

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**SOLICITUDE E RESPEITO AO OUTRO EM PAUL
RICOEUR**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Adelson Cheibel Simões

Santa Maria, RS, Brasil

2013

SOLICITUDE E RESPEITO AO OUTRO EM PAUL RICOEUR

Adelson Cheibel Simões

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS, Brasil

2013

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

SOLICITUDE E RESPEITO AO OUTRO EM PAUL RICOEUR

elaborada por
Adelson Cheibel Simões

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Noeli Dutra Rossatto, Dr.
(Presidente/Orientador)

Elsio José Corá, Dr. (UFFS)

Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM)

Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)
(Suplente)

Santa Maria, 26 de abril de 2013.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente ao professor Noeli Dutra Rossatto por ter aceitado orientar esta pesquisa, por todo o auxílio, pelas dicas, correções, contraposições que em muito contribuíram para o desenvolvimento da mesma.

Agradeço aos professores Elsio José Corá e Silvestre Grzibowski por aceitarem fazer parte desta banca examinadora.

Aos meus pais, Setembrino e Ivete, que mesmo distante sempre me incentivaram, dando apoio e força. Aos meus três irmãos, em especial ao Elcio que apesar da distância e de minhas considerações que isto era desnecessário, veio assistir esta apresentação. Meu humilde Obrigado! E aos irmãos que a vida me deu, Renan, Ronaldo, Anderson, Thais, Felipe Neto, Wellington, e especialmente a você Andressa, que sempre se fizeram presente. Aos colegas Paulo e Adriane, pelos textos e pela ajuda necessária prestada.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior CAPES por financiar a pesquisa.

A todos obrigado.

Na verdadeira simpatia, o si, cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, encontra-se afetado por tudo o que o outro sofredor lhe oferece em troca. Portanto procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado da sua potencia de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza. Talvez esteja aí a prova suprema da solitudine, que a desigualdade de potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia refugia-se no murmúrio dividido das vozes ou no aperto débil que se cumprimentem.

(Paul Ricoeur)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

SOLICITUDE E RESPEITO AO OUTRO EM PAUL RICOEUR

AUTOR: Adelson Cheibel Simões

ORIENTADOR: Noeli Dutra Rossatto

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 26 de abril de 2013.

Investigar os conceitos de Solicitude e de Respeito em Paul Ricoeur supõe que nos adentremos certamente em seus escritos sobre a ética e a moral. Portanto em primeiro lugar se faz necessário que tenhamos em mente algumas considerações, tais como a distinção feita pelo filósofo dentro do próprio campo da ética mediante os conceitos, fazendo referência à vida boa e moral ao que se entende como obrigatório. Nesta mesma linha temos o conceito de solicitude que é elaborado por Ricoeur a partir do fato de ele não encontrar no conceito aristotélico de amizade um respaldo suficientemente claro de alteridade. Por isso recorre ao conceito de solicitude, enquanto uma possibilidade de abertura e de acolhida ao outro. Em segundo lugar tratamos de justificar a tese da necessidade da submissão da intenção ética à prova da norma, uma vez que é nesta ligação entre obrigação e formalismo que este embate se desenrola. O resultado alcançado é que o respeito de si é o correlato moral da estima de si, constituindo-se a partir de estruturas correspondentes. A conclusão que tiramos é que o respeito de si, que no plano moral corresponde à de si do plano ético, apenas é pleno de seu significado quando o respeito da norma estiver se expandido com respeito a *outrem*. Por último, temos que é a ideia de humanidade na minha pessoa e na pessoa do outro que nos faz passar do plano ético para o plano moral. Essa mudança então tem ressonância na ideia de justiça. O problema da justiça se torna o de estabelecer procedimentos equitativos, de modo a assegurar a todos o respeito para com as pessoas. No plano individual, a justiça é a garantia da liberdade, no interpessoal é o respeito e no plano coletivo, se traduz como norma que assegura o bem viver juntos. Porém há conflitos que nascem a partir da aplicação das normas. E, portanto o objetivo da sabedoria prática é dirimir conflitos para que seja possível alcançarmos a vida boa, pensando o justo e deliberando bem.

Palavras-chave: Ética. Moral. Solicitude. Justiça. Sabedoria prática.

ABSTRACT

Master's Thesis
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

SOLICITUDE AND RESPECT FOR OTHERS IN PAUL RICOEUR

AUTHOR: Adelson Cheibel Simões

ADVISOR: Noeli Dutra Rossato

Defence Date and Local: Santa Maria, April 26, 2013.

Investigate the concepts of Solicitude and Respect in Paul Ricoeur supposes that we enter certainly in his writings on ethics and morals. Therefore, first it is necessary to bear in mind certain considerations such as the distinction made by the philosopher within the field of ethics through the concepts of ethics, referring to the good life and moral which is understood as mandatory. Along the same line we have the concept of care that is developed by Ricoeur from the fact that he did not find in the Aristotelian concept of friendship a sufficiently clear endorsement of otherness. That is the reason why he turns to the concept of solicitude as a possibility of opening and welcoming of another. Secondly we try to justify the thesis of the necessity of submission of ethical intent to proof of standard, since it is in this connection between obligation and formalism that this shock unfolds. The result achieved is that respect for oneself is the correlate of moral self-esteem, constituting itself from corresponding structures. The conclusion we draw is that the respect for oneself, which in the moral aspect corresponds to the respect for oneself of the ethical plane, is just full of meaning when your respect for the rule is expanded with respect to others. Finally, we understand that it is the idea of humanity in my person and the other person that makes us move from the ethical to the moral plane. This change then has resonance in the idea of justice. The problem of justice becomes to establish equitable procedures in order to ensure respect for all the people. At the individual level, justice is the guarantee of liberty, it is respect in interpersonal and in the collective level it translates as the standard which ensures the good coexistence. However, there are conflicts that arise from the application of the rules. And so the purpose of practical wisdom is to settle conflicts so that it is possible to achieve the good life, thinking in a fair way and acting well.

Keywords: Ethics. Moral. Solicitude. Justice. Practical wisdom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 A VIDA BOA E A ÉTICA COMO INTENÇÃO PRIMEIRA	13
1.1 A perspectiva ética	15
1.2 A vida boa	16
1.3 Com e para os outros	20
1.3.1 Amizade	20
1.4 A solicitude	23
1.5 Relação entre solicitude e simpatia	24
1.6 As instituições	27
2 O FUNDAMENTO MORAL	31
2.1 A liberdade como fonte da ética	31
2.2 A liberdade na segunda pessoa	32
2.3 Valor, norma e imperativo	38
2.4 A lei moral e a lei natural	42
2.5 Do senso de justiça aos princípios da justiça	46
3 A MORAL E A SOLICITUDE	52
3.1 O respeito de si	52
3.2 O respeito ao outro	54
3.3 A norma moral e a sabedoria prática	57
3.4 A instituição, o conflito e o juízo moral	61
3.5 A sabedoria prática e a justiça	68
3.6 O conflito e a sabedoria prática	70
4 CONCLUSÃO	73
REFERÊNCIAS	78
Bibliografia principal	78
Bibliografia secundária	79

INTRODUÇÃO

Podemos afirmar que a obra de Paul Ricoeur tem como ponto de partida a reflexão ética. Neste sentido, os temas do homem falível, da culpa e do mal, a problemática da vontade, aparecem em uma primeira fase de seu pensamento. Posterior a isso, o filósofo faz um longo caminho, passando desde a meditação a respeito da psicanálise, a linguagem, as narrativas históricas de ficção, para enfim nas obras mais recentes retomar a problemática da ética como podemos encontrar, por exemplo, em *Du texte à action* (1986), *Soi-même comme un autre* (1990) e *La promesse et le règle* (1998).

Desse modo, apresentar uma reflexão de Ricoeur sobre esta temática supõe que façamos em primeiro instante uma delimitação do campo próprio da ética norteado sempre por uma distinção entre ética e moral, bem como supõe a caracterização do sujeito moral e da teoria da ação, indicando desse modo, os parâmetros da ação moral, através do exame da regra de ouro. Além disso, implica ainda que se estabeleça uma discussão em relação às virtudes éticas, tais como; a amizade e justiça, indicando as fontes a que recorre ao longo da tradição, bem como suas considerações referentes a sua expressão na contemporaneidade, como a tolerância, a responsabilidade, as instituições justas. Abarca ainda, o estudo do *viver bem*, compreendido tanto como sabedoria prática, como construção de uma comunidade mundial harmonizada.

Nesta linha, então, no primeiro capítulo, lembramos o conceito de vida boa e ética como intenção primeira em Paul Ricoeur. A partir disso entendemos que é confortável situar – embora não seja nada fácil tratar – a ética ou a sabedoria prática dentro dos temas tratados pelo filósofo. O próprio autor nos indica isto naquilo que ele chama de “minha pequena ética” (*mon petit ethique*) que compreende os capítulos VII, VIII e IX de *Soi-même comme un autre* sob os respectivos temas: a perspectiva ética, a norma moral e sabedoria prática. Contudo, cerca de dez anos mais tarde, Ricoeur acaba reescrevendo esta tríade, em *O justo 2*.

A ideia que esta sequência nos apresenta é que a ética emerge principalmente do fato de o agir humano ser um modo fundamental. Isto é, a ética é, ou pelo menos deveria ter a pretensão de ser aquilo que de mais básico há na vida de indivíduos dentro de uma sociedade. Tanto isto é verdade que os respectivos capítulos citados tratam fundamentalmente dos temas centrais da ética, cujos elementos principais são guiados pela necessidade que o homem tem de ser feliz, o que exige por consequência a presença do outro, a aceitação do outro, bem como a vida social.

Partindo deste ponto, o primeiro passo para a concretização deste projeto é fazer uma clarificação conceitual daquilo que está sendo tratado como ética e moral. Ricoeur então, por convenção, trata antes de tudo de estabelecer essa distinção entre os vocábulos (*éthos* e *mores*), tendo em vista que suas raízes etimológicas são muito próximas, para não dizer que são idênticas. Fica estabelecido por Ricoeur que o termo ética denota aquilo que é considerado como bom designando o sentido ou a intenção (*visée*) de uma vida cumprida; e ao termo moral é reservado o significado daquilo que se determina como obrigatório.

A partir desta diferenciação entre *bom* e *obrigatório* se torna evidente a distinção entre a herança aristotélica de ética, que é concebida através de uma perspectiva teleológica, ou seja, imbuída de uma realização pessoal e virtuosa com vistas a um fim (*télos*) através das ações boas; e por outro lado, a herança kantiana da moral, definida como deontológica e assentada ao lado daquilo que é considerado obrigação, interdição, coação, etc.

Nossa intenção aqui é tentar primeiro perceber, e posteriormente mostrar, a título de uma apresentação do pensamento ricoeuriano as suas raízes aristotélicas e kantianas que formam as bases de um projeto ético cujo objetivo é ser uma resposta singular aos problemas decorrentes de uma universalização (deontológica) e do aparecimento de um único horizonte da humanidade (teleológico).

Contudo, mesmo com esta distinção convencional estabelecida por Ricoeur, referente aos conceitos ética e moral, é possível perceber uma complementaridade entre eles. Isto é, embora a ética esteja situada outro patamar e seja concebida sob a perspectiva da excelência, como uma orientação para a vida cumprida, realizada etc, e a moral associada às ideias de obrigatoriedade, normatividade, constrangimento..., a complementaridade entre a ética (juízo teleológico) e a moral (juízo deontológico) se faz presente a partir da observação de dois movimentos distintos da proposta ricoeuriana, o primeiro é que a ética terá de ser articulada em relação às normas com pretensão validade universal, e em segundo as decisões morais tomadas com pretensão de valores universais deverão ser avaliados sob a perspectiva da vida boa.

Neste sentido acordamos que a ética e a moral perfazem um campo próprio do exercício da sabedoria prática. Isto é, do saber a que se ater, da escolha bem feita entre as ações possíveis em um momento dado, de modo a realizar por meio da ação, a expressão por excelência, da plenitude do humano. Então, estamos de acordo com a afirmação de Ricoeur de que a *vida boa* é caracterizada por um desejo: desejo de viver bem, cuidado consigo, cuidado com os outros, e também cuidado com as instituições.

Em outro momento, a segunda ideia da tríade ricoeuriana designada como *com e para os outros*, pressupõe a *solicitude* como uma dimensão dialógica da estima de si mesmo, observada pelo próprio Ricoeur em seu artigo *Ética e moral* (1990) sob a formulação de que a *solicitude* tem o papel de reestabelecer a igualdade lá onde ela não é dada, como na amizade entre iguais.

Observamos deste modo que a vida boa é uma vida plena, caracterizada pela excelência no agir, de modo a tender sempre para o bem, felicidade soberana do nosso existir. Isto que claramente implica em um bem viver com os outros de modo que a estima de si se estende para a amizade e para a justiça, seguindo assim a ideia de mutualidade¹ já assinalada por Aristóteles. A amizade é aquilo que reina entre os iguais. Exatamente como encontramos em *O si mesmo como um outro*, “a própria existência do homem de bem lhe é desejável” enquanto que entre os desiguais o bem viver equivale à justiça, a interdição da violência, e reconhecimento, isto tanto, do outro como um si-mesmo e a estima de si-mesmo como um outro.

Esta ideia do viver-bem ricoeuriano implica também na existência de instituições justas. Isto é, no entender de Ricoeur, o bem viver não se limita às relações interpessoais, mas se estende à vida das instituições, o que implica uma igualdade distinta da igualdade entre amigos.

No segundo capítulo investigamos a questão do fundamento moral. Para tanto seguiremos um caminho delineado pelo próprio Ricoeur em que afirma que é necessário buscar este fundamento em um sentido bastante primitivo, isto é, de modo mais radical que aquele colocado pela própria lei e a partir disso mostrar a inserção da lei dentro deste conceito de moral. Para isso, iremos antes definir aquilo que Ricoeur entende constituir a intenção ética, que é o conceito de liberdade, para posteriormente seguir com este objetivo, uma vez que o filósofo garante que a lei está muito aquém de ser a primeira categoria da ética. Em um segundo momento, queremos poder determinar, a função específica e secundária da ideia de lei, considerando aquilo que Ricoeur pensa ser possível. Isto é, uma distinção entre conceitos que, a princípio, são considerados sinônimos, como valor, norma, imperativo e lei. E, portanto será a partir deste momento que iremos nos deparar com a noção de “lei natural”.

¹ A definição do conceito de mutualidade para os gregos não é muito claro, uma vez que o conceito *allelon*, que o definiria pode ser traduzido também por reciprocidade. Dessa forma encontramos em Ricoeur, “os gregos possuíam um único termo para falar sobre essa relação de mutualidade (reciprocidade): *allelon* reciprocamente, é traduzida por ‘uns ou outros’ ou, mais resumidamente por ‘um e outro’” (RICOEUR, 2006, p. 164).

No terceiro capítulo procuramos fazer uma abordagem de questões voltadas à solicitude e a norma moral. Isto de imediato pode afirmar, envolve conceitos como o respeito de si, do outro e a sabedoria prática.

Podemos dizer que a finalidade da ética ao visar a vida boa, encontra como contrapartida no plano moral, a exigência de universalidade. E Ricoeur, tomando Kant por modelo se questiona: de que maneira podemos agir corretamente em cada situação específica? E sua resposta é: tratar em cada situação, a pessoa como um fim e não como um meio. O que nos obriga a seguir este imperativo categórico enunciado por Kant, é o risco que temos sempre presente nas relações inter-humanas da exploração e da violência. Então, a moral se torna a figura que a solicitude assume diante da violência e da ameaça da violência.

Podemos dizer que é a introdução da ideia de humanidade, a humanidade na minha pessoa e na do outro que nos faz passar de um plano ético para um plano moral. Essa mudança tem efeito direto na justiça. Ou seja, o problema da justiça se torna o de estabelecer procedimentos equitativos, de modo a assegurar a todos o respeito como pessoas. Temos a partir disso uma passagem do sentido de justiça para o princípio de justiça. Isto é, no plano individual a justiça é a garantia da liberdade, no plano interpessoal é o respeito, e no plano coletivo se traduz em normas para o bem-viver.

Desse modo, a vida boa deve resultar da superação das situações de conflito engendradas pela moral de obrigação, mediante a sabedoria prática. Contudo, podemos afirmar que há conflitos que nascem a partir da aplicação das normas em situações concretas. Aqui encontramos aquilo que Ricoeur chamou *trágico da ação*, o conflito entre deveres emblemáticos como os representados através da história de Antígona. Estes conflitos podem ocorrer nos três aspectos que compõem a ética; a estima de si, a solicitude e o senso de justiça.

No âmbito da estima de si, o conflito aparece quando se aplica a regra formal da universalização, entre a aspiração universalista e o particularismo dos contextos históricos-culturais: a partir do qual, é somente uma longa discussão entre as culturas que será possível tornar evidente o que verdadeiramente merece ser chamado universal, diz Ricoeur.

No que diz respeito ao problema da solicitude e de seu equivalente moral, o respeito, a sabedoria prática deve decidir entre o respeito às regras morais e jurídicas e o caso concreto das situações difíceis. A solução proposta por Ricoeur é que nunca o sujeito moral decida sozinho, mas no seio daquilo que ele chama de *célula de conselho*.

Quanto ao problema da justiça, os conflitos que daí surgem dizem respeito aos desacordos referentes aos bens que distinguem as esferas da justiça e a prioridade a ser dada

às reivindicações ligadas à cada esfera. A solução proposta neste caso, é o debate público, que se equivale ao *circulo do conselho*, quando se trata da vida privada. Neste sentido então o campo da justiça se torna o campo da meditação sobre a equidade, que se mostra como “um outro nome do sentido da justiça, quando esta atravessa os conflitos suscitados pela própria aplicação da regra da justiça” (RICOEUR, 1995 p. 173).

A abordagem de Antígona de Sófocles vem nos possibilitar a discussão em torno da existência dos conflitos que, por uma tão obstinada convicção, nos priva da sabedoria prática para poder saber ponderar a situação em julgamento moral. No entender de Ricoeur, a sabedoria prática acrescenta à perspectiva da vida boa um fazer concreto da ação ponderada, tendo em mente que a apresentação de Antígona serve como análise de caso em que nosso interesse consiste em compreender, segundo Ricoeur, a passagem das máximas gerais da ação ao julgamento moral.

1 A VIDA BOA E A ÉTICA COMO INTENÇÃO PRIMEIRA

De certo modo, é confortável situar a ética ou a sabedoria prática ao longo dos temas tratados por Paul Ricoeur. Ele próprio indica o seu nascimento, e o concretiza no que ele chama de “minha pequena ética” (*mon petit éthique*), nos capítulos VII, VIII e IX de *O si mesmo como um outro* (1991), indicadores dos seguintes temas: a perspectiva ética, a norma moral e a sabedoria prática. Temos aí a exposição ordenada da ideia de que a ética emerge do fato de o agir humano ser um modo fundamental. Os capítulos citados tratam essencialmente dos temas centrais da ética, cujos principais elementos estão balizados pela necessidade que o homem tem de ser feliz, o que exige por sua vez a presença do outro, bem como da vida social.

Como afirma Oliver Mongin,

[...] este livro (*Soi-même comme un autre*) desempenha, contudo, um papel específico na economia da obra de Ricoeur: ele fixa as balizas de uma ‘hermenêutica do si-mesmo’ que favorece a edificação do projeto ético, muitas vezes enunciado, porém sempre adiado devido a múltiplos desvios (1997, p. 147, grifos do autor).

O primeiro passo para a elaboração deste projeto, segundo um procedimento metodológico do próprio autor, foi a clarificação conceitual dos termos ética e moral.

Tão logo, portanto, Ricoeur se depara com a necessidade de fazer uma distinção entre estes vocábulos. Mesmo enfatizando o duplo sentido das palavras e pesando o igual uso destes conceitos, proveniente de seu significado único, Ricoeur abstrai esta equivalência de significado e acaba, por convenção, considerando-os em sentidos diferentes². No termo ética, Ricoeur denota o significado do que é considerado *bom*, designando o sentido ou a intenção (*visée*) de uma vida cumprida; e no vocábulo moral, o que se determina como *obrigatório*, como normas articuladas a partir desta perspectiva. Nesta distinção, fica evidente a separação entre a herança aristotélica da ética, concebida como uma *perspectiva teleológica*, ou seja, de uma ética de realização pessoal e virtuosa com vistas a um fim (*telos*), através das ações boas. E por outro lado, a herança kantiana da moral, definida como *deontológica*, que está situada ao lado daquilo que é assinalado como obrigação, isto é, pende para o lado da obrigatoriedade das normas e das interdições que põe acento às exigências de universalidade e por efeito de

² Há duas maneiras de grafar o termo ética em grego: a) *éthos* (com épsilon inicial) se refere ao comportamento que resulta de uma repetição constante dos mesmos hábitos, (habitual, oposto a *natura*, *physys*); o hábito é uma disposição permanente para agir de uma certa maneira, como possessão estável; b) *Éthos* (com a inicial eta) designa a casa do homem, tendo sentido de um lugar, de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor (Lima Vaz, 1993, p. 13-13). Confira também a esse respeito SPINELLI, M. *Sobre as diferenças entre éthos com épsilon e éthos com eta*. Trans/Form/Ação, vol. 32, n.º. 2, Marília 2009, p. 09-44.

coação. Ricoeur define assim a herança deontológica kantiana: “se caracteriza como uma pretensão à universalidade por um efeito de constrangimento” (RICOEUR, 1991, p. 200). Neste sentido, ele dá atenção à ética aristotélica porque defende o agir voltado para um fim último e ao mesmo tempo à tradição kantiana que ensina o ponto de vista deontológico no imperativo moral, pois a seu modo de ver cada elaboração filosófica traz consigo a história das filosofias que a anteciparam. Ou seja, toda tradição filosófica é de certa forma dependente das filosofias que as antecederam.

Portanto, é possível dizer que Ricoeur encontra em Aristóteles e Kant os pilares para a construção de um novo projeto ético que busca ser resposta singular aos problemas decorrentes da universalização (deontologia) e ao afloramento de um único horizonte da humanidade (teleologia).

Para Ricoeur, há um complemento entre os termos ética e moral, muito embora a ética esteja situada em um patamar anterior, pelo fato de ser concebida como a orientação por excelência da ação, como uma orientação para uma vida realizada, feliz etc. Porquanto a moral é regulada pela norma e por sua vez implica constrangimento, interdição e punição. Conforme Vergnières “A *ética* designa, para Ricoeur, a problemática da ação sob a perspectiva³ da excelência e perfeição, a teleologia do agir; *moral*, a perspectiva deontológica a respeito da ação, associada à ideia de obrigatoriedade e normatividade” (VERGNIÈRES, 2002, p. 123, grifo do autor). Este complemento entre ética e moral enunciado no início do parágrafo, consiste naquilo que afirma Rossatto:

Em um sentido, a ética terá de ser articulada em relação a normas com pretensão de validade universal, efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e, noutro, as decisões morais, tomadas como referência a valores pretendidos como universais, terão que ser avalizadas pela perspectiva da vida boa (ROSSATTO, 2010, p. 46).

Entre as heranças aristotélica e kantiana deverá “estabelecer-se uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade, reforçada enfim, pelo recurso final da moral à ética” (RICOEUR, 1991, p. 201), ou seja, se a moral constitui uma concretização necessária, legítima, mas limitada da intenção ética, a ética por sua vez deverá abrangê-la.

No entender de Mongin a bipartição dos conceitos ética e moral não provoca de forma alguma o afastamento dos mesmos. Ao contrário, ele afirma que mesmo com o envolvimento da moral pela ética, esta não deixa de conferir àquela um papel de anterioridade indispensável, pois, “o movimento é ao mesmo tempo regressivo e circular: a ética tem a ver com a moral num mundo em que não é concebível o acordo sobre os fins, mas a ética designa

³ A palavra “perspectiva”, não é empregada aqui como um conceito ricoeuriano, que ele atribui ao horizonte da ação, característica da ética, mas sim apenas como sinônimo de esperança, expectativa etc.

simultaneamente uma intenção sem a qual a moral não tem significado” (1997, p. 167). Ainda segundo Ricoeur “é preciso dar a esta última um lugar justo, sem que, no entanto, ela tenha posse da última palavra”(RICOEUR, 1991, p. 202).

Esta divisão utilizada por Ricoeur não se constitui como fim em si mesma, senão que é um meio para sustentar a tese de que a “a estima de si⁴” e o “respeito de si”, recobertos pelo sentido teleológico e deontológico respectivamente, realizam-se na vida prática, no quotidiano guiado pela prudência.

