

A TENTAÇÃO HEGELIANA EM *DO TEXTO À AÇÃO*

The hegelian temptation in From Text to Action

Marcos Fábio Alexandre Nicolau

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar as idéias e as críticas de Paul Ricoeur à filosofia hegeliana realizadas em seu *Do texto a ação*, especificamente no capítulo sobre a *Razão Prática*. Nesse específico capítulo, a sua principal motivação será a de solucionar a problemática criada pela idéia de um projeto, para ele impossível, de uma mediação total (a *tentação hegeliana*). Como a proposta de Ricoeur desenvolve-se a partir de uma hermenêutica baseada na fenomenologia, concebe o agir humano como um dos eixos essenciais de sua reflexão. Dessa forma busca a um conceito de *razão prática* que satisfaça à racionalidade científico-técnica e que, ainda assim, seja digno de chamar-se Razão. Para isso, Ricoeur se ocupa do plano da teoria contemporânea da ação e da sociologia compreensiva, a partir dos conceitos delas decorrentes: *razão de agir*, *raciocínio prático*, *regra de ação* e *conduta submetida a regras*. Essas análises levarão ao limiar das duas grandes problemáticas clássicas de *ação sensata*, as da razão prática de Kant e da *Sittlichkeit* – vida ética concreta – de Hegel.

Palavras-chave: Razão prática, *Sittlichkeit*, Crítica.

Abstract: This work aims to present Paul Ricoeur's ideas and critiques on the Hegelian philosophy found in his book *From Text to Action*, specifically in the chapter about *Practical Reason*. On this specific chapter, his main motivation will be to solve the problematic generated by the idea of a project, in his opinion impossible, of a total mediation (*the Hegelian temptation*). As Ricoeur's proposal is developed from a hermeneutics based on phenomenology he conceives the human acting as a fundamental point to his reflection. This way he looks for a concept to *practical reason* which satisfies the scientific and technical rationality, and which, even in these terms, deserves to be called *Reason*. For this, Ricoeur works on the contemporary theory of the action and of the comprehensible sociology, following the concepts that result from this theory: *reason for acting*, *practical reasoning*, *rule of action* and *rule-governed behavior*. This analysis result in a threshold of the two most important classical problems of the *meaningful action*, the ones related to Kant's practical reason and to Hegel's *Sittlichkeit* (concrete ethical life).

Key-words: Practical Reason, *Sittlichkeit*, Critique.

A obra de G. W. F. Hegel exerce influência, de maneira decisiva, na filosofia do pensador francês Paul Ricoeur – falecido recentemente em 2005 –; e este assumiu

de tal forma a reflexão hegeliana que chegou a se autodenominar um “kantiano pós-hegeliano” (RICOEUR, 1989:250). Nosso objetivo aqui é discutir as idéias e as críticas de Paul Ricoeur sobre a filosofia hegeliana realizadas em seu *Do texto a ação*, precisamente no artigo sobre a *Razão Prática*, onde encontramos uma análise da resposta hegeliana à problemática da razão prática, em termos de uma *Sittlichkeit* (eticidade ou vida ética concreta), sob o subtítulo *A tentação hegeliana*.

O encontro de Ricoeur com a filosofia hegeliana terá como principal motivação solucionar a problemática criada pela idéia de um projeto, para ele impossível, de uma mediação total. Como o embate que Ricoeur trava com Hegel reporta a *razão prática* analisada como uma *teoria da ação*, ele inicia tentando construir, por etapas, um conceito de razão prática que satisfaça a exigência de chamar-se razão, mas que conserve características irreduzíveis à racionalidade científico-técnica (RICOEUR, 1989:237). Para isso, Ricoeur se ocupa do plano da teoria contemporânea da ação na qual se encontram as noções de *razão de agir* e de *raciocínio prático*. Posteriormente, Ricoeur passará para o plano de uma sociologia compreensiva (Weber) onde encontrará as noções de *regra de ação* e de *conduta submetida a regras*. Essas análises levarão ao limiar das duas grandes problemáticas clássicas de *ação sensata*, as de Kant e Hegel.

