



Norma, transgressão e tradução na filosofia prática de P. Ricoeur

Autor(es): Portocarrero, Maria Luísa

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/32821>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0236-3_15

Accessed : 2-Jul-2022 23:53:01

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



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 ruínosa.

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

