

PAUL GILBERT (ed.), *Au point de départ: Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000, (col. Donner Raison, 6) 536 p.

O nome de Joseph Maréchal (1878-1944) é hoje praticamente desconhecido entre os estudiosos da história da filosofia contemporânea. Apenas os que se interessam pela corrente da chamada Neoescolástica, e particularmente do Neotomismo, ou os que pertencem à tradição filosófica lovaniense, tem algum conhecimento da obra de Maréchal e alguma idéia de sua importância para a filosofia cristã da primeira metade do século XX. É verdade que sua influência permanece como fonte primeira, embora nem sempre explicitada, nas chamadas correntes do Tomismo transcendental, sobretudo na Alemanha e na França. As razões desse quase olvido daquele que foi, sem dúvida, o mais original dos filósofos neoescolásticos são várias, mas três, pelo menos, convém assinalar. A primeira foi o clima de suspeição e vigilância que envolveu o trabalho intelectual na Igreja após a crise "modernista" dos princípios do século e que se fez sentir mais rigorosamente nas instituições eclesásticas de ensino filosófico-teológico. Ora, o P. Maréchal viveu e desenvolveu toda sua obra numa dessas instituições, e da mais importantes, o Escolasticado da

Companhia de Jesus de Louvain. A originalidade de seu pensamento não poderia deixar de despertar reservas. Para algumas de suas obras ele experimentou dificuldades em obter licença para a impressão, e sua difusão foi bastante restrita. A segunda causa residiu justamente na originalidade do pensamento marechaliano em face da rotina repetitiva que dominava boa parte da produção neo-escolástica. Com exceção de alguns poucos filósofos e teólogos que se sentiram logo em afinidade com a inspiração profunda do pensamento de Maréchal, como Maurice Blondel e Pierre Rousselot, é permitido dizer que não houve, na época, interlocutores capazes de penetrar a verdadeira significação da obra marechaliana. Mesmo um Jacques Maritain e um Etienne Gilson mostraram singular incompreensão de um pensamento cuja unidade e organicidade provavelmente lhes escaparam. (Ver a instrutiva contribuição de YVES FLOUCAT, *Présence de Maréchal dans le thomisme français*, pp. 239-280). Finalmente, é importante lembrar que o clima filosófico logo após a Segunda Guerra, quando Maréchal acabava de falecer, modificou-se rapidamente com a voga da fenomenologia, do existencialismo, da influência crescente de M. Heidegger e da renascença hegeliana. O estudo e aprofundamento da obra de Maréchal ficaram confiados apenas à primeira geração de seus antigos alunos.

O volume editado por Paul Gilbert vem, pois, resgatar em boa hora, nesse início de novo século, a memória e a obra de um dos maiores pensadores católicos da primeira metade do século XX. Na Apresentação (pp. 9-24), Gilbert explica com clareza os objetivos da obra e a situa no quadro da personalidade e do itinerário intelectual de Maréchal, reconstituído ao longo das colaborações dos especialistas presentes no volume. Este é dividido em quatro partes: as fontes (1ª p.), o pensamento (2ª p.), as discussões (3ª p.), a fecundidade (4ª p.). Algumas páginas conclusivas do organizador, sob o título “Abertura” (pp. 500-504), reavaliam o pensamento de Maréchal em face das tendências da filosofia contemporânea, sobretudo dos problemas metafísicos.

Os passos da formação de Maréchal devem ser levados em conta na interpretação de seu pensamento, já que refletem uma evolução característica de vários pensadores da época do positivismo, como Henri Bergson e outros: da ciência empírica à Metafísica. Tendo iniciado sua carreira como estudante de Biologia (1901-1905), doutorou-se em ciências naturais na Universidade de Louvain. Licenciado em Teologia (1909), passou a interessar-se pela psicologia empírica e pelo campo especial da psicologia dos místicos, sobre a qual escreverá alguns de seus melhores textos. Depois de um estágio de um ano na Alemanha (1911-1912) e de um ano de interrupção do trabalho do magistério no início da Primeira Guerra, volta a ensinar diversas disciplinas (Psicologia racional e experimental, História da Filosofia moderna e Teologia natural) no Escolasticado de Louvain. Dali não se afastou mais, tendo dedicado a maior parte do tempo à redação e correção de seus livros e artigos (ver o Quadro cronológico, App. 3, pp. 512-515). A cronologia de seus escritos mostra a linha de evolução do seu pensamento (ver Bibliografia, pp.