Segundo Ricoeur, *ação sensata* é aquela que um agente pode explicar a outro ou a si mesmo de tal modo que o receptor aceite como inteligível. Assim, ao nível da teoria da ação, o conceito de razão prática identifica-se com as condições de inteligibilidade da *ação sensata*. Veja-se que a teoria da ação não faz mais do que explicitar as condições de inteligibilidade que pertencem à semântica espontânea da ação. A noção de *razão de agir* está implicada nas respostas que um agente reconhece ser capaz de dar às questões evocadas sobre sua ação.

Para Ricoeur (1989:239-242), existem quatro traços principais que caracterizam a noção de agir. Em primeiro lugar, a categoria dos motivos ditos racionais não possui

privilégios sobre os motivos ditos emocionais. A partir do momento em que a ação é percebida pelo agente como não imposta, um motivo é uma *razão de agir*. Em segundo lugar, uma ação pode ser explicada pelas características de deseabilidade que a motivaram, desde que apresentem a generalidade de uma determinada espécie. Esses motivos podem ser considerados irracionais em outro ponto de vista: isso nada retira à sua generalidade, quer dizer, à sua capacidade de serem compreendidos como pertencendo a uma classe que pode ser identificada, nomeada, definida. Neste caso, uma razão de agir permite explicar uma ação à luz de uma classe de disposições que apresentam um caráter de generalidade. O terceiro traço procede do desenvolvimento do conceito de disposição ou desejo deliberativo implicado na noção de classe de motivos. Dizer que alguém agiu por espírito de vingança, é dizer que esta disposição o levou a agir assim.

Segundo Ricoeur, o equivalente moderno da noção aristotélica do desejo deliberativo encontra-se nesses três traços: caráter de deseabilidade, descrição do motivo como estilo interpretativo, finalmente, estrutura teleológica de toda a explicação em termos de disposição. O quarto traço é a noção de *raciocínio prático*. O raciocínio prático consiste em ordenar a cadeia dos meios numa estratégia. A sintaxe do *raciocínio prático* é precisamente a que se apóia na noção de *razão de agir*, no sentido de intenção com que se faz alguma coisa. A idéia de uma ordem das *razões de agir* é a chave do *raciocínio prático*. Para Ricoeur, a noção de razão de agir, mesmo completada pela de raciocínio prático, está longe de cobrir todo o campo de significações implicadas pelo termo de razão prática. Para ele, é necessário introduzir a noção de ação regradada ou normatizada. Pois, segundo Ricoeur, o caráter imediatamente público da ação traz consigo uma necessária mediação simbólica, não apenas da expressão dos desejos individuais, mas da codificação da ação social na qual toma lugar a ação individual. Estes símbolos são entidades culturais e já não apenas psicológicas. Desta forma, a ação simbólica confirma a análise da noção de razão de

agir, fornecendo-lhe um equivalente sociológico. Por um lado, ela abre novas perspectivas, ao introduzir a noção de norma e de regra. Ao mesmo tempo, o raciocínio prático, que era a deliberação sobre os meios, transborda agora para os fins.

Surge então o problema do que fazer do conceito kantiano de razão prática.¹ Para ultrapassar a razão prática kantiana, Ricoeur considera três questões: em primeiro lugar, foi Kant, e não Aristóteles, quem colocou a questão da liberdade no centro da problemática prática; em segundo lugar, é preciso que o conceito de liberdade seja reconhecido pela filosofia especulativa como *problemática embora não impossível* para que seja tomado o próprio conceito de razão prática; e, em terceiro lugar, foi Kant quem concebeu a razão prática como determinação mútua da idéia de liberdade e da idéia de lei. Assim, a razão é, enquanto tal, prática, ou seja, que por si só ela é capaz de determinar *a priori* a vontade, se a lei é uma lei da liberdade e não uma lei da natureza.

Com isso, Ricoeur põe em dúvida a necessidade de moralizar, de maneira tão total e tão unívoca, o conceito de razão prática. Para Ricoeur, a idéia de que a razão é por si mesma prática quer dizer que comanda enquanto razão, sem ter em conta o desejo. Para ele, essa conclusão é inadmissível. Além disso, Ricoeur critica enfaticamente o fato do próprio projeto da *Crítica da Razão Prática* ter sido construído sobre o modelo da *Crítica da Razão Pura*, ou seja, como uma separação metódica do *a priori* e do empírico.

