

A PEQUENA ÉTICA RICOEURIANA: ENTRE TELEOLOGIA E DEONTOLOGIA

Allan J. Vieira ¹

RESUMO

Na esteira das discussões contemporâneas sobre a individualidade e a subjetividade, o filósofo francês Paul Ricoeur, em sua obra *O si-mesmo como um outro*, elabora os traços centrais do que ele chama de sua pequena ética. A abordagem em torno do tema se dá pelo fato de Ricoeur recusar uma pretensa imediatez relativa ao conhecimento que o indivíduo tem sobre si mesmo (paradigma das filosofias herdeiras do *cogito* cartesiano). A ética se torna, assim, uma das possibilidades pela qual o sujeito pode se conhecer e se compreender melhor, explorando o que o autor francês chama de via longa da reflexão. A questão central da ética ricoeuriana gira em torno da dicotomia instaurada ao longo da História da Filosofia entre o que é considerado como um bem pelo agente e o que se impõe como obrigatório. A presente pesquisa explora a proposta do filósofo para a articulação entre tais concepções, ou seja, entre teleologia e deontologia. O que Ricoeur propõe é a ideia de que a ética, representada pelo desejo de uma vida plena, no convívio com outras pessoas e amparada por instituições justas, constitui-se no ponto de partida para a norma moral. Entretanto, as intenções éticas devem submeter-se ao crivo da norma e do formalismo deontológico, que exige a possibilidade de que as máximas que norteiam as ações dos indivíduos possam ser universalizáveis. Mas, a dimensão ética se mostra como a instância a que a moral recorre nos casos em que o formalismo de regras e normas não consegue dar uma resposta à altura dos desafios e da complexidade das inúmeras situações particulares. A argumentação ricoeuriana centra-se na ideia de que a ética constitui o ponto de partida da moral. Em outras palavras, por trás do formalismo e do rigorismo das regras normativas para a ação humana, é possível perceber uma orientação que remete à teleologia da dimensão ética, representada pelo chamado ternário ético ricoeuriano: viver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas.

Palavras-chave: Ética. Moral. Estima. Solicitude. Ricoeur.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS, campus Chapecó, SC. E-mail: allanjvieira@hotmail.com.

ABSTRACT

In the course of contemporary discussions about individuality and subjectivity, the French philosopher Paul Ricoeur, in his work *Oneself as another*, develops the core features of what he calls his “little ethics”. The approach on this issue is given by the fact that Ricoeur refuse an immediacy concerning alleged knowledge that the individual may have about himself (paradigm of the Cartesian *cogito* inheritors philosophies). Ethics thus becomes one of the possibilities through which the subject can know and understand himself, exploring what the French author calls the “long route “ of reflection. The central question of ricoeurian ethics goes around the dichotomy established throughout the history of philosophy between what is considered good by the agent and what is imposed as obligatory. This research aims to explore the proposal of the philosopher to articulate these concepts, i.e. between teleology and deontology . What Ricoeur proposes is the idea that ethics, represented by the desire of a true life in meeting other people and supported by just institutions, constitutes the starting point for the moral norm . However, the ethical intentions are to be submit to the test and the standard formalism of ethics, which requires the possibility that the maxims that guide the actions of individuals can be universalizable. But the ethical dimension appears as the instance to which morality should appeal where the formalism of rules and standards cannot give an answer to the challenges and complexity of many situations. The ricoeurian argument focuses on the idea that ethics is the starting point of morality. In other words, behind the formalism and rigor of normative rules for human action, it would be possible to see an orientation which refers to the teleology of the ethical dimension, represented by the so called ricoeurian ethical ternary: *aiming at the good life with and for others in just institutions*.

Keywords: Ethics. Moral. Esteem. Solicitude. Ricoeur.

INTRODUÇÃO

Para elucidar a maneira pela qual Ricoeur aborda os problemas relativos à ética, faz-se necessário destacar que a inserção de seu pensamento nas discussões contemporâneas sobre a ética não se dá de forma direta e sistemática, embora tal problemática encontre referências em quase toda a obra do filósofo. Mesmo nos textos do início da carreira, como sua tese de doutoramento, a primeira parte de sua filosofia da vontade, intitulada *Le volontaire et l'involontaire*, aproximam-se da temática da ação humana.

É apenas em 1990, com a publicação de *Soi-même comme un autre*, que se estabelece uma definição mais clara dos pressupostos éticos da filosofia de Ricoeur. Entretanto, o próprio filósofo adverte para o caráter assistemático de tais problemas no conjunto de sua obra. Em entrevista citada por Heleno (2001), Ricoeur aponta o fato de que, em seus escritos, não “[...] há verdadeiramente uma ética bem articulada”; esta precisaria ser melhor desenvolvida e precisada. (RICOEUR *apud* HELENO, 2001, p. 24).

Mesmo assim, o que Ricoeur tem a dizer sobre a ética e a moral, tanto em *Soi-même comme un autre* como em diversos outros livros, artigos e conferências, constitui um dos campos mais debatidos e exaustivamente estudados de sua obra. O discurso ricoeuriano acerca de uma filosofia prática não é o tema central de *Soi-même comme un autre*, mas é parte essencial no conjunto dos dez estudos que compõem o texto. Afigura-se, sem sombra de dúvida, como uma das maiores contribuições do filósofo francês ao pensamento contemporâneo.

