

Em ordem a ultrapassar este tipo de formalismo, hoje muito contestado e poder mostrar- nos que a própria ideia de obrigação moral, apesar de Kant, tem as suas raízes no desejo de uma vida feliz, que caracteriza toda consciência concreta, Ricoeur efectua uma meditação¹⁰ com a qual procura justamente identificar os níveis da norma e da transgressão que estão simultaneamente presentes na emergência da consciência e da interacção humana. O intuito que persegue é fazer-nos entender como a consciência moral, que justamente representa a diferença entre o homem concreto e a consciência virtual, nasce do *desejo de uma vida feliz com outros em instituições justas* e é solidária do surgimento da lei que, para ser aplicada, exige sempre uma tradução e, neste sentido, uma possível transgressão. Sem a lei e porque o mal e a violência existem, o desejo ético de uma vida feliz esboroa-se e reduz-se a um desejo ilusório. Há que perceber no entanto que a lei tem sempre margens pouco claras, que nada é em si sem a mediação da situação que pede justiça.

II

Vejamos então como esta mediação pode acontecer: no seu último estudo da obra *Le juste*, Ricoeur ocupa-se em mostrar-nos como a consciência humana não surge, à maneira cartesiana, por meio de um processo artificial de dúvida metódica mas, pelo contrário, por relação à distinção elementar entre o bem e o mal.¹¹ Com efeito, não sendo o modelo da consciência operatória aquele que o filósofo estuda, a identidade pessoal que lhe interessa e que no fundo o preocupa já desde *O homem falível* e *A simbólica do mal*, não aparece nunca como um campo de percepções e representações, puramente cognitivas, mas como a experiência de avaliações fortes, de estrutura binária. Estas correspondem à experiência moral ordinária e revelam que a vida humana

¹⁰ P. Ricoeur (1995), «La conscience et la loi. Enjeux philosophiques», in P. RICOEUR, *Le Juste*. Paris, 209-221.

¹¹ P. Ricoeur, (1960).Paris.

não é, de modo algum, moralmente neutra. Pelo contrário, presta-se a uma discriminação fundamental entre aquilo que é aprovado como o melhor e o que é reprovado como o pior. As avaliações fortes, que estão na origem do surgimento da consciência humana colocam-na, então, na via de um sentido normativo ligado à ideia de lei, que corresponde, por sua vez, do lado interior da consciência à ideia de Bem (desejo de uma vida feliz). Quer dizer: enquanto ser moral que eu sou, sou aquele que se orienta e mantém no espaço moral e, neste contexto, a consciência não é mais do que este tipo de postura e a sua manutenção. Quer dizer são as modalidades de adesão pelas quais respondemos a solicitações de avaliações fortes que nos estruturam interiormente. O que significa, que a relação entre a lei e a consciência pode aqui resumir-se por meio dos termos: avaliações fortes, adesões fortes¹².

Num segundo momento, o filósofo analisa o estatuto normativo da lei, no seu duplo âmbito ético e jurídico. Entra no problema pelo lado da legalidade, de modo a revelar «como é que o movimento pelo qual a legalidade remete para a moralidade acaba na referência desta à consciência»¹³. São três os traços fundamentais da lei enquanto dimensão legal: interdição, universalidade e laço entre norma e pluralidade humana. Quer dizer, o que é interdito universalmente e condenado é, em última análise, toda uma gama de acções que atentam contra os outros homens. Então aquilo que o direito e a moralidade pressupõem é o que Kant chamava o estado de *indissociável sociabilidade*, que torna tão frágil o laço que interliga os homens. Perante a violência e a desordem, Kant já dizia, na sua *Doutrina do direito*, que é preciso separar o que é meu do que é teu. Compreendemos pois como o interdito impõe balizas ao desejo, estrutura-o e tem validade universal ordenando a pluralidade¹⁴. A norma é pois absolutamente necessária para o desenvolvimento da intimidade e da dimensão relacional da consciência. Sem ela esta não se constrói, de todo.