¹ A entrada de Kant no corpo do ensaio é vital para compreensão da razão prática enquanto crítica, além de nos proporcionar o encontro com a *Filosofia do direito* de Hegel, como nos salienta Leal: “Depois de valorizar os componentes interior e exterior da ação, Ricoeur poderia se voltar para a direção das teses hegelianas, pois os elementos particular (interior) e público (exterior) já foram colocados em relevo. Todavia, para religar esse nível de discussão sobre a ação singular em Hegel, Ricoeur interpõe o momento kantiano como grau necessário para ascender a uma visibilidade mais precisa da problemática da *função crítica* da razão prática. Para nós, essa interpretação ricoeuriana de Kant, desenvolvida em *Du texte à l’action*, traz um aspecto positivo, pois ela se mostra, em uma certa medida, hegeliana. E mais, ela nos fornece o que falta na crítica de Ricoeur a Hegel, no interior de *Temps et récit*, isto é, que ela nos dá uma visão geral da *Philosophie du droit*”. (LEAL, 2002:122)

Ao elevar à categoria de princípio supremo a regra de universalização, Kant coloca-se no [...] caminho da idéia [...] de que a ordem prática é justificável de um saber, de uma cientificidade. [...] Acontece que fica aberta a brecha de que há uma ciência da práxis. [...] Poucas idéias são, hoje, mais saudáveis e libertadoras do que a idéia de que há uma razão prática, mas não uma ciência prática. O domínio do agir é, sob o ponto de vista ontológico, o das coisas mutáveis e, sob o ponto de vista epistemológico, o do verossímil, no sentido de plausível e de provável. (RICOEUR, 1989:249)

Para Ricoeur, o que acima de tudo é tentador é a idéia de que é preciso procurar na *Sittlichkeit* – na vida ética concreta – as origens e os recursos da ação sensata. Em relação a esta ética concreta, a moralidade kantiana toma significação fundamental, mas restrita. Ela constitui o momento de interiorização, de universalização, de formalização, com o qual Kant identifica a razão prática. Além disso, este momento de interiorização da vida ética concreta tornou-se necessário na perspectiva hegeliana, pela dialética inerente à própria *Sittlichkeit*. Segundo Ricoeur, as contradições originadas por essa moralidade abstrata tornaram-na insustentável. Ricoeur explica porque a perspectiva hegeliana é mais tentadora do que a kantiana. Em primeiro lugar, porque Kant não conseguia demonstrar que a razão é prática por si mesma, exatamente na medida em que o que a razão determina é uma vontade, abstrata e vazia, e não o agir concreto, como o requer, no entanto, a idéia positiva de liberdade entendida como causa livre. Em segundo lugar, para Ricoeur, o conceito hegeliano de vontade é muito mais interessante, pois em vez de separar, como Kant, de um lado, a vontade determinada apenas pela razão e, do outro, a livre escolha colocada na encruzilhada do dever e do desejo, Hegel propõe uma constituição dialética do querer que segue a ordem das categorias da universalidade na particularidade e na singularidade, como nos expõe Leal:

São as teses hegelianas concernentes à vida ética que mostram o domínio onde a síntese entre a autonomia pessoal e a norma deve ser procurada. A vida ética (*Sittlichkeit*) é sedutora aos olhos de Ricoeur, porque inclui o momento kantiano em sua

própria dialética enquanto momento necessário, enquanto determinação interior da razão prática. [...] Segundo Ricoeur, a aquisição que uma reconstrução do conceito da razão prática deve incorporar é a de “pensar a singularidade com individualidade racional”. (LEAL, 2002:123)

Assim, para Ricoeur, o que é sedutor na perspectiva hegeliana é a idéia da necessidade que temos em buscar na eticidade, ou seja, na vida ética concreta (*Sittlichkeit*) as origens e os recursos da ação sensata. A consideração hegeliana da vida ética como um estado preliminarmente *dado*, no qual são os costumes e tradições que sedimentam as comunidades humanas, pois os toma como uma verdadeira mediação entre o povo e as leis de sua sociedade, é a sua principal diferença para com o sistema ético de Kant. Pois, notemos que a *Metafísica dos costumes* trata da ética em geral, mas não dos costumes. Hegel, por sua vez, os toma como essenciais, a vitalidade de um povo, pois uma legislação bem sucedida pressupõe os costumes com que ela deve harmonizar-se, como bem expressa em seu artigo sobre o direito natural de 1802:

Se, desta sorte, o elemento absolutamente ético tem seu corpo orgânico em conformidade com os indivíduos e, se o que é seu movimento e sua vitalidade no ser e agir comum de todos é absolutamente idêntico tanto no universal quanto no particular, e se nós o temos considerado há pouco na particularidade [...] mas em geral, na identidade que foi tratada, é preciso representar-se também na *forma da universalidade* e do conhecimento, enquanto *sistema da legislação* – de tal sorte que este sistema expresse, plenamente, a realidade ou os costumes éticos vivos presentes – a fim de que não se produza, como é caso freqüente, que o que num povo é justo e na efetividade não possa ser conhecido, a partir de suas leis. (HEGEL, 2007:111)

A eticidade configura-se, então, como as normas éticas consubstanciadas nos costumes e instituições da sociedade a que se pertence (Cf. INWOOD, 1997:323). Não por acaso, Hegel afirmará na *Fenomenologia do Espírito* que “a sabedoria e a virtude consistem em viver de acordo com os costumes de seu povo” (HEGEL, 1992:224). Essa

rede de crenças axiológicas regula os critérios de permitido e proibido em uma comunidade. Esta forma que a vontade tem de se tornar particular, permanecendo universal é, segundo Hegel, o que constitui a sua singularidade, fator que pela sua constituição dialética, associa o sentido e a individualidade. Mais interessante ainda é quando esta ética concreta restitui uma idéia muito forte de Aristóteles, ou seja, que o *bem dos homens* e a *tarefa dos homens* só se exercem completamente na comunidade dos cidadãos. O bem do homem e a função do homem só são preservados na medida em que a própria política é um saber que coordena o bem do indivíduo com o da comunidade, e que integra as competências particulares numa sabedoria relativa ao todo da Cidade: “A um pai que o interrogava sobre a melhor maneira de educar o seu filho, respondeu um pitagórico (resposta também atribuída a outros filósofos): “Faz dele cidadão de um Estado cujas idéias sejam boas”.” (HEGEL, 1991:196 [§153, nota]; 2007:111).

Ricoeur toma este momento de interiorização da vida ética concreta como o elemento mais relevante na crítica de Hegel a Kant: a proposta hegeliana de uma constituição dialética do querer, da vontade, que embora se queira universal, se lança na particularidade, permanecendo ainda na universalidade, ou seja, o pensar a singularidade como individualidade sensata, é para Ricoeur uma das aquisições mais inegáveis que uma reconstrução do conceito de razão prática deve incorporar (RICOEUR, 1989:252).

Notemos que Hegel, assim como Kant, compreende o ser moral como ser racional, tendo a racionalidade como o núcleo central da natureza humana, identificando assim razão e liberdade, sendo o ser moral o *ser livre*. Porém, rompe com Kant ao perceber que não pode ser a racionalidade enquanto pensamento apenas que fundamenta o ato moral. Por isso toma-a como racionalidade substanciada nas instituições da sociedade, ou seja, a moralidade (*Moralität*), fase do desenvolvimento humano superior à eticidade grega e característica essencial do Estado moderno, deve

estar subordinada à vida ética (*Sittlichkeit*), limitando-se à aceitação ponderada das normas e instituições da sociedade. (Cf. INWOOD, 1997:224)

Ao estabelecer uma distinção entre os termos *Sittlichkeit* e *Moralität*, Hegel marca justamente esta consideração dos costumes como constituidores da eticidade, pois toma *Moralität* como moralidade individual, a que cada um chega por sua própria razão, consciência ou sentimentos, que embora seja válida para todos os seres racionais, pelo indivíduo, não o é pela comunidade, marcada pela particularidade, pelos costumes. Por isso, propõe Hegel, em vez de procurar na idéia esvaziada de lei em geral as mediações concretas para a constituição de uma razão prática, devemos procurá-las nas sucessivas estruturas da ordem familiar (Família), econômica (Sociedade Civil) e política (Estado).² Quanto a este último passo, diz Hegel:

O Estado é a realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência [*Existenz*] imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo [*des Einzelnen*], tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade. (HEGEL, 1991:275 [§257])

Ricoeur terá esse projeto hegeliano como seu, na medida em que esse modelo estrutura uma vida ética institucionalizada, pois somente assim, a partir de uma instituição política, poderá preservar-se o caráter individual do bem do homem, já descrito em Aristóteles.