Resumindo então, a primeira distinção de Ricoeur entre a ética e a moral, que discrimina os predicados *bom* e *obrigatório*, temos os seguintes postulados: a) a primazia da ética sobre a moral; b) a necessidade de a intenção ética passar pelo crivo da norma; c) a legitimidade do recurso da norma à intenção ética, quando a norma conduz a impasses práticos⁵. Podemos dizer que esta formulação encontra sua réplica no plano da designação de si, em que a perspectiva ética corresponde à estima de si, e o momento deontológico corresponde ao respeito de si. Chegamos, portanto, a uma nova terminologia que pode ser definida do seguinte modo: 1) que a estima de si é mais fundamental que o respeito de si; 2) que o respeito de si é o aspecto de que se reveste a estima de si, sob o regime da norma; 3) enfim, que as aporias do dever criam situações em que a estima de si aparece não somente como a origem, mas como o recurso do respeito de si, quando já nenhuma norma certa oferece guia seguro para o seu exercício.

Portanto, num primeiro momento fica estabelecida a anterioridade da estima de si em relação à moral e, conseqüentemente, ao respeito de si, para que posteriormente, se possa atribuir à moral o lugar que justamente lhe é devido, sem porém, que lhe caiba a última palavra.

1.1 A perspectiva ética

A intenção ética, segundo Ricoeur, é definida a partir dos seguintes termos: “chamamos perspectiva ética, a perspectiva da *vida boa com e para os outros nas instituições*

⁴ Segundo Saldanha (2010) a estima de si corresponde ao momento reflexivo da práxis, uma vez que interpretar a ação é, no fundo, interpretar-se a si mesmo como seu agente, pelo que a consideração da ação como boa ou má, recai sobre o próprio agente que a produziu.

⁵ No texto *Ética e moral*, Ricoeur define este terceiro passo que corresponde à sabedoria prática ou ao juízo moral em situação: “a legitimidade de um recurso da norma à intenção ética, quando a norma conduzir a conflitos para os quais não há outra saída senão uma *sabedoria prática* que remete ao que, na intenção ética, é mais atento à singularidade das situações” (1995, p. 161).

justas”; ou ainda, noutra versão, como “a estima de si, a solicitude e as instituições” (RICOEUR, 1991, p. 202, grifos do autor).

Serão, portanto, estes três elementos que nortearão a reflexão sobre a relação entre a intenção ética e a norma moral. A definição de ética, apresentada anteriormente, está assentada sobre os três pilares que, segundo Ricoeur, apenas adquirem sentido quando há articulação entre eles. Deste modo, é possível afirmar que esta composição por partes justapostas não se articula de uma maneira linear, senão que realiza um processo circular reflexivo que se fecha de modo a desvelar a visão do conjunto.

Neste sentido, o ponto inicial desta questão – a questão ética – é dado pela noção de *vida boa*. A ideia básica é a de que, seja qual for o rumo que cada um der para sua vida, a intenção última certamente é a “vida boa”, já apontada por Aristóteles em sua *Ética a Nicômacos* (ARISTÓTELES, 1992, p. 19). Assim, passemos portanto para o tema proposto.

1.2 A vida boa

O conceito de “vida boa”, retomado por Ricoeur, tem raiz aristotélica, como já indicamos anteriormente. Especificamente, na *Ética a Nicômacos*, encontramos o apoio para a redefinição do uso deste conceito por Ricoeur: “o primeiro componente da perspectiva ética é o que Aristóteles chama ‘viver bem’, ‘vida boa’ [...] a ‘vida boa’ é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da ética” (RICOEUR, 1991, p. 203). A seu ver portanto, qualquer que seja o ideal de vida que cada um traça como vida realizada, este coroamento é o fim último, a perspectiva, a visada, o horizonte de sua ação.

Já no início da obra *Ética a Nicômacos* (1992, p. 17), Aristóteles afirma que todas as coisas visam ao bem, e posteriormente acrescenta que a felicidade é o melhor dentre todos os bens para o homem. Listando estes bens, Aristóteles enumera a arte, a investigação, a escolha, etc, numa tentativa de abarcar a totalidade da vida ativa, e conclui, “é evidente então que este fim será o bem, e na verdade, o bem supremo” (ARISTÓTELES, 1992, p. 19). Aristóteles, no entanto, não toma esta afirmação em termos conclusivos, pois todo o Livro I desta mesma obra está dedicado a um estudo rigoroso da ideia de bem, que procede por eliminação do particular para o universal, visto que o bem não é um conceito unívoco e por isto é conhecido analogamente. A partir disso, concordamos que a felicidade é o mais excelente de todos os bens, e tem finalidade em si mesma. Deste modo, ela não se constitui em um fim ulterior, senão que ela própria é o fim visado.

A felicidade não se esgota em prazeres passageiros, que podem provir da vida cotidiana, da relação com os demais homens, e muito menos a felicidade é um estado de euforia ou êxtase. A felicidade é autêntica, é autossuficiente, é independente, é autárquica, ou seja, nada lhe carece. Isto é o que lhe assegura a conotação de perfeição. Aristóteles na *Ética a Nicômacos* assim a descreve:

‘auto-suficiente’ pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isso em nossa opinião entendemos como felicidade; ademais, julgamos a mais desejável de todas as coisas não uma coisa considerada boa em relação com outras – se fosse assim ela se tornaria obviamente mais desejável mediante a adição até do menor dos bens, pois esta adição resultaria em um bem total maior, e em termos de bens o maior é sempre mais desejável. Logo, a felicidade é algo final e auto-suficiente e é o fim a que visam as ações (ARISTÓTELES, 1992, p. 24).

Neste sentido, se evidencia o aspecto teleológico do agir humano, uma vez que é o bem supremo que se busca através da ação.

A deliberação, neste sentido, é fruto do raciocínio, enquanto que a escolha é pautada pela prudência. Além do mais, o ser humano feliz, ao realizar coisas boas, as realiza sabendo o que são.

O que fica claro a partir disso é que o ser humano, enquanto agente, é totalmente capaz de ser a causa da sua própria felicidade uma vez que esta atividade lhe é peculiar, e pode fazer com que aquilo que o caracteriza seja cumprido por excelência.

Ricoeur como interlocutor de Aristóteles, o submete à sua interpretação. E dentre as observações que faz a propósito do esquema ético do filósofo grego, podemos ver as seguintes:

O modelo meio-fim não recobre completamente o campo da ação, mas somente a *Tekhné*, enquanto ela se subtrai a uma reflexão fundamental [...]. Pior, o modelo meio-fim parece conduzir efetivamente a uma falsa estrada, visto que ele convida a construir todas as relações entre fins subordinados e fins últimos sobre uma relação que permanece fundamentalmente instrumental (RICOEUR, 1991, p. 205).

Na vida diária, o que reconhecemos são os meios de que podemos nos servir para a consecução de fins. E estes, por sua vez, são passíveis de escolha e deliberação, e têm a prudência como guia. Se o conceito de “vida boa”, já em Aristóteles, não é um conceito auto-suficiente, em Ricoeur, após a submissão ao método hermenêutico, este se mostra ainda mais incompleto. A partir disso, a questão é saber;

Que é que vai contar para mim como uma descrição adequada do fim de minha vida? Se essa é realmente a última questão, a deliberação toma um curso inteiramente diferente de uma escolha entre meios; ela consiste, de preferência, em

especificar, em tornar praticamente mais determinada, em fazer cristalizar essa nebulosa de sentido que nós chamamos de ‘vida boa’ (RICOEUR, 1991, p. 205).

A maneira que Ricoeur encontra para sanar a dificuldade encontrada por Aristóteles é introduzir a ideia de “planos de vida”, ou seja, ideais mais distanciados, o que implica também que as ações a serem empreendidas sejam avaliadas segundo o critério de vantagem e desvantagem.

Ricoeur (1991) chama de “planos de vida” a ligação entre o *ergon*⁶ do homem que é a adequação para a execução da escolha da prática e os padrões de excelência escolhidos como ideal de vida. Este termo “vida” que perpassa a obra de Ricoeur e que seguidamente aparece repetida nas expressões “planos de vida”, “unidades narrativa de vida”, e “vida boa” podemos dizer, designam simultaneamente o enraizamento biológico da vida e a unidade do homem como um todo enquanto se aprecia reflexivamente. Este ponto de vista segundo o próprio Ricoeur segue já os pressupostos de Sócrates em que uma vida sem exame é indigna deste nome. Neste “plano de vida” existe um sentido voluntário, ele é para o homem um projeto existencial, cuja noção de unidade narrativa insiste pela composição entre intenções causas e acasos. Deste modo temos que o homem em seu projeto de vida é ao mesmo tempo um ser ativo e passivo em relação ao sofrimento e às contingências da vida.

Deste modo, a vida boa é, para cada um, um projeto quase nebuloso de ideias e de sonhos; onde há uma vida realizada e irrealizada, um plano perdido e outro reencontrado; é, portanto, um espaço para as possibilidades e para as limitações, afilando-se em uma constante tensão entre o fechado da finalidade e o aberto da estrutura global da práxis. Desse modo, existe um fim hierarquicamente superior, intrínseco ao agir humano que orienta as escolhas particulares com o propósito de que estas ordenem as ações que não têm fim em si mesmas. Entretanto, o que acontece neste processo é que o sujeito, ao interpretar a ação, se autointerpreta a si mesmo. Com efeito, diferentemente de Aristóteles, Ricoeur consegue ir além e introduzir a hermenêutica na discussão ética: “interpretar o texto da ação, é para o agente interpretar-se a si próprio” (RICOEUR, 1991, p. 211)⁷.

Ainda assim, podemos dizer que os impulsos que movem a ação, não se integram naturalmente no todo da vida boa. Ou melhor, é um caminho onde se encontram a

⁶ Segundo Ricoeur, “a palavra ‘Vida’ designa o homem por completo por sua oposição às práticas fragmentadas”. Neste ponto a investigação de Aristóteles diz respeito a saber se há um *ergon*, uma função, uma tarefa para o homem como tal, da mesma forma como há uma tarefa para o músico, para o médico, para o arquiteto ... Tomada em termo singular, a palavra ‘vida’ recebe a dimensão apreciativa, avaliativa, do *ergon* que qualifica o homem como tal. “Esse *ergon* está na vida, tomada em seu conjunto, o que é o padrão de excelência de uma prática particular” (RICOEUR, 1991, p. 209).

⁷ Não é mérito desta pesquisa entrar no âmbito da narrativa, tratada por Paul Ricoeur nos capítulos anteriores ao que ele denomina como pequena ética.

aprendizagem, a compreensão da direção exata e a vitória por sobre o qual este desvia. Todas as três são etapas dependentes do agente. A felicidade é aquilo que todos desejam e resulta de um procedimento de superação, de fazer acontecer da melhor forma possível, o que compete unicamente ao agente humano.

Ricoeur também introduz nesta discussão a noção contemporânea de “padrões de excelência”⁸. Esta noção é tomada da obra *After virtue* (Depois da virtude) de Alasdair MacIntyre (2001, p. 343). Os padrões de excelência (*Standards of excellence*) é que permitem qualificar como bons um médico, um arquiteto, um pintor ou um jogador. Estes padrões, por conseguinte, são regras de comparação que, aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição que sejam comuns a uma certa coletividade de executantes e interiorizado pelos mestres e virtuosos da prática considerada, são regras que “vêm de mais longe que o executante solitário” (RICOEUR, 1991, p. 207). De acordo com isso, são critérios para se estabelecer o melhor no interior de uma prática específica. É correto notar que os padrões de excelência também servem de juízo para o bem agir. Ao final da ação, portanto, projeta-se a capacidade de poder dizer o valor da própria ação e o sujeito inclui-se na categoria estimada e designa-se a si mesmo como bom. Se bem que, como diz Ricoeur, “É verdade, contudo, que a competição entre executantes e a controvérsia concernente aos padrões de excelência não teriam lugar se não existisse na cultura comum um acordo bastante durável sobre os critérios que definem os níveis de sucesso e os graus de excelência” (RICOEUR, 1991, p. 208).

Deste modo, Ricoeur tenta mostrar que a ação já contém em si o componente teleológico imanente, que ali está implicada uma ligação constitutiva entre as diferentes ações, e que isso explica a inclinação de toda a ação para o bem. Assim, se a teleologia interna à ação é intrínseca ao agir humano, e a efetuação depende da deliberação da vontade, cabe a pergunta: qual o meio termo entre os dois pontos? Aí se pode responder com Ricoeur:

É na relação entre práticas e planos de vida que reside o segredo do encaixe das finalidades; uma vocação, uma vez escolhida, confere aos gestos que a empregam esse caráter de ‘fim em si mesmo’; mas não cessamos de retificar nossas escolhas iniciais; às vezes, nós as confundimos inteiramente quando a confrontação se desloca do plano da execução das práticas já escolhidas para a questão da adequação entre a escolha de uma prática e nossos ideais de vida, por mais vagos que sejam e, no entanto, por vezes mais imperiosos que a regra do jogo de um ofício que consideramos até aí invariável (1991, p. 209).

⁸ Este conceito é trabalhado e introduzido na filosofia de Ricoeur, a partir de Alasdair MacIntyre, e sua obra *After virtue*. Para MacIntyre, os padrões de excelência (*Standards of excellence*) é que permitem qualificar como bons, um médico, um arquiteto, um pintor, um jogador etc. Estes padrões de excelência são regras de comparação aplicadas a diferentes resultados em busca de ideais de perfeição comuns a uma certa coletividade de executantes, e interiorizado pelos mestres e virtuosos da prática considerada (RICOEUR, 1991, p. 207).

A respeito da expressão aristotélica de “vida boa” podemos dizer que há uma ênfase por parte do autor em seu modo gramatical no sentido optativo e não no imperativo causando um sentido de aspiração. Isto é: no sentido de que, “possa eu, possas tu, possamos nós viver bem!” e ainda neste mesmo sentido, segundo o filósofo, caso a palavra “aspiração” seja uma sugestão excessivamente fraca, então, podemos utilizar a expressão “cuidado” como “cuidado⁹ de si, cuidado do outro, cuidado com a instituição” (RICOEUR, 1995, p. 162).

Feita esta abordagem a respeito da ideia de vida boa e da noção de cuidado de si, passemos agora para o segundo momento desta temática, sobre a qual Ricoeur ainda diz permanecer aberta a questão se não seria melhor começar esta reflexão se perguntando pelo “cuidado do outro” ao invés do “cuidado de si”. Isto se dá segundo ele em decorrência de afirmar que na primeira expressão, o termo si, é associado por ele ao sentido da estima, no plano da ética, e de respeito na dimensão moral. E também porque em relação ao sentido do si ressaltado no texto, o filósofo assevera que este termo não deve ser confundido com o termo pronominal “eu”. Vejamos isso a partir da ideia de cuidado com e para os outros.

1.3 Com e para os outros

1.3.1 Amizade

Um pouco mais adiante iremos tratar a respeito da solicitude. Porém, convenhamos que se faz necessário antes de entrar nesta discussão, tratar o conceito aristotélico de amizade. Haja visto que ele ocupa dentro do esquema de Ricoeur o mesmo lugar ocupado pela solicitude, entretanto com uma função um tanto distinta.

Para Aristóteles, o conceito de amizade não é monossêmico, mas ao contrário, é polissêmico, uma vez que o seu sentido varia consoante ao gênero de coisas a que se refere. O conceito de amizade, então, pode assumir três tipos diferentes de significação: segundo o “bom”, o “agradável” e segundo o “útil”. Em todo caso, destas três formas de amizade, a forma que mais se aproxima da perfeição, da verdadeira amizade, é aquela que se realiza entre os bons, entre os que se assemelham pelas virtudes, porque estes, sim, se desejam igualmente bem uns aos outros, e são “bons por si mesmos” (ARISTÓTELES, 1992, p. 156), enquanto as outras formas se realizam apenas de modo accidental. A distinção que Aristóteles introduz é a de que os amigos, cuja afeição é baseada no interesse, não amam um ao outro por si mesmo, e

⁹ Originalmente o termo “cuidado” advém de Heidegger entretanto ele é utilizado por Ricoeur sem ortodoxia alguma.

sim por causa de algum proveito que dele obtém. O mesmo raciocínio vale para os que definem sua amizade com base no prazer (ARISTÓTELES, 1992, p. 155).

É importante considerar que, independente do papel que a estima de si (*philautia*) tenha na origem da amizade, esta acontece como uma relação mútua. Isto significa dizer que a reciprocidade é a condição – necessária – para que exista a amizade; é, portanto, por meio de uma relação mútua que se pode atingir o ponto mais elevado na vida em comunidade. Estes conceitos são descritos por Ricoeur do seguinte modo: “[...] por convenção de linguagem, reservo o termo ‘mutualidade’ para as trocas *entre* indivíduos e o termo ‘reciprocidade’ para as relações sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituem senão uma das figuras elementares da reciprocidade”. (RICOEUR, 2006, p. 246).¹⁰

Podemos resumir: a ideia de reciprocidade ou de mutualidade, característica específica da amizade guiada pelo *bom* carrega junto a si o conceito de que cada um ama o outro da maneira como este outro é. Já a amizade, segundo o útil e o agradável, é a contraposição daquela. Esta é uma forma accidental de amizade, ou seja, é uma amizade onde o que está em primeiro plano não é o amigo em si, mas sim os benefícios e os prazeres que se podem adquirir a partir deste, ou desta relação. Segundo Aristóteles, “a forma perfeita de amizade é aquela existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas” (ARISTÓTELES, 1992, p. 156).

A mutualidade, podemos afirmar ainda, mostra que a amizade emparelha-se com a justiça. Ricoeur afirma: “pela mutualidade, a amizade confina com a justiça; o velho adágio, ‘amizade-igualdade’ designa exatamente a zona de intersecção” (RICOEUR, 1991, p. 216). Cada uma das partes dá e recebe exatamente a mesma quantia em troca. A distinção, porém, entre a amizade e a justiça é que, enquanto esta regula as instituições e envolve toda a sociedade, aquela regula as relações interpessoais. Conforme afirma Rossatto, há ainda um terceiro aspecto mais significativo,

A amizade antecipa, no plano das ações interpessoais, a ideia de igualdade e de justiça. Se bem que é preciso distinguir: a amizade não é ainda a justiça, dado que esta regula as instituições, e aquela as relações interpessoais. E ainda, a igualdade pressuposta na amizade não só se diferencia daquela presente nas instituições, como também da requerida pela solicitude (ROSSATTO, 2008, p. 30).

¹⁰ Esta distinção convencional elencada aqui, diz respeito à última de suas obras, intitulada *Percurso do reconhecimento*, publicada em 2006. Convém trazer presente aqui, que no contexto de *O si mesmo como um outro*, Ricoeur não tem uma preocupação em estabelecer uma distinção entre os conceitos de mutualidade e reciprocidade. Isso é tanto verdade que por hora percebemos o uso destes termos como sinônimos. O certo por fim é que a mutualidade depende da reciprocidade, não existe a possibilidade de haver mutualidade que não seja recíproca.

Se os amigos se desejam mutuamente bem uns aos outros é porque o amor de si é solidário ao amor do outro; e se são bons por si próprios, é porque este si próprio que se ama é o melhor de si: “o mais estável, mais durável, menos vulnerável a mudanças dos humores e dos desejos, assim como os acidentes da fortuna” (RICOEUR, 1991, p. 216). Por isso que Aristóteles afirma que o amigo “é o outro si” (1992, p. 178). A reflexividade é partilhada pelo si-mesmo e pelo outro. Deste modo, se a *philautia* depender da espécie utilitária ou agradável da amizade, o amor de si é egoísta. Por outro lado, nada disso acontece quando a *philautia* se orienta pelo que há de melhor no si, que é a parte pensante, reflexiva. A amizade sem interesse não anula o amor de si, mas é nele que se enraíza. Haja visto que o intelecto escolhe sempre o que há de mais excelente para si mesmo.

Uma questão que Aristóteles deixa em aberto é a de saber se de fato pode haver amizade entre si e si-mesmo. Porém, mais importante que isto é saber se o homem feliz necessita de amigos. E serão as noções de necessidade e de carência que colocarão em destaque a alteridade do outro, do outro de si. E Aristóteles termina por considerar que a posse dos amigos é o maior dos bens exteriores¹¹.

No intento de especificar o que está em causa aqui na relação de amizade, Aristóteles se vale de dois conceitos fundamentais de sua Filosofia. Os conceitos de *ato* e *potência*.¹² Ou seja, o homem feliz tem necessidade de amigos porque a amizade é uma atividade (*énergéia*) potencial, um vir a ser, e não um ato. Esta concepção intelectualista de amizade compreendida até aqui, parece prender o *si* num obstáculo racional, protegido da dor, do remorso, bem distante da vulnerabilidade e da falibilidade que sabemos são próprios da identidade narrativa. Agora, escreve Ricoeur, “sob a égide da necessidade, um vínculo se estabelece entre atividade e vida, enfim, entre felicidade e prazer” e continua, “às noções de vida e de atividade é necessário juntar a de consciência [da vida]” (1991, p. 218). Assim, se a consciência da vida é algo agradável, então podemos dizer que o sentido profundo da estima de si (*philautia*) é o desejo. O homem de bem deseja a existência simplesmente porque ela lhe é agradável. Do mesmo modo, portanto, a existência do amigo torna-se desejável na medida em que o homem

¹¹ Aristóteles diz, na *Ética a Nicômacos*, que “as pessoas sumamente felizes e autossuficientes, não necessitam de amigos, pois elas já têm coisas boas, e portanto, sendo autossuficientes não necessitam de qualquer outra coisa, ao passo que a função de um amigo, que é um ‘outro eu’, é proporcionar, as coisas que a própria pessoa não pode obter [...] Mas parece estranho, quando se atribuem todas as coisas boas ao homem feliz, não lhe atribuir amigos, que são considerados o maior dos bens exteriores. Mas se fazer bem aos outros é mais característico de um amigo do que deixar que lhe façam o bem, e fazer benefícios é característica das pessoas boas, e da excelência moral, e se é mais nobilitante fazer bem ao amigo do que a estranhos, as pessoas boas necessitam de alguém a quem possam fazer o bem” (ARISTÓTELES, 1991, p. 185).

¹² Não é nosso objetivo adentrar nos conceitos aristotélicos de ato e potência. Trazemo-los presentes apenas para ajudar a elucidar os conceitos ricoeurianos de amizade e solicitude.

de bem tem necessidade de participar na consciência de vida do amigo (1992, p. 187). Entretanto isso apenas é alcançado por meio do viver em conjunto.

Podemos perceber ainda, que em Aristóteles parece não haver um conceito muito claro de alteridade. Entretanto, o que interessa a Ricoeur, de Aristóteles, é a ética da mutualidade, da partilha e do viver em conjunto. A amizade vem acrescentar à *estima de si*, – considerado o momento originário da vida boa – a ideia de reciprocidade entre amigos que se estimam mutuamente. Ou seja, só um *si* pode ter um *diverso de si*. A igualdade que está implícita na noção de mutualidade encaminha a amizade na direção da justiça onde, no entender de Ricoeur, “a divisão de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição de partes numa pluralidade na escala de uma comunidade política histórica” (RICOEUR, 1991, p. 220).

Tomamos agora outro vértice do triangulo ético¹³ de Paul Ricoeur, que, a título de assimilação com a estima de si, fora enunciado no início desta seção, a saber, o conceito de *solicitude*, numa tentativa de compreensão, bem como de procurar saber em que se distingue do conceito de amizade.

1.4 Solicitude

Feito já um esclarecimento com respeito à ideia de vida boa, e constatado que ela se liga à estima de si, o objetivo agora é saber de que maneira este segundo componente, “*para o outro*”, denominado também por Ricoeur como *solicitude*, se articula com aquele primeiro. A tarefa então é: como conciliar estima de si e a *solicitude*?

Por alto, poderíamos afirmar que uma conciliação entre estes termos seria ilusória, uma vez que a própria reflexividade da estima de si parece fechar-se sobre si mesma, em um virar as costas para os outros. Porém, a via defendida por Ricoeur é de que a *solicitude* não é algo exterior e que deve ser acrescentada à estima de si. A *solicitude* é resultado de um desdobramento dialogal da estima de si. Porém, no entender de Ricoeur, “este é um desdobramento que não divide, mas antes, estabelece uma relação de continuidade, de modo que *estima de si* (ipseidade) e a *solicitude* (alteridade) não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra” (RICOEUR, 1991, p. 212, grifos do autor).

¹³ *Vida boa, com e para os outros em instituição justa, ou ainda em outra versão: a estima de si, a solicitude e as instituições justas.*

Segundo afirma Garrido (2002, p. 213), este desejo de viver bem se direciona num primeiro momento para a problemática da reciprocidade e da mutualidade¹⁴, que Ricoeur retoma a partir dos escritos aristotélicos sobre a amizade, e dos quais conserva a ética da mutualidade ou seja, a “ética da mútua modelação e da mútua definição da identidade existencial, do querer viver juntos” (RICOEUR, 1991, p. 219).