1 A INVESTIGAÇÃO SOBRE A IPSEIDADE E A PEQUENA ÉTICA RICOEURIANA

Os conceitos do que Ricoeur chama de sua pequena ética (*petite éthique*) surgem em decorrência do que se nomeia como uma reflexão oblíqua, já que a questão central de *O si-mesmo como um outro* é a da *ipseidade* do ser humano. Entretanto, conforme mostra o autor, a questão ética é um desdobramento natural dos problemas relativos à individualidade e à identidade pessoal. Como assinala Pellauer (2009), este texto ricoeuriano tem a medida de sua importância também pelo que ele expõe sobre a problemática ética, algo que Ricoeur constrói sobre as discussões referentes à *ipseidade*. Esse desvio da investigação sobre o eu² pela esfera da *praxis* humana acontece porque “[...] o eu em questão é um agente capaz de agir e responsável por seus atos, de modo que a questão ética tem que emergir.” (PELLAUER, 2009, p. 123).

Mas, por que o problema ético decorre das interrogações sobre a individualidade? Ricoeur evita a formulação de sua reflexão sobre o paradigma das filosofias do sujeito, sucessoras e tributárias do *cogito* cartesiano. O si não é algo que se pode apreender e compreender de maneira instantânea, como queria Descartes nas *Meditações Metafísicas*. Esse é um argumento que perpassa o pensamento ricoeuriano desde suas primeiras obras: “A primeira verdade – *sou, penso* – permanece tão abstrata e vazia quanto invencível; tem que

² Ricoeur adota o pronome reflexivo si ao tradicional eu usado em larga escala nas filosofias do sujeito. Isso se deve ao fato de, na compreensão de Ricoeur, o si oferecer uma abrangência maior em relação às pessoas gramaticais, além de acentuar o caráter reflexivo da volta sobre si mesmo, operada por um desvio que leva a pessoa para fora de si, evitando a tentação da posição imediata do sujeito, típica das filosofias herdeiras do *cogito* cartesiano. A abrangência gramatical a que se refere Ricoeur é comprovada pelo exemplo do uso do pronome reflexivo se em conjunto com os verbos em sua forma infinitiva, como as expressões designar-se a si mesmo, ou ainda narrar-se a si mesmo, formas que podem ser aplicadas a qualquer pessoa gramatical, e não só ao eu. Este é o modo adotado para fazer referência à pessoa daqui por diante.

ser ‘mediada’ pelas ideias, ações, obras, instituições e monumentos que a objetivam.” (RICOEUR *apud* PELLAUER, 2009, p. 68, grifo no original). Como apontado já no prefácio de *O si-mesmo como um outro*, a subjetividade alcançada pela meditação cartesiana é a de um sujeito desancorado; não há referência a um si historicamente situado e responsável pelos seus atos. A partir daí, segundo Ricoeur (1991, p. 22), todas as filosofias idealistas, de Kant a Husserl, exaltam essa primeira verdade do *cogito*, mas ao preço da perda da relação do sujeito que pensa a si mesmo com o mundo histórico e social existente a sua volta.

Na contracorrente dessa vertente idealista, surgem as teorias que questionam a primazia do eu penso como verdade primeira e fundante. Para Ricoeur (1991, p. 22), o pensamento de Nietzsche é uma amostra emblemática dessa postura. A crítica nietzschiana ao *cogito* de Descartes aparece sob duas formas: ora problematizando a linguagem por meio da qual o pensamento filosófico se expressa, ora postulando que o sujeito ao qual pertencem os atos da consciência não passa de uma ilusão. Para Pellauer (2009), Nietzsche reivindica que as verdades primeiras alcançadas por Descartes sejam reduzidas ao nível de meras interpretações, quando não ficções. O que Ricoeur pontua é a necessidade de se questionar se o ataque de Nietzsche ao *cogito* pode resistir aos seus próprios golpes: “Nietzsche não diz, pelo menos nesses fragmentos, senão isto: *eu duvido melhor que Descartes*.” (RICOEUR, 1991, p. 27, grifo no original).

A partir deste horizonte de ideias, o filósofo francês propõe uma hermenêutica do si. Tal investigação sobre a individualidade humana deve se manter à igual distância tanto do *cogito* exaltado por Descartes, quanto do *cogito* declarado decadente por Nietzsche. Por isso, Ricoeur abre mão de qualquer pretensão a uma posição imediata e autoevidente do si, para realizar um desvio

pela reflexão e pela análise, buscando construir assim sua filosofia sobre a pessoa. Tal desvio é marcado por quatro questões que, segundo Ricoeur, buscam como resposta quatro formas de se dizer o si: “*Quem fala? Quem age? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral de imputação?*” (RICOEUR, 1991, p. 28 – grifo nosso). Apesar do caráter confessadamente fragmentário da reflexão ricoeuriana, o filósofo chama a atenção para o fato de que é o agir humano que confere unidade temática a essas diferentes questões. Ricoeur propõe a possibilidade de que o agir é um modo de ser fundamental da pessoa.