517-519). Da Biologia e Psicologia experimental, e da psicologia dos místicos, Maréchal passa ao misticismo especulativo e, simultaneamente concentra seu interesse na Metafísica, a cujo “ponto de partida” dedicará sua obra mais conhecida e importante. Maréchal não foi um escritor fecundo e difuso. Seus textos são redigidos em estilo sóbrio, conciso e obedecem a uma lógica rigorosa. Desta sorte, o acesso a seu pensamento não deve enfrentar longos e fastidiosos volumes. Toda sua obra está recolhida nos cinco *Cahiers* sob o título *Le point de départ de la Métaphysique* (1923-1927), dos quais apenas quatro foram publicados durante sua vida (I, II, III, V), sendo o quarto editado postumamente (1947). O terceiro e o quinto conheceram uma segunda edição (1944, 1947 respectivamente), nos *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vols. (1924 e 1927), reunião dos estudos sobre Mística, e nas *Mélanges Maréchal I, Oeuvres*, artigos reunidos e publicados por seus discípulos (1950). Além disso, deixou-nos o primeiro volume de um excelente *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne I: De la Renaissance à Kant*, 1933. A bibliografia marechaliana é relativamente abundante (ver pp. 519-531), mas somente um de seus alunos redigiu uma tese sobre o conjunto da obra filosófica do mestre: E. DIRVEN, *De la forme à l'acte: essai sur le thomisme de Joseph Maréchal*, *SI*, Paris, Desclée, 1965.

Não é possível, naturalmente, resumir aqui o rico conteúdo do volume que estamos apresentando. Alguns artigos de natureza histórica são particularmente interessantes, como o de Yves Floucat, já citado, e o de G. Chantraine (pp. 281-304) sobre a recepção dos *Cahiers*, sobretudo do *Cahier V*, pela jovem e brilhante geração de jesuítas franceses (H. de Lubac, G. Fessard, Y. de Montcheuil, G. Hamel), dos quais os três primeiros serão protagonistas conhecidos da famosa querela sobre a

*nouvelle théologie*, logo após a Segunda Guerra. Aos discípulos imediatos de Maréchal são dedicados diversos capítulos que merecem atenção. O primeiro deles, “La preuve de Dieu chez les maréchaliens belges”, por H. Jacobs (pp. 305-322), estuda, em oito dos mais conhecidos discípulos do professor lovaniense, a interpretação proposta a um dos pontos centrais do pensamento marechaliano e que deu margem a frequentes mal-entendidos: a prova da existência de Deus. Os três mais originais discípulos de Maréchal foram provavelmente Léopold Malevez, Gaston Isaye e André Hayen. A cada um deles é dedicado um capítulo, respectivamente por H. Jacobs, Marc Leclercq e Emmanuel Tourpe (pp. 323-379). A influência de Maréchal, o prolongamento e a crítica de seu pensamento entre alguns dos mais conhecidos filósofos e teólogos católicos no pós-guerra são estudados nos capítulos finais: G. Siewerth, por E. Brito (pp. 380-402), J. B. Lotz e E. Coreth, por Otto Muck (pp. 403-423), Karl Rahner, por K. Neufeld (pp. 427-446), B. Lonergan, por M. Vertin (pp. 447-465), e E. Schillebeeckx, por G. G. Brambilla (pp. 466- 498).

A publicação dessa importante coleção de estudos será, provavelmente, o primeiro passo não somente para dar a conhecer em círculos mais amplos a obra do grande pensador lovaniense, mas igualmente, o que é talvez mais importante, para restituir, em sua verdadeira perspectiva, a intenção filosófica de Maréchal e para pôr em relevo a linha diretriz de sua obra (ver o importante artigo de Paul Gilbert, *Question de méthode*, pp. 129-156). O clima filosófico nas escolas católica, na época em que Maréchal desenvolveu suas intuições fundamentais e redigiu sua obra, era dominado pelos problemas da então chamada “crítica do conhecimento”, de cunho kantiano, e por uma interminável polêmica com Kant. É permitido afirmar que a primeira intenção de