¹² P. Ricoeur (1995): 212.

¹³ P. Ricoeur (1995): 212.

¹⁴ P. Ricoeur (1995): 213.

E, se a legalidade exige apenas uma obediência exterior, (se tem autoridade para impor a correcção física, em ordem a restaurar a ordem perdida e poder dar uma satisfação às vítimas), a verdadeira moralidade passa por um outro processo, também descrito por Kant, o da interiorização das normas. Quer dizer: agora à ideia de um legislador exterior, contrapõe-se a voz da consciência, a voz de um interdito, rigoroso, que também nos configura, porque obriga cada um a impor limites a si próprio, isto é a ser pessoalmente autónomo, ou à maneira kantiana, livre de inclinações, porquanto capaz de se dar a si mesmo a legislação universal¹⁵. A autonomia, enquanto processo de cada um poder dar a si mesmo a lei universal, permite que uma vontade razoável/racional irrompa a partir do simples arbítrio, colocando-se sob a síntese da liberdade e da lei. É claro que há aqui todo um todo preço a pagar e que é o seguinte: devemos submeter todos os nossos projectos e planos de vida, em suma o que Kant chamava máximas da acção, à universalização. Eis o imperativo categórico na sua primeira formulação, a que Kant acrescenta uma segunda que tem em conta a pluralidade dos sujeitos morais e que exige que se trate a humanidade, tanto na própria pessoa como na do outro como fim em si e não como meio. A consciência surge então como a obediência íntima à lei, pelo puro *respeito* por ela e não por mera conformidade exterior com a regra¹⁶. É o respeito o único sentimento consagrado por Kant, que nele vê, na sequência de Rousseau, a humilhação da nossa sensibilidade egoísta.

Ora, se Ricoeur concorda com as intuições de Kant, no que diz respeito à autonomia humana, também não esquece os sábios ensinamentos *de Antígona* — nova orientação do olhar ético em ordem a uma conciliação pela renúncia, pelo perdão e pelo reconhecimento¹⁷ — e sendo fiel ao seu grande mestre G. Marcel, contrapõe a Kant a máxima deste: «é ao outro que eu

¹⁵ P. Ricoeur (1995): 215

¹⁶ P. Ricoeur (1995):216.

¹⁷ P. Ricoeur (1990): 288.

quero ser fiel»¹⁸. Pergunta então: serão as pessoas verdadeiramente reconhecidas quando o respeito se dirige apenas e fundamentalmente à lei? É deste tipo de dúvida que deriva a sua terceira correlação entre lei e consciência.

III

Da preocupação com o reconhecimento das pessoas singulares, em jogo nas situações da aplicação da lei universal, nasce então o conceito ricoeuriano de *sabedoria prática*, que vai ter como núcleo fundamental o trajecto que Kant esqueceu. É de facto o trajecto que vai da regra à situação, que dá origem ao juízo moral em situação, no qual se joga a ordem das convicções. É então tarefa da sabedoria prática resolver os conflitos suscitados pelo modo como a aplicação puramente formal da regra pode questionar a ordem das convicções; cabe-lhe uma tarefa particular: inventar os comportamentos que satisfaçam o melhor possível a excepção que exige a solicitude (pela pessoa), traindo o menos possível a regra. Neste âmbito, a transgressão ou excepção à regra, em favor da solicitude pelas pessoas, não é, uma aberração, como nos mostra bem o próprio caso do Direito (para Ricoeur modelo de uma ética aplicada). É que aplicar uma norma em Direito, todos sabemos, é uma operação complexa, da qual faz parte todo um processo de interpretação que exclui a lógica mecânica do silogismo prático. A própria qualificação de um acto como acto litigioso em Direito, resulta sempre de um trabalho hermenêutico aplicado à norma.