² Quanto ao desenvolver da Idéia de Estado na *Filosofia do Direito* de Hegel, é-nos útil uma resumida exposição realizada por Soares: “Na estrutura lógica da construção do Espírito Objetivo, o Estado ocupa a última figura enquanto “*momento da universalidade concreta*” (FD, §258). Ao passo que no itinerário do Direito, a idéia do Estado se configura desde o Estado individual, que é universalidade abstrata enquanto formado em si mesmo ou no seu isolamento. Ao entrar em relação com os outros Estados, através do Direito estatal externo, forma-se a particularidade e, finalmente, se cristaliza na universalidade concreta da História Universal – a qual constitui um juízo absoluto sobre a vida coletiva (singularidade) (FD, §259).” (SOARES, 2009:180-181)

É esta visão arquitetônica que renasce na filosofia hegeliana do Estado. Ela renasce sob uma forma moderna que supõe que o direito do indivíduo já se afirmou. A Lei sob a qual este direito pode ser reconhecido só pode ser, a partir daí, a de uma instituição política onde o indivíduo encontre sentido e satisfação. O núcleo desta instituição é a constituição de um Estado de direito, em que a vontade de cada um se reconhece na vontade do todo. (RICOEUR, 1989:253)

A crença de que tais direitos somente serão exercidos na comunidade dos cidadãos constituiria, segundo Ricoeur, “o verdadeiro conceito de razão prática que toda a nossa investigação persegue” (RICOEUR, 1989:253), sendo neste ponto que a tentativa hegeliana é “sedutora”. Afirma, então, Ricoeur:

Se esta visão nos seduz, não é apenas porque rejuvenesce um conceito antigo, mas porque a idéia que ela propõe da ação sensata na e pela vida política não foi ultrapassada e até, de certa forma, ainda não foi atingida. (RICOEUR, 1989:253)

A filosofia do Estado hegeliana já recebeu inúmeras críticas, sendo a de Marx em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*³, mencionada por Ricoeur, a mais famosa⁴, mas poderíamos lembrar aqui quão arriscado é uma crítica externa a Hegel. Façamos isso através de um dos responsáveis por uma releitura da filosofia hegeliana do Estado,

³ Sobre a crítica de Marx ao Estado hegeliano, nos expõe Chagas: “se para Hegel a idéia é o demiurgo da realidade, para Marx a realidade efetiva é o demiurgo do pensamento; ou seja, Marx põe como predicado (o Estado) o que Hegel considera sujeito e coloca como sujeito (a sociedade civil) o que Hegel julga predicado. Quer dizer, para Marx, é o contrário: é a sociedade civil que gera o Estado, e não o Estado que engendra a sociedade civil; da sociedade civil resulta o Estado, dado que este é caracterizado pelo desenvolvimento “natural” da família e pelo crescimento artificial da sociedade civil.” (CHAGAS, 2006:259)

⁴ É instigante a questão que Weil nos coloca ao apresentar um epistolário entre Marx e Engels, no qual os dois se indignam com um artigo sobre Hegel, que o apresenta como àquele que descobriu e glorificou a idéia “monárquica prussiana” do Estado. Engels não vacila em classificar o autor do artigo, Wilhelm Liebknecht, como “animal”, “ignorante” e “idiota”, o que é complementado na carta resposta de Marx: “O pobre diabo é na verdade uma besta”. Weil levantará assim a questão: “O caso é surpreendente: Marx e Engels não podem aceitar que Hegel tenha enaltecido a idéia “monárquico prussiana” do Estado, e qualificam de animal a quem situa Hegel entre os reacionários. Estamos frente a dois defensores da reputação política de Hegel que são considerados como seus críticos mais severos. Como explicar esta insólita apologia?” (WEIL, 1999:21)