Neste ponto, portanto, percebe-se a emergência da problemática ética e moral, já que agir é sempre agir em meio a outras pessoas. Se a ação é uma das formas basilares para se pensar a condição humana, histórica e socialmente situada, então a reflexão ética é um desvio necessário para a compreensão de si. Segundo as palavras de Ricoeur, “[...] a ampliação da tradição reflexiva consiste em ter passado do pensamento à acção, em ter abordado o homem como actor dos seus actos. Neste sentido, a questão central é a questão de *quem* faz alguma coisa.” (RICOEUR *apud* VILLAVERDE, 2003, p. 13, grifo no original).

2 A DISTINÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL – TELEOLOGIA VS DEONTOLOGIA

O primeiro ponto assinalado por Ricoeur é a distinção, adotada por convenção, entre os termos ética e moral, considerados sob um prisma de sinonímia em diversas situações. A palavra ética tem sua origem no termo grego *ethos*; moral, por sua vez, provém do latim *mores*. Ambas as expressões, segundo Ricoeur (1991, p. 200), fazem referência à ideia de costumes; entretanto, este último termo pode dizer respeito àquilo que é estimado como bom ou ao

que se impõe como obrigatório ao agente. O pensador francês opera, a fim de facilitar sua investigação, a seguinte distinção: ética é utilizada para nomear a intenção de uma vida realizada, guiada por aquilo que a pessoa considera como um bem; moral, por sua vez, aponta para a esfera das normas e regras que pretendem determinar as ações, sendo caracterizadas pela pretensão à universalidade (isto é, necessárias a qualquer agente, independentemente do que ele considere bom) e pelo efeito de constrangimento.

A diferenciação entre ética e moral coloca Ricoeur num ponto em que é necessário para ele debater e articular duas tradições da filosofia prática: as teorias teleológicas e as deontológicas.

A palavra grega *télos* significa fim, finalidade. Teleologia, portanto, diz respeito aos fins, considerados como causas para determinados eventos ou fenômenos. Na esfera da ética, a teleologia implica que as ações devem ser dirigidas a um determinado fim, ou seja, algo estimado como um bem para o agente. A finalidade última da ação está, desta forma, fora da própria ação, pois o critério ético para o agente é a adequação de seus atos aos fins (bens a serem alcançados) previamente estabelecidos. Também podem ser chamadas de teorias éticas consequencialistas, pois o foco central incide sobre o resultado das ações.

Por outro lado, deontologia se refere à noção de dever. Uma teoria moral deontológica coloca o acento sobre o fato de uma ação ser praticada por cumprimento a um dever, e não por responder à intenção de um bem. A ação considerada moral não é aquela que persegue uma finalidade, um bem, mas antes a que se adequa a certos princípios, a certas regras prescritivas para a ação.

O conflito entre estas duas posições teóricas se mostra claro. Uma primeira questão a ser levantada é se a pretensão a um determinado bem pode ser universalizada, tendo validade para to-

dos os sujeitos, em qualquer situação histórica, social e cultural. Ao perseguir um bem, os interesses de um determinado agente não podem chocar-se com as intenções e fins perseguidos por outras pessoas? Como arbitrar entre tais bens? Como propor uma hierarquia entre os bens buscados pelos seres humanos, sem que tal hierarquização seja posta em xeque, uma vez que pode ser sempre refutada como arbitrária e insuficiente? Em resposta a tais exemplos, as correntes deontológicas trazem a ideia de que há a exclusão de todo tipo de referência consequencialista às ações. Isto implica que o critério ético para o agir humano é o princípio de dever imbricado na ação. Deve-se estabelecer critérios válidos para todos os sujeitos, independentemente da situação particular de cada um, sem preocupação com os efeitos dos atos. Ou seja, o respeito à norma é o que determina a moralidade de uma ação. O problema de tais teorias surge quando o agente se encontra frente a impasses, situações em que a generalidade da regra não fornece uma solução satisfatória. Como observa Ricoeur (1995), uma das críticas dirigidas a essa espécie de formalismo moral é a vacuidade, o vazio das regras que abstraem de todo conteúdo empírico das situações particulares.

A proposta ética ricoeuriana arquiteta uma relação de complementaridade entre estas duas vertentes da filosofia prática. Entretanto, ao contrário do que parece, essa relação entre teleologia e deontologia não é fruto de uma mera arbitrariedade do filósofo. Ricoeur (1991, 1995) demonstra que estas duas esferas estão interligadas de forma originária; sua ideia central é desvelar os laços que unem a intenção ética (teleologia) e as regras formais da moral (deontologia). Nas palavras do próprio Ricoeur:

Proponho-me, sem preocupação de ortodoxia aristotélica ou kantiana, defender:

- 1) a primazia da ética sobre a moral;
- 2) a necessidade para a intenção ética de passar pelo crivo da norma;
- 3) 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. (RICOEUR, 1995, p. 161 – grifo no original).

A confrontação de ideias teleológicas e deontológicas denota, conforme o discurso ricoeuriano, a herança de duas tradições de pensamento: a ideia aristotélica de uma ética *eudaimonista* (que almeja a felicidade como fim último, e desta forma remete às coisas estimadas como boas) e a concepção kantiana de uma moral centrada no dever (que, por sua vez, diz respeito ao que se impõe como obrigatório para a pessoa). Ricoeur, conforme será mostrado a seguir, tenta explorar a possibilidade dessas duas heranças serem conjugadas numa relação que não seja a de simples contraposição, mas antes de complementaridade. Sobre essa relação, afirma Ricoeur: “Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima, e mesmo indispensável, da perspectiva ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral.” (RICOEUR, 1991, p. 201).