Ricoeur nos chama à atenção pela forma como trata o assunto. Não é por mero acaso que ele fala de estima de si, e não de estima de mim. É a ipseidade que aqui ganha acento e, portanto, dizer estima de si não é a mesma coisa que dizer estima de mim. “*Dizer si não é dizer eu [moi]*” (RICOEUR, 1991, p. 212, grifo do autor). O que há para se notar é que a reflexividade abrange todas as pessoas gramaticais, onde o *si* também é *meu (ou teu)*. Para Garrido “dizer ‘si’ não é dizer eu; este ‘si’ leva à alteridade, significa que o outro está presente” (2002, p. 13).

De outro modo, o “si” é declarado digno de estima também pelas suas capacidades de poder fazer e de poder julgar. Ora, a atualização da potência em ato ou, dito de outra forma, a passagem da capacidade para a efetuação, apenas é possível através da mediação do outro.

1.5 Relação entre solicitude e simpatia

A solicitude é um conceito amplo e assim como a amizade, no entender de Ricoeur (1991), também consiste numa troca entre o dar e o receber, porém, o objetivo do autor com a introdução deste novo termo é dar um passo a mais em relação àquele conceito anterior de amizade, onde a possibilidade de uma relação era pautada pela simetria.

Procurando entender o conceito de solicitude, nos deparamos com a situação do sofrimento, que por hipótese pode ser mais bem verificada tanto a partir do polo do si quanto do polo do outro. Nesta dissimetria, o outro é essencialmente sofredor e, como tal, paciente e passivo. E este sofrimento, mais do que dor física ou mental, segundo Ricoeur, é sentido como uma “diminuição ou mesmo destruição do poder agir e do poder fazer e, nessa medida, vivido como um atentado à integridade do si” (RICOEUR, 1991, p. 223).

¹⁴ Para Ricoeur estes conceitos de reciprocidade e mutualidade tornam-se mais claros na medida em que são comparados ao sistema de mercado por exemplo. No mercado moderno impera a lei da impessoalidade. Ou seja, o pagamento põe um fim àquilo que poderíamos chamar obrigações mútuas (dom) dos envolvidos na troca. O mercado, portanto, é a reciprocidade sem a mutualidade (2006, p. 245), e continua, “por convenção de linguagem, reservo o termo de ‘mutualidade’ para as trocas *entre* indivíduos e o termo ‘reciprocidade’ para as relações sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das “figuras elementares da reciprocidade” (RICOEUR, 2006, p. 246, grifo do autor).

Nesta situação de sofrimento, toda a iniciativa, entendida no sentido do poder fazer ou poder agir, cabe ao *Si* que generosamente se dispõe e toma a iniciativa de agir. E age por uma vontade, um desejo de participar do sofrimento do outro. Neste caso, *dá* sua simpatia e sua compaixão ao outro remetido à condição de apenas receber. Para Ricoeur, a simpatia é uma maneira de “tomar parte”, de “compartilhar” uma tristeza ou uma alegria sem a repetir, sem a experimentar por duplicação como um vivido semelhante (2009, p. 315). A simpatia distinguiria os seres, enquanto que o contágio e a fusão afetiva os misturariam. De acordo com isto, Ricoeur (1991) adverte que tanto em uma escala que parte do si para o outro, ou o inverso disto, por meio de uma vontade benevolente ou mesmo beneficente, há a presença de um aspecto de passividade, pois, em ambos os casos, não se verifica uma troca mútua.

A solicitude surge então para Ricoeur como a tentativa de sanar esta assimetria provocada pelo sofrimento. A seu ver, a solicitude é a chave para estabelecer a igualdade das relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro. É a doação exclusiva deste *si*, através da simpatia e da compaixão, frente ao *Outro* que é pura passividade.

Através da simpatia, percebe-se um si que, inicialmente, possui uma potência de agir superior a do outro, e que se permite ser afetado pelo sofrimento do outro. Desta mesma forma, diz Ricoeur, “procede do outro sofredor um dar que já não é tirado de sua própria potencia de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza” (1991, p. 223); e esclarece ainda que há uma “espécie de igualação, que faz com que a simpatia não se veja confundida, com a simples piedade” (1991, p. 223). Ou seja, Ricoeur não admite que se confunda solicitude com piedade. Segundo ele são etapas totalmente distintas e cada uma possui um modo específico de se expressar. Assim ele complementa em seguida com respeito à solicitude:

[...] pode ser que esteja aí a prova suprema da solicitude, que a desigualdade da potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio dividido das vozes ou no aperto débil de mãos que se cumprimentam (RICOEUR, 1991, p. 224).

Na verdade, instruído pela tragédia, que ensina que a trilogia de sentimentos: catarse (purificação), terror e piedade, Ricoeur entende que a solicitude não constitui uma subcategoria da amizade agradável; e para, além disso, consciente de que partilhar o sofrimento é diferente de partilhar o prazer, ele acentua que um si alertado para a vulnerabilidade da sua condição mortal, pode receber da fraqueza do amigo mais do que lhe dá a partir das suas próprias reservas de força. Assim, pois, tanto o sofrimento do outro, quanto a injunção moral proveniente deste mesmo, despertam no si sentimentos espontaneamente apontados para o outro. Em suas palavras, “foi esta união estreita entre a

intenção ética e a carne afetiva dos sentimentos que me pareceu justificar a escolha do termo *solicitude*” (RICOEUR, 1991, p. 224).

Há, sem dúvida, na relação entre o si e o outro – seja ela vista pelo extremo da prescrição da responsabilidade, onde a iniciativa cabe ao outro, seja do ponto de vista da simpatia pelo outro sofredor, em que a iniciativa procede de si – uma desigualdade. Mas, ao mesmo tempo, a partir e através da reciprocidade, tida por Ricoeur como o segredo da *solicitude*, há a procura da igualdade. Conforme Ricoeur,

No primeiro caso, a submissão do discípulo ao mestre; a desigualdade é, todavia, corrigida pelo *reconhecimento* [...]. Inversamente, a desigualdade pode provir da fraqueza do outro, do seu sofrimento. Nesse caso, é tarefa da compaixão reestabelecer a reciprocidade, na medida em que, na compaixão, aquele que aparentemente é único a dar, recebe mais do que dá por via da gratidão e do reconhecimento (1990, p.163, grifo do autor).

O papel da *solicitude* no percurso ético caracteriza-se então pela busca do reestabelecimento da igualdade por meio da própria desigualdade. Assim, temos que, em relação à estima de si, como momento reflexivo do desejo de “vida boa”, o acréscimo de certo tipo de carência por parte da *solicitude*, faz com que tenhamos necessidade de amigos. Como consequência deste choque da *solicitude* com a estima de si, o resultado alcançado é que o si passa a se aperceber como *um outro* entre os outros. É portanto, no mesmo sentido, diz Ricoeur que encontramos em Aristóteles o “‘um ou outro’ (*allélous*) que traduz a amizade *mútua*” (RICOEUR, 1991, p. 225, grifo do autor).

Esta percepção do si é revelada a partir de três elementos presentes em todas as fenomenologias da amizade e sob três categorias distintas, que são: a reversibilidade, a insubstituibilidade, e a similitude, conforme seguem.

A reversibilidade é perceptível no momento da interlocução. É o momento em que ocorre a troca entre os pronomes pessoais. Segundo Ricoeur, “quando eu digo “tu” a um outro este entende como “eu” por si mesmo. E quando ele se dirige a mim na segunda pessoa eu me compreendo concernido na primeira pessoa” (1991, p. 226). Entretanto, somente os papéis são reversíveis.

A insubstituibilidade é o que garante um princípio valorativo a cada pessoa de modo singular. Este princípio é pressuposto na prática do discurso em relação à ancoragem do “eu” em uso. Esta ancoragem faz com que o eu não abandone seu lugar, mesmo quando se coloque no lugar do outro, por imaginação ou por simpatia, isto é os papéis são passíveis de reversão, entretanto, as pessoas não. Elas são insubstituíveis. A esse respeito afirma Ricoeur, “é na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência

de outrem para nós mesmos, o caráter insubstituível de nossa própria vida” (RICOEUR, 1991, 226).

Enfim, a similitude que, para Ricoeur, é o terceiro elemento desta compreensão “trata de reestabelecer todas as formas inicialmente desiguais do vínculo entre o si mesmo e o outro” (RICOEUR, 1991, p. 226). A similitude é fruto da troca entre estima de si e solicitude.¹⁵ Esta troca permite dizer que não me posso estimar eu mesmo sem estimar outrem como eu mesmo. Este “como eu mesmo,” e o seu equivalente, “tu também” revelam a estima do outro como um si-mesmo e a estima de si-mesmo como outro. Neste ponto, se manifesta a originalidade da solicitude, visto que ela é responsável por introduzir um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais. A expressão “como a mim mesmo” pretende significar que tu, isto é, que também “tu” és capaz de dar início no mundo a acontecimentos, de agir em função de razões, de hierarquizar preferências e estimar como bons os fins da tua ação e, ao assim proceder, és capaz de estimar a ti mesmo como eu me estimo a mim mesmo¹⁶.

1.6 As instituições

Chegamos, portanto, ao que podemos chamar de terceiro ponto do triângulo ético¹⁷ de Ricoeur. Já estamos cientes de que a vida boa envolve de alguma maneira o senso de justiça, implicado na noção de outro. Também vimos que a amizade pressupõe a igualdade e, em decorrência disso, emparelha-se com a justiça.

De certo modo, podemos compreender que o horizonte intencional da vida boa abrange em algum sentido a ideia de justiça de si, implicada na noção de outro; e que, por isso, a justiça deve se alargar para além da condição do face a face. Ou seja, a ideia de vida boa não se restringe mais apenas à relação interpessoal, em que, como escreve Ricoeur “o outro é também o outro do tu” (1995, p. 163.) Por conseguinte, uma vez que o viver bem não pode mais ser limitado às relações interpessoais, mas se estende para além destas, para as instituições, devemos também ter em conta que ele deve carregar consigo uma exigência ética

¹⁵ No entender de Rossatto, “no quadro geral da ética ricoeuriana, a solicitude, em relação à estima de si, traz consigo implicada a orientação de que uma ação só poderá ser considerada boa se for praticada em favor de outrem” (2010, p. 54).

¹⁶ Na definição de Rossatto, “com a solicitude, o dar terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter de restituir algo [...]. É aí que se revela todo o potencial contido na solicitude: ela possibilita estimar a si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo, (2008, p. 30).

¹⁷ O triângulo ético de Ricoeur refere-se aos três conceitos, sobre os quais tratamos no início. São eles: viver bem, com e para os outros, em instituições justas.

intrínseca à noção de justiça, e que não necessariamente se faz presente na noção de solicitude, isto é, a de igualdade.

Outrossim, a instituição como meio de aplicação da justiça, e a igualdade como seu conteúdo ético, nos colocam na direção de uma nova determinação do si ou, como queiramos, de um terceiro componente da perspectiva ética, que podemos entender como a esfera do “cada um”. Conforme Vergnières “a justiça como virtude, que permite o bem-viver, tem, assim, um caráter *distributivo*, de dar a cada um a sua parte: a que lhe cabe numa partilha justa” (2002, p. 125, grifo do autor). Noutro texto, agora do próprio Ricoeur, intitulado *Tarefas do educador político*, escrito em 1965, a noção de instituição está definida da seguinte forma:

Duas coisas, parece-me. Primeiro as formas de existência social nas quais as relações entre os homens são regradas de modo normativo; o direito é a sua expressão mais abstrata; sob este primeiro aspecto, o das formas da existência social, definimos a estática das sociedades; essa estática é engendrada pelo encadeamento institucional, codificado no sistema extraordinariamente complexo dos direitos (direito constitucional, público, civil, penal, comercial, social, etc.). Mas a noção de instituição cobre um campo de experiência mais vasto que o sistema jurídico de uma sociedade determinada. Se considerarmos agora as instituições sob o ângulo da dinâmica social, a instituição não é mais representada pelo direito, mas pelo que podemos chamar no sentido mais amplo da palavra, de “político”, isto é, o exercício da decisão e da força no nível da comunidade (1995, p. 148).

Instituição, portanto, no sentido em que entende Ricoeur, pode ser definida como “todas as estruturas do viver-em-conjunto de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais e, contudo, ligadas a elas num sentido específico, que a noção de distribuição [...] permite esclarecer” (1995, p. 164). A instituição caracteriza-se por seu caráter social. De certa forma, é por existirem costumes comuns e que agregam pessoas, que surgem essas estruturas do viver em conjunto. É importante notar, no texto de Ricoeur, a expressão “por costumes comuns, e não por regras constrangedoras” (1991, p. 227). Com isso, ele localiza a instituição no plano da ética, dando a entender que ela é anterior às normas que a regulam.

As instituições, enquanto expressão da vida social, da vida ética, devem caracterizar-se pela pluralidade, pelo poder em comum daqueles que delas participam; neste sentido “a ação pública deve ser entendida como uma organização de relações humanas, como queria Hannah Arendt” (RICOEUR, 1991, p. 229).

Corá (2010, p. 192) entende que pelo conceito de instituições justas, Ricoeur pretende investigar, por um lado, a instituição como ponto de aplicação da justiça e, por outro, a

igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça. Entretanto, uma pergunta ainda é possível: será do plano teleológico que brota o conceito de justiça?

John Rawls diz que a justiça deve ser pensada sob o enfoque da deontologia kantiana, entretanto, ele próprio define a justiça como uma virtude¹⁸. É possível, portanto, podermos considerar a justiça por dois viés: sob o “bom”, onde a justiça estende as relações interpessoais para as instituições e sob o “legal”, onde a justiça enquanto corpo sistemático confere coerência à lei, e lhe assegura o direito de coerção. Contudo, o sentido de justiça a que se refere Ricoeur, é bem mais abrangente, e “não se esgota na construção dos sistemas jurídicos” (1991, p. 231).

Das razões que legitimam esta tarefa, temos que: por um lado, a ideia de justiça perde-se nos tempos e, sendo anterior a qualquer sistema jurídico, como tratado a pouco, aparece conotada a preceitos divinos até nas sociedades mais secularizadas, ela não se esvai nos sistemas jurídicos, mas sua fundação é precedente a este. Por outro lado, aqui onde nós encontramos a ideia de justiça não é mais do que simplesmente ideia, ela é um sentido, isto é, sentido do justo e do injusto. É sob o modo da queixa e da lamentação que adentramos no campo do injusto, ou seja, o sentido do injusto é muito mais perceptível que o sentido da justiça. E isto continua a ocorrer mesmo diante da justiça já instituída por uma corte; ainda assim, continuamos a lamentar, a fazer queixas. De certo, é mais fácil – de maneira geral – ver o que falta para as relações humanas do que estabelecer um modo mais adequado para organizá-las. Ricoeur descreve nestes termos o sentido da justiça:

Ora, o senso da injustiça não é somente mais pungente, porém mais perspicaz que o sentido da justiça; pois a justiça é quase sempre a falta, e a injustiça o que reina. E os homens têm uma visão mais clara daquilo que falta às relações humanas do que da maneira correta de organizá-las. [...] mesmo nos filósofos, a injustiça é a primeira que movimenta o pensamento. Testemunham isso os *Diálogos* de Platão e a ética aristotélica e sua igual preocupação em citar o injusto e o justo (1991, p. 232, grifo do autor).

Neste sentido, podemos perceber também que é o próprio Aristóteles que nos conduz para uma fundamentação da ideia de justiça como virtude. No livro V da *Ética a Nicomacos* escreve, “observamos que, segundo dizem todas as pessoas, a justiça é a disposição da alma graças à qual ela se dispõe a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo” (ARISTÓTELES, 1992, p. 91).

Existe um traço comum a todas as virtudes, pessoais e impessoais, que pode ser chamado de meio termo, ou medida justa, entre dois extremos (*mésotés*). Será através da

¹⁸ Segundo John Rawls, “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, tais como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 1993, p. 27).

mésotés que o justo se distingue do injusto, e também através do qual se faz passar a justiça do plano interpessoal para o plano das instituições. Contudo, Aristóteles percebe que os termos justo e injusto eram carregados de uma multiplicidade de sentido, e portanto se propõe uma metodologia com o objetivo de tentar demarcar esta multiplicidade de sentido que carregam os conceitos de justo e de injusto. O que fica determinado por Aristóteles é que o injusto é o que viola a lei, e o que toma para si mais do que o devido, e que, portanto, o injusto é aquele que falta para com a igualdade. Logo, o justo será aquele que observa a lei e respeita a igualdade, que não é ganancioso, não tirando para si mais do que aquilo que realmente lhe compete. Assim define Aristóteles,

Ora, justiça e injustiça parecem ser termos ambíguos, mas como seus diferentes significados se aproximam uns dos outros a ambiguidade não é notada, enquanto no caso de coisas muito diferentes designadas por uma expressão comum, a ambiguidade é comparativamente óbvia [...]. Determinemos então em quantos sentidos se diz que uma pessoa é injusta. O termo ‘injusto’ se aplica tanto às pessoas que infringem a lei, quanto às pessoas ambiciosas (no sentido de quererem mais do que aquilo que lhes é de direito) e iníquas, de tal forma que obviamente as pessoas cumpridoras da lei e as pessoas corretas, serão justas. O justo, então, é aquilo que é conforme à lei e correto, e o injusto é o ilegal e o iníquo (1992, p. 92).

Ora, é correto afirmar que é sempre em relação a bens exteriores que a cobiça se faz sentir e que, conseqüentemente, a partir disso se gera a desigualdade. Sendo, portanto, estes bens para dividir, cargos a repartir etc., esta é uma divisão que não pode deixar de passar pela instituição. Sem a mediação da instituição não seria possível regular a distribuição ou a divisão. Deste modo, a primeira espécie de justiça é definida por justiça distributiva e implica conseqüentemente numa comunidade política.

No entender de Ricoeur, a questão fundamental está na ligação crível e durável entre a justiça e a igualdade, antes mesmo de saber se a igualdade é definida em termos de mediação ou ainda de como resolver as dificuldades da igualdade proporcional. Ricoeur escreve assim, “a igualdade, de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições, o que a solicitude é nas relações interpessoais” (1991, p. 236). E continua ainda, “se a solicitude, como visto anteriormente, se dá como correlato ao si, um outro que é um rosto, a igualdade lhe dá como comparação um outro que é um *cada um*” (1991, p. 236, grifo do autor). Portanto, o caráter distributivo deste “cada um” passa do plano gramatical para o plano ético. Logo, o senso de justiça, longe de se restringir à solicitude, antes a supõe, uma vez que para esta as pessoas são insubstituíveis.

2 O FUNDAMENTO MORAL

O objetivo desta segunda parte da pesquisa é buscar junto aos escritos de Ricoeur, principalmente em *O si mesmo como um outro*, bem como em alguns outros textos que somente mais tarde se tornaram conhecidos¹⁹, o fundamento para a moral. Mas buscá-lo em seu sentido mais primitivo, como ele mesmo afirma, “de uma maneira mais radical que aquele fundamento colocado pela própria lei” (2011, p. 129), e posteriormente mostrar a inserção da lei dentro deste conceito de moral. E é isto que vamos fazer. Antes, porém, temos que definir aquilo que constitui especificamente a intenção da ética. Ricoeur (2011) garante que a lei está muito aquém de ser a primeira categoria da ética, e pretende mostrar que é possível a construção de uma rede conceitual que dispensa a noção.

2.1 A liberdade como fonte da ética

No entender de Ricoeur, o ponto de partida de uma ética, que em princípio é oposto à ideia de lei, não pode ser outro que não a liberdade. Entretanto, a liberdade se põe e isto significa que ela não se possui. Deste modo, é preciso trilhar um longo caminho até que possamos analisar uma rede de conceitos e somente a partir disto podermos então afirmar a possibilidade da liberdade. A questão é que a liberdade não pode ser afirmada, comprovada, observada de outra maneira, a não ser naquilo que ela se objetiva. Ricoeur escreve, “não posso ver minha liberdade, não posso sequer provar que sou livre, posso apenas pôr-me livre [*me poser*] e crer-me livre. É, portanto, a ausência de uma visão, que me daria a certeza de um fato, que explica que a liberdade só se pode *atestar através das suas obras*” (RICOEUR, 2011, p. 129, grifos do autor).

Deste modo, o único ponto de partida que temos em relação à liberdade é a crença. Ou seja, eu apenas posso acreditar que sou livre, acreditar que sou aquilo que posso e que posso aquilo que sou. Para Ricoeur (2011) esta correlação entre a crença e o ato é a única capaz de apontar um ponto de partida possível para a ética.

¹⁹ Estou me referindo aqui ao texto *O problema do fundamento moral*, de Paul Ricoeur que foi apresentado primeiramente a título de uma conferência. A primeira versão do texto trazia como título, “*Place de la notion de loi em éthique*” escrito em 1974, e apresentada em Lovaina. No ano seguinte, este mesmo texto volta a ser publicado, agora sob a forma de artigo, com o título, “*Le problème du fondement de la morale*”. A tradução para o português foi feita a partir do artigo de 1975, tendo sido consultado, segundo os tradutores, as demais versões do texto. O texto encontra-se disponível no site <http://www.ricoeur.pit.edu>, Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies, Vol 2, (2011), pp. 129-145).

Podemos dizer que existe provavelmente uma ética apenas porque há uma crença a respeito de um ato que deve ser reconstruído ao longo de uma vida inteira, dentro de uma comunidade, uma instituição, através daquilo que chamamos política. Na perspectiva ricoeuriana, é pelo fato de a causalidade da liberdade não poder ser apreendida em si própria, que ela tem, portanto, a necessidade de ser recuperada através das ações, das obras enfim. Entretanto, a causalidade da liberdade, continua ainda Ricoeur (2011), não deve ser incluída em nenhum ato; da mesma forma que nenhum ato a esgota. Neste sentido, “o ‘eu posso’ deve ser conquistado através de todo um percurso da existência, sem que nenhum ato singular possa, por si só, constituir prova suficiente disso mesmo” (RICOEUR, 2011, p. 130).

Na verdade, conforme escreve Ricoeur (2011), todo o problema da ética nasce da seguinte questão: o que significa para a liberdade atestar-se? Isto pelo fato de que a liberdade não significa e não se reduz propriamente a um ato de “ver”, mas ela é um constante “fazer”. Daí que a sua apropriação apenas é possível através das obras. Não obstante, Ricoeur define que podemos então chamar de “ética” todo este caminho de realização, esta peregrinação da liberdade através do mundo das obras. Ela, portanto, não é apenas o resultado último de uma ação. Antes disso, ela é o próprio caminho que leva à ação. A ética é o trajeto que vai desde a crença, despida de qualquer afetação e cega num “eu posso” primordial, para uma história real, na qual eu comprovo este “eu posso”, por meio de uma atestação.

Um segundo ponto que poderíamos levar em consideração ainda aqui é a ideia de lei, que até o momento não foi contemplada, bem como a ideia de negação, de interdição. Entretanto, aquilo que é essencialmente primordial é o desejo de “ser”, intrínseco ao desejo de “fazer”, que seria, podemos dizer, a assinatura, a marca concreta deste “poder fazer”.

Posto que o ponto de partida da ética é a liberdade e que esta não tem como atestar-se a si mesma a não ser por meio de suas obras, e, portanto, o único ponto que temos para tal é a crença (acredito que sou livre), passaremos a uma abordagem da liberdade na segunda pessoa.

2.2 A liberdade na segunda pessoa

O primeiro ponto que trabalhamos até agora ainda não nos dá uma certeza constituinte da ética. Entretanto, com a ideia de segunda pessoa, ou de liberdade na segunda pessoa, a ética será certamente posta em questão. Contudo, encontramos em Ricoeur (2011) a definição de que não será um caminho completo que poderemos traçar com respeito à ética, uma vez que procedemos de uma análise solipsista que se une para a efetuação da liberdade. O

momento da tarefa, da obrigação, também se mantém de forma subjetiva, assim como a experiência de inadequação, da fraqueza do meu poder. Deste modo, podemos dizer que temos o princípio da ética, muito embora não tenhamos o conteúdo da moralidade.

A moralidade é um problema que surge justamente quando a liberdade é posta na segunda pessoa, isto é, surge enquanto querer de uma liberdade exterior a si, enquanto um querer que a “tua” liberdade seja. Por conseguinte, é neste ponto que somos postos frente a uma real obrigação e também de uma lei. Deste modo, sendo entendido que a liberdade na segunda pessoa é análoga à liberdade primeira, é correto afirmar que devemos começar pela afirmação da própria liberdade e pela necessidade de fornecer uma história real através de obras reais.

Contudo, Ricoeur afirma que mesmo sendo por uma reduplicação de forma analógica que a liberdade do outro pode ser posta, isto não contraria a ideia de que seja ainda verdade a constituição de um novo ponto de partida, de um outro começo ainda totalmente original. E segundo entende Ricoeur (2011) parece que toda ética nasce daí, isto é, desta dupla tarefa de fazer surgir a liberdade do outro como uma liberdade semelhante a minha. O outro é meu semelhante, na relação, na similitude, na ideia de que não me posso estimar a mim mesmo sem estimar a outrem como eu mesmo. Assim, o reconhecimento da liberdade na segunda pessoa se torna o elemento central da ética.