Maréchal foi a de libertar o diálogo com Kant das refutações convencionais dos manuais, perfeitamente estéreis na medida em que permaneciam num campo conceptual extrínseco à estrutura e à lógica própria da poderosa obra do pai do Idealismo alemão. O primeiro equívoco de um freqüente juízo na época sobre a intenção marechaliana foi a de julgá-la uma tentativa de arbitrar entre Tomás de Aquino e Kant, buscando conciliá-los ou estabelecer um meio-termo entre os dois. Nesse sentido, o subtítulo do livro que estamos apresentando pode favorecer aquele equívoco: *Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Em nossa opinião, o subtítulo correto seria: *Joseph Maréchal: au delà de la critique kantienne par l'ontologie thomiste*. Essa interpretação equivocada está na base de quase todas as objeções que se moveram na época ao pensamento de Maréchal. Ora, é necessário levar em conta que a intenção primeira do pensamento marechaliano não foi a de propor uma nova solução ao então discutido problema da “crítica do conhecimento”. Foi a de recuperar a legitimidade da Metafísica na sua pretensão milenar de ser a coroa do edifício da Filosofia. A solução do problema do conhecimento teórico, que visa o inteligível puro, está para Maréchal, herdeiro assim de toda a tradição que tem origem em Parmênides, ligada à demonstração da validade da primeira afirmação de onde parte a Metafísica: a afirmação do ser. Nesse sentido, é permitido dizer que o interesse marechaliano pela Metafísica nasceu provavelmente de seus estudos sobre a Mística, e sobretudo sobre a mística especulativa. A Mística apresenta-se historicamente como um caminho de acesso ao Absoluto, alternativo ou paralelo à Metafísica. Esse caminho termina necessariamente numa intuição do Absoluto. Ora, essa intuição, não obstante suas componentes afetivas, é considerada por Maréchal numa perspectiva eminentemente

intelectualista. Eis porque ele a estuda preferentemente em Tomás de Aquino, que lhe aparece como uma síntese de Santo Agostinho e do Pseudo Dionísio (sobre a importância do conhecimento místico no pensamento de Maréchal, ver o luminoso estudo de X. Tilliette, *Maréchal et la connaissance mystique*, pp. 114-118). Metafísica e Mística mostram-se, desta sorte, caminhos para o Absoluto, que freqüentemente se confundem. É no horizonte desse problema que se dá a aparição de Kant. O filósofo de Königsberg, como é sabido, rejeitava qualquer ingerência da Mística nos domínios da Filosofia e, mais ainda, da Metafísica. Mas Kant, como começava a ser interpretado na década de 20, com o declínio da exegese neokantista, não era um anti-metafísico. Ao contrário, para preservar o conhecimento metafísico de qualquer contaminação com a intuição mística, ou das que ele considerava antinomias ou paralogismos da razão pura, ele a retirou do terreno da razão pura ou teórica para fundamentá-la no terreno da razão prática, e recusou à razão pura qualquer tipo de intuição com alcance ontológico. No terreno da razão pura, a antiga Metafísica, para Kant, limita-se ao domínio do puro pensar, na forma de uma Dialética transcendental. Todo conhecer lhe é vedado. Ao reconstituir historicamente o “ponto de partida” da Metafísica desde Parmênides (*Cahiers I e II*), Maréchal devia necessariamente encontrar-se com o interdito kantiano. Dedicou-se a um estudo profundo das obras de Kant e expôs sua interpretação da *Crítica da razão pura* no *Cahier III*. Mas como, a partir do próprio Kant, restituir a validade teórica da Metafísica e distingui-la da Mística? Para tanto, Maréchal recorre a Tomás de Aquino e empreende uma leitura profundamente original da noética tomásica em confronto com a crítica kantiana (ver *Cahier V*). Não é o caso de resumi-la aqui (ver VIRGILIO MELCHIORRE, *Maréchal, critique de Kant*, pp. 48-74, e F. MARTY, *Méthode*