3 O TERNÁRIO ÉTICO RICOEURIANO – OS MOMENTOS TELEOLÓGICO E DEONTOLÓGICO DA AÇÃO

O ponto de partida da teoria ética ricoeuriana envolve três momentos distintos, embora interdependentes: “*a perspectiva da ‘vida boa’, com e para os outros, nas instituições justas*” (RICOEUR, 1991, p. 202 – grifo no original). Desta forma, relativamente a este ternário – que exprime o caráter teleológico da ética – surgem os

seguintes desdobramentos: o primeiro, a estima de si; o segundo, a solicitude; e o terceiro, a justiça nas instituições, sendo que esta última se insere no plano ético como o mediador entre o si e o outro, que nesta esfera não é mais o outro das relações interpessoais que possuem algum nível de contato direto, mas é um outro ao qual o si é ligado de forma mediata; trata-se de uma relação irreduzível à intimidade conhecida no plano das amizades, mas que nem por isso carrega uma grandeza ética menor, fazendo do outro – que no plano linguístico toma a forma do ele – uma pessoa tão digna de estima quanto o si.

Cada um dos momentos da perspectiva ética – e seus respectivos desdobramentos – deve se submeter ao crivo da norma (deontologia). Mas também é a intenção de Ricoeur demonstrar de que maneira, mesmo em sua passagem pelo formalismo da moral, tais preceitos não se deixam desligar de seu sentido originário no plano da ética teleológica.

O primeiro ponto investigado, para uma melhor compreensão do ternário ético ricoeuriano, é a intenção da vida boa. Ricoeur (1995, p. 162) destaca que essa expressão ética se mantém ainda nos limites do optativo e não do imperativo: ela traduz uma aspiração. Liga-se a ela a estima de si, que é a capacidade da pessoa autoavaliar-se, de imputar a si mesma a responsabilidade por seus atos e de valorar seus fins como desejáveis e bons em si mesmos. Isto se traduz, conforme Ricoeur (1995, p. 162), em um cuidado de si. Tal fato, segundo a leitura aqui proposta, torna-se indispensável para a intenção da vida boa: a concretização desta, com efeito, envolve a projeção de si mesmo no futuro, além das aspirações avaliadas como boas e da real capacidade do si em perseguir e se manter fiel a tais polos norteadores de suas ações. A estima de si, transportada para o plano da moral, revela o respeito de si. Os conceitos de

estima de si e respeito de si compreendem, assim, um desdobramento da *ipseidade*³ no seu estado mais avançado. Desse modo, entende-se melhor a primazia da ética sobre a moral e a necessidade da primeira recorrer à segunda. A intenção da vida plena, a teleologia envolvida na ética, deve submeter-se a uma criteriologia de validade, imposta pela moral, isto é, pelo aspecto deontológico/formal. Dessa forma, o desejo de uma vida boa, que corresponde ao primeiro momento do ternário ético ricoeuriano, tem seu correspondente, do lado da moral, na exigência de universalidade. Esta, por sua vez, anda a par com o conceito de autonomia: somente um si que seja capaz de agir segundo a representação de uma lei formal, e, por isso mesmo, universalizável, é digno de respeito por parte de si mesmo. De acordo com Ricoeur (1991, p. 253), que retoma as discussões kantianas a respeito das máximas que guiam a ação humana, é devido à possibilidade da infiltração do mal em tais máximas que o estimado como bom deve passar pelo teste da universalização. Entretanto, o aparente vazio da regra formal que prevê a universalização da máxima de ação, expressa no imperativo categórico de Kant, não deixa de preocupar Ricoeur, encontrando uma primeira resposta na passagem ao segundo momento do ternário ético, a saber, em seu conceito chave de solicitude. Assim, as estimações aplicadas à ação exprimem o momento teleológico, enquanto que os predicados do momento deontológico necessitam de uma moral do dever, que se impõe, por sua vez, ao agente da ação (RICOEUR, 1991). A contraposição entre visar um bem e agir por

³ Ricoeur faz uso do termo relacionado-o a uma vontade de constância da pessoa, uma iniciativa de ser si mesmo, cujo engajamento implícito no conceito de promessa perfaz o exemplo mais claro. É a ideia de um reforço da identidade do si, mas desprovida de todo tipo de asserção sobre algo como uma substância imutável ao longo do tempo. Cf. RICOEUR, P. O si-mesmo como um outro. Campinas, Papirus, 1991 – em especial os estudos V e VI, dedicados à temática da identidade da pessoa.

respeito a uma lei permite entrever, mesmo de forma sub-reptícia, a confrontação de ideais aristotélicos e kantianos.

O segundo aspecto que Ricoeur aponta como condutor de sua ética é a relação com o outro, entrecortada em toda a sua extensão pela solicitude, isto é, o que Ricoeur denomina como um movimento do si na direção do outro, uma relação que pressupõe um caráter de reciprocidade, em que esse outro é visto como semelhante ao si, sendo o movimento oposto (ou seja, um reconhecimento que parte do outro e que tem como destinatário o si) uma verdade presumida. A primeira questão que se impõe é a de saber como este conceito liga-se ao primeiro, à estima de si. Esta última não corre o risco, questiona Ricoeur, de se enclausurar em uma espécie de solipsismo refinado? (RICOEUR, 1995, p. 163). Para o filósofo, tal ameaça não existe, pois não se pode falar em si sem considerar o outro desse si.