Analisemos agora, dentro desta perspectiva da liberdade na segunda pessoa, o conceito de norma moral, com o objetivo de verificar e/ou justificar a tese da submissão da intenção ética à prova da norma moral. Partindo, por conseguinte, daquela ideia anterior do primado da ética sobre a moral, composta pelas três fases do discurso que a compreende, a saber, a perspectiva da vida boa, a solicitude e o sentido da justiça, focamos agora na perspectiva moral.

Nossa intenção aqui consiste em tentar justificar a tese, que de certo modo já foi antecipada em outro momento, da necessidade da submissão da intenção ética à prova da norma, uma vez que é na ligação entre a obrigação e o formalismo que este embate vai desenrolar-se. E o resultado que podemos afirmar de imediato, segundo Ricoeur (1991), é que o respeito de si será o correlato moral da estima de si, constituindo-se em estruturas homólogas.

A partir desta afirmação é possível dizer que há uma correspondência entre a estrutura dos conceitos *ética* e *moral* e, tal como no capítulo anterior, aqui também este processo ocorre e é marcado pela ligação existente entre obrigação e formalismo, que será abordada a partir de três etapas. No primeiro momento, vamos procurar desenvolver a formulação geral do

imperativo categórico, isto é, o momento da universalidade da norma. Com isto, estabelecemos aqui a ligação entre a intenção de vida boa e a obrigação moral, ou seja, entre os momentos teleológico e deontológico da ação. O eixo central deste segundo estudo está articulado a partir da estrutura dialógica da norma, com um eco “à solicitude que designa a relação originária, no plano ético, de si com o diverso de si” (RICOEUR, 1991, p. 238). Finalmente, no terceiro ponto investigaremos o senso de justiça a partir do momento em que este se torna regra de justiça, sob o escudo do formalismo moral, e se estende das relações interpessoais para as instituições que constituem seu suporte.

O que podemos aferir disto é que o respeito de si, que no plano moral corresponde à estima de si do plano ético, somente é pleno de significado no fim da terceira etapa, isto é, “quando o respeito da norma tiver se expandido como respeito a *outrem* e a ‘si-mesmo como um outro’, e este terá se estendido ao que está no direito de esperar sua justa parte numa partilha equitativa” (RICOEUR, 1991, p. 238, grifo nosso).

Temos, de início, que o desejo de viver bem ou o desejo da vida boa é universal, e por esta mesma razão ele não pode ser um sentimento egoísta. Portanto, quando falamos de universal não podemos querer que ele se restrinja ao nosso “eu”. E então neste sentido – mesmo sob pena de repetirmos o que já foi dito anteriormente, insistimos – Ricoeur (1991) escreve o si, é necessário lembrá-lo, não é o eu.

O formalismo em geral aparece como um modelo de moral deontológica que pretende substituir a tradição teleológica. Contudo, apesar de haver esta tentativa de anulação da tradição teleológica por parte da moral deontológica, Ricoeur tem como pressuposto que já existe dentro da própria tradição teleológica resquícios que apontam para um certo formalismo, como o caso do meio-termo (*mésotés*) proposto por Aristóteles. Isto, podemos perceber no momento em que ele fala em critérios comuns a todas as virtudes e as capacidades éticas do homem em função das quais consideramos nossas ações estimáveis e igualmente também a nós. Assim encontramos:

Tratando-se de antecipações do universalismo implícitas na perspectiva teleológica, não podemos dizer que o estabelecimento, por Aristóteles, de um critério comum a todas as virtudes [...] toma retrospectivamente o sentido de uma atração de universalidade? E, quando nós temos, ainda no exemplo de Aristóteles, dado por objeto à estima de si das *capacidades* tais como a iniciativa da ação, a escolha por razões, a estimação e a avaliação dos fins da ação, não temos implicitamente dado um sentido universal a essas capacidades, isso *em virtude de que* nós as consideramos estimáveis e nós mesmos igualmente? (RICOEUR, 1991, p. 239, grifos do autor).

Entretanto, se por algumas das considerações anteriores notamos que a ética já apontava para um universalismo, é normal também que a obrigação moral não exista

independentemente ou sem ligações com a perspectiva teleológica da “vida boa”. Uma das aproximações entre o deontológico e teleológico se deve sobretudo ao conceito de “boa vontade”, proposto por Kant na sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde está escrito: “de tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo em geral fora do mundo, não existe nada que possa sem restrição ser considerado bom se não existe uma *boa-vontade*” (KANT *apud* RICOEUR, 1991, p. 239, grifo do autor). Desta inserção feita a partir da obra de Kant, Ricoeur acentua duas afirmações que garantem uma continuidade entre a perspectiva deontológica e o ponto de vista teleológico. O primeiro aspecto que destaca Ricoeur é que a significação do “moralmente bom” equivale ao “bom sem restrição”. Neste ponto, enquanto o predicado “bom” preserva uma característica teleológica, a expressão “sem restrição” declara a eliminação de tudo aquilo que de ético estava implicado no predicado “bom”. O segundo aspecto faz referência ao fato de que o portador do predicado “bom” é a “vontade”. Deste modo, também aqui, segundo Ricoeur (1991), está mantida a continuidade em relação à perspectiva ética. Ou seja, se por um lado, em Kant, a vontade é o poder que alguém possui de se determinar por razões, iniciando assim um novo ciclo de coisas, e este poder, já o sabemos, “é o objeto da estima de si”; por outro lado, a vontade toma na moral kantiana, o lugar que ocupava o desejo razoável na ética aristotélica” (RICOEUR, 1991, p. 240).

Sendo assim, enquanto o desejo se reconhece em sua perspectiva, a vontade, por sua vez, se reconhece na sua relação com a lei, como se pode verificar na resposta a que se dá à questão; na opinião de Ricoeur, “ela é o lugar da pergunta – O que devo fazer?” (RICOEUR, 1991, p. 240). Para aproximar do nosso vocabulário, escreve Ricoeur “podemos afirmar que as expressões verbais do desejo (incluindo aqui a felicidade), se exprimem na forma dos atos do discurso do tipo *optativo*, enquanto que as do querer assumem a forma dos *imperativos*.” (RICOEUR, 1991, p. 240).

Temos claro, assim, que a universalidade kantiana por si só não é suficiente para caracterizar uma moral da obrigação. Ela, por sua vez, como coloca Ricoeur (1991), está incrustada na ideia de constrangimento, que é característica da ideia de dever, em virtude, assim, das limitações que caracterizam esta vontade finita do homem que é impossível dissociar da universalidade. Neste mesmo sentido, tendo em vista que a vontade, considerada como razão prática, é comum a todos os seres racionais, esta mesma vontade, por sua composição finita, é originada empiricamente por inclinações sensíveis. Portanto, segundo

Ricoeur (1991), quando falamos em boa vontade ou quando falamos numa ação realizada por dever, significa a mesma coisa²⁰.

Desta maneira, Ricoeur traduz o pensamento kantiano do seguinte modo: “uma vontade boa sem restrição é a título inicial uma vontade constitucionalmente submetida às limitações. Para esta, o bom sem restrição reveste a forma do dever, do imperativo, do constrangimento moral” (1991, p. 241). Assim sendo, podemos afirmar que uma moral de obrigação pode assim ser caracterizada pela estratégia progressiva de separação e de exclusão, por meio da qual a vontade boa sem limite é comparada à vontade autolegisladora, de acordo com o princípio supremo da autonomia²¹. E deste modo podemos afirmar, segundo Ricoeur, que “somente aqui o si [*soi*] terá encontrado a primeira base do seu estatuto moral” (1991, p. 241).

Neste caminho de volta encontramos aquilo que podemos chamar de *boa vontade*²² que, por sua vez, é autônoma, que independente de todas as inclinações sensíveis de dor, prazer e felicidade, age sempre pelo dever. A definição kantiana do conceito de dever é a de que, excluindo-se a conformidade com a lei moral, é “*a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (KANT, 2007, p. 31, grifos do autor). Uma vez que esta mesma lei, pelo fato de a vontade humana possuir um caráter finito que a deixa suscetível à influência das determinações empíricas que a podem desviar do dever, se apresenta sob a forma de uma obrigação ou mesmo de um imperativo que a constrange de maneira categórica.

O imperativo da moralidade é um princípio a priori da razão, e deste modo é universal e formal²³. Estas duas características do imperativo ou do dever, colocam em evidência a fórmula geral do imperativo elaborada por Kant: “age unicamente segundo uma máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal” (KANT apud RICOEUR, 1991, p. 243). Podemos afirmar que, em Kant, a moralidade ou imoralidade

²⁰ Conforme a nota de Ricoeur com o objetivo “desenvolver o conceito de uma vontade soberanamente estimável em si mesma, de uma vontade boa independentemente de toda a intenção ulterior”, é preciso “examinar o conceito de *dever*, que contém o de uma boa-vontade, com algumas restrições, é verdade, e alguns entraves subjetivos, mas que bem longe de dissimular e de torná-lo reconhecível, o fazem antes sobressair por contraste e o tornam tanto mais incontestável” (KANT apud RICOEUR, 1991, p. 241).

²¹ No entender de Kant, a vontade e a razão prática não são distintas, elas se constituem como sendo a mesma coisa. Suas palavras são: “tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão a razão prática” (KANT, 2007, p. 47, grifos do autor).

²² Para Kant, só uma boa vontade fundamenta o valor moral de uma ação, por ela ser definida como uma vontade pura, sem qualquer determinação ou influência sensível, por não ser determinada por tendências. Uma boa vontade não é boa pelo fim que pretende, ou pelo bem que consegue, mas ela é boa em si mesma. Podemos dizer que é uma vontade desinteressada.

²³ Ao tratar de um princípio universal, significa que este princípio deve indicar a fórmula geral para todas as ações, enquanto que, por princípio formal, Kant está entendendo um princípio vazio de todo e qualquer conteúdo empírico, que não nos diz o que fazer em cada situação particular.

de uma ação tem seu correlato naquilo que Ricoeur chama de “*prova de universalização*”²⁴, [...] que define pela primeira vez o formalismo” (RICOEUR, 1991 p. 243, grifo do autor).

Percebemos em determinados momentos, como aponta Ricoeur, que há indícios de uma oposição entre a moral da obrigação e o tipo de ética que visa à “vida boa”. Embora o imperativo categórico possua universalidade, o que o determina não é esta universalidade, mas sim o constrangimento, porque é ele mesmo, o constrangimento, que estabelece a forma do imperativo e que reveste a regra de universalização. Por isso, é que surge a necessidade de isolar o aspecto universal do aspecto constrangedor. Em relação aos atos do discurso, o imperativo contém duas palavras de ordem: o comando e a obediência. No entender de Ricoeur, esta relação entre comando e obediência marca uma distinção entre a norma moral e a perspectiva ética, isto é, uma vez que o imperativo é considerado uma máxima, cabe a ele a tarefa de comandar, enquanto que ao sujeito ético, cabe a tarefa de obedecer em virtude da satisfação do imperativo. Assim encontramos em Ricoeur: “Esta é a situação que Kant interiorizou, colocando no mesmo sujeito a capacidade de comandar, obedecer ou de desobedecer” (RICOEUR, 1991, p. 245). Assim, se admitirmos que a forma imperativa é requerida pela estrutura de uma vontade finita, então o imperativo categórico é o imperativo que passou com sucesso à prova da universalização. Dessa maneira, a desobediência da norma é fruto da passividade, intrínseca à inclinação, lugar de onde derivam as máximas subjetivas que, uma vez fracassando na prova de universalização, assumem a forma de imperativos hipotéticos, contrastando assim com os imperativos normais, que em virtude da sua natureza puramente racional e formal, se apresentam como imperativos absolutamente incondicionais e categóricos²⁵.

Percebemos então de imediato que o imperativo categórico exclui qualquer motivação a outros imperativos. E, em razão disso, outro princípio do formalismo é transposto: a mediação pelas máximas. Entretanto, há uma distinção entre máximas objetivas e máximas subjetivas.

²⁴ Tal prova de universalização consiste no fato de a pessoa própria se interrogar se deseja ou não ver a máxima de sua ação instituída em lei universal. No caso de a resposta ser positiva, então a ação tem valor moral, caso seja negativa, a ação não tem valor moral e, portanto, sua máxima deve ser rejeitada. Para Kant, “não preciso, pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei-de-fazer para que meu querer seja moralmente bom. [...], basta que eu pergunte a mim mesmo: podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes então debes rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa legislação universal” (KANT, 2007, p. 35).

²⁵ A ideia que está sendo exposta aqui é a da distinção entre os imperativos, hipotéticos e categóricos, isto é, o imperativo categórico se refere à liberdade, e é exclusivamente determinado pela razão. Já o hipotético se submete a uma condição, a uma finalidade. Se *queres (x) então debes (y)*. Podem ser simples preceitos e estão condicionados a uma base empírica.

As primeiras relacionam-se à forma de legislação, como leis que valem universalmente; enquanto que as segundas dizem respeito à capacidade de desejar.

Chegamos, portanto a um ponto em que podemos falar de *autonomia*²⁶. Segundo Ricoeur, “já não é somente de vontade que se trata, mas de liberdade. Ou, antes, a liberdade designa a vontade” (1991, p. 245). No que tange à oposição entre autonomia e heteronomia, podemos afirmar que é com base nela que o formalismo é transportado até sua expressão maior. Segundo Ricoeur, esta oposição surge como característica da ipseidade moral. E, portanto, Kant pôde afirmar que a moral reside aí “onde a simples forma legislativa das máximas é unicamente o princípio suficiente de determinação da vontade” (KANT apud RICOEUR, 1991, p. 246). Isso não significa que tenhamos abandonado o vocabulário do imperativo, mas de alguma maneira ele tem sido sublimado, permitindo à autonomia substituir a obediência a outros, pela obediência a si mesmo. Em decorrência disto, a obediência perde o seu caráter de submissão e de dependência ao outro, e a autonomia torna-se sinônimo de verdadeira obediência. Neste sentido, podemos encontrar aqui certa aproximação com a ideia de “vida boa”. Como confirma Ricoeur, em *Ética e Moral* “vale dizer da autolegislação, que é a verdadeira réplica na ordem do dever à intenção da vida boa” (1995, p.166).

Posto isto passemos a verificar até que ponto os conceitos de valor, norma e imperativo contribuem para a construção da liberdade bem como para a edificação da vida boa.

2.3 Valor, norma e imperativo

No entender de Ricoeur (2011), a ideia de valor contém em si os elementos da vontade, primeiramente aquele que consiste em tornar efetiva a nossa (minha) liberdade. E este elemento posicional da avaliação procede, segundo Ricoeur, do polo subjetivo, mas se junta a ele a vontade de encarnação em uma obra exterior, objetiva, que causa a passagem do ato de avaliar para o ato de valorar, passa do verbo para o substantivo. Há ainda, segundo Ricoeur, um salto dentro da ideia de valor: passa-se da primeira para a segunda pessoa, que é quem possui um *valor* supremo. Este salto, que está associado à categoria de reconhecimento, é que permite distinguir o que desejamos daquilo que *vale*. Como escreve Ricoeur, “é a

²⁶ Para Kant, “a autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal [aplicável a qualquer um]” (2007, p. 85).

posição da tua liberdade diante da minha que exterioriza o valioso em relação ao desejável” (RICOEUR, 2011, p. 135). Ainda podemos encontrar nesta noção de valor algo neutro, designado por Ricoeur como aquilo que não é possível derivar nem da avaliação subjetiva nem do reconhecimento intersubjetivo, mas que se apresenta como mediação. Neste sentido, a justiça para Ricoeur, referente àquilo que toca problemas éticos, não é uma essência disponível a qualquer espaço atemporal, mas é, antes de tudo, um instrumento institucional através do qual várias liberdades podem coexistir. Funciona como algo mediador, isto é, no momento em que eu quiser que a tua liberdade seja, a justiça é o conjunto de ações que são tomadas para que seja institucionalmente possível para a comunidade a comunicação da liberdade. Ou seja, o desejo de que uma liberdade seja análoga a outras é apoiado em um conjunto de ações institucionais, que tem como sentido a justiça. Deste modo, a justiça é uma autorização da (tua) liberdade, quer dizer: “Que a tua liberdade seja” (RICOEUR, 2011, p. 135).

A noção de valor pode ser entendida a partir de Ricoeur como “um conceito *misto* que assegura o compromisso entre o desejo de liberdade das consciências singulares e situações já caracterizadas eticamente [...] o valor é o movimento de uma ação que visa produzir uma nova instituição, mas a partir de um estado institucional já sedimentado” (RICOEUR, 2011, p. 135, grifo do autor). Assim, todo valor é algo que está inserido em uma ordem eticamente já demarcada, o que faz dele um compromisso entre uma exigência, um reconhecimento e uma situação.

No modo de entender de Ricoeur, aquilo que chamamos de valores é, na realidade, parte de um conjunto que serve de suporte para novas avaliações. É, portanto, uma espécie de ponto médio objetivo entre processos de avaliação, os quais se exprimem através da linguagem como substantivação dos predicados de valor. A partir dos adjetivos de valor, isto é bom, isto é justo, ou injusto, etc., como predicados que dizem respeito a uma avaliação, seguimos posteriormente predicando “a adjetivos substantivados, a bondade, a justiça” (RICOEUR, 2011, p. 136), que, por sua vez, se tornarão sujeitos de novas predicções. E assim se dirá que a justiça é a virtude suprema. E, não obstante, segundo Ricoeur (2011), a ideia de valor mantém sempre uma ligação suprema com a minha liberdade e com a tua liberdade, isto é, o que possui mais alto valor é que eu seja e que tu sejas. Assim escreve Ricoeur:

A partir daqui, há ações que valem mais do que outras. Para expressar este caráter predicativo e não substantivo da ideia de valor haveria que recordar, à maneira de Aristóteles, que é uma preferência, numa *prohairesis*, que uma coisa *vale mais* do

que outra. É num ‘valer mais’ que existe o valor (RICOEUR, 2011, p. 136, grifos do autor).

Com a introdução do conceito de norma, Ricoeur chama à atenção para o elemento obscuro, constringente da ética, que não apareceu até então na noção de valor.

Com a noção de norma, aparece também a noção de “proibido”, interditado, fazendo uma contraposição à noção de valor, ou seja, enquanto a noção de valor acena para algo preferível, a ideia de norma traz como contraproposição o desejável, aquilo que vale mais contrapondo-se àquilo que eu desejo. O preferível então começa a cair como regra, como interdição, como figura do imperativo. E, portanto, passamos da ideia de preferível para a de norma assim que começamos a considerar aquilo que não é preferível como sendo desviante, e como desvio vem a ênfase essencialmente negativa da interdição. Isto acontece no exato momento em que começo a considerar o que não é preferível como sendo o que está em desacordo, e juntamente com esta ideia de desacordo, tem início a ênfase essencialmente negativa da interdição. Com isto, o objetivo de Ricoeur é deixar claro que o objeto principal e característico da interdição não é designar positivamente, mas sim negativamente o absurdo, como aquilo que não se pode fazer. Assim escreve: “todo o enunciado daquilo que não se deve fazer, o ‘tu não matarás’, o ‘tu não farás isso’ designa essencialmente as coisas a não fazer” (RICOEUR, 2011, p. 137).

Podemos assim, como Ricoeur, nos perguntar: qual a necessidade desta inversão que faz com que designemos por primeiro as coisas que não devemos fazer, e que traz consigo a marca totalmente negativa a respeito da interdição?

Segundo Ricoeur (2011) esta necessidade se dá pelo fato de não ser mais suficiente falar apenas de passividade, inadequação etc., mas é necessário falar também de cisão, rompimento, separação. Isto porque é o ser cindido, fragmentado, por um lado, pelo que é preferível e já objetivado; e por outro, por um desejo subjetivo, que experimenta o valor como sendo uma norma.

É interessante, porém, lembrar que mesmo através do ato negativo da interdição, introduzido pela norma, algo de positivo continua a traçar seu caminho, algo que continua enraizado no desejo de ser, na convocação que dirijo [dirigimos] à tua liberdade e por fim ao caráter absolutamente benéfico da instituição que ainda é possível decifrar. Porque “através da norma, a finalidade buscada é ser uma vontade *Una*, frente à disseminação do desejo de tornar-se uma vontade” (RICOEUR, 2011, p. 137, grifo do autor).

A norma é, como definida pelo próprio Ricoeur, “a forma de dos vários [desejos] fazer um; e é também a condição para que, por entre as intermitências do desejo se constitua uma

duração [*durée*]” (RICOEUR, 2011, p 137). Não obstante, a função suprema da norma é sobretudo a de colocar aquilo que chamamos valores ao abrigo do arbitrário de cada um. Neste sentido, a partir da mediação da norma, faço do meu querer arbitrário uma vontade racional.

Passemos agora ao conceito de imperativo e comecemos com uma pergunta: o que o imperativo vem acrescentar à norma? Na visão de Ricoeur, ele acrescenta a ideia do mandamento: “faz isso!” Ricoeur comenta a distinção da forma gramatical utilizada pela norma e pelo imperativo. A norma pode ser enunciada sob uma forma universal enquanto que o imperativo se refere sempre a uma ação singular sob a forma de um mandamento. Contudo, Ricoeur tem a impressão de que esta fórmula, a do imperativo, já estava presente no conceito de norma com a ideia de cisão, isto é, “na medida em que começo a me compreender como um ser duplo há em mim mesmo uma parte que comanda e outra que obedece. Deste modo, estou em relação a mim mesmo, numa relação de comando e obediência²⁷” (RICOEUR, 2011, p.138).

Ricoeur, neste momento, introduz na discussão a categoria de instituição, segundo a qual seria possível uma maior compreensão do tema. Ele parte dos resultados alcançados por Max Weber quanto tratou do problema da *dominação* ou *autoridade*²⁸.

Uma pergunta dirige a discussão: como é que nasce a estrutura da dominação?

A ideia é que o problema da dominação apenas se coloca quando há um grupo social e a partir de um determinado momento este grupo, independente de sua origem religiosa, comunitária, etc., é marcado por uma espécie de separação, quebra interior. Aí então se origina uma distinção mais aguda em relação àquilo que chamamos mandamento e o que chamamos obediência. Segundo escreve Ricoeur (2011), toda instituição, para Weber, nasce do fato de os que comandam não serem os que obedecem; e, ainda, de haver uma distinção da potência de autoridade para a função de autoridade.

É interessante como Ricoeur descreve passo a passo aquilo que encontra em Weber e que acha muito próximo da sua própria teoria. Da maneira como ele descreve, Weber não parte abruptamente do conceito de dominação. Antes, porém, ele traça um caminho gradual e ascendente. Talvez, para não dizer com certeza, seja isso o que Ricoeur encontra de semelhante em sua estrutura de pensamento. Assim escreve Ricoeur:

²⁷ Neste momento do texto, Ricoeur faz menção a Heidegger que é quem se dedica demoradamente ao assunto a propósito da *Gewissen*, esse desdobramento pelo qual uma “voz” se dirige a si-mesma.

²⁸ No original, *Herrschaft*.

Max Weber, antes de se perguntar a respeito da dominação, pergunta: o que é para um agente, uma ação com sentido? E a partir daí elabora uma teoria da motivação. Em sequência, pergunta o que é uma interação? E introduz a ideia de uma orientação da ação de cada um em relação com a ação de um outro. Por terceiro momento, ele introduz a noção de *ação social*, através da objetivação da relação que aparece no meio das outras, sem, no entanto, constituir uma coisa distinta. O que aparece de maneira muito fundamental é o conceito de *ordem*, tendo por base, um sistema de legitimidade, mas sempre inerente a um grupo (RICOEUR, 2011, p. 138, grifos do autor).

É, apenas após a imposição da ordem a um grupo, por parte de indivíduos, constituindo assim uma autoridade governativa, que se torna possível falar de uma estrutura de autoridade.

Tudo isto faz com que Ricoeur (2011) pergunte se aquilo que chamamos imperativo não será correspondente à reflexão em um sistema de valores numa estrutura dividida da instituição. A partir do momento que um sistema de valores é objetivado, mas, além disso, é imposto pela cabeça de terceiros, aplicado, sancionado, etc., já não podemos entender a liberdade como originária, como portadora de uma avaliação, senão que ela é mantida sob a proteção de um comando. E, conseqüentemente, a partir deste momento entramos numa relação de comando e obediência que parece ter uma origem de cunho social. Ou seja, a relação está sempre ligada à distribuição de poder dentro de um grupo, onde provavelmente não há imperativo, a não ser enquanto uma autoridade interiorizada (por cada um). Contudo, Ricoeur parte da noção de minha liberdade, de tua liberdade e da mediação das instituições para enfim especificar o lugar do valor e do imperativo. Então, sua pergunta é: como poderíamos (qualquer um de nós) alguma vez interiorizar um imperativo alheio, se, no fim, não pudéssemos reconhecer nele um caminho para a nossa liberdade? O homem e o seu filho, por exemplo, jamais poderiam interiorizar a lei-do-pai caso esta interiorização não fosse o caminho de valorização e afirmação da sua liberdade, se não funcionasse como mediação entre a educação da liberdade em busca de uma expressão e um domínio próprio.

