

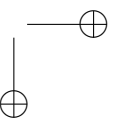
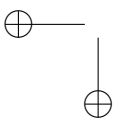
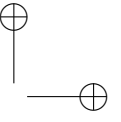
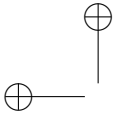
**AS REFLEXÕES
ÉTICO-MORAIS
DE P. RICOEUR**



Ana Lúcia Jesus Rocha

2008

www.lusosofia.net





LusoSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *As reflexões ético-morais de Paul Ricoeur*

Autor: Ana Lúcia Jesus Rocha

Colecção: Artigos LusoSofia

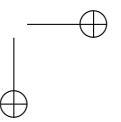
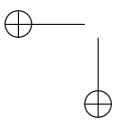
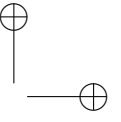
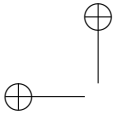
Direcção: José M. S. Rosa & Artur Morão

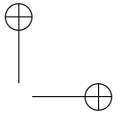
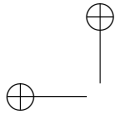
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M.S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008



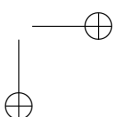
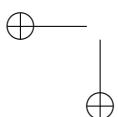


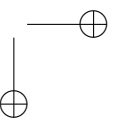
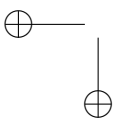
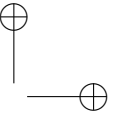
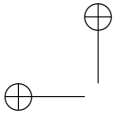
*“A vida põe problemas ao homem,
problemas que ele não põe a si mesmo,
mas que caem sobre ele e que lhe são
provocados pelo seu viver.”*

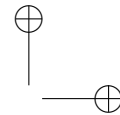
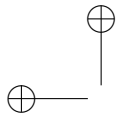
Ortega y Gasset

*“Falar de valores é uma maneira
indirecta de descrever o tipo de vida
que se pretende levar ou se entende dever levar.”*

P. Feyerabend







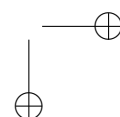
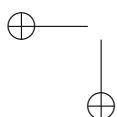
As reflexões ético-morais de Paul Ricoeur*

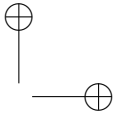
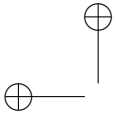
Ana Lúcia Jesus Rocha

Conteúdo

Introdução	6
Contextualização da perspectiva ético-moral de Paul Ricoeur	11
I – A perspectiva ética	13
1.1 “Visar a ‘vida boa’...	14
1.2 Com e para o outro...	18
1.3 Nas instituições justas”	22
II – A perspectiva moral	26
2.1 A perspectiva da “vida boa” e a obrigação	27
2.2 A solicitude e a norma	30
2.3 Do sentido da justiça aos “princípios da justiça”	34
Conclusão	41
Bibliografia	45

*Texto apresentado no âmbito do *Seminário Avançado de Antropologia Filosófica* do MESTRADO EM ÉTICA E POLÍTICA da Universidade da Beira Interior, 2007-2008.





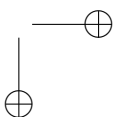
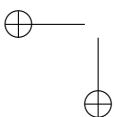
Introdução

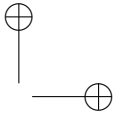
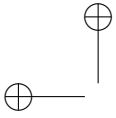
Paul Ricoeur nasce em Valence em 1913¹. Membro da minoria protestante francesa, foi um dos mais conceituados filósofos do século XX. A sua obra conciliou o estudo profundo de campos diversos, como a fenomenologia e a hermenêutica, disciplina a partir da qual ele realizou análises singulares de textos bíblicos. Com um estilo sóbrio, englobou amplamente aspectos tão diversos como a psicanálise, a história, a literatura, a semiótica e o direito. Foi um homem apaixonado pelo conhecimento e opôs-se à tão mencionada “morte do sujeito”, assinalando a necessidade de resgatá-lo, sobretudo no âmbito moral. Ora, tendo em conta a afirmação de que a filosofia se faz de muitas maneiras, podemos atestar que o modo como Paul Ricoeur fez a filosofia talvez represente um dos modos mais amplos e dialógicos do pensar contemporâneo. Quando se recorre às páginas da obra de Ricoeur, parece que não existe uma única linha filosófica que não tenha sido considerada no momento de colocar uma questão. E isto é feito com um estilo e uma clareza expositiva notória, tanto que se pode colocar a seguinte questão: como é possível confrontar posições tão diversas, expô-las tão claramente e recolher o melhor de cada uma delas, para sugerir sempre a contínua vitalidade dos problemas filosóficos?

O filósofo Paul Ricoeur propõe o primado da ética face à moral. Deste modo, a ética fica ligada à esfera do desejo (desejo de ser e esforço para existir), reservando à moral o espaço da lei, das normas. A ética é definida como uma perspectiva que “*visa à verdadeira vida com e para o outro nas instituições justas*”.² Este dado é importante

¹Faleceu no dia 20 de Maio de 2005, em Chatenay Malabry, nas proximidades de Paris.

² Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, Campinas, SP, Papirus, 1991, p. 211

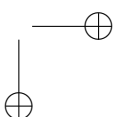
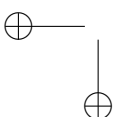


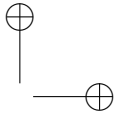
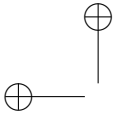


porque permite estreitar as relações entre ética e liberdade, colocando esta última no ponto de partida da ética. A liberdade diz respeito à posição e não à sua posse por uma pessoa. Justamente, a ética serve para descrever a pessoa no seu movimento de tomada de posse da liberdade. Ricoeur põe em destaque a opção humana de percorrer esse trajecto de liberdade. Cada um de nós posiciona-se entre um ser-dado e um poder-ser, entre um facto e um fazer. Então, a ética é entendida como uma “odisseia da liberdade”, pela qual cada um de nós se actualiza num processo aberto e sem fim da conquista da liberdade.

A moral aparece num segundo momento, caracterizando-se pelos imperativos da lei, pelas normas e pela obrigação. É como se, diante do desejo positivo da ética, fosse colocada a interdição negativa da moral. Porém, a ética continua a ser decisiva porque coloca no horizonte da aspiração à ‘eudamonia’ as regras de convivência entre os seres humanos, orienta teleologicamente normas e obrigações mútuas por meio de instituições justas, sem perder de vista o princípio ético da liberdade. Por outro lado, as discussões sobre os valores, as normas e as obrigações têm como pano de fundo a liberdade ética, que apela incessantemente para que os valores sejam bons, as normas justas e as obrigações equitativas.

É necessário referir que esta ética é elaborada quando o autor se debruça numa reflexão sobre o agir humano, questionando-se se este é um modo de ser essencial, numa tentativa de entender o homem do mundo actual. Assim, procura apreendê-lo no que sobressai da condição de agir e destaca o carácter racional da acção. Estabelece a diferenciação dos termos ética e moral, atribuindo ao primeiro a ideia de orientação pela excelência, pelo considerado bom, constituída anteriormente à moral. Já a moral compreende tanto os princípios do permitido quanto o sentido da obrigação que liga e aproxima o sujeito à obediência das normas. Contudo, é a ética que se sobrepõe à moral e esta, em última análise, recorre àquela. O autor utiliza as ideias de vida boa e amizade de Aristóteles, bem como a solicitude implicada

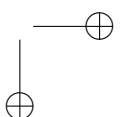
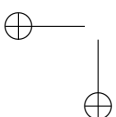


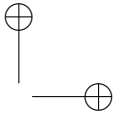
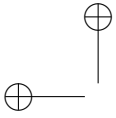


na terceira versão do imperativo categórico kantiano. Com estes alicerces, elabora uma ideia ética que propõe a organização de uma vida harmónica, que valoriza a “estima de si” e o “respeito de si”, onde reine o espírito de solicitude, de concórdia, de solidariedade entre os membros de uma sociedade, na qual todos são o próximo, tendo como guia a justiça das instituições. Nas circunstâncias difíceis que se apresentam no quotidiano, a prudência é a virtude do homem sábio a ser exercitada em cada decisão, isto é, sempre que a intenção ética se encontra com a norma moral. Portanto, a proposta que nasce da concepção ética é possível e aplicável no contexto quotidiano.

Será que é possível ser feliz praticando más acções ou agindo automaticamente, obedecendo a impulsos exteriores a si mesmo? Parece que não. Ora, por isso, a ética de Paul Ricoeur é uma tentativa de entender o homem no mundo actual, apreendendo-o no que sobressai da condição humana de viver e agir, destacando o carácter racional da acção para mostrar um rumo possível. Há aqueles que afirmam que a ética é projectada com mais intensidade quando há crises. Por causa do fazer da ciência, do impacto das suas realizações, do desconhecimento das consequências e da inadequação dos costumes, a permissividade e quejandos, a ética é invocada sempre tardiamente a dar respostas que contemplem as mudanças, orientem os comportamentos, ofereçam conceptualizações e provoquem acções transitivas para o restabelecimento do sentido da acção. Quando o navio está à deriva, as âncoras são imprescindíveis!

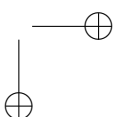
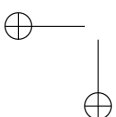
A ética é uma filosofia da acção, sendo que a acção não é solitária, não diz respeito só ao agente, pelas interacções e consequências que incita. A vivência em comum coloca o homem no espaço de liberdade, de manifestação, no qual ele se mostra, convive com o outro, é agente e paciente, dinâmico e estático, age e provoca algo e ainda sofre a acção. Sempre atento às mudanças do quotidiano real, Paul Ricoeur incorpora tais mudanças no seu pensar e procura encontrar um fundamento teórico que sustente e explique o acontecer. O exercício intelectual e a análise das situações, compõem um pro-





cesso constante para que o próprio autor entenda o que se passa e elabore, segundo as suas convicções e o seu pensamento, uma estrutura conceptual que responda às questões a que o próprio se propõe. Inserido nas turbulências intrínsecas à sociedade, cada vez mais cosmopolita, multicultural, multitécnica e global, que coloca o homem perante uma realidade que investe contra o historicamente determinado, é necessário referir que os fundamentos éticos da acção são pensados além da fragmentação, do volátil, da negatividade, para que seja encontrado um fio condutor que viabilize o convívio social e preserve o natural.