A despeito desse perigo certo, minha tese é que a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, mas *explicita a dimensão dialogal implícita naquela*. Estima e solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra. Dizer *si* não é dizer *eu*. *Si* implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro. (RICOEUR, 1995, p. 163 – grifo no original).

A transposição deste segundo componente da intenção ética para a instância da moralidade se reflete, conforme Ricoeur (1991, 1995), na segunda formulação do imperativo categórico de Kant. Aqui, a solicitude se transforma em respeito pelo outro. Com efeito, o encontro com o kantismo, o que exige formalismo e universalidade, expressa em especial a exigência da pessoa como fim em si mesma. A segunda formulação do imperativo categórico de Kant trata de forma clara sobre esse dever de respeito ao outro e à

humanidade presente nele, da mesma forma que no próprio sujeito, já que, segundo Kant, apenas o homem, como ser racional, pode ser concebido como um fim absoluto em si mesmo. (KANT, 2009, 72). O imperativo kantiano é formulado da seguinte maneira: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 2009, 73). Para Ricoeur (1995, p. 167), esse imperativo, em seu rigoroso formalismo, parece trazer em si as marcas do que a solicitude representa no plano ético-teleológico; ele soa como a tradução para a dimensão da obrigação do com e para os outros do ternário ético ricoeuriano. Ainda segundo Ricoeur, esse imperativo equilibra a aparente vacuidade da primeira formulação kantiana da lei moral, que apenas preconizava o teste de universalização da máxima subjetiva da ação. É porque as relações humanas trazem em si o risco de uma dissimetria ao serem estabelecidas entre os sujeitos que surge a ameaça da violência e de todas as suas possíveis formas; todos os desdobramentos de uma situação na qual uma pessoa tenta exercer algum tipo de poder sobre a outra. É contra esta espécie de perigo que o segundo imperativo kantiano alerta. (RICOEUR, 1995, p. 167). Apesar de a moral proposta por Kant ser um projeto totalmente centrado no dever, excluindo qualquer referência ao que possa ser considerado bom e desejável, não se nota nessa formulação, que preconiza a necessidade do respeito pela figura do outro, um eco da solicitude e da aspiração a uma vida plena, com os outros, para os outros, num caminho de retorno que leva de volta às intenções teleológicas de uma ética que visa o bem-viver? (RICOEUR, 1995, p. 166). O respeito, segundo Kant, assinala a impressão da razão sobre a emoção e favorece a humilhação do amor próprio. O respeito é um sentimento *sui generis*, que tem como causa o reconhecimento, por parte da pessoa, de algo que a transcende e subordina sua vontade-

de; “O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor próprio.” (KANT, 2009, 33). Diante disso, torna-se legítimo, portanto, interpretar tal sentimento kantiano como variante da estima de si – que se abre à solicitude – sendo este o ponto em que a ética passa pelo crivo da coerção da norma, aceitando o regime da lei. (RICOEUR, 1991; 1995).

A necessidade da inclusão do terceiro elemento na perspectiva ética ricoeuriana, a saber, as instituições justas, e seu corolário natural, o senso de justiça, dá-se pelo simples fato de que a intenção do bem viver envolve o outro. Neste ponto, esse outro transcende o plano da solicitude, já que ele é um outro que está além das relações interpessoais cotidianas. Como aponta Ricoeur (1991, p. 227), tais relações põem em curso uma demanda por um tipo de igualdade não comportado pela amizade e pela solicitude. Tal igualdade, que implica a ideia de justiça, tem seu lugar na esfera das instituições, compreendidas por Ricoeur como:

[...] todas as estruturas do viver-em-comum de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais e, contudo, ligadas a elas num sentido específico, que a noção de distribuição – encontrada na expressão ‘justiça distributiva’ – permite esclarecer. (RICOEUR, 1995, p. 164).

As instituições são compreendidas como sistemas de partilha, de distribuição de direitos e deveres, rendimentos e patrimônios, responsabilidades e poderes. Ou seja, surge a questão relativa à justiça, já que a cada um deve ser atribuída a sua parte – cada um é o destinatário de uma partilha que, ao menos idealmente, deve ser justa. (RICOEUR, 1991).

Assim, é no plano das instituições que acontece o encontro entre duas concepções distintas de justiça, que participam de

forma ativa do jogo dialético que se desenvolve entre ética e moral: um princípio de justiça ainda marcado por um caráter semiformal (como o conceito de justiça elaborado por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco*) e outro em que a formalização é total (como em John Rawls na obra *Uma teoria da justiça*). Segundo Ricoeur, destas duas conceitualizações de justiça, a primeira ainda se encontra envolvida pelo caráter teleológico da ação, herdeira das origens do que se conhece por princípios de justiça; a segunda é de caráter formal, na qual há a exclusão de todo tipo de referência a uma ideia de bem, seja qual for a conotação que tal termo possa assumir. (RICOEUR, 1995, p. 167).