2.4 A lei moral e a lei natural

A ideia de lei é posta aqui por Ricoeur com o objetivo de saber o que ela acrescenta às noções de valor, de norma e de imperativo. Seu pensamento é de que ela parece acrescentar uma ideia de universalidade, que não se via presente nas demais noções. O que justifica, então, a partir disto, uma analogia com a lei da natureza? A seu ver, “não podemos continuar divididos [no interior de] nos próprios, ter conceitos de ações simplesmente justapostos aos conceitos envolvidos no conhecimento da natureza” (RICOEUR, 2011, p. 139) O objetivo

almejado é coordenar as duas racionalidades, ou seja, a tentativa é aproximar a racionalidade introduzida na ação daquela que procuramos na natureza. Isso, porém, apenas é possível de modo muito formal. Somente na medida em que for possível aplicar aos nossos desejos e valores um critério de universalidade é que poderemos reconhecer certa aproximação, familiaridade ou um parentesco formal entre a racionalidade da ação e a racionalidade das leis da natureza.

Ricoeur argumenta com base no ponto de partida da moral kantiana, destacando também o aspecto de sua veracidade, encontrada na transição da primeira para a segunda Crítica, isto é, na transferência de uma racionalidade do entendimento para uma racionalidade prática. Entretanto, Ricoeur dirige uma crítica a Kant por ter centrado toda a problemática ética neste último momento, isto é, para o momento da racionalidade prática, que é para ele, um momento meramente formal. Critica-o por ter depositado todo o dinamismo ético e a própria gênese do sentido em seu último estágio; e ao mesmo tempo, por ter erigido um fundamento que, ao final das contas, não significa nada além de um teste didático. E Ricoeur (2011) não entende que é possível a criação de uma norma, um valor, a partir de um simples teste, porque segundo ele não é possível extrair nenhum conteúdo desse critério formal. Esta é, portanto, a razão pela qual a seu ver, “no kantismo, tem de se aprender através da experiência de vida o próprio conteúdo das máximas; há que receber de alguma forma, os próprios conteúdos da experiência ética” (RICOEUR, 2011, p. 140). Ao mesmo tempo, porém, estes conteúdos pouco ou nada têm de ético, são todos oriundos do desejo, sem antes ter passado pelo processo de geração mútua das liberdades, sem ter passado pelo jogo da instituição.

Como consequência do que foi enunciado, Ricoeur diz que o importante em uma reflexão ética é tudo aquilo que coabita o meio entre o ponto de partida, que é a *liberdade*, e o ponto de chegada, que é a *lei*. Além disso, afirma perceber na proposta kantiana, uma espécie de curto-circuito entre dois extremos, que estão obrigados a coabitar naquilo a que se decidiu chamar de juízo sintético *a priori*²⁹, e que, para ele, nada mais é do que um puro *factum* (fato). Portanto, há que se considerar uma reintrodução de todos os termos intermediários, uma vez que Kant, ao considerar apenas o término da constituição dos conceitos, acaba por consagrar a própria cisão entre os mesmos. De acordo com esta interpretação, o imperativo é o responsável pela introdução de falha na ideia de lei. Neste ponto, Ricoeur compactua com

²⁹ Os juízos sintéticos *a priori*, identificados por Kant na física de Newton, são produzidos por uma síntese operada pela razão entre os fenômenos e as categorias do entendimento. Daí o caráter de necessidade e universalidade que os dados empíricos adquirem.

Hegel a afirmação de que “a crítica kantiana não é uma ética, mas simplesmente uma consagração da divisão do homem em si-mesmo, o juízo do ‘entendimento divisor’” (2011, p. 140).

O que dizer, então, da lei da natureza? A lei da natureza, podemos dizer, é aquilo que serve de parâmetro ou modelo para a analogia, isto é, a ordem da natureza, a “ordem estelar” é o modelo simétrico a ser seguido: “ó, se a ação humana pudesse ter esta mesma coerência”³⁰ (RICOEUR, 2011, p. 140). Portanto, a ordem estelar se torna a ordem a ser imitada. Podemos, então, entender a famosa afirmação kantiana: “duas coisas enchem-me a alma de crescente admiração e respeito, quanto mais intensa e frequentemente a minha reflexão dela se ocupa: o céu estrelado sobre mim, e a lei moral dentro de mim” (KANT, 2004, p. 121). A afirmação assegura um parentesco profundo entre a lei dos homens e a lei da natureza, inscrita no céu estrelado. Eis, portanto, a equivalência mútua entre esses dois conceitos. Entretanto, Ricoeur (2011) ainda se pergunta: não será esta simbolização fruto de uma abstração? E a resposta é contundente e afirmativa: com efeito, não apenas é fruto de uma abstração que elimina o desejo, como também é fruto de uma abstração que atinge todo o dinamismo que, através das ideias de instituição, de norma, de valor, de imperativo, alimenta o imperativo enfraquecido da lei moral, análoga à da natureza, e que continua a ligar esta lei (lei moral) à liberdade, autorizando deste modo que se continue a falar de lei da liberdade.

Para Ricoeur, esta é uma perspectiva problemática para se usar a ideia de lei natural. É problemática porque enquanto tal, parece uma ideia monstruosa a ponto de confundir a lei da liberdade e a lei da natureza.

De resto, a pergunta de Ricoeur é se esta ideia de lei natural não pode desempenhar o papel de um conceito-limite, isto é, enquanto conceito analógico, como aquele enunciado há pouco, onde a ordem racional, que pode ser inserida na ação, tem por modelo a ordem da natureza. A sugestão de Ricoeur é de que esta ideia de conceito-limite poderia funcionar de acordo com três usos possíveis elencados por ele numa ordem decrescente de justificação e também de valor.

O primeiro uso possível da ideia de conceito-limite é o de protesto. É um conceito que lutou contra a pretensão do Estado em fazer derivar a lei natural do direito positivo. Neste sentido, o direito moral opõe-se ao direito positivo. É, portanto, um conceito que se ergue de um fundo não estatal e não institucional da ordem ética contra o conjunto da vontade estatal. Neste sentido, o protesto contra a escravidão, para usar o próprio exemplo de Ricoeur (2011),

³⁰ A citação está transcrita propositalmente com a ortografia errada, assim como se apresenta no texto traduzido para o português.

em nome da lei natural, foi uma tentativa de reencontro com a ordem ética, através de uma valorização muito mais anterior e fundamental que a vontade deste “grande indivíduo” chamado de Estado. Por este motivo, a ideia de lei natural é um conceito valioso.

Posteriormente, esta ideia de conceito-limite não é mais apenas um voluntarismo de estado, mas é um convencionalismo de cultura. Sendo assim, a ideia de lei natural é mais valiosa e desempenha um papel de recurso contra o arbitrário cultural. Por conseguinte, o natural é uma oposição ao convencional. E continua a ser uma oposição “na medida em que um determinado universal humano se livra de uma busca pelos valores, de uma busca de mediação institucional” (RICOEUR, 2011, p. 141). Entretanto, temos que atentar para este conceito porque ele designa mais uma tarefa, que um dado propriamente, como foi a ideia de *A paz perpétua*³¹, de Kant, ao final do século XVIII. Ou seja, aquilo que chamamos de natureza, neste contexto determinado são características culturais mais universais, opostas ao arbitrário das diferenças da cultura.

Contudo, Ricoeur ainda diz ter receio de enraizar o conceito de lei natural numa natureza biológica ou afetiva, pelo fato de não se poder encontrar ali algo que lhe seja constante: “Definitivamente, não sabemos o que seria um homem que se encontrasse fora das instituições” (2011, p. 141). E qualquer recurso a um estágio pré-institucional seria uma inverdade. O conceito de lei natural parece sofrer uma espécie de degradação a partir do momento em que o conceito-limite passa da *função* de *protesto* e de recurso para a última função que é a de *refúgio*. Neste momento, o conceito-limite torna-se uma ideia por trás da qual nos escondemos, como meio de nos proteger dos imprevistos e dos riscos, provenientes da autoposição da liberdade, do reconhecimento do outro e da mediação pela instituição.

Concluindo, portanto, mas não dando por esgotada a ideia de valor, norma, imperativo e lei, passemos agora para a discussão acerca daquilo que podemos entender como sentido ou senso de justiça e suas implicações com os princípios da justiça.

³¹ A obra *A Paz Perpétua* foi escrita pelo filósofo alemão Immanuel Kant em 1795. A singularidade da contribuição de Kant está na sua fé em uma paz perpétua que se constroi porque a razão tem mais força do que o poder, e segundo ele ainda, “a razão [...] condena absolutamente a guerra como procedimento de direito e torna, ao contrário, o estado de paz um dever imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si” (1989, p. 10-41). Entretanto, nosso objetivo aqui não é trabalhar especificamente a obra de Kant, mas apenas elucidar a interpretação de Ricoeur no que tange à ideia de conceito-limite como tarefa em contraposição à ideia de dado.

2.5 Do senso de justiça aos princípios da justiça

Ao falarmos do plano das instituições, temos a percepção de que é reclamada, por um lado, a mesma exigência normativa que se aplica à justiça, enquanto que, por outro, a própria formulação deontológica, como *regra de justiça*. Isto requer uma fundamentação distinta, no sentido de que é ainda dependente da ética. De certo modo, este aspecto, sob o olhar ricoeuriano parece resumir a visão moral do mundo.

Retomamos, portanto, aqui, o termo distribuição, que, na *Ética a Nicômacos*, é o definidor da justiça, como justiça distributiva, e que agora reaparece com uma singular importância.

A ideia de distribuição – ou em um plano plural, as ideias de distribuição justa e de justa divisão (justa parte) –, sob a defesa do pensamento de igualdade, corresponde exclusivamente à perspectiva ética. Porém, se a ideia de justa parte é aquilo que a ética delega à moral, esta doação está cheia de ambiguidades e, portanto, caberá ao ponto de vista deontológico elucidar.

Ricoeur tem em mente que a justiça distributiva, aplicada ao âmbito da intencionalidade ética, envolve as ideias de partilha justa e de justa parte, sob a proteção da igualdade. As ambiguidades decorrentes da noção de justiça, a que ele se refere, dizem respeito primeiramente à própria noção de justa parte, uma vez que o acento tanto pode ser posto na *separação* entre o que pertence a um indivíduo com a exclusão do outro, como no laço de *cooperação* que a partilha instaura e/ou reforça. Uma segunda ambiguidade ainda prende-se e justifica-se com o sentido tomado pelo conceito de igualdade, sob a forma da seguinte interrogação: com efeito, se a igualdade é o provocador ético da justiça, como justificar o desdobramento da mesma em função dos dois usos da igualdade, ou seja, a igualdade simples ou aritmética, onde todas as partes são consideradas como iguais, e a igualdade proporcional, onde a mesma é vista como uma igualdade de relações?

Apesar das ambiguidades encerradas pela noção de justiça, oriundas do conceito de intencionalidade ética, conforme apresentadas no parágrafo anterior, é importante lembrar que o legado capital da ética para a moral, é a ideia de *justo*. Para Ricoeur (1991), esta ideia é, ela própria, ambígua, no sentido de que, por um lado, assume a forma do “bom”, enquanto um modelo de extensão da solicitude a cada um; e por outro, versa sobre o lado do “legal” (jurídico), onde o prestígio da justiça parece dissolver-se naquele da lei positiva. É com base na preocupação manifesta através desta ambiguidade que surge a tentativa de extrair todo o apoio teleológico à ideia de justiça e garantir-lhe um estatuto simplesmente deontológico. A

caracterização desta tarefa supõe que, por um processo semelhante ao utilizado na formalização da Regra de Ouro, se proceda à formalização da justiça, tornando-a meramente uma concepção processual. Antes, porém, de prosseguir nesta discussão, Ricoeur antecipa o argumento final, dizendo que deverá mostrar que esta tentativa de redução processual da justiça a uma concepção puramente deontológica não consegue de todo eliminar um resíduo que “exige certo retorno a um ponto de vista deontológico” (RICOEUR, 1991, p. 267). É interessante lembrar também, conforme Ricoeur (1991), que a aproximação deontológica apenas pode se fixar com algum tipo de solidez no campo das instituições, através do fato de que, nas mesmas (instituições) se podem relacionar as ideias de equidade e contrato. Isto equivale a dizer que é através da tradição contratualista que ele realiza a aproximação deontológica à ideia de justiça. A ficção de um contrato social³² fundador fornece a esta tradição a explicação de que necessita para a compreensão da passagem do homem do seu estado primitivo de natureza para o estado de direito. Considerando, portanto, que no plano das instituições, o contrato exerce o mesmo papel desempenhado pela autonomia no plano da moralidade, Ricoeur percebe que será do próprio processo contratual que as teorias contratualistas farão derivar os princípios da justiça. Isso ocorre mesmo a despeito de que conferir ao contrato e à autonomia o mesmo estatuto não é ser coerente, uma vez que a autonomia pode ser pensada como um fato da razão, ou seja, como o fato de que a moralidade existe, enquanto que o contrato apenas pode ser cogitado como uma ficção, “uma ficção fundadora certamente, como iremos dizê-lo, mas não obstante uma ficção, porque a república não é um fato como o é a consciência que nasce de um saber confuso mas firme de que só uma vontade boa é o bom sem restrição” (RICOEUR, 1991, p. 267).

Todavia, afirma Ricoeur que este problema não resolvido da república já transparece em Rousseau, que apela para a figura do legislador (a vontade geral), da qual sua expressão é a lei, como também em Kant, que pressupõe a ligação entre autonomia e autolegislação; é o contrato social que permite a passagem da liberdade selvagem para a liberdade civil. De igual modo, John Rawls se inclui aqui ao entender que contratualismo e individualismo andam de mãos dadas. Rawls tentou dar uma solução para o problema, propondo o termo *fairness*, que foi traduzido por *equidade*, como termo chave para a compreensão do conceito da justiça. Ele caracteriza uma situação original do contrato (assume, portanto, inteiramente a ideia de um

³² Segundo Ricoeur, “a ficção do contrato tem por fim e por função separar o *justo* do *bom*, substituindo o processo de uma deliberação imaginária a todo engajamento prévio concernente a um pretendido bem comum. Segundo esta hipótese, supõe-se que seja o processo contratual que gera o princípio ou os princípios de justiça” (1991, p. 267). Ainda em *Ética e Moral* esta escrito, “a função do contrato, é derivar os conteúdos dos princípios de justiça de um processo equitativo, (*fair*) sem qualquer compromisso com algum critério que seja o bem. O objetivo declarado da teoria da justiça é dar uma solução processual à questão do justo” (1995, p.168).

contrato original entre pessoas livres e racionais, ansiosas por promover seus interesses próprios) da qual supõe que se derive a justiça das instituições de base.

Pelo fato de Rawls adotar a ideia de um contrato original entre pessoas livres e empenhadas em resolver seus problemas particulares, podemos notar que o contratualismo e o individualismo andam lado a lado, e desta forma, separar uma concepção puramente processual da justiça, de todas as pressuposições que se referem ao bem, e operar uma cisão definitiva entre o justo e o bem, seria o mais ideal.

Além do objetivo de querer livrar o justo da tutela do bem através da concepção processual e deontológica da justiça, é notória a posição de Rawls contrária a uma versão particular da justiça chamada de utilitarismo³³.

É importante lembrar que sendo uma teoria deontológica e processual da justiça, esta deontologia rawlsiana não é, ao contrário de Kant, uma *deontologia* fundada no plano transcendental. E não o é pelo fato de que em Rawls o contrato social tem como função principal derivar o conteúdo dos princípios de justiça. Assim escreve Ricoeur:

É função do contrato social derivar os conteúdos do princípio de justiça de um processo equitativo (*fair*) sem nenhum engajamento com respeito aos critérios pretensamente objetivos do justo, sob pena, segundo Rawls, de reintroduzir ultimamente algumas pressuposições concernentes ao bem (RICOEUR, 1991, p. 270).

Logo, conferir uma solução processual para a questão do justo é, em última análise, o objetivo de uma teoria da justiça. E em se tratando aqui de uma justiça distributiva, podemos concluir que “ela estende-se, com efeito, a todas as espécies de vantagens suscetíveis de ser tratadas como partes por distribuir: direitos e deveres de um lado, benefícios e encargos de outro” (RICOEUR, 1991, p. 273).

Contudo, de agora em diante passemos a nos preocupar, num primeiro momento, com a reafirmação do caráter antiteleológico da demonstração dos princípios da justiça, e num segundo momento, com a demonstração de que há um sentido ético anterior à teoria deontológica da justiça. Em última análise, é para esse sentido ético que a teoria deontológica da justiça não deixa de apelar.

³³ Segundo Ricoeur, “o utilitarismo (entendido aqui) é, com efeito, uma doutrina teleológica uma vez que ele define a justiça pela maximização do bem para o maior número” (1991, p. 269). A primeira ideia que vem à mente é de que existe um fosso entre uma ética utilitarista e uma concepção deontológica da ética, pois para o utilitarismo o campo ético é unificado a partir do bem, onde o justo pode ser circunscrito ao bem permanecendo assim inteiramente dependente do mesmo. Por outro lado, numa ética deontológica a ação ativa visa à execução do justo, ou seja, do dever ou ainda da lei moral, pois aquilo que verdadeiramente tem importância é o valor intrínseco da ação. Sendo assim, podemos concluir que numa ação ética utilitarista a noção de sacrifício adquire um aspecto temível, pois não é o prazer individual que é vítima, mas toda a classe social.

Conforme Ricoeur (1991), o primeiro momento é aquele que assegura as liberdades iguais de cidadania, tais como liberdade de expressão, de voto, de elegibilidade para as funções públicas, etc. Não obstante, ele considera não haver problemas uma vez que, no fundo, este momento exprime a igualdade dos cidadãos frente à lei, em uma partilha equilibrada das esferas de liberdade.

Naquilo que se refere a um segundo momento, percebemos que ele consagra um papel importante para as questões indiscutíveis de desigualdade. Segundo este pressuposto, Rawls tenta igualar as desigualdades aliadas às diferenças de autoridade e de responsabilidade; daí, então, a definição de *princípio da diferença*. Segundo Rawls, “as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo: a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e b) vinculadas a posições e cargos que sejam acessíveis a todos” (RAWLS, 2002, p. 64). No entender de Ricoeur, podemos reconhecer neste ponto “o princípio aristotélico da justiça proporcional ao mérito, porém, formalizado pela exclusão de toda referência ao valor das contribuições individuais” (1995, p. 168). Inerente a estes argumentos está o raciocínio do *maximin*,³⁴ específico em contexto de incerteza, significando portanto, que a partilha desigual mais justa é aquela em que “o aumento das vantagens dos mais favorecidos é compensada pela diminuição da desvantagem dos mais desfavorecidos”³⁵ (RICOEUR, 1995, p. 168).

Posto isto, podemos assim pensar que o contrato social, através do qual a sociedade é levada a dar-se às suas instituições sociais de base, é totalmente diferente da autonomia kantiana, em virtude da qual a liberdade pessoal é levada a dar-se em virtude da lei. A pergunta que fica de Ricoeur é: uma concepção puramente processual da justiça conseguiria romper suas amarras com um senso de justiça que a precede e a acompanha do início ao fim? Ricoeur quer saber se a teoria deontológica não fará, ela mesma, apelo ao sentido ético da justiça. Do ponto de vista de Rawls, isso é evidente. Segundo Ricoeur, (1991), o próprio Rawls reconhece que o argumento sobre o qual se apoia a concepção processual não permite edificar uma teoria independente, mas repousa sobre uma pré-compreensão do que significa o injusto e o justo, que possibilita a definição e interpretação dos dois princípios de justiça, os mesmos que seriam escolhidos numa “situação original” sob o “véu da ignorância”. O

³⁴ Ricoeur no texto *Ética e Moral*, afirma que “o raciocínio do *maximin* é emprestado à teoria da decisão em um contexto de incerteza. Ele é designado por este nome pelo fato de que os parceiros supostamente escolhem a regulamentação que *maximize a parte mínima*” (1995, p. 168, grifos do autor). Ou seja, os contratantes estão interessados num contrato cujos termos foram publicamente definidos e aceites por unanimidade, mas se duas concepções de justiça estão em conflito e apenas uma delas torna possível uma situação que alguém poderia não aceitar enquanto que a outra excluiria a mesma, podemos concluir que apenas a segunda prevalecerá.

³⁵ Também, em *O Si mesmo como um outro*, a este respeito se lê: “os menos favorecidos em termos econômicos devem ser lexicalmente prioritários, com respeito a todos os outros parceiros” (1991, p. 275).

objetivo de Rawls era provar a independência da verdade com relação aos princípios de justiça definidos por ele. Sem conseguir, portanto, seu objetivo, Rawls reclama para sua teoria uma forma mais complexa, a ideia de *equilíbrio refletido*³⁶. Todas as convicções devem ser bem pensadas ou ponderadas porque se há casos flagrantes como intolerância religiosa, discriminação racial, etc., sobre os quais o juízo moral não tem dúvida, há outros, como é o caso da correta distribuição da riqueza e da autoridade, relativamente aos quais não estamos tão seguros como antes. Posto isto, podemos entender que os argumentos teóricos desempenham o mesmo papel de provação que Kant destina à regra de universalização das máximas. O desenvolvimento argumentativo da prova objetiva, portanto, é uma racionalização das nossas certezas em “um processo complexo de ajustamento”³⁷ mútuo entre convicção e teoria” (RICOEUR, 1991, p.278).

Em *Ética e moral*, Ricoeur leva em consideração as convicções cujo tipo de racionalidade viemos referindo, e que segundo ele não está nada distante daquilo que supunha a antiga Regra de Ouro: “não faças aos outros aquilo que não queres que te façam a ti” (TALMUD DE BABILÔNIA apud RICOEUR, 1991, p. 256). Deste modo, ao adotar o ponto de vista dos mais desfavorecidos quanto ao processo de distribuição, Ricoeur afirma que Rawls acaba “raciocinando como um moralista e leva em conta a injustiça fundamental da distribuição das vantagens e desvantagens em toda sociedade conhecida” (1995, p.169). Isto é tão acentuado que se deixa perceber por detrás deste formalismo o sentido de equidade que está fundado a partir do imperativo kantiano e nos impossibilita de tratar a pessoa do outro como meio, implicando, portanto, que a respeitemos como fim em si mesmo. Ademais, podemos intuir, ainda, por detrás deste imperativo, a impulsão da solicitude que é aquela que faz a transição entre a estima de si e o sentido ético da justiça.

³⁶ Ricoeur cita a seguinte passagem de Rawls sobre o *equilíbrio refletido* : “há, no entanto uma outra forma de justificar uma descrição particular da posição original. Consiste em saber se os princípios que acolheríamos conciliam-se com nossas convicções refletidas sobre o que é a justiça ou se eles os prolongam de uma maneira aceitável” (Rawls *apud* RICOEUR, 1991, p. 277).

³⁷ Algumas considerações de Rawls sobre o processo de ajustamento: “mas se for possível detectar imediatamente tais princípios e eles se adequem às nossas convicções sobre a justiça, a tarefa estará terminada. É, todavia provável que haja divergências, caso em que se nos coloca uma alternativa. Tanto podemos modificar o traçado da situação inicial, como alterar as nossas próprias posições, uma vez que estes são pontos de referencia provisórios e, portanto, passíveis de alteração. Assim, alterando por vez as condições em que o contrato se realiza e, por outras, alterando as nossas posições e adequando-as aos princípios acredito que acabaremos por obter uma definição da situação original que, simultaneamente, seja a expressão de condições razoáveis e permita a obtenção de princípios que se adequem às nossas posições, devidamente ponderadas. Designo esta situação por equilíbrio refletido. Trata-se de uma forma de equilíbrio porque, finalmente, as nossas posições sobre a justiça estão de acordo com os nossos princípios. E é refletida uma vez que conhecemos os princípios aos quais as nossas posições se conformam e as premissas para a sua derivação” (RAWLS *apud* RICOEUR, 1991, p. 278).

Em virtude do que foi mencionado, podemos propor as seguintes conclusões: a primeira de que é possível tornar evidente a função puramente processual da justiça aplicada às instituições da sociedade, cujo objetivo máximo é a tentativa de liberação do ponto de vista deontológico da moral da perspectiva teleológica da ética. A segunda é de que parece que é também com esta tentativa que se assinala melhor o limite desta ambição.

3 A MORAL E A SOLICITUDE

3.1 O respeito de si

Conforme Ricoeur (1991) da mesma maneira que a “estima de si” e a solicitude, como foi expresso em um momento anterior, não podem ser vividas e nem mesmo pensadas uma sem a outra, ou seja, a solicitude não é algo que se venha a acrescentar à “estima de si”, mas é algo que já está nela impregnada, dessa mesma forma, o respeito que devemos às pessoas não é um princípio moral que está fora da autonomia do si.