Eric Weil, que profere, na década de 50 do século passado, uma série de conferências sobre o tema, que vêem a se tornar, seu famoso escrito *Hegel e o Estado*. Nele, Weil, ao tentar justificar sua tentativa de reinterpretação de Hegel, desconstruindo a pejorativa imagem de mero apologista do estado prussiano, convida sua geração:

observemos os textos; tratemos de compreender o que Hegel disse, o que quis expressar e comparemos depois os resultados desta investigação com a crítica clássica. Se nossa suspeita se confirma, esta tradição se explicará por si mesma como um acidente filosófico (ou quiçá só como um acidente). (WEIL, 1999:22)

O próprio Hegel nos alertara: “refutar é mais fácil que justificar” (HEGEL, 1974:351). Por isso, ao propor sua crítica, Ricoeur se mostra prudente. Não propõe entrar junto com Marx na questão do desvio do Estado hegeliano do Estado real⁵, mas se restringe a ter a descrição hegeliana do Estado como limitada a uma forma incoativa e tendencial, que já se fazia presente em seu tempo, mas da qual não apresentava as razões de sua difícil instalação. Ricoeur questiona a efetivação do Estado hegeliano, mas é ciente do risco que corremos ao abrirmos mão de uma mediação das liberdades. A razão prática, perseguida por Ricoeur, não suporta o divórcio entre liberdade e instituição.⁶ Para Ricoeur não é a idéia de uma síntese da liberdade e da instituição que faria a posição hegeliana uma tentação a ser resistida.

⁵ Pois também encontrará limites à perspectiva marxiana, tendo-a na mesma linha que a de Kant, que afirmava que a “ordem prática é justificável de um saber, de uma cientificidade, comparável ao saber e à cientificidade requeridos na ordem teórica” (RICOEUR, 1989:249). Porém, como nos salienta Oliveira: “Para Marx, os próprios indivíduos trazem em si o princípio da sociabilidade na medida em que são seres genéricos e objetivam essa genericidade mediante sua atividade vital, o trabalho, criando um feixe de relações sociais e articulando o complexo social em uma totalidade” (OLIVEIRA, 2009:81) o que viria de encontro à proposta, aqui analisada, de uma razão prática que deve considerar as intersubjetividades.

⁶ Como nos salienta Leal: “Cabe lembrar, que a concepção de ação singular hegeliana é integrada por Ricoeur à sua redefinição de razão prática, pois o mundo ético conserva sua significação por meio do exercício da ação que visa, sem deixar de ser particular, universalidade concreta: a lei, a constituição como o bem efetivo de um povo. A conexão objetiva entre interesses pessoais e interesses gerais da sociedade deve ser mantida na construção do conceito de razão prática. Entretanto essa unidade não se mantém integralmente, porque a evolução e a junção dos interesses particulares aos fins universais é

A questão é: devemos considerar esse passo hegeliano de uma retomada da *Sittlichkeit* para além da crítica da *Moralität* algo realmente necessário? Se em Kant temos o problema de demonstrar como a razão é prática por si mesma, ou seja, até que ponto o que a razão determina é uma vontade e um agir concreto, em Hegel enfrentamos o risco de hipostasear o Espírito (*Geist*). A tentação hegeliana propõe uma passagem do indivíduo ao Estado através de uma distinção ontológica entre espírito subjetivo e espírito objetivo, ou, como interpreta Ricoeur, entre consciência e espírito. Essa hipóstase do espírito, que se eleva não somente sobre a consciência individual, mas também sobre a intersubjetividade, o que, como veremos, é inaceitável para Ricoeur, acaba por ser responsável por uma hipóstase do Estado.⁷

Ricoeur recusa esta hipóstase do Estado. Para ele, a razão prática é o conjunto das medidas tomadas pelos *indivíduos* e *instituições* para preservar ou restaurar a dialética recíproca da liberdade e das instituições, fora da qual não existe ação sensata⁸ (Cf. RICOEUR, 1989:255). Tal crítica toma como hipótese a quinta meditação cartesiana de Husserl, que propõe a geração de todas as comunidades de mais alto

rompida, a perspectiva voltada para o todo da cidade escapa ao processo de autodeterminação e autoconsciência do cidadão.” (LEAL, 2001:192)