Na esfera da aspiração à vida boa, a justiça aparece no exato momento em que esta orientação ética pressupõe não apenas o convívio face-a-face, mas também as relações com pessoas que vão além do outro do dia a dia. Tais relações já não apresentam os traços definidos pela solicitude, exigindo outro parâmetro que possa fazer esse papel, e esse responde a tal chamado sob a rubrica da justiça. É ela quem norteia as mediações que são tarefa das instituições. Mas aqui ainda se está dentro do plano de uma ética que visa uma vida plena, a felicidade. O espaço e a importância da justiça no plano ético, transcendendo a esfera da moral, mostram que este conceito vai além de seu estatuto norteador das práticas jurídicas e legais. Na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, obra que define a finalidade da vida humana como sendo a *eudaimonia* – a felicidade, a realização total das potencialidades humanas em uma vida regida sob o signo da razão – é reservado espaço para a discussão sobre esta que é considerada a virtude mais completa:

E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são

capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. [...] Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o 'bem do outro', visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro [...] (ARISTÓTELES, 1973, 322).

A justiça se mostra, desta forma, como a virtude ética por excelência. Ela é voltada não só ao sujeito de determinado ato, mas também ao outro, dizendo respeito às ações que se relacionam com o viver em sociedade. Ou seja, a busca por esse objetivo maior, a felicidade, ou ainda, a vida plenamente realizada pretendida pelos gregos como coroamento de uma vida vivida sob a égide das virtudes, indica a necessidade de um princípio de justiça.

A ideia de justiça, ou os princípios que servem de base para sua prática, sofrem, inevitavelmente, uma mudança estrutural ao passar ao plano da moral, já que uma justiça que objetiva um equilíbrio possível frente às situações de injustiça, calcada numa visão deontológica, deve se eximir da busca por algo que seja considerado bom, fundamentando-se pura e simplesmente num formalismo que exclua qualquer tipo de compromisso com alguma criteriologia do que seja esse bem. A influência herdada do kantismo pode ser percebida nessa orientação do sentido da justiça, dado seu foralismo, que visa excluir inclinações a algum tipo de bem.

É no ponto de articulação entre moral/deontologia e ética/teleologia que Ricoeur (1995) situa suas análises e contribuições a uma teorização dos princípios da justiça. Como exemplo da formalização da ideia de justiça, Ricoeur cita John Rawls (*Uma teoria da Justiça*). Há, nesta obra, uma conjunção entre o formalismo herdado de Kant e a tradição contratualista. O objetivo principal da formalização da ideia de justiça, ainda segundo Ricoeur (1991, 1995), é afastar-se de uma visão teleológica, em especial da que é

proposta pelo utilitarismo. Para essa visão, a justiça se traduz em uma maximização do bem para o maior número possível de pessoas. O que um autor como Rawls pretende é excluir a alusão e o compromisso dos princípios da justiça com qualquer ideia de bem. (RICOEUR, 1995).

A justiça é vista como a instância que regula e estabelece o equilíbrio dentro de um sistema inevitavelmente desigual como o são a maioria das sociedades. Para tanto, deve haver a possibilidade de redistribuição de vantagens e encargos, dentro de um quadro de desigualdades que possa ser o mais vantajoso possível para cada um. Essa é a base do princípio de justiça chamado por Rawls (*apud* Ricoeur, 1995, p. 168) de *maximin*: o aumento de vantagens dos mais favorecidos é compensado pela diminuição das desvantagens dos menos favorecidos. A questão proposta por Ricoeur é se tal feição assumida pela justiça não remete, em última instância, a um sentido ético-teleológico previamente estabelecido. Ao formalizar a ideia de justiça sob esses moldes, Rawls, segundo Ricoeur (1991, 1995), assume a perspectiva dos mais fracos, dos desfavorecidos, raciocinando como um moralista, considerando as injustiças que existem nas diferentes esferas dos sistemas societários. Há, para Ricoeur, uma fundamentação mais profunda que o simples formalismo moral de normas e regras, que quer dar conta das discrepâncias inerentes às constituições das sociedades, e, desta forma, o que aparece é uma espécie de retorno à teleologia. Conforme o próprio filósofo francês:

Eis por que, por trás do seu formalismo, aparece um sentido de equidade, fundado no imperativo kantiano que interdita tratar a pessoa como um meio e exige que se a trate como um fim em si. E, por trás desse imperativo, percebo o elã da solicitude que, como mostrei acima, faz a transição entre a estima de si e o sentido ético da justiça. (RICOEUR, 1995, p. 169).

Pensada dessa maneira, a justiça, após o percurso que vai de uma ética teleológica a uma moral deontológica/formal, não perde o que se pode chamar de seu sentido originário, sua orientação dentro do quadro da busca por uma vida plenamente realizada, em meio a outras pessoas. A ética é o ponto de partida para a moral, ponto este que em nenhum momento é abandonado; a moral baseada em deveres e restrições não opera em si mesma um desligamento total do sentido teleológico original da ética. Trata-se de um itinerário que, mesmo de forma não declarada, jamais perde de vista seu lugar de origem.