No Direito, que Ricoeur toma como grande exemplo do juízo moral em situação, é preciso lembrá-lo, o processo que leva a que um caso seja colocado sob a jurisdição uma norma, implica, desde logo, dois momentos hermenêuticos absolutamente interligados: a) por um lado o movimento de cruzamento dos enredos ou histórias verosímeis que estão na base da configuração do caso. Sabemos aliás, pelo debate próprio dos tribunais, como é complicado extrair uma narrativa absolutamente verdadeira do confronto de narrativas propostas

¹⁸ P. Ricoeur (1990): 311.

pelas partes em litígio. b) por outro, também não há um sentido unívoco, do lado da norma, quer dizer, nem sempre é claro saber qual a norma que se aplica em cada caso. A aplicação pressupõe pois uma dupla hermenêutica: a dos factos e a das normas e o juízo em situação surge do cruzamento destas interpretações¹⁹. Argumentação e interpretação entrecruzam aliás todo o processo que conduz à decisão. E não o esqueçamos: a ideia de norma (lei) não desaparece no juízo em situação, pelo contrário, é enriquecida e explicitada nas suas margens pouco claras; nunca, mas nunca a sabedoria prática consistiria em transformar em regra uma excepção à regra.

Para Ricoeur o nível da consciência que actua nesta sabedoria ou âmbito das éticas aplicadas é o da convicção íntima que, depois de muita meditação, habita a alma do juiz²⁰. Surge nele uma solicitude crítica que atravessou já a dupla prova das condições morais do respeito pela norma e dos conflitos suscitados por tal respeito. Diante do trágico da acção, a sabedoria prática sabe que apenas pode dizer sempre o melhor ou o menos mau, que resulta de um debate em que as normas não tiveram mais peso do que a solicitude para com a pessoa. E Ricoeur lembra-nos: a dimensão arbitrária do juízo moral em situação é tanto menor quanto aquele que decide pediu já conselho aos homens e mulheres considerados mais competentes e sábios. O *phronimos* não é forçosamente o homem sozinho, o que quer dizer que a convicção, que sela a decisão, beneficia muito com o carácter dialógico e plural do debate.²¹.

A aplicação hermenêutica da norma, a que o filósofo dedicou a sua atenção, dando até agora relevo ao modelo de tradução exigida pelos conflitos suscitados pela aplicação rígida não esgota, no entanto, o problema da norma e da transgressão e, com ele o modelo do reconhecimento na formação da consciência humana. Neste sentido, Ricoeur lembra-nos que existem hoje, nomeadamente no âmbito da Bioética, muitos casos em que é a própria referência à lei o problema principal. Casos há, com efeito, em

¹⁹ P. Ricoeur (1995): 218

²⁰ P. Ricoeur (1995): 218.

²¹ P. Ricoeur (1990): 317.

que várias normas se defrontam, como acontecia na tragédia grega, em que Creonte e Antígona serviam, um e outro, valores respeitáveis, mas sob uma perspectiva tal que os tornava a tal ponto incompatíveis, que só a morte podia acontecer. «Este trágico da acção faz um apelo ao que Sófocles chamou *to pbronein*, o acto de julgar sabiamente», virtude que Aristóteles classificou como *pbronesis* e que os latinos traduziram por *prudentia*. A sabedoria prática, que procura evitar o formalismo por meio da mediação entre respeito pela norma universal e solicitude pelas pessoas singulares, «elabora sempre compromissos frágeis nos quais se tenta escolher menos entre o bem e o mal, entre o branco e o preto do que entre o cinzento e o cinzento ou no caso altamente trágico entre o mal e o pior»²².

Deste tipo de compromissos são exemplo nos dias de hoje casos da ética prática, como os da doença terminal e do estatuto do embrião, tão discutidos pela Bioética e mesmo pela Política. Começemos pelo do doente terminal, a quem o formalismo da regra, ordena que se deve dizer toda a verdade. Esta máxima, lembra-nos Ricoeur, abre de *per si* duas atitudes extremas: a) ou bem, dizer a verdade por puro respeito pela lei, sem atender à situação concreta das capacidades do doente para a receber; b) ou mentir de forma consciente e regular, com medo de enfraquecer as forças do doente para lutar contra a morte e de transformara sua agonia em tortura.