⁷ Embora tenhamos citado o trabalho de Eric Weil como uma busca de reinterpretar a filosofia hegeliana do Estado, o mesmo não se exime de reconhecer os limites e os riscos, aludidos por Ricoeur, da proposta hegeliana, como bem afirma Costeski: “A superação da chamada “filosofia da reflexão”, isto é, de uma filosofia centrada na relação do sujeito filosofante com o Outro (seja este Ser, Deus, Estado, Absoluto, Natureza, violência etc.) por uma filosofia do Todo, constitui um ponto crucial no sistema weiliano. É verdade que tal superação foi realizada primeiramente por Hegel, por isso, a filosofia hegeliana marca o início de uma nova era no pensamento filosófico. Porém, Hegel superara-a apenas no Estado, no Conceito ou na Idéia, ou seja, fora do indivíduo, haja vista que não existe nenhuma possibilidade de o indivíduo se tornar sábio no sistema hegeliano. Para Eric Weil, ao contrário, a filosofia da reflexão é superada pelo discurso do filósofo que se tornou sábio. Trata-se de um discurso essencialmente democrático, capaz de articular todos os pensamentos particulares em um mesmo Todo sem, todavia, negar a autonomia dos mesmos.” (COSTESKI, 2009:227-228)

⁸ Analisando a questão do Estado em Marx, Chagas tece um interessante comentário à instância do Estado hegeliano, expondo de forma clara aquilo que Ricoeur recusa em Hegel: “Para Hegel, o Estado, como qualquer outra manifestação concreta, é – frisa Marx – a expressão da Idéia absoluta; tem, pois, no domínio do governo dos homens, o valor do universal, e tem primazia sobre qualquer outra instituição. Hegel concebe o Estado como uma espécie de arbítrio superior, com sua vida própria, independente dos interesses privados e dois grupos sociais que constituem a sociedade civil – domínio do finito – e o Estado – que se reconduz ao universal. Em última instância, a sociedade civil está, pois, subordinada ao Estado e encontra nele sua justificação.” (CHAGAS, 1998:18)

nível, dentre as quais o Estado, como constituídas a partir de uma relação intersubjetiva. Ricoeur toma este individualismo epistemológico como sendo mais capaz de resolver teoricamente a problemática, imposta pela razão prática, de uma dialética da liberdade e da instituição. Como as instituições surgiriam assim como objetivações das relações intersubjetivas, não haveria necessidade de uma passagem da consciência ao Espírito, como pensava Hegel. Essa é a primeira refutação de Ricoeur a tentação hegeliana, o que lhe permite emitir essa nova concepção de razão prática, já fora dos limites das perspectivas kantiana e hegeliana.

O segundo motivo para refutar a perspectiva hegeliana é o risco de se propor uma significação não apenas ontológica, mas epistemológica à hipóstase do espírito objetivo, ou seja, essa pretensão de *saber* o espírito, e conseqüentemente, de *saber* o Estado. Para Ricoeur nada é mais perigoso que a pretensão de saber na ordem ética e política – o que já era uma crítica imposta à Kant, em seu projeto de construir uma Razão prática sobre os moldes de uma Razão pura. Aristóteles já nos dera a fórmula: só há saber das coisas necessárias e imutáveis.⁹ A razão prática possui um estatuto de mediação, nunca de explicação, sendo uma tarefa impossível, ou no mínimo inválida, a busca de uma *teoria da práxis*. A delimitação da região do saber em que se insere a razão prática garante à mesma a sobriedade e a abertura à discussão e à crítica. Assim justifica-se Ricoeur do risco que este saber da prática incorre:

Porque se um homem ou grupo de homens, um partido, se arroga o monopólio do saber da prática, arrogar-se-á também o direito de fazer bem aos homens mesmo contra a sua vontade. É assim que um saber do Espírito objetivo gera a tirania. Em contrapartida, se o Estado, segundo a hipótese inversa de Husserl, de Max Weber, de Alfred Schutz, procede das próprias relações intersubjetivas, por um processo de objetivação e de alienação, o saber destas objetivações e destas alienações permanece um saber inseparável da rede das interações

⁹ Por isso afirma o estagirita em sua *Ética a Nicômacos*: “Uma vez que a presente investigação não visa o conhecimento teórico como as outras – porque não investigamos para saber o que é uma virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário nosso estudo seria inútil”. (ARISTÓTELES, 1984:68 [1103b])

entre indivíduos e divide o caráter probabilista que se liga a todas as antecipações que dizem respeito ao curso das coisas humanas. (RICOEUR, 1989:256)