Para justificar esta tese Ricoeur utiliza duas fórmulas: primeiro ele mostra de que forma a norma do respeito para com as pessoas permanece ligada à perspectiva ética, ou seja, à solicitude. Em segundo lugar, mostra que no plano moral, no que se refere à autonomia, o respeito pelas pessoas possui a mesma função ocupada pela solicitude enquanto se refere à vida boa no plano ético.

O objetivo que temos em seguida é nos ocupar destas duas formas de justificativa utilizadas por Ricoeur para comprovar sua tese.

Para Ricoeur, é a *Regra de Ouro*³⁸ que efetua a transição entre a solicitude e o segundo imperativo kantiano, e pode ser também entendida de duas formas. Segundo Hillel, o mestre judeu de São Paulo, lemos: “não faças ao teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito” (TALMUD da BABILÔNIA *apud* RICOEUR, 1991, p. 256). Uma segunda fórmula podemos encontrar no Evangelho de Mateus (Mt. 22,39): “tu amarás o teu próximo como a ti mesmo” (BIBLIA, 1990, p. 1269). Percebemos que ambas as afirmações querem dizer exatamente a mesma coisa. A diferença é que uma segue a via negativa (não faças) e a outra segue a via positiva (faça). Podemos dizer, então que a fórmula da via positiva designa claramente aquilo que nos leva a fazer algo em benefício do próximo. A partir disto é possível notar com mais evidência o atrelamento entre a solicitude e a norma moral³⁹. O que podemos destacar neste caso, é que tanto na fórmula de Hillel, quanto na do seu equivalente evangélico, há uma

³⁸ É a regra encontrada na Bíblia. Uma das formulações pode ser encontrada no evangelho de São Mateus, capítulo 7, versículo 12, bem como em Lucas 6, 31, ou em Levítico 19, 18. Entretanto, entre as tantas formulações sob as quais é apresentada a *Regra de Ouro*, a que melhor marca a filiação entre a solicitude e a norma, no entender de Ricoeur, seja a encontrada no evangelho de São Mateus, capítulo 22 versículo 39: “Tu amarás teu próximo como a ti mesmo” (BIBLIA SAGRADA *apud* RICOEUR, 1991, p. 256).

³⁹ Para Ricoeur, o respeito não pode ser algo que se refere apenas a uma lei moral independente. O outro “como pessoa agredida e sofrida é bem mais do que a lei violada. Aqui se mostra, sobretudo, que a vida ética tem de ultrapassar o plano moral e jurídico: só assim o respeito mútuo poderá albergar a alteridade num mesmo círculo ético que resguarda ao mesmo tempo, o si-mesmo como um outro e o outro como um si-mesmo” (ROSSATTO, 2008, p. 33).

norma de reciprocidade. Há na formulação desta regra, uma distinção no sentido de que um se põe na condição de agente, enquanto outro na de paciente. E, conseqüentemente, há uma forma ativa do fazer e uma forma passiva de suportar. E é desta última que diz Ricoeur “que se enxertam todos os derivados maléficis da interação, começando pela influência e terminando no homicídio” (RICOEUR, 1991, p. 257).

O fator originador da violência e da exploração que os homens exercem uns sobre os outros passa a existir quando há uma soberania de uma vontade em relação à outra⁴⁰. Contudo, não é tão fácil para nós imaginarmos uma situação de interação qualquer, em que pelo simples fato de agir um não exerça de alguma maneira *o poder sobre*⁴¹ o outro. Nesta mesma linha, este poder sobre, abarcado pela diferença entre aquele que faz e o outro que sofre, pode ser considerado, segundo Ricoeur, “a ocasião por excelência para o mal de violência” (RICOEUR, 1991, p. 257).

Identificando este poder-sobre como uma ocasião de violência, Ricoeur, depois de se referir à vertente ascendente da qual esta se reveste⁴², considera que sob toda esta diversidade de formas, “a violência equivale à diminuição ou à destruição do poder fazer de outrem” (RICOEUR, 1991, p. 258). Neste campo, sobretudo no campo da violência física como uso censurável da força contra os outros, as formas do mal podem ser imensas e irreparáveis.

Traçando um breve percurso de algumas figuras de que o mal se reveste, podemos pensar, por exemplo, na violência do discurso, nas falsas promessas, na traição da amizade, no roubo, na violência sexual, na violência doméstica, nas crianças maltratadas, e ainda em uma infinidade de formas de violência que poderíamos continuar a nomear.

Percebemos, portanto, que as várias formas de violência podem ir desde a ameaça, passando pelo constrangimento em variados graus, chegando até mesmo à morte. A violência, podemos afirmar, corresponde à diminuição do poder fazer de outrem, como citado acima. Contudo, há, segundo Ricoeur, algo mais grave: a tortura. Na tortura, é possível demolir a estima de si da vítima. Estima que, segundo o autor, “a transição pela norma leva à categoria

⁴⁰ Neste ponto, Ricoeur tem a seguinte opinião: segundo Kant, a violência e a exploração são estruturais na interação humana. Assim, afirma Ricoeur: “Quando Kant diz que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, ele pressupõe que a relação espontânea de homem a homem é, precisamente, a exploração. Esta está inscrita na própria estrutura da interação humana” (RICOEUR, 1995, p. 166).

⁴¹ Ricoeur faz uma distinção entre o conceito de *poder-fazer*, *poder-em-comum* e *poder-sobre*. Por poder-fazer, ele entende a capacidade de um agente para se constituir como autor de sua ação; a expressão *poder-em-comum* significa a capacidade que os membros de uma comunidade histórica possuem para viver em comum de forma organizada; por fim, a expressão “*O poder-sobre*, enxertado na dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro, em outras palavras [diz Ricoeur], o que esse outro sofre pode ser considerado a ocasião por excelência do mal de violência” (RICOEUR, 1991, p. 257, grifos do autor).

⁴² Aqui Ricoeur está fazendo referência à ascendência da palavra *humilhação*. A seu ver, uma caricatura horrível da palavra *humanidade*.

de respeito de si” (RICOEUR, 1991, p. 258). Portanto, aquilo que chamamos no dia-a-dia de humilhação, não é outra coisa que a destruição do respeito de si, muito acima da destruição do poder fazer. E nesta situação, ele conclui, “parece ser atingido o fundo do mal” (RICOEUR, 1991, p. 258).

Entretanto, é preciso dizer que cada forma do mal tem a sua contrapartida em ordens e interdições oriundas da *Regra de Ouro*: tu não matarás, tu não roubarás, tu não mentirás, tu não torturarás. Todas estas formas do mal respondem ao não da moral. Assim, “*a moral nesse sentido, é a figura que a solicitude assume diante da violência e da ameaça da violência*”⁴³ (1995, p. 167, grifos do autor). Esta é a afirmação de Ricoeur em *Ética e moral* a qual encontra sua justificação referente às interdições procedentes da *Regra de Ouro*.

Passemos agora, para a segunda fase da justificação da tese inicial, isto é, a tese do respeito devido às pessoas sob a segunda fórmula do imperativo kantiano, que tem, no plano moral, em relação à autonomia, a mesma relação que a solicitude tinha, no plano ético, em relação à perspectiva da vida boa.

3.2 O respeito ao outro

Convém, já de início, trazer ao leitor as palavras de Ricoeur no seu texto *Ética e moral*. Assim lemos,

A segunda fórmula do imperativo categórico [...] exprime a formalização de uma antiga regra, chamada de Regra de Ouro, que diz; ‘não faças ao outro o que não queres que te façam’. Kant formaliza essa regra introduzindo a ideia de *humanidade* [...] ideia que é a forma concreta e, se podemos dizer, histórica da autonomia (1995, p. 167).

Conforme Kant, o princípio do respeito devido às pessoas aparece expresso na fórmula do imperativo categórico que estabelece que tratemos a humanidade, tanto na minha pessoa quanto na pessoa do outro, sempre como um fim e jamais como um meio. No entender de

⁴³ Ricoeur compartilha um pensamento de Eric Weil, que abordou o problema da violência a partir do discurso. Segundo Weil, falar é entrar numa relação de argumentação e, portanto, no momento que discuto com alguém, não posso agredi-lo durante este tempo. Entretanto, a escolha em Eric Weil é, sobretudo, entre a violência e o discurso e, como o discurso é o lugar do sentido e da inteligibilidade, a violência aparece aí como uma recusa do sentido e da inteligibilidade. [...] não é certo que o problema da violência se resolva apenas pelo discurso. [...] Nele [Eric Weil], não há uma super categoria. Encontramos, pelo contrário, a recusa em totalizar. Aquilo que toca a minha parte, diz Ricoeur, “penso que a violência não está apenas no fato de agredir, mas que pode igualmente alojar-se no falar. Os ditadores mais violentos falam! Era Platão que fazia notar que o tirano tem necessidade dos sofistas” (Entrevista realizada por Jean-Marie Muller e François Vaillant, e publicada pela revista *Alternatives Non-Violentes*, Nº 80, outubro de 1991, traduzida para o português por Hugo Barros, disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/paul_ricoeur. Acesso em 28 fev. 2013.

Ricoeur, a segunda fórmula do imperativo categórico kantiano⁴⁴, é apenas um desenvolvimento da fórmula geral do primeiro imperativo⁴⁵. Contudo, com relação à ideia de pessoa como fim em si, caracterizada por esta segunda fórmula do imperativo, Ricoeur é decisivo. A seu ver, esta ideia é responsável por manter o equilíbrio do formalismo do primeiro imperativo. E neste ponto, sem dúvida, podemos nos questionar a respeito do que o formalismo acrescenta à solicitude; e, em geral, o que a moral acrescenta à ética. “Minha resposta é breve”, diz Ricoeur: “é por causa da *violência* que se deve passar da ética para a moral. Quando Kant diz que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, ele pressupõe que a relação espontânea de homem a homem é, precisamente a exploração” (1995, p. 166). Com efeito, no que circunda a intenção ética, a solicitude é algo positivo, uma vez que é troca mútua de estimas de si. Posto isto concordamos assim em afirmar a partir de Ricoeur (1991) que a “alma oculta” do interdito é a nossa afirmação originária. E, portanto, ela, a solicitude, é que constitui a arma da nossa imaginação, isto é: “da nossa recusa da *indignidade* infligida a outros” (1991, p. 259, grifo do autor).

Portanto, percebemos que o segundo imperativo acaba se mostrando como sede de uma tensão entre dois termos-chave: o termo humanidade e o termo pessoa como fim em si. No que diz respeito ao termo humanidade, ousamos dizer que esta é inserida no desenvolvimento da universalidade abstrata que dirige o princípio da autonomia, sem distinção de pessoas. O inverso disto solicita, com relação à ideia de pessoas como fim em si mesmas, que seja levada em conta a pluralidade das pessoas, porém, sem a transferência para a ideia de alteridade. Ora, segundo Ricoeur, “aquilo que Kant chama *matéria ou pluralidade*, é exatamente o campo de interação em que uma vontade exerce um poder sobre outro e onde a regra de reciprocidade replica a dissimetria entre agente e paciente” (1991, p. 260). É justamente nesta distinção entre agente e paciente que o conceito de humanidade entra em questão. Conforme Ricoeur (1991), a humanidade, uma vez sendo considerada, não em um sentido extensivo (como uma totalidade enumerada da soma dos humanos), mas em um sentido compreensivo (como aquilo que torna digno de respeito), não é algo diferente da universalidade considerada do ponto de vista da pluralidade das pessoas. Contudo, afirma Ricoeur, embora possua “a mesma estrutura dialógica que a solicitude” (1991, p. 262), a ideia de humanidade elimina toda alteridade entre as pessoas singulares e considera apenas o

⁴⁴ Para uma melhor compreensão das fórmulas do imperativo categórico é pertinente que respectivamente as enunciemos aqui. A primeira diz: “*Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela sua vontade, em lei universal*” (KANT, 2007, p. 59, grifos do autor). Já a segunda diz: “*Age de modo que uses da humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio.*” (KANT, 2007, p. 69, grifos do autor).

⁴⁵ A fórmula geral do imperativo categórico corresponde à primeira fórmula enunciada na nota acima.

princípio de autonomia da unidade, sem qualquer referência às pessoas, ou seja, à pluralidade. Deste modo, a noção de humanidade enfraquece até o ponto de esvaziar a alteridade que está na raiz da diferença de poder de uma vontade sobre a outra, sobre a qual se opõe a *Regra de Ouro*.

Faz sentido lembrar aqui que Kant se distancia da *Regra de Ouro* justamente pelo seu caráter imperfeitamente formal. Em princípio, ela não diz nada a respeito do que o outro amaria ou detestaria que lhe fosse feito; posteriormente, faz referência ao amar e ao detestar, isto é, introduz aí alguma coisa da ordem das inclinações. Portanto, são estas as razões pelas quais Kant considera a Regra de Ouro tão imperfeitamente formal.

A introdução da noção de pessoa como fim em si mesma vem de certa forma equilibrar a ideia de humanidade, visto que ela introduz, a partir da própria formulação do imperativo, a distinção entre a “tua pessoa” e a “pessoa de qualquer outro” (RICOEUR, 1991, p. 262). Ora, alguma novidade se acrescenta quando os conceitos de matéria e de objetos do dever são identificados como fim em si. Esta novidade, diz Ricoeur (1991), é precisamente aquilo que a Regra de Ouro enunciava no plano da sabedoria popular, antes de passar pelo crivo da crítica. A partir disso, duas questões são levantadas: “o que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e naquela de outrem como um meio, senão exercer *sobre* a vontade de outrem esse poder que, cheio de moderação na influência, desencadeia-se em todas as formas de violência e culmina na tortura?” (RICOEUR, 1991, p. 263, grifo do autor). E “o que é que dá ocasião a esse deslize da violência do poder exercido por uma vontade *sobre* uma outra senão a dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro?” (RICOEUR, 1991, p. 263, grifo do autor).

Temos então a partir das questões acima que a Regra de Ouro juntamente com o imperativo do respeito devido para com as pessoas não tem em comum apenas o campo de atuação, mas, além disso, eles têm o mesmo horizonte que é o de empregar a reciprocidade onde há a falta dela.

Assim, continuamos afirmando que a consciência da autonomia é chamada um fato da razão, sendo, portanto, esse fato a afirmação de que a moral existe. Contudo, podemos afirmar que a moral existe porque a própria pessoa existe com fim em si, isto é, “os seres racionais são chamados pessoas, porque sua natureza os designa já como fins em si” (RICOEUR, 1991, p. 263). Neste sentido, a existência envolve ao mesmo tempo um sentido prático e ontológico: prático, pelo fato de que é na maneira de agir, de tratar o outro, que se verifica a diferença entre os modos de ser; ontológico, pelo fato de a expressão da proposição “a natureza racional existe como fim em si” (RICOEUR, 1991, p. 264), ser uma proposição existencial.

Enfim, Ricoeur, ao terminar este ponto sobre a solicitude e a norma, se interroga se o plano deontológico kantiano consegue ou não distinguir entre respeito e autonomia. E a resposta é dada em duas vias: afirmativa e negativa. Afirmativa, na medida em que se distingue a noção que constitui o princípio do respeito, que é devido às pessoas, (existir como fim em si) e a noção que constitui o princípio da autonomia (dar-se a si mesmo uma lei). Por outro lado, é negativa pelo fato de uma vez que em expressões como “o homem, todo o ser racional, natureza racional, etc.,” (RICOEUR, 1991, p. 264), aquilo que sobressai é a universalidade (por meio da humanidade), enquanto que a alteridade se vê impossibilitada de se manifestar e desenvolver.

A fim de esclarecer uma sutil discordância existente no seio do imperativo kantiano, podemos dizer que não seria legítimo ver neste imperativo a formalização da Regra de Ouro, a qual se refere à assimetria de onde deriva o processo de vitimização, no qual a mesma regra se opõe à exigência de reciprocidade. Por outro lado, a mesma Regra de Ouro possibilita que se ouça a voz da solicitude exigindo que a pluralidade das pessoas e a sua alteridade não sejam ocultadas por uma ideia englobante de humanidade.

3.3 A norma moral e a sabedoria prática

A partir de agora nos propomos justificar a tese ricoeuriana de que é necessário o recurso da norma moral à intenção ética sempre que, na sua aplicação a situações concretas, ela nos conduz a conflitos práticos.

A partir disto, afirmamos que a moral da obrigação origina-se as situações conflitivas, as quais decorrem da dificuldade em harmonizar a regra moral, que é universal, com a urgência concreta da práxis. Para estes conflitos a sabedoria prática não consegue encontrar outra solução a não ser o recurso ao âmbito da sabedoria do juízo moral em situação, que é a intenção inicial da ética, a saber, “a intenção da ‘vida boa’ com e para os outros em instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 281).

A sabedoria prática, que tratamos aqui, faz referência à *prudentia* ou à sensatez, à sabedoria ou à *phronésis*, aquela mesma debatida por Aristóteles no Livro VI da *Ética a Nicômacos*, onde ele diz que a justeza pessoal do sábio (*phronimos*) é a componente propriamente ética da definição de virtude, ou seja, aquela que personaliza ou caracteriza a norma abstrata. Saindo de uma ética em ato ou propriamente em exercício, a sabedoria prática ou o juízo moral em situação e a convicção, que o precede e habita, permite a ultrapassagem

no instante da ação sensata, da distância que medeia entre o momento ético-pessoal e moral-objetivo da ação.

Se a respeito deste reenvio da moral para a ética, Ricoeur toma o cuidado de advertir para o fato de que a ideia não é negar a moral da obrigação, esclarece da mesma forma que não se pretende também, com a sabedoria prática, acrescentar à perspectiva ética e ao momento do dever, uma terceira instância à maneira da *Sittlichkeit*⁴⁶ hegeliana, onde no âmbito da filosofia do espírito, o conflito se visse superado numa instância superior da verdade.

No fundo, aquilo que o autor procura aqui, sendo que é no juízo moral em situação que a dialética ricoeuriana da ética e da moral se joga, é encontrar uma via que permita evitar a falsa alternativa entre a sedução de algo que podemos chamar de situacionismo moral, que nos deixaria indefesos frente ao arbitrário subjetivo da ética, e o rigor abstrato e objetivo do formalismo moral (RICOEUR, 1991, p. 282). Pensamos que o objetivo final de Ricoeur, com isto, não é dissolver ou apagar o conflito, mas sim, restituir-lhe o verdadeiro lugar no âmbito da vida social, ética e moral das relações entre as pessoas. Para isto, ele se propõe a ouvir uma voz distinta da filosofia, ou mais que isso, “uma voz da não-filosofia: a da tragédia grega” (RICOEUR, 1991, p. 283). Esta situação irá levar Ricoeur a percorrer todo o caminho que da sabedoria trágica conduz à sabedoria prática, e isso porque também diz que o elemento trágico da ação “não deve ser procurado apenas na aurora da vida ética, senão que também no estado avançado da moralidade, junto aos conflitos que surgem ao longo do caminho que conduz da regra ao juízo moral em situação” (RICOEUR, 1991, p. 283). Certamente, Ricoeur não espera da tragédia uma reconciliação entre as partes em confronto, mas sim, que os conflitos sejam resolvidos. É possível que ela possa nos ajudar confrontando-nos com as aporias ético-práticas, decorrentes unicamente das posições em que nos situamos, e sugerir-nos que a solução para as mesmas passa pela renúncia dos intervenientes à unilateralidade dos seus pontos de vista e, conseqüentemente, pela procura conjunta de uma via média.

A tragédia encerra um importante sentido pedagógico que Mongin declara como “um convite a bem deliberar” (MONGIN, 1998, p. 69). Ela nos ensina, apesar da dimensão não filosófica do trágico, irredutível em larga medida aos discursos ético e moral, que os agentes “estão a serviço de grandezas espirituais que não só as ultrapassam mas, por sua vez,

⁴⁶ O termo *Sittlichkeit*, que em português pode ser traduzida como *eticidade*, é utilizado por Hegel para designar um momento do processo de desenvolvimento do Espírito Objetivo, o momento da moralidade objetiva e concreta, isto é, a moralidade quando esta encarna, objetiva-se, ou concretiza-se nas leis, normas, costumes e instituições, nomeadamente a família, a sociedade civil, e o Estado de uma dada comunidade histórica (RICOEUR, 1991, p. 338).

franqueiam o caminho a energias arcaicas e míticas que são também as fontes imemoriais da desgraça”⁴⁷ (RICOEUR, 1991, p. 284).

De imediato, a tragédia nos ensina a desconfiar tanto das ilusões do coração, uma vez que em seu fulgor o sentimento é cego, quanto também dos excessos da razão, que é luminosa, mas fria e sem interioridade pessoal. Posteriormente, ela nos ensina sobre aquilo que é inevitável, ou seja, sobre o “caráter inelutável dos conflitos na vida moral e, além disso, ela esboça uma sabedoria (a sabedoria trágica da qual falava Karl Jaspers) capaz de nos orientar nos conflitos de uma natureza completamente diferente” (RICOEUR, 1991, p. 285). Porém, se hoje ainda a tragédia nos ensina é porque ela toca aquela última instância conflituosa da existência e da provação humana onde se verifica o confronto sem fim entre o homem e a mulher, entre a velhice e a juventude, a sociedade e o indivíduo, os vivos e os mortos, o humano e o divino. É pela via dura e sofrida da aprendizagem através destes conflitos permanentes, a um tempo universais e localizados, que o reconhecimento de si do agente vai tendo naturalmente lugar.

Na tragédia grega, e de forma bastante especial na Antígona de Sófocles⁴⁸, obra que Ricoeur toma como referência, podemos aprender que os conflitos nascem quando os sujeitos se agarram de uma forma muito fechada a uma regra de modo que ficam cegos a todo o resto⁴⁹. É isso que acontece tanto com Creonte, quanto com Antígona, ambos se fecham em suas posições extremas e opostas, que acabam inviabilizando toda e qualquer possibilidade de diálogo existente. Para Antígona, a quem os laços familiares contavam acima de qualquer outra coisa, apenas o desejo de conceder uma sepultura ao irmão lhe importa; e isso a imobiliza, mesmo sabendo que é contra a lei da cidade, a qual proíbe a prestação de serviço àqueles considerados inimigos do Estado. Creonte, por seu lado, preso à sua concepção de dever e de serviço para com a cidade, é inflexível na subordinação da relação familiar à distinção entre amigos e inimigos do Estado. De tal modo, fechados em seus extremismos, Creonte e Antígona encontram sua perdição. Assim encontramos:

⁴⁷ Com relação à tragédia, Ricoeur aponta como traços que marcam o caráter não filosófico os seguintes: “poderes míticos adversos que dobram os conflitos identificáveis de papéis (dos personagens); mistura não-analisável de constrangimentos e de escolhas deliberadas; efeito purgativo exercido pelo próprio espetáculo no centro das paixões que este mesmo produz” (RICOEUR, 1991, p. 285).

⁴⁸ A respeito desta obra de Sófocles, e da relação que há entre o tema que estamos tratando afirma Ricoeur: “é o trágico da ação, para sempre ilustrado pela Antígona de Sófocles, que reconduz o formalismo moral ao mais essencial da ética” (RICOEUR, 1991, p. 293).

⁴⁹ Em *O justo* 2, Ricoeur enfatiza que; “Antígona e Creonte representam obrigações antagonistas que engendram um conflito inescusável. Ainda que seja verdadeiro, em termos absolutos, que o dever de amizade fraterna que move Antígona, é perfeitamente compatível com o serviço político à pólis que move o príncipe Creonte, a finitude humana faz com que cada um dos antagonistas não consiga atender ao princípio com o qual se identifica fora dos limites estreitos de uma observância passional e cega dos limites” (RICOEUR, 2008, p. 272).

Essa estreiteza de vistas reflete-se na sua apreciação de todas as virtudes. Só é ‘bem’ o que serve à cidade, ‘mal’ o que a prejudica; [...] É essa visão empobrecida e simplificada de sua própria cidade que leva Creonte a sua perda. Sua volta tardia faz dele o herói que aprende muito tarde (RICOEUR, 1991, p. 286-287 grifos do autor).⁵⁰

Entretanto, como explica Ricoeur, entre estes limites extremos, ou entre o “conselho direto” e a “resignação insolúvel”, há aquilo que é maior: a “instrução da ética pelo trágico,” que indica a via média (RICOEUR, 1991, p. 286). Portanto, a via da prudência, da justa deliberação e da sabedoria, é a via para a qual, de resto, a última palavra do coro aponta quando apresenta a sabedoria como “a primeira fonte da felicidade” (RICOEUR, 1991, p. 286). Assim, sem adotar a maneira de Hegel ao tentar dissolver o conflito uma vez que o mesmo é inevitável⁵¹, mas refletindo sobre ele através da tragédia, a sabedoria prática convida o homem da práxis a reorientar a sua ação passando da catarsis⁵² para a convicção. É, assim, no âmbito desta necessidade, isto é, na inflexão da catarse trágica para a convicção moral que Ricoeur proclama: “*Do phronein trágico à phronésis prática: tal seria a máxima suscetível de subtrair a convicção moral à alternativa destruidora da univocidade ou do arbitrário*” (RICOEUR, 1991, p. 293, grifos do autor).