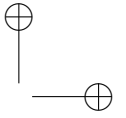
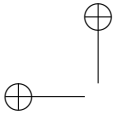
O objectivo do estudo da ética de Paul Ricoeur tem como intenção explicar o que é a ética na sua perspectiva, os princípios que a orientam e, também, uma tentativa de verificar a actualidade e viabilidade desta perspectiva ética. Tratar da ética não é fazer um recorte aleatório, pois ela está presente na reflexão sobre a condição humana de agir e define-se pelos pressupostos da acção. A ética é parte de muitos dos temas por ele estudados e é recorrente em várias obras, em que o principal propósito é a ontologia que ele procura construir. A pretensão deste trabalho é fazer uma leitura que permita entender o arcabouço teórico exposto por Paul Ricoeur, porque há sempre uma pergunta que surge: qual a utilidade das construções teóricas? Há, para estas, uma aplicação prática no agir quotidiano individual? A referência é os capítulos VII e VIII da obra *Soi-même comme un autre*. No seu todo, o referido texto foi desenvolvido em torno da afirmação “eu posso”, que qualifica como sujeito moral o homem capaz de: ser locutor, reconhecer-se como autor das acções, identificar-se na narrativa da vida e ser responsável pelos seus actos. Foram realçadas quatro capacidades no uso do verbo poder: a de falar, de agir, de narrar e, por fim, a de ser imputado pelas acções, declaração repetida pelo autor em diferentes momentos, tanto em obras como em conferências, artigos e entrevistas. O presente trabalho restringir-se-á ao estudo da última capacidade acima mencionada, a saber: eu posso ser imputado pelas minhas acções – fixação na sabedoria prática, pólo que



completa as capacidades enunciadas no “eu posso” com o aspecto ético que deriva da propriedade humana da imputabilidade, ou seja, de o sujeito se assumir como autor dos seus próprios actos, visto que, como consequência do facto de os homens viverem juntos, estabelecerem relações interpessoais, mas também de viverem distanciados, as acções são predicadas em termos morais. A descrição da acção é a base para a construção ética.

Ricoeur distingue, sem contraposição, a ética da moral, o predicado “bom” do predicado “obrigatório”. Encontra a cópia desta distinção no plano da ipseidade: à intenção ética corresponde a “estima de si”, ao passo que à intencionalidade moral corresponde o “respeito de si”. Assim, a tese proposta por Ricoeur determina o seguinte: em primeiro lugar, o primado da ética sobre a moral, em segundo lugar, a necessidade de fazer passar a intenção ética pelo crivo da moral e, em terceiro e último lugar, a legitimidade do recurso à perspectiva ética sempre que a norma conduza a situações aporéticas. Verifica-se então que, Ricoeur utiliza o termo ética para a perspectiva de uma vida realizada (vida boa) e com o termo moral contempla a articulação dessa perspectiva com normas que se definem pela pretensão à universalidade e pelo efeito de constrangimento. Reconhecemos aqui dois modelos: aristotélico, que caracteriza a intenção ética teleologicamente, e kantiano, que exprime um ponto de vista deontológico em virtude do carácter de obrigatoriedade da norma moral. Estabelece-se assim entre as duas heranças uma relação de subordinação e de complementaridade, reforçada pelo recurso final da moral à ética.

O presente trabalho, realizado no âmbito da disciplina *Seminário Avançado de Antropologia Filosófica*, concretizado no título “As reflexões ético-morais de Paul Ricoeur”, divide-se em duas partes. Num primeiro momento é feita uma contextualização da perspectiva ético-moral de Ricoeur. Na primeira parte abordamos a perspectiva ética, enquanto que na segunda parte fazemos uma análise da perspectiva moral. Resolvemos respeitar as divisões e os subtítulos da-



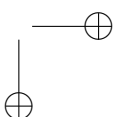
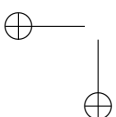
dos pelo autor a ambas as partes, a fim de facilitar a compreensão do mesmo.

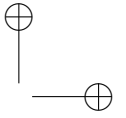
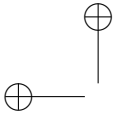
Contextualização da perspectiva ético-moral de Paul Ricoeur

É muito fácil situar a ética ou a sabedoria prática, no conjunto dos temas tratados por Paul Ricoeur. O próprio autor indica o nascimento deste interesse em 1972, o qual se concretiza e recebe o arcabouço conceptual naquela que ele denomina de pequena ética, os capítulos VII, VIII e IX de *Soi-même comme un autre*, onde faz a exposição ordenada da ideia de que a ética emerge do facto de o agir humano ser um modo fundamental. O texto trata dos temas nucleares da ética, cujos elementos principais são a necessidade que o homem tem em conquistar a felicidade, que exige a presença do outro e da vida social. Assim, afirma Olivier Mogin: “(...) *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 projecto ético várias vezes enunciado, mas sempre adiado devido a múltiplos desvios.*”³ Na elaboração desse projecto, o primeiro passo foi a clarificação conceptual da ética. Segundo o procedimento metodológico do autor, põe-se em destaque o termo ética. De imediato, constata-se o habitual: a necessidade de distinguir os vocábulos ética e moral. É uma posição forte, visto que a etimologia aumenta a unidade e o uso dos luminares da filosofia ética não é unânime.

Mesmo ressaltando a dupla origem das palavras ética e moral nas suas vertentes grega e latina e o sentido único – costume – que ex-

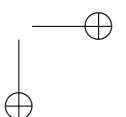
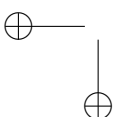
³ Cf. Olivier MOGIN, *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*, Lisboa, Piaget, 1997, p. 147

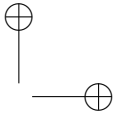
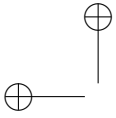




pressam, o autor abstrai a equivalência de significado e, por convenção, considera-os diferentes. Denota ao termo ética, o sentido do que é considerado bom e ao vocábulo moral o que se determina obrigatório, sendo o primeiro convencionado como ideia e o segundo como as normas articuladoras desta perspectiva. Desta forma, dá atenção à ética aristotélica porque defende o agir voltado para o fim último e à tradição kantiana que ensina o ponto de vista deontológico, no imperativo moral, pois, para ele, cada elaboração filosófica traz em si a história das filosofias que a anteciparam. Encontra em Aristóteles e Kant, a dimensão autora para a nova reflexão, prova de autoridade, da construção de um projecto ético que quer ser resposta singular a problemas decorrentes da universalização e do afloramento de uma única humanidade, problemas estes que aumentam a fragilidade e diminuem a responsabilidade. Há complementaridade entre os conceitos ética e moral, tal como ele convencionou, apesar de a ética estar num patamar superior, visto que tem um carácter dinâmico de projecto e é concebida a orientação da acção por excelência, pelo bem, para a realização feliz da vida humana. Já na moral, regulamentada a norma, esta implica constrangimento, interdição e punição. A condição do homem relacional, inserido num contexto plural de relações humanas entrelaçadas e de mútuo influxo e interacção, que se faz sentir na forma de poder um sobre o outro, dá azo a uma coacção de uma vontade sobre outra vontade. Por tal razão, a necessidade do imperativo de punição e de reparação do dano sobressai quando é considerado o crescimento da arbitrariedade, do constrangimento do poder, a fim de impor limites à prática do mal e à acção incontrolada do homem.

A bipartição dos conceitos de ética e moral não provoca o seu afastamento. Sobre isto, diz Mogin: “(...) *se a ética envolve a moral, nem por isso deixa de lhe conferir um papel e uma prioridade indispensáveis. O movimento é, ao mesmo tempo, progressivo e circular: a ética tem a ver com a moral num mundo em que não é con-*





cebível o acordo sobre os fins, mas a ética designa, simultaneamente, uma interação sem a qual a moral não tem significado.”⁴

A divisão concebida por Ricoeur não se constitui um fim em si mesma. É um meio procedimento para sustentar a tese de que a “estima de si” e o “respeito de si”, recobertos pelo sentido teleológico e deontológico, realizam-se na vida prática, no quotidiano guiados pela prudência. “É, portanto, por convenção que eu reservarei os termos ética para a perspectiva de uma vida concluída, e moral para a articulação dessa perspectiva em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento (...).”⁵

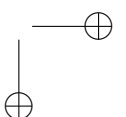
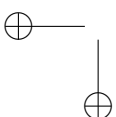
I – A perspectiva ética

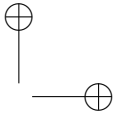
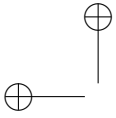
Partimos da definição de intenção ética que, para Ricoeur, consiste em “visar a vida boa com e para os outros nas instituições justas”. Serão estes três componentes o eixo da reflexão sobre a relação da norma moral com a intenção ética. A definição de ética apresentada está erigida sobre três pilares: a vida boa, a solicitude e as instituições que, no modo de ver do autor, só adquirem sentido e a densidade atribuída aquando da articulação entre si. Assim, é possível dizer que a definição, composta por partes justapostas, não se estrutura linearmente, mas completa-se quando se fecha o círculo com o processo reflexivo capaz de desvelar a visão de conjunto. A definição é analisada por Ricoeur sob subtítulos que a subdividem em unidades menores que compreendem: 1) visar a vida boa; 2) com e para o outro; 3) nas instituições justas.