Ora a sabedoria prática sabe, ao contrário, que a atitude a adoptar em cada caso não está previamente prescrita, por qualquer regra, logo que deve ser prudente ou estar atenta à especificidade do caso. O que não significa que se caia no arbitrário, praticado pelas éticas situacionistas. Como fazer então? Aquilo de que a sabedoria prática mais precisa nestes casos, diz-nos Ricoeur, é de uma meditação sobre a relação entre felicidade e infelicidade. Daí a sua natureza filosófica: a felicidade nada tem a ver com o gozo de bens materiais, mas é, refere Ricoeur, citando P. Kemp, autor da obra *Ética e medicina*, «uma prática comum do dar e do receber entre pessoas livres»²³.

²² P. Ricoeur (1995): 220

²³ P. Ricoeur (1995): 313.

Então, deste ponto de vista, a felicidade pode não entrar em contradição com o sofrimento e a sabedoria prática sabe também que é só exagero, oposto à obediência à lei leva a mentir aos doentes sobre a sua doença, para não os fazer sofrer, no termo da sua vida.

Resumindo: no que ao respeito pela norma diz respeito, a sabedoria prática lembra-nos que uma coisa é identificar a doença, outra revelar o seu grau de gravidade e as poucas chances de sobrevivência. No que respeita à solicitude para com o paciente, é preciso saber que existem situações, muito mais numerosas do que pensamos, em que a comunicação da verdade pode tornar-se a ocasião de uma partilha «em que o dar e o receber se trocam sob o signo da morte aceite»²⁴. Logo, nem o princípio da norma pela norma nem o da transgressão são válidos por si mesmos.

Quanto ao caso do embrião, o mesmo espírito se aplica, embora aqui outros problemas surjam, devido à questão do estatuto ontológico da vida que começa. Serão o embrião e o feto meras coisas ou serão pessoas? A ontologia substancialista tradicional, da qual deriva a posição dicotómica que esteve na base da distinção kantiana entre pessoas (não podem manipular-se, pois são fim em si) e coisas (manipuláveis) aplicar-se à ainda nestes casos? E, lembra-nos Ricoeur, «para complicar ainda mais as coisas, não é apenas o embrião humano no útero materno, mas o embrião separado e concebido na proveta, colocado no congelador e tornado disponível para a investigação científica que suscita [hoje] as questões mais embaraçosas»²⁵. Que questões nomeadamente? Aquelas que são suscitadas pelo conflito entre o respeito devido à pessoa humana e a instrumentalização desta nos seus estádios embrionário e fetal. «Ou será que o embrião humano não é uma pessoa humana»²⁶, pergunta Ricoeur citando Anne Fagot. O filósofo propõe que se considerem as duas teses, que hoje se defrontam, quanto ao assunto, que se argumente e que se tomem em consideração os argumentos

²⁴ P. Ricoeur (1995): 313.

²⁵ P. Ricoeur (1995): 314.

²⁶ P. Ricoeur (1995): 314.

opostos para, enfim, se poder chegar a um equilíbrio que seja o cerne da sabedoria prática.