*transcendantale et ontologie*, pp. 156-178). Um documentado texto do nosso volume pode situar-nos na linha da leitura marechaliana de Tomás de Aquino (B. POTTIER, *Maréchal et Thomas d'Aquin*, pp. 28-47; ver Ann. I, sobre as citações de Santo Tomás no *V Cahier*, pp. 505-509). Fixemo-nos apenas no ponto mais original e decisivo da crítica marechaliana a Kant. Ele objeta à análise kantiana do conhecimento teórico, no momento em que esse se defronta com a inevitável afirmação do ser, um caráter estático e predominantemente logicista. Ora, a afirmação do ser é, por definição, como se sabe desde Parmênides, absolutamente universal, tanto extensionalmente quanto intensionalmente. Se à nossa inteligência limitada e finita não é dada, no seu exercício normal distinto do conhecimento místico, a intuição do Ser absoluto e infinito, ela deve ser dinamicamente ordenada a essa intuição como termo da sua tendência intelectual mais profunda e constitutiva. Sem o conhecimento do Absoluto, por intuição imediata ou como inscrito necessariamente no dinamismo intelectual, não há Metafísica. Kant recusa a intuição. Mas não leva em conta o dinamismo da inteligência. É por esse caminho que Maréchal tenta superá-lo. É importante observar que Maréchal está aqui na entrada noética, ou seja, no estabelecimento da condição de possibilidade da Metafísica, e não no seu interior já constituído como Ontologia. O dinamismo da inteligência não oferece uma prova formal da existência de Deus, mas é sua condição transcendental a priori. A demonstração, de alcance ontológico, se dará no interior da Metafísica já estabelecida na sua legitimidade. A inquietante situação política e a enfermidade que marcaram o fim da vida de Maréchal impediram-no de dar maior desenvolvimento às suas idéias. Ele deixou, assim, apenas esboçadas algumas interrogações sobre a significação plena do seu “ponto de partida”. Elas

inspiraram diversas leituras de seus discípulos e estiveram presentes na gênese do “tomismo transcendental”. Duas merecem ser mencionadas. A primeira diz respeito à estrutura noética da afirmação metafísica inicial “o ser é”. Essa afirmação põe em movimento, ou repõe continuamente na vida da inteligência, seu dinamismo voltado para uma intuição final e saciante do ser. No entanto, a inteligência é, essencialmente, facultade de ver (*intellectus, noûs*). Com anterioridade de natureza ao ato de afirmação deve haver uma “intuição abstrativa” da universalidade abstrata do ser (*ens commune*), ou do ser como ser, conforme o ensinamento aviceniano-tomástico: *Illud quod intellectus primo concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens* (*De Verit.*, I, 1). Mas essa intuição não visa um absoluto real, mas sim um absoluto lógico. Sem ela, no entanto, o movimento intelectual para o Absoluto real não teria lugar. O P. Maréchal parece não ter explicitado esse ponto. A segunda questão envolve um dos temas mais célebres e discutidos da teologia moderna: o problema do sobrenatural. Ele está diretamente implicado na teoria de Maréchal, pois é inevitável que se levante a interrogação sobre o estatuto ontológico do dinamismo da inteligência e sobre o seu termo ou como necessário pelo próprio dinamismo ou como dom do Absoluto. Os problemas clássicos como os da relação entre Fé e Razão, entre Teologia e Filosofia, entre graça e natureza, entre fim natural e fim sobrenatural do homem estão aqui implicados. Foi esse o objeto central do diálogo apenas começado entre Maurice Blondel e Joseph Maréchal e o campo preferencial de discussão entre os teólogos que de alguma maneira inspiraram-se em Maréchal, como Malevez, K. Rahner, H. de Lubac e outros.

O pensamento marechaliano abre-se, assim, para vastos horizontes, como é

abundantemente documentado nessa rica coletânea editada por Paul Gilbert.

Henrique C. de Lima Vaz  
CES — BH

JEFFREY ANDREW BARASH, MIREILLE DELBRACCIO (dirs.), *La sagesse pratique: autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, Paris: Centre National de Documentation Pédagogique; Amiens: Centre Régional de Documentation Pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998. 228 p.

A obra reúne os textos das conferências e dos debates do Colóquio Internacional realizado pela Universidade de Picardia, França, nos dias 5, 6 e 7 de março de 1997, sob a direção dos organizadores acima citados. Na apresentação do trabalho aparece com clareza o objetivo principal do colóquio:

“Nossa escolha de três eixos – a hermenêutica da identidade, a filosofia do direito, a interrogação ético-política – foi determinada em função dos principais domínios de investigação da reflexão de Paul Ricoeur, a partir do livro *Soi-même comme un autre*. Longe de constituir três campos heterogêneos, a interrogação (*enquête*) neles efetuada partilha o objetivo comum que consiste em conduzir a uma clarificação da noção de *sabedoria prática*, conferindo-lhe um caráter concreto” (p. 10).