A nossa entrada na problemática ética faz-se pela porta da noção de vida boa. Seja qual for o projecto que cada um de nós possa ter

⁴ *Idem*, p. 167

⁵ Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, p. 200





para a sua vida, sem dúvida que a intenção final que nos assiste é certamente a “vida boa”. O mote é dado por Aristóteles.

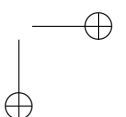
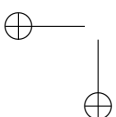
1.1 “Visar a ‘vida boa’...

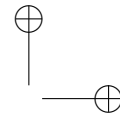
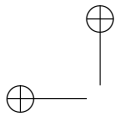
Ricoeur expõe o conceito de vida boa com base em Aristóteles, muito especialmente na *Ética a Nicómaco*, o que fica claramente expresso quando diz: “O primeiro componente da perspectiva ética é o que Aristóteles chama “viver bem”, “vida boa”(…). A “vida boa” é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objecto da perspectiva ética.”⁶ No seu modo de entender – sem ter em conta qualquer tipo de conteúdo particular, instrumental que abarque a ideia singularmente – seja o que for que cada um concebe para si como a completa realização de projectos, é isto que pode ser entendido como fim último.

Aristóteles começa por afirmar na *Ética a Nicómaco* que o bem é o que todas as coisas visam e, mais adiante, diz que a felicidade deve ser o melhor dos bens para o homem. Listando estas coisas, enumera a arte, a investigação, a acção, a escolha preferencial, tentando abarcar a totalidade da vida activa. Citando Aristóteles, “(...) é evidente, então, que esse fim será o bem e, na verdade, o bem supremo.”⁷ Porém, não considera, que a afirmação seja conclusiva, tanto que dedica todo o Livro I ao estudo do bem, submetendo a ideia de bem a um estudo rigoroso que procede por eliminação do particular para identificá-la como universal, visto que, o bem por não ser um conceito unívoco, é conhecido analogamente. Assim, conclui que a felicidade é o maior de todos os bens e é procurada por si mesma. Portanto, não se constitui como um meio, pois ela é o fim,

⁶ *Idem*, p. 203

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal Editores, 2006, p. 20





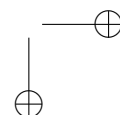
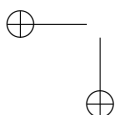
o fim visado. *“Na verdade, simplesmente completo é aquele fim que é sempre escolhido segundo si próprio e nunca como um meio em vista de qualquer outro. Um fim deste género parece ser, em absoluto, a felicidade. De facto, nós escolhemos sempre a felicidade por causa dela mesma, e nunca em vista de outro fim para além dela.”*⁸

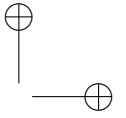
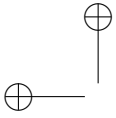
A felicidade não se esgota em prazeres passageiros que podem advir da vida quotidiana e do convívio com os demais homens, nem é um estado de euforia, de êxtase imóvel, inefável e imutável. Para dar conta da sua essencialidade, afirmamos que a felicidade é independente, autárquica, isto é, nada lhe falta, não tem carência alguma, o que lhe assegura a conotação de perfeição. Assim, a felicidade é auto-suficiente. *“Nós entendemos por “auto-suficiente” aquilo que, existindo num isolamento de si, torna a vida numa escolha possível, não precisando de mais nenhum acrescento. Cuidamos que uma coisa deste género é a felicidade; demais, cuidamos que a felicidade é, de entre todas as coisas boas, a favorita, mesmo sem ser levada em consideração com as outras. (...) A felicidade parece, por conseguinte, ser de uma completude plena e auto-suficiente, sendo o fim último de todas as acções possíveis.”*⁹ Deste modo, o aspecto teleológico evidencia-se, pois é para o bem supremo que toda a acção é direccionada, sem que fique esquecido o bem das acções que se realizam com vista a ele, movidas pela auto-satisfação, pela excelência para realizá-las da melhor forma possível.

A deliberação sobre o melhor é fruto do raciocínio e a escolha é pautada pela prudência. Então, o homem feliz ao fazer coisas boas que são escolhidas por ele, sabe o que elas são. Citando Aristóteles: *“(...) Mesmo que a sensatez não actuasse sobre o horizonte prático, ela seria-nos necessária pelo facto de constituir a excelência de uma das partes da alma humana, e bem assim porque não poderá haver nenhuma decisão correcta nem sem sensatez, nem sem excelência: esta faz-nos agir em relação ao fim; a sensatez faz-nos*

⁸ *Idem*, p. 28

⁹ *Ibidem*





*agir em relação aos meios para o atingir. Mas certamente que nem a sensatez terá domínio sobre a sabedoria nem sobre a melhor parte da alma humana, tal como nem a medicina tem domínio absoluto sobre a saúde.”*¹⁰ O que fica dito é que o homem enquanto agente é capaz de ser a causa própria da felicidade, uma vez que a actividade é-lhe peculiar e pode fazer com que a função que o caracteriza seja cumprida conforme a excelência.

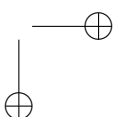
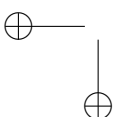
Ricoeur, ao colocar-se como interlocutor de Aristóteles, submete-o ao seu crivo. Afirma então: “*O modelo meio-fim parece conduzir efectivamente a uma falsa estrada, visto que ele convida a construir todas as relações entre fins subordinados e fim último sobre uma relação que permanece fundamentalmente instrumental.*”¹¹ No quotidiano, o que se conhece são os meios que podem servir à consecução dos fins. Estes são passíveis de escolha e de deliberação e têm a prudência como condutora. Se o conceito de “vida boa”, já para Aristóteles não é auto-suficiente, submetido às análises de Ricoeur e ao seu procedimento hermenêutico, mostra a sua incompletude. Posto isto, ele questiona: “*O que é que vai contar para mim como uma descrição adequada do fim da 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 “vida boa”.*”¹²

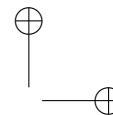
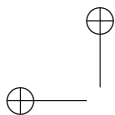
A dificuldade apontada por Aristóteles é resolvida por Ricoeur quando este introduz a ideia de planos de vida, isto é, ideais mais distanciados e, também, que as acções a serem empreendidas fossem avaliadas segundo um critério de vantagens e desvantagens. Há, assim, um fim hierarquicamente superior, intrínseco ao agir humano, orientando as escolhas que ordenam as acções meio intencionais sem um fim em si mesmas. Porém, acontece que, nesse processo, ao inter-

¹⁰ *Idem*, p.151

¹¹ Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, p. 205

¹² *Ibidem*





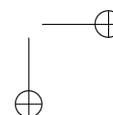
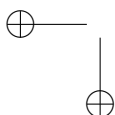
pretar a acção, o sujeito interpreta-se a ele mesmo. Fica, deste modo, introduzida a questão hermenêutica: “*Interpretar o texto da acção é para o agente interpretar-se a si próprio.*”¹³

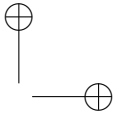
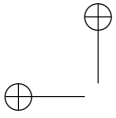
Mas, os impulsos que movem o agir, não se integram naturalmente no todo da “vida boa”. É um trajecto onde se concentra a aprendizagem, a compreensão do rumo certo e a vitória sobre o que este desvia. Aprendizagem, compreensão e vitória são etapas dependentes do agente. A felicidade é aquilo que todos desejam e resulta de um procedimento de superação, de fazer acontecer, da melhor forma possível o que compete à condição humana. Contemporaneamente, os padrões de excelência, os critérios estabelecadores do melhor, segundo os conceitos do convívio social, servem de juízo ao bem-fazer. No final da avaliação, projecta-se outra vez a capacidade de poder dizer o valor da própria acção e o sujeito inclui-se na categoria estimada, designa-se a si mesmo bom. “*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 aos praticantes um acordo bastante durável sobre os critérios que definem os níveis de sucesso e os graus de excelência.*”¹⁴

Assim, Ricoeur procura demonstrar que a acção contém em si o componente teleológico imanente, que ali está constitutivamente, e que explica o em si de ser uma boa acção, a inclinação de toda a acção para o bem. A capacidade é intrínseca, a efectuação é deliberativa, voluntária. Entre os dois pontos qual é o meio-termo? É simplesmente responder com Ricoeur: “*É na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo do encaixe das finalidades; uma vocação, uma vez escolhida, confere aos gestos que a empregam esse carácter de “fim em si mesmo”; mas não cessamos de rectificar as nossas escolhas iniciais; às vezes nós confundimo-las inteiramente quando a confrontação se desloca do plano da execução das práticas já escolhidas para a questão da adequação entre a escolha de*

¹³ *Idem*, p. 211

¹⁴ *Idem*, pp.207-208



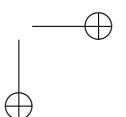
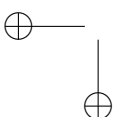


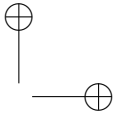
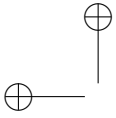
uma prática e os nossos ideais de vida, por mais vagos que sejam e, no entanto, por vezes mais imperiosos que a regra do jogo de um ofício que consideramos até aí invariável.”¹⁵

1.2 Com e para o outro...

A felicidade é independente, porém o homem é incapaz de viver só. A fragilidade, bem como a incapacidade de sobrevivência que o caracteriza ao nascer, fá-lo ser dependente do outro e é absurdo pensá-lo vivendo isolado de tudo e de todos. Esta característica do plano físico projecta-se no plano social, determinando a condição humana de viver junto que é peremptória, imperativa, indeclinável. O homem não vive só, há uma dependência e o agir adquire a dupla conotação de agir para e com o outro. Portanto, o homem é um ser de relação, de associação, de amizade, onde agir é agir com os outros. Considerando esta necessidade humana, o segundo ponto da definição de ética trata da solitudine. Merece destaque, nesta parte, o uso das preposições com e para. A análise semântica permite que seja entendido o núcleo da tese ricoeuriana da solitudine. Ora, a gramática é um auxiliar esclarecedor, ao ensinar que as preposições estabelecem, entre os termos da oração, relação de movimento e de situação. Cada uma das preposições citadas, exerce uma destas funções: com indica situação de associação, de companhia, do que é simultâneo; para, indica movimento em direcção a algo ou a um fim. Neste caso, a direcção é outro que não o si mesmo. Compreende-se com a gramática, que o uso das preposições reforça o conteúdo da acção, a relação que subentende, no mínimo, a dualidade. Esta estende-se entre o sujeito que se abre no encontro com o outro e a direcção para, que, mais que movimento de aproximação, inclui no círculo outra presença. Este

¹⁵ *Idem*, p. 209



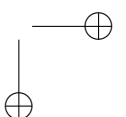
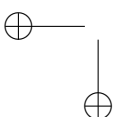


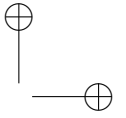
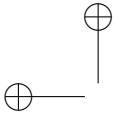
movimento não acontece como um apêndice, dá-se antes a partir de si mesmo e projecta-se na reciprocidade, na correlação envolvente, para suprir a carência que a ausência de amigos faz sentir.