4 RETORNO DA MORALIDADE À ÉTICA: A SABEDORIA PRÁTICA

Outro ponto importante é a proposta ricoeuriana de estabelecer uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade entre as duas tradições (aristotélica e kantiana). Diante disso, é possível elencar alguns pressupostos nessa relação: em primeiro plano, o fato de que a estima de si é algo anterior ao respeito de si, tendo seu lugar central em relação a este último; em seguida, que o respeito de si é um desdobramento da estima de si, considerado sob a dimensão da norma e da obrigação; e, por fim, que a necessidade do dever acarreta situações conflitivas, nas quais a norma moral não fornece pressupostos claros para um curso de ação, tornando legítimo o recurso à intenção ética representada pela estima de si. (RICOEUR, 1991, p. 201).

Ao considerar como princípio que tanto o mal existe, quanto também o perigo da violência, oriundos da perversão de desejos, e visto que não é possível o acordo de todos os homens sobre os fins a perseguir, a ética sempre tem em conta a moral, que, com suas normas e obrigações, impõe o respeito pelo outro. Con-

forme Teixeira (2004), a passagem da teleologia para a deontologia (obrigação moral) acontece sobretudo por causa do mal, ou melhor, da violência.

Todavia, no próprio cumprimento das obrigações morais, emerge a oposição e a conflitualidade que pressupõem o caminho de retorno da moral à ética, ou melhor, à sabedoria prática. Para Saldanha (2009), nesse movimento inverso, a ética designa uma intenção que, nas situações conflituais, fruto do trabalho ponderado e sensato (*phrónesis*), é geradora de convicções bem pensadas. É por meio dessa tarefa que, no juízo moral em situação, a sabedoria prática, perante a necessidade de encontrar a melhor solução para os problemas concretos, procura fornecer um sentido para a ação, ao mesmo tempo tentando trair o menos possível a regra. “Sem esta intenção ética, a moral não passaria de um corpo abstrato de regras sem qualquer significado humano.” (SALDANHA, 2009, p.27). Assim, o sujeito torna-se digno de estima e de respeito.

Ricoeur (1991, 1995) assinala alguns exemplos nos quais a aplicação da norma a situações concretas origina conflitos, tornando problemáticas as orientações para o agir. No ensaio *Ética e moral*, o filósofo demonstra, por meio de situações singulares que refletem cada uma das três nuances de seu ternário ético, a legitimidade de um recurso da norma moral à intenção ética, tendo como fito possíveis soluções para as aporias práticas.

Ao desejo da vida boa contrapõe-se a necessidade de universalização. Entretanto, levando-se essa exigência ao extremo, surge o embate entre a pretensão universalista e a defesa das diferentes culturas e seus contextos histórico-comunitários próprios. Ricoeur afirma que poder haver universais potencias, mas que estes só emergem de um longo processo de discussão entre as culturas, em busca de um equilíbrio entre universalidade e historicidade.

Um segundo exemplo de contraposição de deveres se desenha no horizonte da solicitude e de seu correlato moral, o respeito. Com efeito, Ricoeur menciona diversos casos em que a solicitude entra em rota de colisão com o imperativo do respeito, como a questão da eutanásia ou a do direito ao aborto. De acordo com Ricoeur:

Eu não deixaria de invocar a sabedoria prática em situações particulares, que são, muito amiúde, situações aflitivas, e não deixaria de defender uma fina dialética entre a solicitude dirigida às pessoas concretas e o respeito de regras morais e jurídicas indiferentes a essas situações aflitivas. Eu insistiria também sobre o fato de que nunca se decide sozinho, mas no seio do que chamarei de *célula de conselho*, em que vários pontos de vista entram em jogo, na amizade e no respeito recíprocos. (RICOEUR, 1995, p. 171, grifo no original).

Desta forma, o respeito pelo outro nunca deve deixar de lado, em situações conflituais e complexas, a dimensão do cuidado com outro, ou seja, a solicitude.

O terceiro exemplo destacado por Ricoeur diz respeito aos princípios de justiça. Uma formulação puramente processual de justiça, como a de Rawls, não leva em conta as diferenças qualitativas entre os bens a serem repartidos pelas instituições sociais. Segundo Ricoeur, Rawls deixa entrever tal dificuldade ao mencionar os bens sociais primários. Estes são, de acordo com Rawls,

[...] coisas que todo indivíduo racional presumivelmente quer. Esses bens normalmente têm utilidade, sejam quais forem os planos racionais de vida da pessoa. Para simplificar, vamos supor que os principais bens primários à disposição da sociedade sejam direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza. (RAWLS, 2008, p. 75).

A questão levantada por Ricoeur é a de que critério será usado para elencar esses bens como realmente bons, já que tal processo aviva o conflito, que nesse caso, se baseia em diferentes significações e avaliações dirigidas a tais bens. Também entra em cena a dificuldade em promover uma hierarquização destes. Não há uma ordem universal que permita avaliar como melhores ou piores reivindicações públicas como saúde, segurança, liberdade, solidariedade, etc. O que Ricoeur propõe é um vivo debate público, semelhante ao que ele chamou de célula de conselho, como forma de alcançar ao menos uma aproximação de certa ordem de prioridade. O juízo político, nesse caso, assemelha-se ao juízo moral em situação. O filósofo fala de uma *phrónesis* pública, um debate em que a equidade⁴ – no sentido aristotélico do termo – mostra-se superior à justiça abstrata (RICOEUR, 1995).