Convém evidenciar aqui que, quer se trate de uma guerra racional de valores, quer se trate de uma guerra irracional de fanáticos, o fim atingido é sempre o mesmo: o nascimento do trágico da ação sobre um dever. E é justamente para fazer frente a este tipo de situação que a sabedoria prática, aquela “ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva do que a própria regra” (RICOEUR, 1995, p. 170), se faz necessária. Evidentemente, esta convicção não é arbitrária, uma vez que se funda na fonte mais originária do sentido ético.

⁵⁰ Em nota está assim: “O corifeu: ‘Ai de mim! É bem tarde, parece-me que tu vês o que é justo (*tén dikén*)’” (RICOEUR, 1991, p. 287).

⁵¹ Em um determinado ponto Ricoeur se pergunta: “o que é que torna inevitável o conflito ético? E que solução a ação é suscetível de lhe trazer?” E logo em seguida responde: “na primeira questão, não somente a unilateralidade dos caracteres, mas aquela mesma dos princípios morais confrontados com a complexidade da vida é fonte de conflitos. Na segunda questão colocada, a resposta esboçada será: nos conflitos que suscitam a moralidade, só um recurso ao fundo ético sobre o qual a moral se destaca pode suscitar a sabedoria do julgamento em situação” (RICOEUR, 1991, p. 293).

⁵² Conforme Mongin, “esta transição da *catarsis* para a convicção, da sabedoria trágica para a sageza prática, desenha o horizonte ético privilegiado por Ricoeur. Se ele se reconhece com Karl Jaspers a existência de uma sabedoria trágica, procura ultrapassá-la numa sageza prática que não se satisfaz nem com as normas da moralidade, nem com uma ética que se resumisse na *sittlichkeit*, na ‘vida ética’. O juízo moral está sempre em situação: o mesmo é dizer que a conflitualidade nunca é assimilável, que a divisão originária nunca pode ser suspensa, mas também que a moral e a ética têm laços complexos. Com efeito, nos conflitos suscitados pela moralidade, só um recurso ao fundo ético, sobre o qual a moral se destaca, pode suscitar a sabedoria do julgamento em situação” (MONGIN, 1998, p. 70).

É importante fazermos referência aqui, uma vez que isso permitirá uma melhor compreensão da problemática de que no momento nos ocupamos, à questão do conflito e da sabedoria prática, na forma como Ricoeur termina a sua “pequena ética”, sugerindo que aquilo que no fundo se pretendeu foi proceder à conciliação da *phronésis* de Aristóteles, através da releitura da *Moralität* consoante a Kant, e da *Sittlichkeit* segundo Hegel.

Da *phronésis*, Ricoeur retira que o seu horizonte é a “vida boa”, e tem por mediação a deliberação, por ator o *phronimos* e por ponto de aplicação as situações singulares. Entretanto, entre a *phronésis* “ingênuo”, com a qual ele abre a pequena ética, e a *phronésis* crítica, presente no juízo moral em situação, expande-se uma região de obrigação moral e de dever que impõe que o mal, enquanto aquilo que não deve ser, não seja efetivamente do mesmo modo; e que, ao final, seja abolido todo o sofrimento infligido ao homem por si próprio. Para a moral, segue-se a zona dos conflitos referentes ao trágico da ação, zona onde por via da meditação sobre esses conflitos, a *phronésis* crítica tende a se identificar com a *Sittlichkeit* de Hegel, mesmo ela já estando desligada de qualquer referência a uma Filosofia do Espírito.

Deste modo, sem a ligação com a Filosofia do Espírito, a *Sittlichkeit* se une com a *phronésis*, no juízo moral em situação, juízo que se forma e ganha corpo com o decorrer do debate público, do diálogo, do colóquio amigável e da partilha de convicções, e por isso Ricoeur conclui que “da sabedoria prática que convém a este julgamento podemos dizer que a *Sittlichkeit* aí ‘repete’ a *phronésis* uma vez que a *Sittlichkeit* ‘mediatiza’ a *phronésis*” (RICOEUR, 1991, p. 339, grifos do autor).

Portanto, inevitavelmente na vida e na interação social o conflito vai ser considerado por Ricoeur sob um ponto de vista tríplice: da instituição (a política e o Estado), do respeito (a pluralidade das pessoas) e da autonomia (autonomia e autolegislação kantiana).

3.4 A instituição, o conflito e o juízo moral

Vendo no conflito o estímulo que, ao nível de cada uma das regiões consideradas, o si universal, a pluralidade das pessoas e o contexto institucional, aponta para a recondução do formalismo moral ao núcleo mais vivo da ética, Ricoeur retoma a problemática rawlsiana da regra da justiça, lembrando que a possibilidade de conflito já é intrínseco à própria ideia de distribuição justa. Segundo Ricoeur, a formalização da regra, operada por Rawls, vem apenas acentuar ou ainda reforçar sua possibilidade. O francês esclarece seu ponto de vista do seguinte modo:

Os indivíduos colocados na situação original são indivíduos racionais independentes uns dos outros e preocupados em promover seus interesses respectivos, sem levar em conta o (interesse) dos outros. Assim o princípio de *maximin*, considerado só poderia reduzir-se a uma fórmula refinada de cálculo utilitário. Esse seria o caso se não fosse precisamente equilibrado por convicções bem pesadas em que o mais desfavorecido ponto de vista é tomado como termo de referência. Ora, esse ato de tomar em consideração repousa em última análise na regra de reciprocidade, próxima da regra de ouro, cuja finalidade é retificar a dissimetria inicial ligada ao poder que um agente exerce sobre o paciente de sua ação e que a violência transforma em exploração. (RICOEUR, 1991, p. 294).

Segundo Ricoeur, porém, o que Rawls procura, já está em Aristóteles, onde num determinado grupo social ordenado, a diversidade de coisas a distribuir, tais como rendimentos, patrimônios, cargos sociais, posições de responsabilidade e de autoridade, etc, bem como a diversidade de contribuições, sejam elas individuais ou coletivas, coloca um problema de distribuição. E é exatamente pelo fato da existência deste problema que Aristóteles formula a sua noção de justiça proporcional: aquela de acordo com a qual “a igualdade não se estabelece entre as partes mas entre a relação das partes diferenciadas de um com a respectiva contribuição” (ARISTÓTELES, 1992, p. 95).

É possível ainda, segundo o próprio Aristóteles, que a controvérsia não esteja totalmente ausente, uma vez que a forma de avaliação das diferentes contribuições individuais e o sentido mesmo do princípio de distribuição por mérito envolva discussões e se altere conforme os regimes políticos, pois os “democratas identificam a circunstância de a distribuição dever ser de acordo com a condição de homem livre, os adeptos da oligarquia com a riqueza (ou nobreza de nascimento) e adeptos da aristocracia com a excelência” (ARISTÓTELES, 1992, p. 96).

No instante em que deslocarmos nosso olhar do processo de distribuição para as diferentes coisas a distribuir, verificaremos o aparecimento de duas ordens de problemas que a literatura sobre o tema, que é a *Teoria da justiça* de Rawls, trata conjuntamente, mas que do ponto de vista de Ricoeur, há a necessidade de distinguir. A primeira ordem de problemas, como marca o retorno dos conceitos teleológicos através da ideia de *bens sociais primeiros*, vem aproximar novamente a ideia do justo ao bom. Para Rawls, parece não haver problema nenhum referente a isso. Porém, segundo Ricoeur, “se perguntamos o que qualifica como bons esses seres sociais, abrimos um espaço conflitual, uma vez que esses bens aparecem relativos a significações, a estimações heterogêneas” (RICOEUR, 1991, p. 295). Em sequência, a segunda ordem de problemas se junta não apenas à segunda ordem de bens a partilhar, mas também ao caráter histórico e culturalmente determinado das avaliações desses

bens. Assim, o conflito aqui é entre a pretensão universalista da regra de justiça e as suas limitações contextuais⁵³.

Ricoeur retoma, a partir de um autor chamado Michel Walzer,⁵⁴ a consideração da diversidade de bens, bem como a diversidade de avaliações a que são sujeitas as coisas partilhadas, conduzindo ao desmembramento da ideia unitária de justiça e à definição da ideia de “esferas de justiça”, ou seja, de esferas distintas de regras que regulam as diferentes áreas da vida social, tais como a da cidadania, da segurança, da assistência pública, do dinheiro, da mercadoria, do emprego etc, para as quais não podemos invocar as mesmas regras de justiça. Para Ricoeur, a questão mais fundamental não é propor uma enumeração extenuante das esferas de justiça. Muito menos acertar o destino da ideia de igualdade de cada uma delas. Mas é o “da arbitragem exigida pela concorrência dessas esferas de justiça e pela ameaça de usurpação de uma pela outra que dá o seu verdadeiro sentido à noção de conflito social” (RICOEUR, 1991, p. 296).⁵⁵ Considerando esta arbitragem no plano equivalente ao do institucional, da sabedoria prática ou da *phronésis* aristotélica, Ricoeur, apesar disso, se pergunta se a arbitragem do conflito entre esferas de justiça não deverá ser colocada “sob a categoria hegeliana de *Sittlichkeit* antes que sob a categoria aristotélica de *phronésis*” (RICOEUR, 1991, p. 297, grifo do autor). De acordo com o Hegel dos *Princípios da Filosofia do Direito*, o problema consiste em “saber se a prática política apela para os recursos de uma moralidade que só encontra seu exercício no quadro de um saber de si que o Estado como tal deteria” (RICOEUR, 1991, p. 297).

⁵³ Dado que o conflito entre universalismo e contextualismo atinge todas as esferas da moralidade, este tema não será abordado por nós em nenhum momento.

⁵⁴ Michael Walzer é professor emérito do Instituto de Estudos Avançados em Princeton, EUA. É co-editor da revista *Dissent* e editor colaborador da *New Republic*. Fez parte do contingente de militantes de esquerda e marxista contrários à Guerra do Vietnã. Ele também busca uma estrutura filosófica que possa compreender qualquer tipo de teoria tendo como essência a prática social. Para Walzer, não há nenhuma concepção pré-existente, algo como uma teoria ou programa divino e natural que nos guie: mesmo quando observamos os mundos de “alguma outra parte” seguimos observando o mundo do mundo, não descobrimos nada que já não esteja aqui. Pretender inventar uma moralidade é proporcionar o que Deus e a natureza não proporcionaram: um corretivo universal para todas as diferentes modalidades sociais.

⁵⁵ Em nota, Ricoeur esclarece que a teoria de Walzer se resume nas seguintes posições: “todos os bens com os quais a justiça distributiva tem relação são bens sociais”; “todos os homens e mulheres devem suas identidades concretas à maneira pela qual eles recebem e criam, portanto, possuem e empregam os bens sociais”; “não podemos conceber um único conjunto de bens primeiros ou de base que englobaria todos os mundos morais e materiais”; “mas é a significação dos bens que determina seus movimentos”; “as significações sociais são históricas por natureza; por conseguinte, as contribuições – justas e injustas – mudam com o tempo”; “quando as significações são distintas, as distribuições devem ser autônomas”. Daí, portanto, resulta que só existe padrão válido para cada bem social e cada esfera de distribuição em cada sociedade particular; e, como esses padrões são muitas vezes violados, os bens usurpados, as esferas invadidas por homens e mulheres dotados de poder, esses fenômenos inelutáveis de usurpação e de monopólio fazem da distribuição um lugar de conflito por excelência” (RICOEUR, 1991, p. 296)

Ricoeur abandona Hegel na luta que ele desenvolve contra o atomismo jurídico e político, onde ele recupera a noção de *Sittlichkeit*, por um lado, como “sistemas de instâncias coletivas de mediação intercaladas entre a ideia abstrata de liberdade e sua efetuação como ‘segunda natureza’ (e por outro lado), como triunfo progressivo do vínculo orgânico entre os homens, sobre a exterioridade da relação jurídica” (RICOEUR, 1991, p. 299). Assim, Ricoeur não o segue quando entra no terreno da defesa da *ipseidade* individual, recusando-se a aceitar que a obrigação de servir ao Estado, mesmo que se trate de um Estado constitucional, é de natureza diferente e superior à obrigação moral. Questiona-se a fim de saber se a obrigação moral tem um fundamento distinto da ideia de justiça, que é aquilo que constitui a parte última do caminho para a “vida boa”, bem como, se ela apresenta uma estrutura normativo-deontológica distinta da regra de justiça (RICOEUR, 1991, p. 299).

Ricoeur entende que, a oposição entre *Sittlichkeit* e *Moralität*, não possui utilidade alguma, como também se torna nociva, quando uma ontologia do Espírito (*Geist*) transforma a mediação institucional do Estado numa instância autônoma e capaz de pensar por si própria. E ele sabe de onde se origina a aparência de transcendência da *Sittlichkeit*, ou seja, da mediação institucional do Estado, relativamente à norma moral formal. Ela decorre da sua ligação a instituições que por natureza são irredutíveis aos indivíduos. Entretanto, “uma coisa é admitir que as instituições não derivam dos indivíduos mas sempre de outras instituições prévias, uma outra é conferir-lhes uma espiritualidade distinta daquelas dos indivíduos” (RICOEUR, 1991, p. 300). Assim, considerando que é impossível que as forças políticas superiores se desliguem completamente da origem ou da relação social e da intersubjetividade, a partir daquilo de que lhes é concedido sentido, Ricoeur tem em mente que “o que finalmente é inadmissível em Hegel, é a tese do espírito objetivo e seu corolário, a tese do Estado erigido em instância superior dotada do saber de si” (RICOEUR, 1991, p. 300). Portanto, deste ponto ao Estado totalitário não há uma distância maior que um passo, da mesma forma que testemunhamos de maneira muito trágica os acontecimentos do século XX, relativo aos quais “temos razões de ouvir o veredicto inverso, muito mais sobrecarregado, pronunciado pela história através da boca de suas próprias vítimas” (RICOEUR, 1991, p. 300). Deve-se, então, a fatos como este, que no momento em que o espírito de um povo se deixa pertencer a uma “*Sittlichkeit* assassina”, há que se buscar “na consciência moral de um pequeno número de indivíduos, inacessíveis ao medo e à corrupção, que se refugia o espírito que desertou das instituições tornadas criminais” (RICOEUR, 1991, p. 300). Certamente é evidente que não há uma disparidade tão ampla e desastrosa assim entre a consciência moral e o espírito do povo. Entretanto, é importante lembrar que esta fratura aconteceu e terá

eternamente o seu valor de memória, de tristeza e, porque não dizer, que também terá seu valor como exemplo.

Todavia a forma mais objetiva para desmistificar o Estado hegeliano, enquanto juiz supremo da moralidade, e solucionar conflitos, é interrogar a própria prática política, de modo a examinar as formas específicas de que o trágico da ação aí se reveste. Contudo, sabendo que a prática política por si é lugar de conflitos específicos, esta análise deve permitir saber de que forma é que ela reenvia ao sentido da justiça.

Fazendo uma retomada daquilo que comentamos anteriormente a respeito do poder e daquilo que Ricoeur designou como paradoxo político, e levando em conta que para ele, devedor a Hannah Arendt, a política é o lugar de tensão entre o poder (enquanto expressão do querer e agir em comum) e a dominação (entendida como um poder político corrompido), regressamos àquela distinção fundamental destes dois conceitos, isto é, se entendermos o poder na linha de Hannah Arendt, não como expressão do medo, mas sim do querer viver e agir em comum dentro de uma comunidade histórica.⁵⁶ Entretanto, admite Ricoeur “esse poder é esquecido “como origem da instância política, e recoberto pelas estruturas hierárquicas da dominação entre governantes e governados” (RICOEUR, 1991, p. 301). Ora, percebendo como no Estado de direito se conjugam o uso legítimo da violência, a força e a forma e o entendimento da política como o repertório organizado de práticas referentes à distribuição vertical entre governantes e governados, e horizontal entre distintos grupos rivais no que toca à distribuição do poder político, Ricoeur novamente considera que o sentido da virtude da justiça (*isotès*), da mesma forma como entendiam Péricles e Aristóteles, (esta pode ser aquilo que define o essencial da democracia) é “repor a dominação sob o controle do poder comum” (RICOEUR, 1991, p. 301). Todavia, os conflitos referentes às diferentes esferas da práxis política, que na democracia são negociados de acordo com as regras de arbitragem definidas e conhecidas, repartem-se por três níveis de radicalidade.

No primeiro patamar, podemos dizer, situam-se os conflitos mais comuns isto é, aqueles situados ou que possuem um lugar no quotidiano dos Estados de direito democráticos, onde as discussões, as escolhas e as decisões são coletivas e normalizadas por regras já definidas e já aceitas⁵⁷. É importante lembrar que, neste contexto e frente a conflitos desta ordem, a deliberação e a tomada de posição apontam mais para uma *phronésis* aristotélica que

⁵⁶ Este poder é a expressão mais alta da *práxis* aristotélica que não fabrica nada fora de si mesma mas faz passar por fina sua própria conservação, sua estabilidade e sua durabilidade (RICOEUR, 1991, p. 300).

⁵⁷ Ricoeur esclarece que, se nas democracias a discussão pública não proporciona conclusões, não quer dizer que também não tenham decisões. Entretanto ele afirma “que toda decisão pode ser revogada segundo os processos aceitos e eles próprios considerados indiscutíveis, pelo menos no aspecto deliberativo em que nos mantemos aqui” (RICOEUR, 1991, p. 302).

para uma *Sittlichkeit* hegeliana. E, de fato, Ricoeur identifica uma equivalência entre deliberação e discussão pública e estabelece um paralelo entre as noções aristotélicas e as características do Estado de direito democrático de tal modo que afirma:

Nesse julgamento em situação, em que as democracias avançadas identificam, para o essencial, com o voto majoritário, o único equivalente da *eubolia* (boa deliberação) recomendada pelo coro nas *Odes líricas* da *Antígona*, é o julgamento esclarecido que podemos esperar do debate público (RICOEUR, 1991, p. 303, grifos do autor).

No segundo momento da discussão, o debate que deve conduzir a uma constituição democrática centra-se em torno dos fins do “*bom governo*”. Em torno desta discussão um pouco mais alongada, entram em foco as mediações políticas, ligadas a nossa aspiração ética de uma “vida cumprida”, ou uma “vida boa”. E, assim, desenvolvendo-se em torno de termos chave como liberdade, segurança, prosperidade, igualdade, solidariedade, etc, a discussão visa à justificação, “não a obrigação de viver num Estado em geral, mas a preferência por uma forma (específica) de Estado” (RICOEUR, 1991, p. 303). Contudo, estas mesmas palavras encobrem uma carga emocional que pode ser por vezes superior ao seu horizonte de sentido e acabam se prestando para a manipulação e para a propaganda. Entretanto, restritas à sua história conceitual, estas expressões, que apontam para valores, revelam-se capazes de resistirem à propaganda arbitrária, como atesta o trabalho da filosofia política.

O terceiro nível conflitual desenrola-se em um plano mais radical que o anteriormente citado, no sentido de que agora o que se discute é o processo de *legitimação* da democracia enquanto um “governo do povo e pelo povo” (RICOEUR, 1991, p. 304).

Retomemos aquilo que tratamos anteriormente a respeito do poder e da dominação, assim como a ideia de que o poder é a “fonte esquecida da dominação” (RICOEUR, 1991, p. 301). A proposta ricoeuriana neste sentido é esclarecer a derivação da dominação a partir daquilo que ele chama de “querer viver juntos”. Para isto, Ricoeur recorre a outro filósofo, chamado Claude Lefort, para o qual, em *Essais sur le politique* (1986), o totalitarismo, em contraposição à democracia, tem como erro apresentar-se como uma sociedade sem história, no momento em que pretende impor de forma violenta, e por que não dizer criminosa, uma imagem sem contestações daquilo que crê ser o homem novo. Ricoeur ainda cita Lefort dizendo que (o pensador da democracia) começa por confessar uma “indeterminação última quanto aos fundamentos do Poder, da Lei, do Saber, e ao fundamento da *relação de um com o outro* sobre todos os registros da vida social” (LEFORT, *apud* RICOEUR, 1991, p. 305, grifos do autor). Entretanto, não fica a cargo desta indeterminação a última palavra, uma vez que a despeito da incerteza referente aos fundamentos da sua legitimidade, há razões

favoráveis à preferência pela democracia ao invés do totalitarismo. Portanto, são estas razões que formam o “querer viver em conjunto” de uma comunidade e “das quais uma das maneiras de tomar consciência é a projeção da ficção de um contrato social a-histórico” (RICOEUR, 1991, p. 305).

Sendo assim, podemos afirmar que a crise de legitimação afeta mais a dominação que o poder entendido no sentido como vimos tratando, isto é, como expressão do “querer viver e agir em conjunto de um povo”, convicção íntima e forte de onde derivam e na qual radicam as tradições da tolerância bem como do pluralismo, constitutivas da democracia. Neste sentido, é possível novamente verificar, afirma Ricoeur (1991), a inflexão da *Sittlichkeit* hegeliana perante *phronésis* pública como debate. E ele novamente retoma de Aristóteles a distinção entre justiça e equidade, para fins de esclarecimento. Ademais, o estagirita elucida que a justiça e a equidade não são absolutamente iguais, apesar de “não serem também genericamente diferentes [...], ou seja, a equidade embora sendo superior a uma certa justiça é, ainda assim, justa; não é, portanto, melhor do que a justiça como que pertencendo a um outro gênero de fenômenos” (ARISTÓTELES, 1992, p. 109). Apesar disto, onde reside o problema? Donde procede que a justiça e a equidade, apesar de serem iguais, esta seja superior àquela? O próprio Aristóteles trata de esclarecer. Segundo ele, isto se deve ao “fato de a equidade ser justa não em acordo com uma lei, mas sim na medida em que tem uma função retificadora da justiça legal” (ARISTÓTELES, 1992, p. 110). Podemos dizer que a equidade apresenta uma função singular que se aproxima da *phronésis*, isto pelo fato de a lei ser sempre algo de geral e universal e, todavia, haver casos a respeito dos quais é impossível enunciar de modo acertado um princípio universal. Conforme compreende Ricoeur, “a razão disto é que a lei é sempre algo geral e há casos específicos para os quais não é possível formar um enunciado geral que a eles se apliquem com certeza” (ARISTÓTELES, *apud* RICOEUR, 1995, p. 173). Deste modo, a equidade permite propor retificações na lei a partir de situações concretas, seja para o caso em que o legislador deixou escapar, seja para aqueles em que, por se pronunciar de modo absoluto, acabou por cometer erro.

Em resumo, Ricoeur afirma que, mesmo em dias atuais, quando relemos estes escritos aristotélicos, somos levados a pensar que o debate público e a tomada de decisão que dele resulta constituem a única instância habilitada a “corrigir a omissão”, que ele chama agora de “crise de legitimação” (RICOEUR, 1991, p. 306). A equidade é, então, outro nome atribuído ao senso de justiça, quando este atravessou com sucesso as provas e os conflitos suscitados pela aplicação da regra de justiça.

3.5 A sabedoria prática e a justiça

É possível afirmar, com Ricoeur, que as aplicações da ideia de justiça, mais geralmente nos canais das vias jurídicas, onde elas surgem em situação de desacordo, disparidade, ou por que não dizer, como contradições, oposições ou luta entre princípios, ou ainda de propostas e atitudes independentes de qual natureza seja o conflito, são dadas pelo direito. Neste sentido, podemos perceber a partir das reflexões ricoeurianas de 1990, “O trágico da ação”, em “*O si mesmo como um outro*”, e em 1991, em “O justo entre o legal e o bom”, encontrado em *Leituras 1 em torno ao político*, a noção de conflito é explorada e é, neste âmbito, – o do conflito – que ele discute a problemática do justo ou da justiça. Percebemos, portanto, que conflito se apresenta na esfera da justiça em decorrência de situações singulares, como no caso em que há um confronto entre convicções contrárias. No entender de Ricoeur, este confronto está vinculado a certa situação de julgamento moral, uma vez que são estas situações que suscitam uma reflexão dentro do domínio da prática política da justiça institucional.

No entender de Ricoeur, em relação ao conflito, temos no plano interpessoal um contexto prático em que as ações, quando têm caráter moral, comumente são fontes de conflitos. Ele vê como um obstáculo para a justiça quando os conflitos se tornam rígidos e inflexíveis a outros pontos de vista que sirvam de recurso para que a moralidade possa tentar encontrar uma alternativa para conduzir as regras a um julgamento em situação. E escreve o seguinte com relação ao conflito e à sabedoria prática:

Sem a travessia dos conflitos que agitam uma prática guiada pelos princípios da moralidade, sucumbiríamos às deduções de um situacionismo moral que nos entregaria em defesa ao arbitrário. Não há caminho mais curto que aquele, para alcançar este tato graças ao qual o julgamento moral em situação e a convicção que o envolve são dignos do título sabedoria prática (RICOEUR, 1991, p. 282).