“A *estima de si (ipseidade) e a solícitude (alteridade) não se podem viver e pensar uma sem a outra.*”¹⁶ Antes de mais é preciso não esquecer que se o si é declarado digno de estima é não por aquilo que faz, mas sim por aquilo que pode fazer, isto é, pelas suas capacidades. Ao poder-fazer corresponde no plano ético o poder-julgar. A questão é então saber se a mediação do outro não é requerida no trajecto da capacidade à efectuação. Voltamos a Aristóteles que no seu tratado sobre a amizade celebra precisamente esse papel de mediador do outro.

Aristóteles oferece a Ricoeur fundamentos filosóficos relevantes com as digressões sobre a amizade. A amizade é tratada na *Ética a Nicómaco* nos livros VIII e IX como decorrente necessário, visto que a vida boa não é solipsista. Aristóteles considera a amizade imprescindível. Todos precisam de amigos e querem conviver com amigos, seja nas agruras ou no tempo feliz, visto que a amizade é uma excelência moral. Por meio da amizade, consolida-se a relação entre pessoas que mantêm contactos permanentes. Este contacto, só pelo facto de acontecer, não provoca a intimidade requerida na amizade. Deste modo, a amizade assim pensada não é automática, é uma escolha selectiva de quem quer o melhor que emana das trocas recíprocas advindas de relacionamentos consistentes, contínuos e estáveis, que despertam o prazer de estar junto, de partilhar e usufruir a satisfação de dar e receber, de oferecer e ser retribuído na mesma proporção do sentimento doado. Tal como para o homem de bem a sua própria existência é desejável, assim é também a do amigo. Quem gosta de si, procura e consolida relações de amizade. Pode-se então dizer que, a amizade advém da estima de si resultando, assim, a sua estrutura dialéctica. Citando Aristóteles: “*Mas a amizade perfeita existe entre*

¹⁶ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Iipseidade e Alteridade*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, p.263





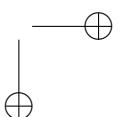
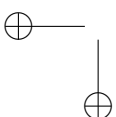
os homens de bem e os que são semelhantes a respeito da excelência. Estes querem-se bem uns aos outros, de um mesmo modo. E por serem homens de bem são amigos dos outros pelo que os outros são. Estes são assim amigos, de uma forma suprema. Na verdade querem para os seus amigos o bem que querem para si próprios. E são desta maneira por gostarem dos amigos como eles são na sua essência, e não por motivos acidentais. A amizade entre eles permanece durante o tempo em que forme homens de bem; e, na verdade, a excelência é duradoura.”¹⁷

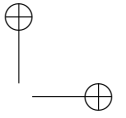
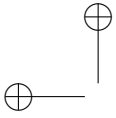
*“(...) A amizade não surge primariamente no quadro de uma psicologia de sentimentos altruístas, mas no quadro de uma ética, pois é uma “excelência”, uma virtude; por fim, o tratado aristotélico articula muito bem dois pólos que à primeira vista poderiam parecer antagónicos: por um lado, a *filautia* ou o “sui amor” como dizem os Escolásticos (o pólo da ipseidade), e, por outro, a tese final que afirma: “o homem para ser feliz precisa de amigos” (alteridade).”¹⁸*

A questão mais fundamental parece porém residir na pergunta sobre “se o homem feliz terá ou não necessidade de amigos”. Para tentar responder a esta questão temos que ir até à noção de consciência da vida. Se a consciência da vida é agradável podemos dizer que o sentido da *filautia* é o desejo: a própria existência do homem de bem é para ele mesmo desejável. Daqui Aristóteles conclui que, da mesma maneira que para cada um de nós a existência é uma coisa desejável, igualmente é desejável a existência do amigo na medida em que cada um de nós tem necessidade de participar também da consciência que o amigo tem da sua própria existência. Mas tal só é realizável no “viver em conjunto”. Aristóteles forneceu-nos uma ética de reciprocidade, de partilha e de viver em conjunto. A “estima de si” é o momento reflexivo originário da perspectiva de vida boa; a amizade acrescenta à “estima de si” a ideia de reciprocidade entre

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, p. 184

¹⁸ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade*, p. 265





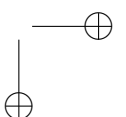
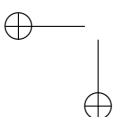
homens que se estimam cada um a si próprio; o corolário da amizade, isto é, a igualdade, põe a amizade no caminho da justiça.

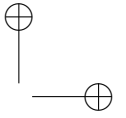
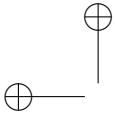
Ricoeur admite que, pode parecer incongruente que a referência a um si reflexivo desperte a relação! Porém demonstra a diferença entre pronunciar o pronome pessoal eu e o si reflexivo que se direcciona para além de si mesmo, para a ipseidade e alteridade do outro e realça a relação mutua solicitada pelo homem de bem quando se apercebe da sua solidão. É da natureza da amizade a relação dialógica, cujo substrato é a reciprocidade: estimar o outro tanto como a si mesmo. A “estima de si” dita a solicitude, sendo que a solicitude é desvelo, zelo, diligência que se segue do saber da parcialidade que deixa sem substancialidade a plenitude desejada como felicidade, no tocante à “vida boa”. Afirma Ricoeur e como já anteriormente foi mencionado: “(. . .) a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra.”¹⁹ Ao reconhecer a fragilidade do argumento, que pode apontar para o paradoxo de a “estima de si” se desdobrar em solicitude, Ricoeur demonstra que esta é uma sequência do facto de o amor a si mesmo, que caracteriza o homem por bom, ser carente e actualizar-se pela partilha, e que, portanto, são intimamente ligadas. “À estima de si, entendida como momento reflexivo do desejo de “vida boa”, a solicitude acrescenta essencialmente a estima da ausência, que faz com que tenhamos necessidade de amigos (. . .).”²⁰ Está novamente aqui exposta a tese de que, em Aristóteles, a aspiração à “vida boa” não se processa de uma forma egoísta. O isolamento faz inexistir a “vida boa”, uma vez que é contraditório à convivência, na medida em que nela está implícita a relação com o outro movida pela bondade do próprio aspirante que não a quer só para si, mas também para os amigos.

O papel da solicitude no percurso ético caracteriza-se pela procura do restabelecimento da igualdade através da desigualdade. À “estima de si” como momento reflexivo do desejo de “vida boa” a

¹⁹ Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, p. 212

²⁰ *Idem*, p. 225





solicitude acrescenta a estima da “ausência” que faz com que tenhamos necessidade de amigos; se o si se apercebe a si mesmo como um outro entre os outros é pelo choque da solicitude sobre a “estima de si”. Essa apercepção pode ser analisada através de vários elementos:

1- **a reversibilidade** que é visível na situação de interlocução; quando eu digo tu a um outro, ele compreende eu por si mesmo; mas somente os papéis são reversíveis;

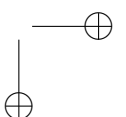
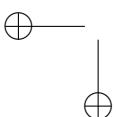
2- **a insubstituibilidade** é pressuposta também na prática do discurso mas em relação à ancoragem do “eu” em uso. Essa ancoragem faz com que eu não abandone o meu lugar, mesmo quando me coloco no lugar do outro; os papéis são reversíveis, mas as pessoas são insubstituíveis;

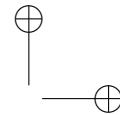
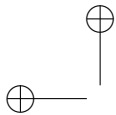
3- **a similitude** que é apanágio da amizade e de todas as trocas desiguais. A similitude é o fruto da troca entre “estima de si” e solicitude para outros. Esta troca permite dizer que não me posso estimar eu mesmo sem estimar outrem como eu mesmo. Este “como eu mesmo” e o seu equivalente “tu também” revelam a estima do outro como um si mesmo e a “estima de si” mesmo como um outro.