Paul Ricoeur, presente ao colóquio, com sua breve conferência introdutória, intitulada “A justiça, virtude e instituição”, seguida de debates, conceituou o que entende por *sabedoria prática*, estabelecendo um certo paralelismo entre a medicina e a justiça quanto ao exercício do julgamento: passar das normas, das regras gerais a casos particulares e, portanto, exercer o julgamento em situações de incerteza” (p. 11). É mais do que passar das generalidades para casos particulares; trata-se de julgar pessoas, às quais a norma ou as normas

são aplicadas, o que geralmente é esquecido ou ignorado pelos profissionais ou por aqueles que fazem julgamentos a respeito de qualquer ato ou situação. Como foi ressaltado acima, o colóquio se desenvolveu em torno de três eixos:

1 – A hermenêutica da identidade e o fundamento da filosofia moral.

De acordo com o primeiro eixo, foram apresentadas as seguintes conferências:

1.1 – “A poética redescoberta de Paul Ricoeur”.

Domenico Jervolino, da Universidade de Nápoles, Itália, partiu desta hipótese: “O si-mesmo de certa forma se narra e se reconhece como sujeito e como objeto do discurso ético, e finalmente se interroga sobre sua maneira de ser” (p. 39). Segue-se, pois, que a reflexão deve voltar-se para a existência e para a vida. Jervolino desenvolve longamente esse projeto filosófico, demonstrando sua hipótese com base numa leitura ampla, aprofundada e estimuladora da obra de Ricoeur. A seguinte passagem o ilustra claramente. “A filosofia não é a voz do ser, mas a hermenêutica da vida – vida dos homens e das mulheres em carne e osso, seres de desejo e de palavra, plurais e frágeis, capazes de agir e de padecer, de interagir e de compartilhar” (p. 37).

1.2. – “Poder prometer»: o papel da promessa na hermenêutica do si”.

Jean Greisch, do Instituto Católico de Paris, busca elaborar uma hermenêutica fenomenológica da promessa, tentando responder sobretudo a estas questões: a) Que tipo de fazer está implicado no dizer no ato da promessa? b) Quem pratica ações repletas de promessas? c) Que laço pode haver entre a promessa e o fato de narrar a si mesmo? d) Que quer dizer assumir a responsabilidade de suas promessas?

Dessas quatro questões, a mais importante para Greisch é a questão «Quem?». A fim de dar uma resposta mais elucidativa, Greisch se baseia no

texto de H. Arendt, *A condição do homem moderno*, que mereceu de Ricoeur um longo prefácio para a tradução francesa. Para Arendt, a resposta à questão «Quem?» precede às questões «Por Quê?» e «Como?». Dessa forma, a hermenêutica do si conduz logicamente o pensador a estabelecer uma aproximação filosófica da liberdade na perspectiva da esperança.

— “O esquema da disponibilidade em Paul Ricoeur”.

Raphaël Celis, da Universidade de Lausanne, Suíça, baseou sua conferência no livro *Soi-même comme un autre* no parágrafo intitulado “Ter em vista a vida no bem com e para o outro”, estabelecendo, a relação com o outro, entre as duas virtudes: amizade e solicitude. Para tanto, a categoria que Ricoeur toma de Gabriel Marcel é fundamental na constituição do si. Assim, segundo o nosso autor, as novas regras de justiça somente poderão nascer de um esforço de libertação interior visando reencontrar a significação do face a face com os outros. É a busca de um sentido ético mais profundo que as normas, sobretudo em caos de consciência mais polêmicos.

— “O que é a coerência ética?”

Com esse título, Olivier Abel, da Faculdade Protestante de Paris, aborda uma das questões mais complexas. Todo pensador de nossos dias enfrenta tais desafios éticos. De um lado, um mundo fragmentado, devido à divisão do trabalho e à especialização técnica, lança desafios e questionamentos a todo pensador; de outro, certas éticas de boas intenções e de bons sentimentos não estão à altura de dar respostas aos graves problemas técnicos e institucionais. Ricoeur, por sua vez, apresenta suas reflexões, que poderiam ser assim resumidas, de acordo com o trabalho de Olivier Abel: a) Uma *coerência narrativa*, que torna o sujeito digno de estima para si e para os outros. É o desejo de uma vida boa no sentido moral. Caso

contrário, serão as regras, a Lei e as instituições que acabarão por se impor com todo o seu peso; b) *Coerência pragmática*, em que se exige de cada um (ou pelo menos se espera) o respeito às regras morais. O debate entre ética teleológica e deontológica se trava sobretudo nesse campo; c) *Coerência prática*. Aqui, se trata de descobrir, inventar e produzir juntos a nova coerência, exigida pelos casos insólitos, pelas situações insolúveis, como uma espécie de sabedoria apaixonada pelo *compossível* (*compossible*), e isso supõe uma verdadeira conversão do visível para o invisível.