318

Vejamos então: por um lado, existem as teses partidárias do critério biológico que estabelece o carácter indissociável de pessoa e vida humana, na medida em esta desenvolve aquela e «o património genético ou genoma, que marca a individualidade biológica, está constituído desde a concepção»²⁷. Por outro, aquelas que se apoiam no desenvolvimento progressivo do embrião. De acordo com estas, no estado inicial o embrião não seria uma pessoa, mas uma coisa que evoluiria na direcção de uma pessoa. Este argumento baseia-se na ciência e fala em pessoa humana potencial. E, como vemos, abre a porta às manipulações do embrião e mesmo à sua supressão, no período que vai do estado de coisa ao de pessoa. Além de que, se considerarmos, no prolongamento desta tese que a ideia de dignidade só aparece quando surgem plenamente desenvolvidas as capacidades humanas, tais como a autonomia da vontade, só os indivíduos adultos, cultivados e em posse das suas capacidades seriam pessoas. É esta a tese que defende hoje P. Singer, na sua *Ética prática*²⁸: os seres que não têm tais capacidades podem não ser protegidos pela comunidade: «Afirmo que a vida de um feto (e mais claramente ainda a de um embrião) não tem mais valor que a vida de um animal, num estado semelhante de racionalidade, de autoconsciência, de consciência, de capacidade de sentir etc., e que, não sendo uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida que uma pessoa. Ora, é preciso admitir que esses argumentos se aplicam tanto à criança acabada de nascer como ao feto. Um bebé de uma semana não é um ser racional e consciente de si e existem muitos animais cuja racionalidade, autoconsciência, consciência, capacidade de sentir, etc., são muito mais desenvolvidas do que os mesmos atributos num bebé de uma semana ou de mês de idade»²⁹.

²⁷ P. Ricoeur (1995): 314-315.

²⁸ P. Singer, (1998), São Paulo.

²⁹ P. Singer, (1998): 178-179.

Entre teses tão opostas e inconciliáveis, Ricoeur situa justamente a sabedoria prática e aconselha-nos a interrogar as duas teses. Há que perguntar ao argumento biológico, se ele não pode, sem perder de vista o critério biológico, tomar em linha de conta fenómenos como os de estádio e limiar, que põem em questão a alternativa rígida da pessoa e da coisa. Quanto à tese oposta é preciso sugerir que na ideia de capacidades plenas, se passe a considerar a de aptidão, que tem a vantagem de admitir graus de actualização. O filósofo diz-nos então: « (...) se só a ciência está habilitada a descrever os limiares de desenvolvimento, a apreciação dos direitos e dos deveres relativos a cada um deles releva de uma verdadeira invenção moral que desenvolverá, segundo uma progressão comparável à dos limiares biológicos, direitos qualitativamente diferentes: o direito de não sofrer, o de protecção (noção que apresenta graus de força ou insistência), o direito ao respeito, a partir do momento em que uma relação mesmo assimétrica, de trocas de sinais pré-verbais, se esboça entre o feto e a sua mãe.

É este vaivém entre descrição de limiares e apreciação de direitos e de deveres, na zona intermediária entre coisa e pessoa, que justifica que classifiquemos a bioética na zona do juízo prudencial³⁰. A aplicação da norma tem em bioética sempre uma face lógica e um lado inventivo; a verdade é aqui apenas a evidência *hic et nunc* do que convém fazer; diz respeito ao âmbito do provável e nunca ao do certo e rigoroso. É no âmbito do provável que a norma admite uma transgressão regulada pela actividade da tradução, à qual o que interessa não é a repetição exacta mas o exercício do reconhecimento de si, enquanto mediador ou construtor do análogo, e do valor do outro ou do texto (norma), enquanto estrutura simbólica fundamental da minha própria identidade relacional. É no fenómeno hermenêutico da tradução que se entrelaçam a norma e a transgressão enquanto estruturas fundamentais da racionalidade das humanidades. A hospitalidade da tradução dá origem a uma mediação hermenêutica que parte das materialidades da norma e da situação como coisas que nunca são em, si rígidas, embora

³⁰ P. Singer, (1998): 316.

possam, de facto, tornar-se, mas que devem ser abertas uma à outra. Toda a tradução é uma transgressão e uma interpretação, isto é, o lugar de uma humanidade plural, aberta ao reconhecimento do outro.

Bibliografia

P. Ricoeur (1960), *Philosophie da la volonté. Finitude et culpabilité. I L'homme faillible*, Paris.

P. Ricoeur, (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris.

P. Ricoeur, (1995), *Le juste*, Paris.

P. Singer, (1998), *Ética prática*, São Paulo.

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2011