1.3 Nas instituições justas²¹

“(...) O horizonte intencional da “vida boa” já engloba um certo sentido de justiça de si implicada na noção de outro: o outro é mais que um “tu” e, correlativamente, a justiça tem uma intenção para lá da relação face a face. Por isso, o “viver bem” e em conjunto não se pode limitar às relações interpessoais, mas exige a mediação das instituições; a instituição é o ponto de aplicação da justiça.”²¹

²¹ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade*, Lisboa, p. 274





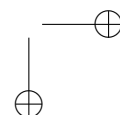
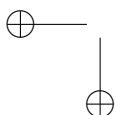
A bondade explica a solicitude, a consideração, o respeito ao outro. Ela manifesta-se a partir do desequilíbrio de igualdade, pois a relação de amizade pode reconhecer uma fraqueza do outro e tornar-se mais intensa. A amizade é um ponto fraco da equidade e não dá conta da exigência mais ampla que as relações sociais estendidas requerem. Com relação a este todo ampliado, a virtude da amizade encontra limites. À medida que se torna fluida, difusa, é incapaz de se estender a todos os anónimos. É então aqui que se coloca a terceira parte da definição inicial, as instituições justas, a instância ética de viver junto. O justo não se liberta, não se distancia da ideia de bem. “(...) *O sentido da justiça não cerceia em nada a solicitude; ele supõe-na, visto que ela tem as pessoas como insubstituíveis. Em compensação, a justiça acrescenta à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira.*”²²

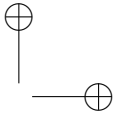
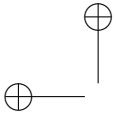
“(...) Ricoeur entende por instituição: *a estrutura de um viver-em-conjunto de uma comunidade histórica, estrutura simultaneamente irreduzível e ligada às relações interpessoais. A instituição caracteriza-se fundamentalmente pelos costumes comuns, pelo ethos de uma comunidade, e não tanto por regras extrinsecamente constringentes.*”²³ Por instituições entende Ricoeur a organização do viver-junto, caracterizada pelo *ethos* de um grupo, de uma comunidade, de um povo. Verifica-se o entendimento do processo natural que faz nascer as instituições, consequência da extensão das relações humanas para além do face a face. O viver junto dissemina-se para mais distante das relações inter-pessoais e erige-se em relações inter-humanas derivadas da pluralidade. “(...) *O viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições.*”²⁴ Na expressão de Ricoeur, a relação primeira de um eu com um tu ampliada, abarca um sem número de outros que podem ser designados. Estes tornam-se longínquos no quotidiano e, mesmo assim, unem-se

²² Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, p. 236

²³ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade*, p. 273

²⁴ Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, p. 227



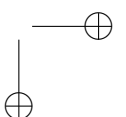
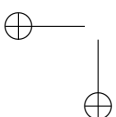


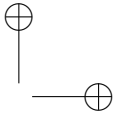
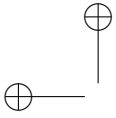
por relações de dependência, partilham costumes comuns consolidados na duração, na permanência, na coesão, costumes que fazem referência ao passado e se colocam com vistas ao futuro, à conservação. Assim, do poder que brota do viver-junto formam-se as instituições. Com o distanciamento, a obrigação moral perde a força do sentimento de constrangimento de ser responsável pelo outro. Isso provoca formas de injustiça. Nas instituições, o plano ético da vida boa com o outro aparece como justiça personalizada pela *phronesis*, a prudência, a fim de que prevaleça o equitativo. Viver em instituições justas é tornar-se mais humano e consolidar o viver bem, sem ser agredido por qualquer forma de violência. A instância da justiça emana da dissonância entre o que deve ser e o que é.

Ora, o justo impõe-se sob dois ângulos: do lado do “bom” abrangendo a extensão das relações interpessoais nas instituições e do lado do “legal”, em que o sistema judiciário confere à lei coerência e direito de coerção. Ricoeur aborda a primeira vertente por duas razões: a origem da ideia de justiça perde-se nos tempos e sendo anterior a qualquer sistema jurídico aparece sempre conotada a preceitos divinos até nas sociedades mais secularizadas; não se esgota nos sistemas jurídicos a cuja fundação preside; neste estrato primitivo a ideia de justiça mais do que uma ideia é um sentido: sentido do justo e do injusto. Aquilo que primeiro nos toca é a intuição do injusto. É sobre o modo da queixa e da lamentação que penetramos no campo do injusto. O sentido da injustiça faz-se sentir antes do sentido da justiça porque a justiça é aquilo que falta enquanto a injustiça é aquilo que abunda.

*“Entramos habitualmente no campo do justo e do injusto através da modalidade da queixa, modalidade sempre preservada na administração organizada da justiça e nos tribunais (“apresentar queixa”, “retirar a queixa”, “queixoso”, etc). Esta tese moral é de resto bem clássica: é mais fácil ver o que falta às relações humanas do que estatuir o melhor modo de as organizar.”*²⁵

²⁵ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade*, p. 275

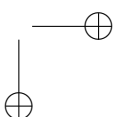
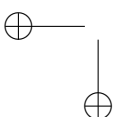


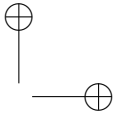
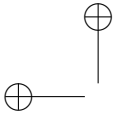


Esta ideia já aparece na ética aristotélica. Segundo Aristóteles, nós observamos que toda a gente compreende o que significa justiça, essa espécie de disposição que torna os homens aptos a cumprir as suas acções justas e que os faz agir justamente e querer as coisas justas. Serão os traços próprios à *mésotés*, a medida justa, o meio-termo pelo qual o justo se distingue do injusto que possibilitam a passagem imediata do plano interpessoal para o plano institucional. Entre outras coisas, Aristóteles ressalva que se considera geralmente como injusto o que viola a lei, o que toma para si mais do que o devido e, enfim, aquele que falta à igualdade. Então, o justo será o que observa a lei e respeita a igualdade, que não é ávido nem cobiçoso, não tirando para si mais do que lhe compete. Ora, é sempre em relação a bens exteriores que a cobiça se faz sentir e que a desigualdade consequente se gera. Sendo esses bens, bens para dividir, cargos para repartir, a divisão dos mesmos não pode deixar de passar pela instituição. Sem a mediação institucional seria impossível regular a distribuição. De facto, a primeira espécie de justiça particular definiu-se por uma operação distributiva que implicava a comunidade política.

Para Ricoeur a questão fundamental reside preferencialmente na força credível e durável da ligação entre justiça e igualdade, mais do que em saber se a igualdade é sempre definida em termos de mediação ou de como resolver as dificuldades da igualdade proporcional. Assim afirma: “A igualdade, de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais.”²⁶ Se a solicitude dá como comparação um outro que é um rosto, a igualdade dá um outro que é um “quem quer que seja”. O carácter distributivo do “quem quer que seja” passa do plano gramatical ao plano ético. Por isso, o senso de justiça longe de restringir a solicitude antes a supõe, uma vez que para esta as pessoas são substituíveis.

²⁶ Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, p. 236





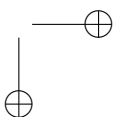
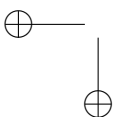
II – A perspectiva moral

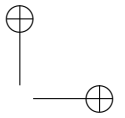
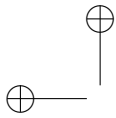
No anterior capítulo só foi examinada com alguma extensão a afirmação do primado da ética sobre a moral. Deste modo, e sobre a base do predicado “bom”, foram edificadas as três fases de um discurso que compreende os campos desde a perspectiva da vida boa ao sentido da justiça, passando pela solicitude. Posto isto, o propósito do presente capítulo consiste em demonstrar a tarefa de submeter e justificar a visão ética à prova da norma, sendo que é na ligação entre obrigação e formalismo que este vai incidir. *“O resultado será este: o respeito de si é o correlato moral da estima de si, sendo homólogas as suas estruturas.”*²⁷ No primeiro sub-estudo desenvolve-se a formulação geral do imperativo categórico. Esta possibilita a passagem para o segundo e o terceiro sub-estudos, onde serão analisadas a segunda e terceira reformulações do imperativo categórico. O desenvolvimento *“faz-se “da forma que consiste na universalidade”, à “matéria”, em que pessoas são apreendidas como fins nelas próprias, e daí à “determinação completa de todas as máximas”, com a noção de reino dos fins. “ O progresso, acrescenta Kant, faz-se aqui de algum modo segundo as categorias, indo da unidade da forma da vontade (a sua universalidade) à pluralidade da matéria (objectos, isto é, fins) e daí à totalidade ou integralidade do sistema.”*²⁸

Por uma questão de coerência mantivemos a divisão predeterminada pelo autor, a saber: a perspectiva da “vida boa” e da obrigação, a solicitude e a norma e, por fim, do sentido da justiça aos “princípios da justiça”.

²⁷ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade*, p. 300

²⁸ Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, p. 246





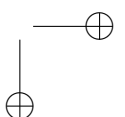
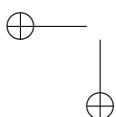
2.1 A perspectiva da “vida boa” e a obrigação

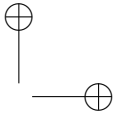
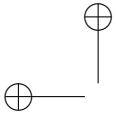
O desejo de viver bem é universal, razão pela qual o mesmo não pode ser *egológico*. Portanto, quando falamos de *universal* não nos podemos cingir ao nosso “eu”.

A concepção deontológica da moral permanece ligada à concepção teleológica da ética. Esta aproximação do deontológico ao teleológico deve-se ao conceito de boa-vontade na terminologia de Kant, na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Citando Kant, “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**. (...) A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.”²⁹ Deste pequeno excerto retiram-se duas conclusões. Em primeiro lugar, “moralmente bom” é o mesmo que “bom sem restrição”. O predicado “bom” preserva a impressão teleológica, ao passo que “sem restrição” declara a eliminação de tudo o que é entendido pelo predicado “bom” correlativamente à moral. Em segundo lugar, o predicado “bom” assume a partir deste momento a designação de vontade. Contudo, na moral Kantiana a vontade relaciona-se com a lei e desemboca na questão: “o que devo fazer?”.