— “No limite da sabedoria prática: a cegueira moral”.

David Pellauer, da Universidade DePaul de Chicago, mostra que a reflexão moral de Ricoeur nos permite estabelecer um fundamento para que possamos introduzir o debate a respeito de um de seus limites: a cegueira moral. O propósito de Ricoeur é triplo: primeiramente, lembra “o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito”. Nessa *démarche*, o *cogito* aparece como um «*cogito ferido ou partido*» («*cogito blessé et brisé*»). A segunda etapa está centrada na questão da identidade, cujo núcleo se encontra na identidade pessoal. O *si* interpretado, que se descobre pela reflexão, responde à questão «Quem?». Nesse caso, surgem quatro interrogações: Quem fala? Quem age? Quem se narra a si-mesmo? E, por fim, quem é o sujeito moral ao qual as ações morais podem ser imputadas?

À questão «Quem?» se reportam, então, os predicados como «bom» e «obrigatório», predicados que introduzem no debate novos elementos, porquanto a perspectiva ética visa “a *vida boa* com e para o outro em instituições justas”. E justamente a essa altura é que se apresenta a questão dos limites da interrogação ética, caracterizados pelo exemplo da *cegueira moral*. E para ilus-

trar o debate, lembra o caso da prática da escravidão. Hoje existe um consenso a respeito do caráter condenatório e repreensível da escravidão. No entanto, nem sempre foi assim. O exemplo da cegueira moral sugere, pois, que será preciso completar a noção por esta outra: da imperfeição do ser humano no sentido de uma *incompletude* (*incomplétude*).

— “Teleologia e deontologia: a propósito do projeto sistemático da ética em Paul Ricoeur”.

Por Peter Welsen, da Universidade de Regensburg, Alemanha. Contrariamente à filosofia teórica, a filosofia prática não se ocupa formalmente do conhecimento, mas da ação humana, ação como boa ou má, permitida ou obrigatória. E um dos desafios da filosofia prática consiste em poder responder à questão do critério em função do geral. Assim, parece que entra em jogo um tríplice critério: em função do resultado da ação, da maneira de agir implicada pela ação, da intenção que está na base da ação. Assim é que Peter Welsen analisa os três aspectos fundamentais da filosofia prática: o sujeito, o outro e as instituições. Convém lembrar que, nesses debates, Ricoeur privilegia a abordagem teleológica (aristotélica) face à deontológica (kantiana), isto é, defende a primazia da ética sobre a moral. Havendo um conflito entre as abordagens teleológica e deontológica (da norma), deverá ser resolvido no âmbito da primeira perspectiva.

## **2 – Ética e direito: a interpretação da norma jurídica.**

O segundo eixo do congresso compreendeu as seguintes contribuições:

— “Além da justiça: o justo entre o direito e a ética”.

Tema desenvolvido por Peter Kemp, do Centro de Pesquisas em Ética e Direito da Universidade de Copenhague, Dinamarca.

A concepção aristotélica de bondade e de amizade é fundamental para a elaboração de uma teoria da justiça, segundo a perspectiva de Ricoeur. Por isso, há necessidade urgente de que o estudo e as pesquisas do campo da Ética sejam reintroduzidos na Filosofia do Direito. As filosofias de Aristóteles, Kant e Hegel o têm demonstrado de maneira muito convincente.

Mas, se de um lado se deve reconhecer que existe um laço entre o direito e a ética, de outro será preciso que se estabeleçam, entre ambos, as devidas distinções e diferentes esferas.

— “Reconhecimento: a propósito do si, do outro e do justo em Paul Ricoeur.” Raphaël Draï, da universidade de Amiens, mostrou como o reconhecimento envolve toda a rede imensa de relações com o outro. A literatura contemporânea possui uma rica produção de estudos nesse campo. Basta recordar os trabalhos de Freud, Levinas e Lacan. O conselho bíblico. “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” foi muito bem traduzido filosoficamente por esta fórmula: “O si-mesmo como um outro”. Diante dos crimes perpetrados, por exemplo, em Auschwitz, compreende-se por que Levinas e Ricoeur desenvolvem toda uma longa lista de trabalhos filosóficos voltados para o Outro.

Quanto à idéia de justiça, Draï salienta que ela está quase sempre associada à presença divina. É a injustiça que a ofusca, sobretudo quando se é testemunha de uma espécie de hegemonia do mal e da injustiça em nossos tempos.