Demarca-se, então, a terceira e última implicação que motiva a recusa da tentação hegeliana: ao perder essa pretensão ao saber da prática, ou seja, esse projeto de uma teoria da práxis, a razão prática reencontra sua função crítica, agora em relação às representações ideológicas da ação social. Ricoeur toma as alienações como distorções sistemáticas que impedem o indivíduo de conciliar a autonomia da sua vontade com as exigências provenientes destas mediações simbólicas, ou seja, de uma conduta submetida a regras. Como o Estado e as outras entidades de alto nível procedem da objetivação e da alienação das próprias relações intersubjetivas, como afirma a quinta meditação cartesiana de Husserl, assumida por Ricoeur, a função crítica da razão prática é agora vislumbrada: *desmascarar* os mecanismos dissimulados de distorção pelos quais as legítimas objetivações do laço comunitário se tornam alienações intoleráveis. Ora, a hipótese hegeliana de um espírito objetivo gerador de uma constituição política na qual, e somente na qual, o indivíduo encontraria a sua satisfação, choca-se com a realidade empírica do Estado, que, para Ricoeur, não pode ser constituída de outra forma que não seja através das relações intersubjetivas.

A razão prática é finalmente reconfigurada por Ricoeur como crítica, em vez de saber. A partir de uma crítica das ideologias, tomadas aqui como sistemas de representações imanentes a ação, que possuem a função positiva de integração do elo social, como bem notou Ricoeur ao trabalhar o conceito de *regra de ação*, a razão prática reconverte-se em crítica, mas uma crítica que se encontra acima das opiniões arbitrárias, por meio da idéia moral de autonomia, verdadeiro motor imóvel de uma crítica das ideologias. Conclui assim Ricoeur:

A sua função consiste em lembrar-nos que a razão prática não existe sem sabedoria prática, nas situações de alienação, também não existe sem que o sábio se tenha que tornar louco,

uma vez que também os valores que regulam o elo social se tornaram loucos. (RICOEUR, 1989:258)

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores)

CHAGAS, E. F. *A comunidade ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Ijuí: Ed. Unijuí, 1998.

_____. Hegel e Marx: Crítica ao caráter formal-abstrato dos direitos humanos. In: AGUIAR, O. A.; PINHEIRO, C. M.; FRANKLIN, K. (Orgs.). *Filosofia e direitos humanos*. Fortaleza: Ed. UFC, 2006. p. 249-268. (Série Filosofia, nº4).

COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático – Sobre a filosofia de Eric Weil*. Fortaleza/São Leopoldo: Ed. UFC/Ed. Unisinos, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Introdução a História da Filosofia*. Tradução de Joaquim Nabuco. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Fenomenologia do Espírito – Parte II*. 2 vol. Tradução de Paulo Menezes com colaboração de Karl-Heinz Effen. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

_____. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by Allen W. Wood; translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LEAL, I. A. *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Relume Dumará/Secretaria da Cultura e do Desporto, 2002. (coleção Outros Diálogos, nº10)

_____. O presente histórico enquanto ato hermenêutico. In: CIRNE-LIMA, C.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Nós e o absoluto*. Fortaleza/São Paulo: Ed. UFC/Ed. Loyola, 2001. p. 169-193.

OLIVEIRA, R. A. O jovem Marx e os limites da política moderna. In: *Argumentos – Revista de Filosofia*, Ano 1, nº 1, Fortaleza, jan./jun. – 2009, p. 72-81.

RICOUER, P. *Do texto à ação – Ensaio de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés Editora, 1989.

SOARES, M. C. *Sociedade civil & sociedade política em Hegel*. 2ª ed. Fortaleza: EdUECE, 2009. (coleção Argentum Nostrum).

WEIL, E. *Hegel y el Estado*. Traducción de María Teresa Poyrazían. Ediciones Elaleph, 1999. Disponível em: www.elaleph.com. Acessado em 10 de novembro de 2009.

Mestre em Filosofia, UFC
Doutorando em Educação, FAGED/UFC
Professor-Assistente da Universidade Estadual do Vale do Acaraú, CE
E-mail: marcosmcj@yahoo.com.br