A partir deste momento, Ricoeur submete a moral da obrigação a uma análise puramente formalista, pois “a nota de universalidade

²⁹ Cf. Immanuel KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 2005, pp. 21 e 23



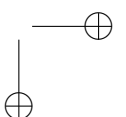
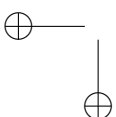


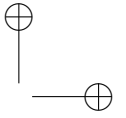
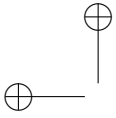
não chega por si só para caracterizar uma moral da obrigação; a ela anda associada a de constrangimento, característica do dever.”³⁰

O constrangimento que é característica da ideia de dever encontra-se aliado à ideia de universalidade. Ora, tendo em conta que a vontade, considerada como razão prática, é comum a todos os seres racionais, a mesma pela sua composição finita é originada empiricamente por inclinações sensíveis. Desta forma, falar em boa vontade ou falar numa acção realizada por dever é uma e a mesma coisa. Uma moral de obrigação pode, desta forma, ser caracterizada pela estratégia progressiva de separação, de depuração e de exclusão, pela qual a vontade boa sem limitação é comparada à vontade autolegisladora, conforme o princípio supremo da autonomia. Poder-se-á afirmar que só aqui o “soi” encontra a primeira base do seu estatuto moral.

Tendo em conta o que foi dito no parágrafo anterior podem salientarse três estádios. No primeiro estádio, não se pode estabelecer uma ligação entre inclinação, sinal de finitude, e o critério de universalidade, pois existe uma incompatibilidade epistémica entre ambas. Posto isto, e tendo em conta a discussão precedente, é de máxima importância separar a impureza empírica da inclinação, ou seja, da recalcitrância, sendo que as mesmas podem ser usadas como formas de explanação do carácter de constrangimento do imperativo moral. Estabelecer uma distinção entre as problemáticas da universalidade e do constrangimento não é uma tarefa fácil, pois a mesma deve ser realizada no seio de uma fundação finita da vontade. Com este estádio pretende-se uma dependência das máximas da acção às regras da universalização. Através destas máximas as inclinações podem ser postas à prova. Se assim não fosse, como é que eu saberia que no decurso de uma determinada acção a estima de uma coisa seria adequada à estima total da boa vontade, senão perguntando: a máxima da minha acção é universalizável? É precisamente esta universalização que caracteriza a máxima e que possibilita a formulação mais geral do imperativo categórico: “*Age apenas segundo uma máxima tal que*

³⁰ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade*, p. 301





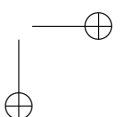
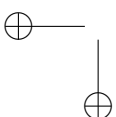
possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”³¹ Este imperativo é o primeiro princípio do formalismo kantiano.

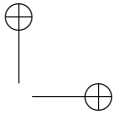
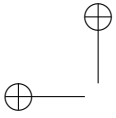
No segundo e no terceiro estádios revela-se uma oposição entre a moral da obrigação e o tipo de ética que visa a “vida boa”, estudada no capítulo antecedente. Apesar da universalidade do imperativo categórico é, todavia, o aspecto constrangedor que o determina, porque é o mesmo que estabelece a forma do imperativo que envolve a regra da universalização. Daí a necessidade de isolar o aspecto universal do aspecto constrangedor. O imperativo visto da perspectiva dos actos do discurso contem duas palavras de ordem, a saber: comando e obediência. Esta relação estabelece uma nova diferença entre a norma moral e a perspectiva ética, sendo o imperativo considerado uma máxima, cabe-lhe a tarefa de comandar, e ao sujeito ético cabe a tarefa de obedecer ou desobedecer. Posto isto, Kant atribuiu ao sujeito a responsabilidade de comandar e, também o poder de obedecer ou desobedecer. Podemos admitir que o imperativo categórico é o imperativo que ultrapassou com sucesso a prova da universalização, se a forma imperativa for exigida por uma estrutura da vontade finita.

O imperativo categórico exclui qualquer motivação aos outros imperativos, razão pela qual é criado um segundo princípio de formalismo, a saber: a mediação pelas máximas é constante, porém Kant faz uma distinção entre máximas subjectivas e máximas objectivas. As primeiras dizem respeito à faculdade de desejar, sendo que as segundas relacionam-se com a simples forma de uma legislação.

Uma vez chegados a este momento, é necessário falar de autonomia não apenas como uma forma de vontade, mas sim e sobretudo como uma forma de liberdade. Liberdade essa que designa a vontade. Autonomia e heteronomia opõem-se, sendo que é com base nesta oposição que o formalismo é transportado até ao seu expoente máximo. Esta oposição surge deste modo como característica da ipseidade moral.

³¹ Cf. Immanuel KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 59





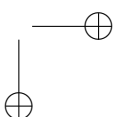
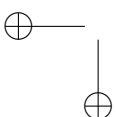
Segundo Ricoeur, Kant pode afirmar que a moral reside onde a simples forma legislativa das máximas é unicamente o princípio suficiente de determinação da vontade. A autonomia permite substituir a obediência a outro pela obediência a si-mesmo. Deste modo, a obediência perde o seu carácter de submissão e de dependência ao outro, tornando-se a verdadeira obediência sinónimo de autonomia. “*Em conclusão: a ideia de autonomia ou autolegislação é a verdadeira réplica na ordem do dever ao intento (visée) da “vida boa”.*”³²

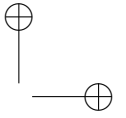
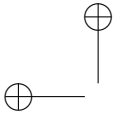
2.2 A solicitude e a norma

Ricoeur defende que, da mesma forma que a “estima de si” e a solicitude não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra, isto é, a solicitude não é algo que se acrescente à “estima de si”, mas sim algo que está nela incorporada, também o respeito que devemos ter pelas pessoas não é um princípio moral que está fora da autonomia do si. O autor justificará esta tese de duas formas: em primeiro lugar, tentará mostrar como é que a norma do respeito para com as pessoas permanece ligada à perspectiva ética, ou seja, à solicitude. Em segundo lugar, verificar-se-á que no plano moral, com relação à autonomia, o respeito pelas pessoas tem o mesmo papel que a solicitude tem com a perspectiva da vida boa, no plano ético. Assim sendo, a tarefa que nos cabe de seguida é a de explicar estas duas formas que Ricoeur usa para justificar a sua tese.

Segundo o autor, é a *Regra de Ouro* que efectua a transição entre a solicitude e o segundo imperativo kantiano. Esta *Regra de Ouro* lemo-la em Hillel, o mestre judeu de São Paulo que afirma: “*Não faças ao teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito. Está aí a lei completa; o resto é comentário*”. O mesmo se lê no Evangelho:

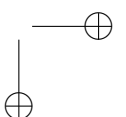
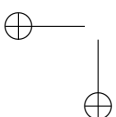
³² Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade*, p. 302

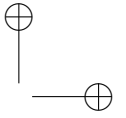
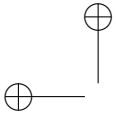




“*O que tu queres que os homens te façam, fá-lo semelhante a eles*”. Ora, é de notar que ambas as afirmações querem dizer precisamente a mesma coisa, só que uma segue a via negativa (o não faças) e a outra a via positiva (faz). Deste modo, a via positiva designa nitidamente aquilo que nos leva a fazer alguma coisa em benevolência do próximo. Esta forma positiva da *Regra de Ouro* aproxima-se da seguinte afirmação: “*Tu amarás ao teu próximo como a ti mesmo*”. É aqui que se nota de todo a conexão entre a solicitude e a norma. Aquilo que se deve realçar, é o facto de que tanto na fórmula de Hillel como dos seus equivalentes evangélicos, há uma norma de reciprocidade. Na formulação desta regra, a saber a norma de reciprocidade, há uma diferença inicial entre os promotores da acção, visto que um se coloca na posição de agente e o outro na de paciente. Portanto, há aqui uma forma activa de fazer e uma forma passiva de suportar. É nesta última que se incluem todos os decorrentes maldosos da interacção, iniciando-se com a influência e cessando no homicídio.

A mudança para a violência existe na soberania exercida sobre uma vontade por uma vontade. Assim, é difícil imaginar casos de interacção em que um não exerça poder sobre o outro, só e apenas pelo próprio facto de ele agir. Ora, este poder sobre, incluído na diferença inicial entre o que um faz e o que o outro sofre, é considerado a oportunidade por excelência do mal de violência. No campo da violência física como uso censurável da força contra outros, as formas do mal são imensas: vão desde a ameaça, passando pelos vários graus do constrangimento, até chegarem à morte. A violência corresponde à diminuição ou à aniquilação do poder fazer de outrem. Mas há algo ainda mais grave: na tortura, consegue-se demolir a estima de si da vítima, estima que a transição pela norma levou à categoria de respeito de si. Aquilo a que habitualmente chamamos humilhação, não é mais do que a destruição do respeito de si, acima da demolição do poder fazer. A moral rejeita a violência. Ora, é precisamente das prescrições e das interdições saídas da *Regra de Ouro* que se expõem os compartimentos da acção: tu não mentirás, tu não roubarás, tu não





matarás, tu não torturarás. A todas as figuras do mal responde o não da moral.

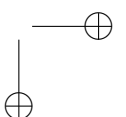
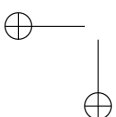
Trataremos agora da segunda fase da justificação da tese inicial, a saber: o respeito devido às pessoas, colocado na segunda fórmula do imperativo kantiano, tem no plano moral com relação à autonomia a mesma relação que a solicitude tinha, no plano ético, com a perspectiva da vida boa.