Como corolário desses exemplos, o que se apreende é que Ricoeur aponta para a necessidade de um diálogo constante entre as estimações sobre o que é dado como bom e a exigência de imparcialidade e formalismo, ou seja, entre a intenção ética e a norma moral. Tal expediente, conforme evidenciado, apoia-se numa espécie de sabedoria prática, muito próxima da *phrónesis* aristotélica (RICOEUR, 1995). O presente estudo assinala a questão, sem a pretensão de chegar a uma resposta, de saber se tal necessidade pode, efetivamente, converter-se em uma possibilidade.

A relação entre ética e moral é, nesse âmbito, marcada pela supremacia do momento teleológico; porém, de outra parte, é marcada pela necessidade de este passar pelo crivo da norma. Em outras palavras, a ética possui o seu lugar próprio, mas necessita se

⁴A *equidade*, segundo Aristóteles, é uma espécie de justiça, mas superior a algumas formas desta. O equitativo corrige possíveis erros decorrentes da universalidade das leis, que às vezes não atentam para a singularidade de determinadas situações – “E essa é a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade.” (ARISTÓTELES, 1973, 336).

submeter ao crivo da norma moral, ou seja, da autonomia. Assim, completa-se essa relação circular: a perspectiva ética, enquanto busca fins legítimos para a ação, antecede a moralidade, posto que o agente é, de saída, um ser-no-mundo-dos-fins-éticos; porém, em outro sentido, a norma moral é a instância individual e regulativa pela qual os fins individuais devem passar e, de forma autônoma, serem ou não aprovados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para dar enfoque final ao texto, destaca-se que a dialética entre ética e moral surge nos momentos em que se faz necessário o estabelecimento de juízos morais em situações particulares dadas. É nestas situações conflitivas, nas quais a regra moral e o formalismo se mostram insuficientes para se alcançar uma solução satisfatória, que a moral trilha um caminho de retorno à ética. Ricoeur resume esse recurso da moral à ética com o conceito da *phrónesis* aristotélica – a sabedoria prática, a prudência – que não envolve nenhum tipo de afirmação sobre paradigmas universais que sirvam como guia em toda e qualquer contingência (RICOEUR, 1995). Analisado-se este ponto, alcançam-se alguns dos objetivos propostos no texto, a saber, o modo pelo qual Ricoeur tenta estabelecer uma articulação entre as tradições aristotélica (ética) e kantiana (moral). Além disso, também se desenha a possibilidade de uma relação dialética entre ética e moral, pelo menos no sentido atribuído pelo filósofo a esses termos. As duas instâncias não se relacionam de forma hierárquica ou mecânica, mas, antes, num sistema mais complexo de inter-relações, em que uma esfera complementa e, até certo ponto, depende da outra para sua efetivação. Outro ponto que se destaca é o caráter de primazia atribuído à intenção ética na filosofia ricoeuriana, frente à dimensão da obrigação moral.

Dentro da perspectiva do ternário ético ricoeuriano, ressalta-se a relação originária, afirmada por Ricoeur, entre o si e o outro, entre *ipseidade* e alteridade. Saldanha (2009) adverte que, da mesma maneira que a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, também o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo relativamente à autonomia do si, desenvolvendo antes, no plano da obrigação e da regra, a estrutura dialógica que lhe é implícita. Esta estrutura se mostra porque o si não é o eu; o si implica o outro de si. (RICOEUR, 1995). O si, no processo de reflexão sobre sua própria identidade (afirmação da *ipseidade*), percebe-se e se compreende como um outro, ele se estima como a um outro. Por isso, afirma-se que a própria estima de si, passo fundamental do primeiro momento do ternário ético ricoeuriano, contém em sua base a dimensão do outro, e, conseqüentemente, da solicitude. Estima de si e solicitude não podem ser pensadas de forma independente, mas sim em relação de coexistência originária, em uma interdependência. Diante disso, a autonomia, que é o correlato moral da estima de si, leva ao respeito de si e ao respeito do outro, que corresponde, no plano moral, à solicitude. Além disso, Ricoeur procura mostrar que, no plano moral, o respeito devido às pessoas está para a autonomia assim como no plano ético a solicitude está para a estima de si. Ou seja, a autonomia pressupõe o respeito pelo outro, assim como acontece entre estima de si e solicitude.

Também se assinala a complexidade do tema da individualidade, que acaba levando Ricoeur a desenvolver sua ética. É por esta via que o pensador francês se insere nas discussões contemporâneas relativas à ética e à moral. Destaca-se, ainda, os desdobramentos que tal abordagem traz, já que a ética ricoeuriana está intrinsecamente ligada às problemáticas trazidas pelos conceitos de identidade pessoal e de ação. Os predicados dirigidos às ações (sejam eles de ordem teleológica, como bom/mau; ou deontológica, como certo/errado) re-

velam, por meio da via longa da reflexão projetada por Ricoeur, muito acerca de quem realmente é o si. Esse, conforme salientado anteriormente, não é o cogito cartesiano, desencarnado e sem mundo, mas, antes, é uma pessoa capaz de reconhecer seus atos como bons e estimáveis em si mesmos e, também, de assumir a responsabilidade sobre eles, imputando-os a si mesmo.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HELENO, José M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RIKOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy M. Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Leituras 1: em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perrine. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Leituras 2: a região dos filósofos*. Tradução de Marcelo Perrine e Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolas N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

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

SALDANHA, F. A. M. *Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2009.

TEIXEIRA, J. de S. *Ipseidade e alteridade*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