Uma sugestão alternativa para a justiça institucional, e casos de conflito, seria operar apelando para uma ética teleológica que se expressasse através de uma sabedoria prática instruída pelo próprio conflito. Lembramos, portanto, que no conflito entre convicções há um fundo moral cujos princípios podem apresentar um traço inflexível. Nestas circunstâncias, ele pode acirrar-se originando reivindicações que implicam numa decisão sobre o que é justo. Sendo assim, a resolução dos conflitos, apesar de serem mediados pelos canais da justiça com todos os seus procedimentos e os confrontos de argumentos mediados por uma norma, bem como a proclamação de uma sentença, caso não tenha a mediação da sabedoria prática, contribuindo para orientar as ações humanas sob o signo do bem, corre o risco de fracassar na

busca de encontrar uma harmonia. Podemos afirmar que a sabedoria prática é uma convicção bem ponderada. E, para Ricoeur, as convicções merecem muitos cuidados a ponto de que, ao serem afetadas por preconceitos e por intolerâncias aos outros, apresentam sinais de perigo. Uma convicção, para ser segura, reivindica para si um equilíbrio refletido entre os próprios interesses e o interesse dos outros. E, assim, a convicção é ponderada a partir do momento que rompe com as próprias amarras e consegue enxergar os outros pontos de vistas.

Podemos afirmar a partir de Ricoeur que a sabedoria prática é um aprendizado que adquirimos das lembranças históricas e também culturalmente em virtude do trágico da vida, bem como, do sofrimento vivido e provocado, isto é, a sabedoria aparece quando já estamos cansados de tanto sofrer ou de fazer o outro sofrer; a partir do momento em que tomamos consciência das nossas injustiças. Assim só nos resta então transcender a esse fazer, optando de boa vontade por uma vida melhor. Através do objetivo de querer viver bem, e de ter a intenção de acrescentar à ideia de justo também um sentido de bom, damos à justiça um novo sentido, tirando-a do rigorismo do plano formal e acrescentando novos traços às ações nas relações interpessoais.

Falamos anteriormente a respeito da justiça e da injustiça, entretanto, cabe aqui uma retomada no sentido de valorá-la como ações tidas por um lado como boas ou justas e por outro lado, como más ou injustas. Primeiramente, a justiça se apresenta como mediania; e por primeiro, a partir de Aristóteles. Assim, já dentro do esquema aristotélico, a justiça é chamada a tomar uma decisão entre dois extremos, onde o ato justo é o ato mediano. Estes extremos, então, podemos afirmar que se encontram entre o excesso e a escassez. Deste modo, para o estagirita, o termo justiça, em contraposição com o de injustiça, pode ser significado por uma disposição moral que torna os indivíduos aptos a realizar atos justos e que os faz agir justamente bem e ao mesmo tempo desejar o que é justo.

Neste mesmo caminho, a atribuição daquilo que é considerado como injusto, é devida em particular ao desregramento e aos vícios; e abrange o nível das relações interpessoais. Sendo assim, tanto a justiça quanto a injustiça significam a prática da virtude ou a prática do vício, de modo geral, sempre em relação a alguém. Desta forma, um homem, que é injusto, é iníquo e nesta mesma linha também não é equitativo. O justo, neste sentido, sustenta uma posição que recomenda para si mesmo a mediania e a igualdade; entretanto, isto ele o faz sem que esta recomendação implique em uma determinação e sem a necessidade de se evidenciar os indivíduos para os quais se é justo. A justiça é uma proporção cuja medida está no sentido de uma igualdade distributiva. Ela surge como um elemento que proporciona aos indivíduos uma mediania entre os dois extremos; aquilo que é demasiado muito e aquilo que é demasiado

pouco. O justo, então, é aquilo que dá ao conflito e à queixa um sentido do que é mais desejável; e este desejável é efetivamente aquilo que é bom entre os extremos.

A sabedoria prática aparece, portanto, como um recurso ético que permite à instituição conduzir as próprias ações de modo mais justo a fim de tentar amenizar os conflitos interpessoais. As ações da justiça, que são atravessadas por este recurso ético, são caracterizadas por Ricoeur com equidade. Este elemento ético possibilita então a abertura, em referência a uma ocasião de conflito, para um diálogo que sirva para construir um caminho para o consenso entre conflitos. A sabedoria prática, afirmamos, é um aprendizado onde se estabelece uma perspectiva ética para o sujeito da ação. Esta perspectiva consiste em um verdadeiro desejo, numa procura de querer para si *uma vida boa com e para os outros em instituições justas*. Esta é uma teoria ética que não implica em um dever que obriga a pessoa a agir somente pelo bem, e também só é válida, no entender de Ricoeur, no momento em que puder servir de *phronésis* como orientação para a vida boa. Dessa forma, esta mesma visão teleológica, que tem a sabedoria prática como elemento orientador das ações, tem seu propósito final calcado no esforço para tentar alcançar esse ideal de vida ética.

3.6 O conflito e a sabedoria prática

Daquele imperativo kantiano, que propõe que cada um trate a humanidade tanto em sua pessoa como na de qualquer outro como um fim e não simplesmente como um meio, advêm algumas implicações que nos permitem esboçar um outro tipo de conflito, distinto portanto daquele que analisamos em um momento anterior. O que podemos afirmar a partir deste imperativo é que há nele a possibilidade de se estabelecer uma cisão entre o seu lado universalista, garantido através da ideia de humanidade, e a sua vertente pluralista, amparada pela ideia de pessoas concebidas como fins em si mesmas. Contudo, não se verifica este conflito em Kant, uma vez que nele a humanidade designa a dignidade enquanto esta faz parte e é constitutiva da respeitabilidade da pessoa enquanto tal, apesar da sua pluralidade. Entretanto, a possibilidade de o conflito surgir se deve ao fato de que, em algumas circunstâncias específicas, a alteridade das pessoas, ou pluralidade humana, não se coordenam com a universalidade das regras que são inerentes à ideia de humanidade. É o que acontece no caso do conceito kantiano de respeito, em que se verifica uma cisão entre o respeito pela lei universal e o respeito pelas pessoas particulares. No entender de Ricoeur, neste caso específico e em iguais condições, é dever da sabedoria prática “dar a prioridade ao

respeito das pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas na sua singularidade insubstituível” (RICOEUR, 1991, p. 307).

Em Kant, as máximas que passaram com sucesso pela prova de universalização não são deduzidas do imperativo categórico, e sim derivadas das distintas situações práticas do quotidiano às quais pretendem dar uma resposta⁵⁸. É pelo fato de Kant apenas enxergar o caminho ascendente de subsunção das máximas, através da regra, que ele não leva em conta o conflito, uma vez que este apenas tem lugar no trajeto descendente da aplicação das regras em relação a situações concretas e singulares, em que a alteridade das pessoas exige reconhecimento e respeito. Ricoeur afirma, de acordo com esta perspectiva: “a consideração das pessoas como fins nelas mesmas introduz um fator novo, potencialmente discordante, com relação à ideia de humanidade, a qual se limita a prolongar a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade” (RICOEUR, 1991, p. 310).

Aqui, não é só a regra que é posta à prova de um modo diferente pelo seu confronto com as circunstâncias e pelas suas consequências, mas também o acolhimento à regra em benefício próprio adquire uma nova forma, um novo rosto, uma vez que a verdadeira alteridade das pessoas faz nascer em cada uma, uma acepção particular da regra. Mesmo assim, ainda podemos nos perguntar: diante destes conflitos decorrentes do imperativo kantiano do dever, qual deve ser o papel da sabedoria prática?

No entender de Ricoeur, a sabedoria prática deverá, portanto, consistir na invenção de comportamentos que, afastados das alternativas extremas, satisfaçam o melhor possível à pessoa, como exige a solicitude, ao mesmo tempo em que traia o menos possível a regra. Para tanto afirma Ricoeur; “tomaremos dois exemplos um dos quais se refere à ‘vida acabando’, e o outro à ‘vida começando’” (RICOEUR, 1991, p. 314). Sendo assim, o *phronimos*, não é necessariamente um homem só, uma vez que para a definição de suas convicções, bem como para a formulação de juízos morais em situação, ou ainda para a deliberação e tomada de decisão sobre casos singulares concretos, ele deve debater e procurar informações e conselhos de outros homens e mulheres, competentes e sagazes, a fim de construir e expressar pelo outro uma solicitude crítica, ou seja, uma solicitude que, construída no seio das relações impessoais, experimentou a dupla prova das exigências morais do respeito e dos conflitos por ele suscitados.

⁵⁸ Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur coloca alguns exemplos de constituições de máximas a partir de situações práticas quotidianas: “suportar o insulto sem dele tirar vingança, reduzir a tentação de se suicidar por desgosto da vida, não ceder aos atrativos de uma falsa promessa, desenvolver seus talentos antes de ceder à preguiça, ajudar ao outro etc.” (RICOEUR, 1991, p. 308).

Pois bem, referente à sabedoria prática ainda: o primeiro exemplo, “a vida acabando” é bastante conhecido pelo título tornado banal da verdade devida aos moribundos. Entretanto uma brecha pode ser encontrada aqui, isto é, “realmente dizer a verdade, sem levar em conta a capacidade do moribundo em recebê-la; [...] ou efetivamente mentir cientemente, de modo, a aliviarmos, no doente as forças e que lutam contra a morte e de transformar em tortura a agonia de um ser amado” (RICOEUR, 1991, p. 314). Este é um caso em que está em jogo o respeito mútuo e a solicitude. E, portanto, defender uma alternativa em detrimento da outra seria permanecer na sabedoria trágica, tratada anteriormente. Porém neste sentido específico, a sabedoria trágica nos ajuda, isto é, ela nos impele à necessidade de decidir. Ou mais que isso, ela nos obriga a decidir.

Tendo então a consciência de que a sabedoria prática consiste em inventar um comportamento adequado para cada caso de modo singular (1991, p. 314), bem como que não podemos admitir uma solução unilateral ou simplesmente arbitrária, desta mesma forma, não podemos consentir em transformar a exceção em regra. Menos ainda podemos aplicar friamente uma regra na espera que a responsabilidade de uma decisão dolorosa seja aliviada. De resto a pergunta é a seguinte: como proceder neste caso? Ricoeur dirá a propósito: “a sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude e traindo menos possível a regra” (1991, p. 214). Do ponto de vista moral, isto significa cumprir com a exigência e aplicar a regra “não mentir”; do ponto de vista ético, a solicitude, em nome da bondade, exige que não se faça sofrer ainda mais àquele que já sofre bastante.

Ao final, Ricoeur (1991, p. 315) faz duas ressalvas no sentido de ajudar a superar este dilema. Uma delas diz que, neste caso, talvez se deva ter compaixão por aqueles seres que não estão em condições físicas e morais para atender a verdade. Outra ainda diz que, é preciso sabe dosar a comunicação da verdade: pois há uma grande diferença entre anunciar a doença, indicar seu grau de gravidade e proferir a verdade clínica como uma sentença de morte. Contudo, conclui o autor, em muitos casos é possível que a comunicação da verdade possa alcançar um tal nível de troca que a relação entre dar e receber chegue à aceitação da morte, cumprindo desta forma a difícil tarefa de equilibrar o respeito à regra (ou lei) e o respeito ao outro (solicitude).

4 CONCLUSÃO

O presente estudo realizado teve como objetivo compreender como Ricoeur elabora os conceitos de solicitude e de respeito ao outro. Para isso, em um primeiro instante procuramos evidenciar a importância dos conceitos de ética e de moral, trabalhados pelo filósofo, bem como estabelecer a diferenciação conceitual dos respectivos termos. Dado que estes dois termos podem etimologicamente ser considerados sinônimos, como ele próprio enfatiza, procura-se por meio de uma convenção estabelecer a diferenciação entre eles. Para tanto, então, ao termo ética fica reservado a ideia de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas; e o termo moral para designar o caráter obrigatório marcados por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção. Ou seja, a ética designa para Ricoeur a problemática da ação sob a perspectiva da excelência e a perfeição. A moral, a perspectiva deontológica a respeito da ação, associada à ideia de obrigatoriedade e de normatividade. Nesta distinção entre *visada da vida boa* (visada ética) e *obediência às normas* (a norma moral) pudemos reconhecer a distinção entre duas heranças herdadas por Ricoeur: a herança aristotélica, *teleológica* (fim), e a herança kantiana, *deontológico* (dever).

O conceito de vida boa tratado por Ricoeur tem como ponto de partida o ternário ético apresentado naquilo que ele chama de “minha pequena ética”, a saber, *a vida boa com e para os outros em instituições justas*, ou ainda em uma versão talvez um tanto mais simplificada, a estima de si, a solicitude, e as instituições, como ele próprio escreve em *O si mesmo como um outro* (1991). Foram, portanto estes três pontos que serviram de balizas para a reflexão estabelecida entre os conceitos de ética e de moral.

Percebemos que a definição de ética apresentada portanto sobre estes três pilares que acabamos de elencar, apenas adquirem um sentido no momento da articulação entre os mesmos. Assim, é possível afirmar que esta composição por partes justapostas não se articula de uma maneira linear, mas, ao invés disso, se realiza por meio de um processo circular e reflexivo que se fecha de modo a desvelar a visão do conjunto.

Deste modo, podemos assegurar que o ponto inicial da questão ética é dado justamente pela noção de *vida boa*. Podemos afirmar tendo como ideia básica, a de que, seja qual for o rumo que cada cidadão queira dar para a sua vida, a intenção última é certamente a *Vida Boa*. Isto já nos é apontado desde Aristóteles.

Para Aristóteles, a maior garantia da vida boa está na ideia precisa de que o homem pode ser o autor de seus próprios atos, bem como ser capaz de julgá-los de forma racional. No entanto, a vida não é feita de uma individualidade apenas. Por isso, Aristóteles afirma que o homem precisa de amigos que estabeleçam relações mútuas, onde cada um deseje o bem para o outro. Entretanto, Ricoeur não encontra um respaldo suficientemente satisfatório naquilo que propõe Aristóteles ao que se refere a amizade. Por isso, ele recorre ao conceito de solicitude como uma possibilidade de abertura e de acolhimento ao outro.

Todavia, o conceito ricoeuriano de solicitude, não é um conceito que vem propriamente da potência de agir de um sujeito, como no caso da amizade onde a relação predominante é uma relação de simetria, mas sim, ele advém de uma identificação com *um outro* sofredor. Ou seja, um outro que nem sempre encontra-se em uma situação confortável. um outro marginalizado. Isto é, ele surge num momento de fragilidade de desamparo do outro, garantindo assim uma autêntica reciprocidade entre ambos. O papel da solicitude se caracteriza neste percurso ético como uma busca do reestabelecimento da igualdade exatamente onde reina a desigualdade. Ou seja, a solicitude acontece onde não existe propriamente a possibilidade de retribuição. É uma doação em que não há o ato de dar em troca. E, portanto, esta reciprocidade acontece no momento em que há o reconhecimento da sua incapacidade e de inferioridade do outro que me estende a mão.

No que se refere ao fundamento moral, Ricoeur tem a liberdade como ponto de partida para uma ética. Contudo, a questão central é que a liberdade não pode ser provada, isto é, não há meio através do qual possamos quantificar a liberdade, podemos apenas senti-la, pôr-me (*me poser*) livre. Para Ricoeur a liberdade só é possível de ser atestada por meio das obras e, portanto, o seu único ponto de partida para uma “comprovação” (se é que podemos ousar em afirmar) é a crença (acreditar). Entretanto, a causalidade da liberdade não pode ser reduzida a um ato. O “*eu posso*” nesse caso, deve ser conquistado durante toda a existência sem que nenhuma ação em particular possa constituir prova dessa liberdade. Deste modo, a liberdade é um constante fazer, e é por esta razão que a sua apropriação apenas é possível por meio das obras.

Naquilo que se refere à liberdade na segunda pessoa, Ricoeur acredita estar aí o ponto original da moralidade. Ou seja, o problema da moralidade surge justamente no momento em que a liberdade é posta na segunda pessoa. Surge enquanto um querer de uma liberdade exterior a si. Não obstante, também é neste ponto que somos confrontados com uma obrigação e uma lei. Deste modo, segundo Ricoeur, parece que toda ética brota da dupla necessidade de fazer surgir a liberdade do outro como uma liberdade semelhante a minha.

Podemos ainda dentro deste contexto do fundamento moral e sua justificação com relação aos conceitos tratados, concluir como resultados (ainda que não seja suficiente) que o respeito de si será o correlato moral da estima de si, constituindo-se a partir de estruturas semelhantes. Isso nos permitiu afirmar que há uma correspondência entre a estrutura destes dois conceitos, isto é, o respeito de si e a estima de si, e que de maneira similar ao que ocorreu em um momento anterior, aqui também este processo ocorre e é marcado pela ligação existente entre a obrigação e formalismo, abordado a partir de três momentos. No primeiro, encontramos o desenvolvimento do imperativo categórico e com isso fica estabelecida a ligação entre a intenção da vida boa e a obrigação moral. O segundo gira em torno da articulação dialógica da norma. E o terceiro ponto é concluído com a investigação do senso de justiça, a partir do momento em que ele se torna regra de justiça sob a proteção do formalismo moral e se amplia para as instituições.

O que definimos com isso é que o respeito de si, que no plano moral corresponde à estima de si do plano ético, apenas é pleno de seu significado a partir do momento em que o respeito da norma tiver se expandido como respeito a *outrem* e a si-mesmo como um outro e este terá se estendido ao que está no direito de esperar a sua justa parte numa partilha equitativa.

Na última parte do texto, onde trabalhamos os conceitos de moral e solicitude, estamos de acordo que o respeito de si que devemos às pessoas não é um princípio situado fora da autonomia do si, a exemplo da estima de si e da solicitude que não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra. A justificativa desta tese ricoeuriana se dá através da ligação existente entre a norma do respeito e a perspectiva ética (solicitude) bem como através da tentativa de mostrar que, no plano moral, no que se refere à autonomia, o respeito pelas pessoas possui a mesma função ocupada pela solicitude, naquilo que se refira à vida boa no plano ético. Com relação ao respeito ao outro, Ricoeur tem em mente a preocupação de saber o que o formalismo pode acrescentar à solicitude; e de modo geral, o que a moral acrescenta à ética.

Lembramos que Ricoeur defende a primazia da ética sobre a moral e concebe o formalismo como algo necessário para a ética. Isto pelo fato de a ação implicar numa capacidade de fazer que se concretiza através do poder que um agente exerce sobre outro. A Regra de Ouro muitas vezes citada por Ricoeur ao longo de seu diálogo com a deontologia confirma a intenção do cuidado de si, como cuidado com o outro. Sob este aspecto, o não fazer ao outro o que não queres que seja feito à ti, possui um caráter determinante que apenas é possível de ser estabelecido no campo do dever.

A tentativa de justificar a tese de que é necessário o recurso da norma para a intenção ética, sempre que sua aplicação em situações concretas nos conduzir a conflitos práticos, parece que é muito pertinente e necessária em Ricoeur. Contudo, Ricoeur tem claramente que a vida boa, deve sim resultar da superação destas situações de conflitos engendradas pela moral da obrigação mediante o recurso da sabedoria prática. Porém, como escapar de conflitos que nascem justamente da aplicação das norma, às situações concretas? Nisso consiste o que Ricoeur chama de *trágico da ação*: o conflito entre deveres emblemáticos representados na história de Antígona.

A vida boa não é um dever, ela é um *telos* opcional que possibilita imaginar um bem viver com e para os outros em instituições justas. O respeito parece-nos que deve ser uma prioridade a ser mantida entre os parceiros, pois é símbolo de confiança e promessa de responsabilidade. E esta promessa será evocada da memória toda vez que diante do outro nos pormos em diálogo. E se por acaso houver uma recusa por parte daquele que se comprometeu, ou ela for esquecida, a promessa corre o risco de ser traída. Neste momento, surgem os conflitos de modo que se, não houver algum tipo de sabedoria prática para tentar encontrar um consenso, a solicitude fica ameaçada.

No caso de Antígona, podemos afirmar que ela tornou-se uma dádiva para nós que lemos ou assistimos a peça, pois temos a possibilidade de aprender com o trágico. Segundo Aristóteles, para ser um bom juiz e para julgar bem um assunto particular é preciso uma educação completa. Além da política é preciso ter experiência de vida e de conduta. Por este motivo, os jovens não estão aptos para a política, porque carecem de experiências de vida e de conduta. Segundo ele, o jovem é movido muito por uma ideia passional de justiça. Para a nossa heroína, os vínculos familiares eram mais importantes que qualquer outro e não se importa em se sacrificar por isso. É certo que este sacrifício nos comove, porém também nos ensina que na questão da convivência, seja política, social, ou interpessoal, é sempre melhor que se mantenha uma atitude de ponderação, no lugar da paixão. O espaço de convívio requer mais renúncia e abstenção e não sacrifício, mas sim trocas recíprocas.

Não obstante nos questionamos: é possível ser justo em meio a uma sociedade injusta? Antígona nos comprova que sim, que é possível elegermos uma causa justa mesmo em meio a uma sociedade injusta. Contudo, a tragédia mostra que há outras maneiras de agirmos para podermos atingir o objetivo.

Por fim, o respeito apresentado pela figura da solicitude não é uma forma impositiva da regra nem é um dever. Assim representado ele não pode ser qualificado como uma necessidade arbitrária. Ele torna-se um modo da ética e somente pode ser tomado como uma

meta de vida boa onde o resultado é a sabedoria prática. Esta forma ética equivale a uma escolha devidamente avaliada a orientar as condutas do agir humano na trajetória da *vida boa com e para os outros em instituições justas*.

REFERÊNCIAS

Bibliografia principal

CHANGEUX, J. P.; RICOEUR, P. *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

RICOEUR, P. *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 59, p. 380-397, 1954.

_____. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

_____. **Da metafísica à moral**. Tradução de Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. **Do texto à ação**. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Portugal: Rés-Editora, ?.

_____. **Leituras 1**. Em torno ao político. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 1995.

_____. **Refléxion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.

_____. **La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don**. Paris: UNESCO, 2004.

_____. **Percurso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2006.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. **O justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. A luta por reconhecimento e a economia do dom. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. *Ethic@*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 357-367, 2010.

_____. **O Problema do Fundamento Moral**. Tradução de Gonçalo Marcelo com revisão de Fernando Nascimento. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 2, n° 2 p. 129-145, 2011.

Bibliografia secundária

ABEL, O. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra.** Tradução de Joana Chaves. Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ARISTÓTELES, **Ética a Nicomacos.** Tradução de Mario da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CORÁ, E. J. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur.** 2010. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

GARRIDO, S. V. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. In: CESAR, C. M. (org.). **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GENTIL, H. S. Paul Ricoeur: A presença do outro. **Mente, Cérebro e Filosofia,** São Paulo, n. 11, p. 6-15, 2008.

GUBERT, Paulo, G. **Alteridade e Reconhecimento mútuo em Paul Ricoeur.** 2012. 83 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria 2012.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2007.

_____. **A paz perpétua.** Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

LEFORT, C. **As Formas da História: ensaios de antropologia política.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. *Essais sur la politique,* Paris: Du Seuil, 1986.

LEONHARDT, R. R. Pessoaalidade e alteridade em Paul Ricoeur. **Analecta,** Guarapuava, v.5, n. 2, p. 43-57, jul/dez. 2004.

MACINTIRE, Alasdair. Depois da virtude (*After virtue*, 1981). Bauru: Edusc, 2001.

MAGALHÃES, T. C. A reflexão de Ricoeur sobre o justo. In: Síntese, Belo Horizonte, v. 29 n. 93, p. 103-115, 2002.

MICHEL, J. A regra de ouro pode fundar os princípios de moral e de justiça?. **Revista Persona y Sociedad,** Santiago, v. 21, n. 3, 2007.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur as fronteiras da filosofia**, Lisboa: Piaget, 1998.

PELIZZOLI, M. L. **A relação ao Outro em Husserl e Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PIVA, E. A. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 205-237, 1999.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REICHERT DO NASCIMENTO, C.; ROSSATTO, N. D. Reconhecimento simbólico e dom. In: *Ethic@*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 347-356, 2010.

ROSSATTO, N. D. A ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, D. C.; HOBUSS, J. (Org.). **Virtudes, direitos e democracia**. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2010. p. 45-60.

_____. Viver bem. **Mente, Cérebro e Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 26-33, 2008.

SOARES, J. S. **Consciência-de-si e reconhecimento na Fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito**. 2009. 312 f. Tese (Doutorado em Filosofia)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2011.

SPINELLI, M. *Sobre as diferenças entre éthos com épsilon e éthos com eta*. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 32, n. 2, p. 09-44, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732009000200001&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 12 abr. 2013.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*: São Paulo, Brasil, EDIÇÃO LOYOLA, 1993.

VERGNIÈRES, S. A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. In: CESAR, C. M. (org.). **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.