— “Explicar e compreender: argumentação e interpretação na filosofia do direito de Paul Ricoeur”.

Por Giuseppe Zaccaria, da Universidade de Pádua. Sabe-se que a reflexão de Ricoeur tem sido constantemente confrontada com as filosofias contemporâneas. Os temas da polaridade dialética entre a investigação existencial e a exi-

gência reflexiva, entre a ontologia e a fenomenologia, entre verdade e método, entre explicar e compreender, têm ocupado um lugar privilegiado na reflexão e na obra de Ricoeur. E por ser o Direito sobretudo o espaço dos conflitos, possui então a tarefa tipicamente hermenêutica de aplicar a norma a casos concretos. Nesse caso, o recurso à *phrônesis* (à sabedoria prática) será indispensável. Vê-se por esse exemplo como se apresenta a estreita relação, intrínseca ao Direito, entre a argumentação e a interpretação, entre a dupla *explicar/compreender*.

### **3 – Os desafios ético-políticos: a ética entre memória e narrativa.**

O terceiro eixo do congresso compreendeu as seguintes contribuições:

— “Conflitos de identidade: direito cosmopolita e justiça reconstrutiva nas relações internacionais”.

Tema apresentado por Jean-Marc Ferry, da Universidade Livre de Bruxelas. Hoje assistimos a uma recrudescência de conflitos de identidade, constatados entre grupos étnicos no interior das próprias nações e entre as próprias nações. Há genocídios chocantes, como os que têm explodido na África, na Ásia e na Europa, e há outros conflitos, como os dos racismos e das múltiplas formas de discriminação de sexos, classes e credos religiosos e políticos. Todos necessitam de uma política de prevenção no interior das nações e nas relações internacionais. A reflexão de Ferry baseou-se principalmente no texto de Ricoeur: *Quem é o sujeito de direito?* e no de Kant: *A paz perpétua*, bem como nos trabalhos do historiador François Thual e de Habermas. À luz dos novos dados e dos novos desafios da guerra e da paz, a idéia kantiana de um direito cosmopolita precisa ser atualizada. E, para tanto, o conceito de justiça reconstrutiva abre uma perspectiva muito interessante.

— “Narrativa e ética da memória”.

Tema apresentado por Richard Kearney, da Universidade de Dublin, squeeças, perpetua minha memória, minha herança, minha legitimidade no seio da próxima geração”. Desse texto, Kearney extrai o raciocínio da primeira parte da conferência. Em seguida, o autor desenvolve o tema da difícil relação entre narrativa e memória histórica. A memória narrativa nunca é inocente. Cada história é contada de um certo ponto de vista, pressupondo certos interesses. Cada narrativa tem suas pressuposições, sua própria historicidade. É por isso que Habermas e Ricoeur têm razão quando afirmam ser necessário submeter as narrativas coletivas a uma «crítica das ideologias», desenvolvendo uma espécie de hermenêutica da suspeita.

— “Por uma política da memória, a partir de uma interpretação da sabedoria prática em Paul Ricoeur”.

Com esse título, Jeffrey Andrew Barash centrou sua análise no tema da identidade do si-mesmo ou do outro enquanto indivíduos, possibilitando a constituição de uma identidade «coletiva». No livro *Soi-même comme un autre*, Ricoeur consagra uma boa parte de suas análises ao exame do problema da coesão da vida em comum, procurando estabelecer uma posição intermediária entre duas extremidades: de um lado, a tentativa que emana do liberalismo, como por exemplo em J. Locke, que propõe a construção da vida em comum a partir de indivíduos atomizados, e, de outro, a concepção hegeliana de uma instância superior com respeito aos indivíduos, sob a forma do Espírito. Mas o que interessa sobremaneira a Barash na análise do trabalho de Ricoeur é o papel atribuído à *phronesis*, à *sabedoria prática*, ao *juízo moral circunstancial*, no quadro da concepção aristotélica. Nesse sentido, prolonga a análise da coesão plural, centrada no tema «memória e história». E aqui surge o problema da configuração do laço entre a memória individual e a da co-

letividade. Num primeiro momento, Barash consagrou sua análise à noção de *sabedoria prática*, tal como se apresenta no livro *Soi-même comme un autre*. Em seguida, desenvolve o aspecto do laço que constitui a vida em comum com respeito ao tema da memória, decisiva para a articulação da idéia de nação, de coletividade e de povo. A memória coletiva se situaria entre as duas extremidades de uma memória simplesmente pessoal e de uma memória coletiva erigida em substância. E aqui entraria o *ethos* aristotélico, isto é, do modo de viver juntos ou em comunidade. O *ethos*, nesse caso, ultrapassaria uma memória *reiterativa* ou *memória-hábito*, segundo Bergson, correspondente aos ritmos de vida praticados por uma coletividade na sua existência cotidiana, e a *comemorativa* dos grandes acontecimentos de uma comunidade ou de um povo. De acordo com esse raciocínio, a sabedoria prática se relaciona precisamente com a ação realizada num contato político singular.