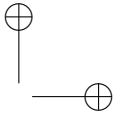
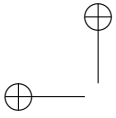
Para uma melhor compreensão daquilo que vai ser dito, achamos pertinente que se exponha aqui em primeiro lugar a primeira e a segunda fórmula do imperativo categórico. A primeira fórmula do imperativo categórico transmite-nos o seguinte: “Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.”³³ Já a segunda diz-nos que: “Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio.”³⁴

Segundo Ricoeur, a segunda fórmula do imperativo categórico não é mais do que um desenvolvimento da fórmula geral do primeiro imperativo. O segundo imperativo kantiano mostra-se como a sede de uma tensão entre os dois termos-chave: o da humanidade e o da pessoa como fim em si. Em relação ao termo singular de humanidade, esta é inserida no desenvolvimento da universalidade abstracta que dirige o princípio da autonomia, sem escolha das pessoas. Pelo contrário, a ideia das pessoas como fins nelas próprias solicita que seja tida em conta a pluralidade das pessoas, sem contudo podermos transferir essa ideia da alteridade. Ora, aquilo a que Kant chama matéria ou pluralidade é o plano de interacção em que uma vontade executa um poder sobre um outro e onde a regra de reciprocidade replica a diferença entre agente e paciente. É precisamente nesta diferença entre agente e paciente que entra em jogo o conceito de humanidade, uma vez que a noção de humanidade pode ser considerada a expres-

³³ Cf. Immanuel KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 59

³⁴ *Idem*, p. 69

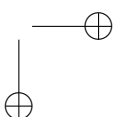
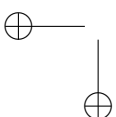


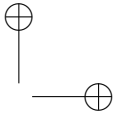
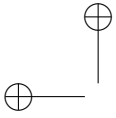


são plural da reclamação de universalidade, que dirigia à dedução da autonomia. Assim, a noção de humanidade tem como tarefa atenuar, a ponto de evacuar a alteridade que está na raiz da diferença de poder de uma vontade sobre uma outra, à qual a *Regra de Ouro* se opõe. É necessário aqui referir que Kant se distancia completamente da *Regra de Ouro* pelo seu carácter imperfeitamente formal. Em primeiro lugar, esta não diz o que o outro amaria ou detestaria que lhe fosse feito e, em segundo lugar, faz referência ao amar e ao detestar, isto é, introduz alguma coisa da ordem das inclinações. Estas são as razões pelas quais a *Regra de Ouro* é imperfeitamente formal na perspectiva de Kant. Posto isto, pode-se afirmar que a humanidade, tomada não no sentido extensivo da soma dos humanos, mas sim no sentido compreensivo daquilo que torna digno de respeito, não é nada diferente da universalidade considerada do ponto de vista da pluralidade das pessoas: o que Kant chama objecto ou matéria.

A noção de pessoa como fim nela própria vem equilibrar a de humanidade, visto que ela introduz na própria formulação do imperativo a distinção entre a “tua pessoa” e “a pessoa de qualquer outro”. Ora, algo de novo se acrescenta quando os conceitos de matéria e de objecto do dever são identificados como os de fim em si. Esta novidade é precisamente o que a *Regra de Ouro* anunciava no plano da sabedoria popular, antes de ser passada pelo crivo do exame. Assim sendo, duas questões se colocam: “*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 da violência e culmina na tortura? 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?*”³⁵ Pelas questões acima mencionadas, fica claro que a *Regra de Ouro* e o imperativo do respeito devido às pessoas não têm só o

³⁵ Cf. Paul RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, p. 263





mesmo campo de actuação, eles têm além disso o mesmo horizonte: empregar a reciprocidade aí onde predomina a falta de reciprocidade.

A consciência da autonomia é chamada um facto da razão, sendo esse facto a afirmação de que a moral existe. Porém, é dito agora que a moral existe porque a própria pessoa existe como fim em si, isto é, “*os seres racionais são chamados pessoas, porque a sua natureza os designa já como fins em si, ou por outras palavras, com alguma coisa que não pode ser empregada simplesmente como meio.*”³⁶ A existência envolve aqui ao mesmo tempo um sinal prático e ontológico: prático porque é na maneira de agir, de tratar o outro que se afere a diferença entre os modos de ser; ontológico porque a proposição “a natureza racional existe como fim em si” é uma proposição existencial.

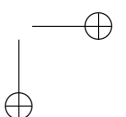
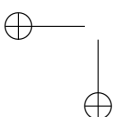
2.3 Do sentido da justiça aos “princípios da justiça”

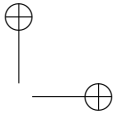
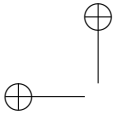
No plano das instituições é reclamado, por um lado, a mesma exigência normativa que é aplicada à justiça, e por outro lado, a mesma formulação deontológica denominada à semelhança de Ch. Perelman como *regra de justiça*, que requer uma fundamentação distinta, pois ainda depende da perspectiva ética. Este aspecto parece sintetizar, segundo a óptica de Paul Ricoeur a visão moral do mundo.

O termo **distribuição** cuja denominação na *Ética a Nicômaco* figura sob a forma de justiça distributiva, surge agora com alguma importância, pois é em função do mesmo, que o presente sub-estudo se vai desenvolver.

As ideias de distribuição justa e de justa divisão (justa parte) sob a defesa do pensamento de igualdade correspondem exclusivamente

³⁶ *Idem*, p. 264

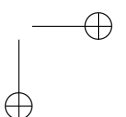
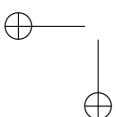


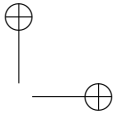
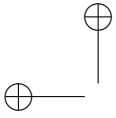


à perspectiva ética. Mas, se a ideia de justa parte é o que a ética delega à moral, esta doação está profundamente cheia de ambiguidades. A primeira ambiguidade assenta sobre a variabilidade aplicada ao conceito de *separação*, ou seja, entre o que pertence a um indivíduo excluindo o outro, e sobre o vínculo de cooperação que a mesma divisão estabelece ou fortalece. Assim sendo, pode concluir-se que o sentido da justiça pende em simultâneo para o sentido do endividamento correspondente e para o sentido do rendimento negligente. A segunda ambiguidade justifica e fundamenta a exposição da seguinte questão: se a igualdade é o provocador ético da justiça, como pode justificar-se o desenvolvimento da mesma em função dos seguintes dois usos diversos de 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?

A dádiva capital da ética à moral é, sem sombra de dúvida, a ideia de justo. Esta assume, por um lado a forma de “bom” como modo de amplitude da solicitude e, por outro lado, a mesma é versada sob a forma de “legal”. É com base na preocupação manifestada perante esta ambiguidade que surge a tentativa de extrair todo o apoio teleológico à ideia de justiça e garantir-lhe um estatuto simplesmente deontológico. A aproximação deontológica só pode fixar-se com alguma solidez no campo das instituições, isto porque no âmbito da mesma podem relacionar-se as ideias de equidade e de tradição contratualista. Esta suposta relação é considerada, por Ricoeur, sob a forma de *ficção*, isto é, ficção de um contracto social, que possibilita a passagem, de um estado supostamente primitivo para um estado de direito. Separar o justo do bom é, em última análise, a função principal da ficção do contrato. Posto isto, pode supor-se que o princípio ou os princípios de justiça são geridos em função de um procedimento contratual.

O contrato ocupa no plano institucional o mesmo lugar que a autonomia preenche no prospecto fundamental da moralidade? O con-

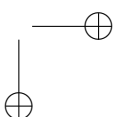
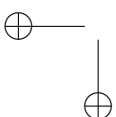


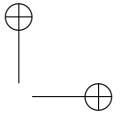
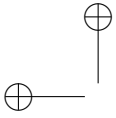


trato pode ser pensado sob a forma de liberdade, ou seja, uma liberdade recuperada da insignificância das inclinações, proporcionando-lhe, desta forma uma lei. Segundo Ricoeur, conferir ao contrato e à autonomia o mesmo estatuto, não é de todo coerente, pois o contrato só pode ser cogitado como uma ficção, uma ficção edificadora e a autonomia pode ser pensada como um facto da razão, ou seja, como um facto de que a moralidade existe.

Em função deste problema não resolvido, Rawls adopta a ideia de um contrato original entre pessoas livres e racionais empenhadas em resolver os seus interesses. Deste modo, pode concluir-se que contratualismo e individualismo caminham de mãos dadas. Separar uma concepção puramente processual da justiça de todas as pressuposições que se referem ao bem, e operar uma separação definitiva entre o justo e o bem, seria o ideal. Assim, é notória a posição de Rawls, que se insurge contra uma versão particular da justiça, a saber: o utilitarismo. O utilitarismo é considerado uma doutrina teleológica, pois define a justiça pela maximização do bem, ou seja, “o maior bem possível para o maior número possível.” Esta afirmação, pode ser considerada como incitadora de que existe um grande 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 inteiramente dependente do mesmo. Por outro lado, numa ética deontológica a acção ética visa a execução do justo, ou seja, do “dever” ou da “lei moral”, pois o que tem verdadeiramente importância é o valor intrínseco da acção. Assim sendo, pode concluir-se que numa concepção ética utilitarista a noção de sacrifício adquire um aspecto temível, pois já não é o prazer individual que é vítima mas toda uma classe social.

A teoria de Rawls da justiça é pensada sob a forma de uma teoria deontológica, pois a tarefa de um contrato social depende do esforço de tentar proceder os conteúdos dos princípios de justiça de um processo equitativo, logo, conferir uma solução processual à questão do justo é, em última análise, o objectivo de uma teoria da justiça.





Concluídas estas considerações propedêuticas, consideremos as próximas três respostas dadas por Rawls às seguintes três questões:

O que é que pode atestar a equidade numa situação de reflexão, da qual pode derivar um acordo respeitante a um contrato justo das instituições?

Que princípios seriam seleccionados perante esta situação fictícia de reflexão?

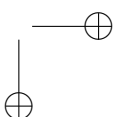
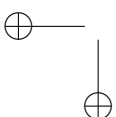
Que argumento poderia ser usado para persuadir as partes sujeitas a uma reflexão, a eleger por concordância os princípios rawlsianos da justiça e não uma variante qualquer do utilitarismo?