O livro apresenta ainda a mesa-redonda do colóquio, intitulada “Atualidade de Paul Ricoeur”. Resume as questões dirigidas pelos seguintes participantes:

— **Jean-Gérard Rossi**, professor da Universidade de Amiens: “Como o senhor vê a confrontação entre os filósofos analíticos e os filósofos ditos «continentais»? Como e por que o seu interesse, a partir de uma fase de sua vida acadêmica, pelos filósofos analíticos?”

**Paul Ricoeur**. Antes de mais nada, vamos aos filósofos com questões. Fui à filosofia analítica com questões originadas da própria filosofia reflexiva francesa. Ademais, constatei naqueles (os analíticos) um grande rigor na argumentação e um apego à filósofos tradicionais, como Aristóteles, os estóicos e Kant. Ademais, tenho muitas afinidades com Russel.

— **Mirreille Delbraccio**, do CNRS de Paris, expôs seus questionamentos em

várias páginas, centrados na idéia de *identidade*, articulada pela tese da identidade narrativa, desenvolvida sobretudo no livro *Soi-même comme un autre*, para levantar suas possíveis incidências no campo da psicanálise.

— **Paul Ricoeur.** Faz trinta anos que escrevi o livro sobre Freud. Mas o que pretendo, no momento, é o estabelecimento de uma espécie de ponte entre a psicanálise e minha problemática da identidade. De fato, o problema para a psicanálise não é a identidade, mas as identificações. Mas penso que o problema das identificações nos conduz ao da identidade. Basta lembrar dois textos de Freud dos quais me sirvo no momento para meu trabalho sobre a memória, intitulados *Remémoration, répétition et perlaboration; Deuil et mélancolie*. Esses textos fazem-nos remontar a idéia da coerência lógica ou narrativa à da coesão da vida.

— **Jacques Garelli,** professor da Universidade de Amiens, levantou a seguinte questão: Por que, no colóquio, os problemas atinentes à sabedoria foram quase sempre situados nas relações dos indivíduos com os indivíduos, destes com os grupos ou dos grupos com os grupos, e nunca na relação que liga o homem individual e social ao «Mundo», noção tomada no sentido fenomenológico de «estar-no-mundo»?

**Paul Ricoeur.** O tema do mundo foi muito mais enfatizado na obra *Temps et récit* do que em *Soi-même comme un autre*. A noção de mundo não é decorativa, mas constitutiva. Há muitos mundos ou horizontes. Por isso, talvez seja conveniente *culturalizar* o

mundo de que estamos falando. O mundo grego é diferente do medieval, assim como o leitor será diferente daquele do autor de um texto.

— **Olivier Mongin,** diretor da revista *Esprit*, levantou a questão de a «fundação» do pensamento ético de Paul Ricoeur não estar suficientemente esclarecida.

**Paul Ricoeur** acrescentou que suas pesquisas sobre a memória se orientam mais para o problema da *refundação* do que para o de uma nova fundação. Melhor, *refundação* e *confundação*, sobretudo com respeito às promessas não cumpridas do passado.

Examinando a temática exposta e discutida no colóquio, constata-se a importância do tema. No final, a obra traz uma breve biografia de Paul Ricoeur e fornece uma bibliografia de suas principais obras e dos trabalhos sobre sua filosofia, publicados em francês e línguas estrangeiras. Também é posta em destaque a clássica *Bibliographie systématique des écrits et des publications consacrées à la pensée de Paul Ricoeur*, de autoria de Frans D. Vansina.

Esperemos que algum editor brasileiro tenha o interesse em fazer a tradução da *Sagesse pratique*, para que mais leitores aproveitem de tão ricas contribuições. No Brasil, ainda é muito escassa a literatura sobre a obra de Paul Ricoeur, apesar de já contarmos com a publicação de seus principais trabalhos.

Alino Lorenzon  
UFRJ