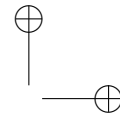
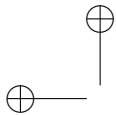
À primeira contenda corresponde a conjectura da postura original e a nomeada alegoria que a auxilia, a saber: *o véu da ignorância*. A comparação entre a formação kantiana da autonomia e o contrato social revela, de certa forma, a complexidade das respostas dadas por Rawls, à questão de saber o que é que os indivíduos podem conhecer sob o véu da ignorância, e em função desse conhecimento direccionar as suas escolhas. Estas devem ser tomadas tendo em conta a distribuição das vantagens e desvantagens numa sociedade real. No entanto, quando o indivíduo opta por um determinado caminho, pode surgir no mesmo algo que o limite, falo certamente das diferentes formas de constrangimento, a saber:

1.º - Cada parceiro deve necessariamente ser conhecedor suficiente da psicologia geral da humanidade.

2.º - Todos os parceiros devem ter noção do que é que um ser racional deseja possuir, como: os bens sociais primários, pois sem os mesmos o exercício da liberdade seria uma reivindicação vazia.

3.º - Os parceiros devem possuir um determinado tipo de informação, pois devem conhecer os argumentos utilitaristas, bem como os princípios rawlsianos da justiça. Esta informação deve ser fornecida de uma forma conveniente, sendo que a mesma deve também ser considerada como útil, pois a escolha não é feita entre leis particulares, mas entre concepções globais de justiça.



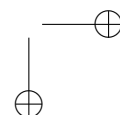
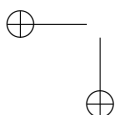


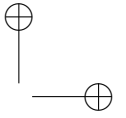
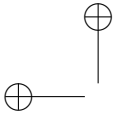
Todos os parceiros devem ter igual acesso à informação, motivo que justifica a apresentação pública de todas as alternativas e de todos os argumentos. Por fim, deve ser reconhecida a estabilidade do contrato, ou seja, segundo Rawls os parceiros têm direito a saber se o contrato implica ou não qualquer tipo de constrangimento para a vida real.

Tantos cuidados constituem prova do conseqüente problema, a saber: estabelecer um sistema equitativo (*fair*;) onde todos os princípios sobre os quais intercederia um acordo fossem justos. Posto isto, a solução parece passar pela adopção da noção de justiça processual pura, onde deve ser anulado todo e qualquer efeito do processo contingente, pois, segundo Rawls todos os parceiros ignoram o que os diferencia e aceitam o facto de todos serem igualmente racionais, e quando colocados na mesma situação serão persuadidos pelo mesmo argumento.

É sobre a base da descrição e da organização correcta de dois princípios da justiça denominados como, princípios de distribuição, que Rawls elabora a resposta à segunda questão. A justiça circunscreve todas as espécies de vantagens, sendo que estas são pensadas como partes que devem ser partilhadas como direitos e deveres ou como benefícios ou encargos. No entanto, estas não devem ser ponderadas em função da sua significação, ou seja, pela sua avaliação como bens distintos, porque uma consideração deste género permitiria a reintrodução de um princípio teleológico e posteriormente uma abertura à ideia de uma diversidade de bens, e a ideia de conflitos irreduzíveis entre bens. Assim sendo, o formalismo possui como tarefa a anulação da diversidade dos bens em benefício da regra de repartição. A sociedade apresenta-se como um sistema de distribuição, logo todo e qualquer processo distributivo deve ser fundamentado num acordo, para que seja realizada uma repartição equitativa e estável.

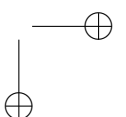
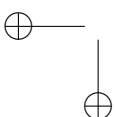
O apoio da *fairness*, característica da condição original, conferida às desigualdades pela igualdade dos contratantes numa situação

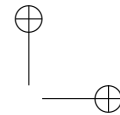
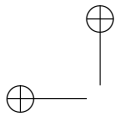




fictícia, não impede que da ideia de justiça surjam dois princípios de justiça e que o segundo seja constituído por dois momentos. O primeiro momento assegura a igualdade de liberdades, como a liberdade de expressão, a liberdade de voto, entre outras. Neste, Rawls patenteia a necessidade de ponderar certas desigualdades como preferíveis e em simultâneo ter em conta uma distribuição igualitária. O segundo momento consagra um papel importante às condições indiscutíveis de desigualdades evocadas anteriormente. Neste princípio, Rawls tenta igualar as desigualdades aliadas às diferenças de autoridade e de responsabilidade, daí o nome de *princípio de diferença*. A regra de prioridade versada sob a forma de ordem serial ou lexical é tão importante como o conteúdo dos dois princípios referidos, pois, também permite a ligação de um com o outro. Aplicada a estes princípios, esta ordem significa que os atentados contra a igualdade de liberdade não podem, de forma alguma ser justificados ou compensados por vantagens sociais ou económicas. Esta ordem, para além de estabelecer uma ligação entre os dois princípios referidos, impõem-se também entre as duas partes enunciadas do segundo princípio, ou seja, segundo esta ordem o menos favorecido economicamente deve ser lexicalmente prioritário em relação a todos os outros parceiros. Em suma: o que hipoteticamente poderia ser considerado como vítima não deveria ser sacrificado, mesmo que isso fosse benéfico para todos.

Estas últimas considerações conduzem à terceira questão, cuja resposta tem por apoio o argumento designado pelo termo *maximin*. A utilização deste argumento justifica-se pelo facto de que nos parceiros é inculcada a necessidade de seleccionar um acordo que maximize a parte mínima. 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, pode concluir-se que só a segunda prevalecerá. Pode, portanto, pensar-se que o contrato social,

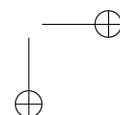
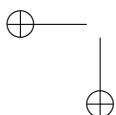


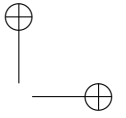
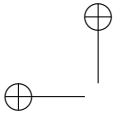


através do qual uma sociedade é levada a apresentar as suas instituições de base, difere da autonomia em virtude da qual uma liberdade própria é levada a dar a si mesma a lei. Uma concepção puramente processual da justiça conseguiria romper a ligação estabelecida com o sentido da justiça, o mesmo que a precede e acompanha?

Para Rawls, o argumento sobre o qual se apoia a concepção processual não permite edificar uma teoria independente. No entanto, pode ser utilizado como uma forma de 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 objectivo de Rawls era provar a independência da verdade dos princípios de justiça por ele defendidos. No entanto, e na impossibilidade de tornar isto possível, reivindica de uma forma mais complexa para a sua teoria a ideia de *equilíbrio reflectido*. Todas as convicções devem ser devidamente ponderadas, pois se em casos de injustiça o julgamento moral parece seguro, quando se trata de elaborar uma distribuição equitativa, o sentimento de segurança não parece tão sólido quanto isso. Posto isto, pode concluir-se que os argumentos teóricos representam, de certa forma, o mesmo lugar de provação que Kant destina à regra de universalização das máximas. No final deste processo pode retirar-se a seguinte conclusão: é possível evidenciar a fundação puramente processual da justiça aplicada às instituições da sociedade, cujo objectivo máximo é a tentativa de libertação do ponto de vista deontológico da moral da perspectiva teleológica da ética.

Esta tentativa tem origem na posição tomada por Kant, cujo critério de validade é definido em função da exigência da universalidade, ou seja, e citando Kant: “*Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que ela se torna uma lei universal*”. Este imperativo não se aplica somente à constituição de uma vontade boa racional, nem mesmo à posição da pessoa como fim em si, mas à regra da justiça tendo em conta a sua formulação processual.

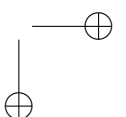
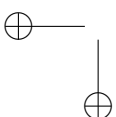


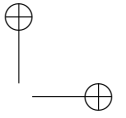
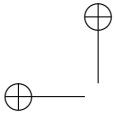


Conclusão

A intenção filosófica de Ricoeur, longe de dogmatismos e posições ideológicas radicalizadas, reivindica a estrutura prévia contida na história da filosofia como condição necessária da argumentação que legitima o projecto ético no plano da constituição ontológica. Arquitectar e propor uma ética que tem como referencial autores polares, não é tarefa fácil. Porém, isto não é um factor de desânimo. Pelo contrário, é um desafio a ser enfrentado, tendo como meta o nosso deslaçamento através de metodologias que, sempre que aplicadas, se mostraram eficazes para atingir a solução procurada.

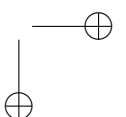
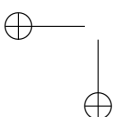
A ética, a moral e a justiça constituem um conjunto mutuamente ligado. Ciência prática cuja finalidade é a acção, a ética em Ricoeur não é somente o preenchimento de um hiato, de uma fenda encontrada, tal como um escolho no caminho. Ela é, na verdade, o complemento, a actualização das possibilidades abertas pelo empreendimento reflexivo construído no tráfego, no desejo de interpretar o mundo dado, mas, principalmente, no intuito de definir caminhos que se articulam a partir da experiência vivida. A capacidade humana de poder, não tomada apenas no plano físico, mas, especialmente no de realizar, postula uma postura comprometida, reflexiva, faculdade que faz do homem senhor dos seus actos e das decisões da vida. Ao considerar a acção o início de tudo, Ricoeur expressa a sua preocupação com a ética, pois acção e ética relacionam-se intrinsecamente. A acção é a actividade que se estende para além de ser si mesmo. Esta abarca a intenção do sujeito e o agente é responsável pelas consequências dos actos praticados. Porém, há efeitos maus, desnaturados e há o encontro da acção de um com a do outro, ocasionando o inesperado, o não intencionado. Assim, os efeitos da acção, ao se estenderem adiante e para longe do sujeito que age, fazem-se abrangentes e atingem um número ilimitado de pessoas do contexto social.

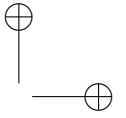
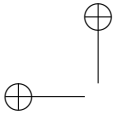




Dessa forma, oferece a proposta de uma vida harmónica, com espírito de concórdia, para uma comunidade mundial em que todos são o próximo. É uma tarefa enorme, há que se reconhecer, porque o visado tem como objectivo atingir um mundo contingente e um homem submetido aos azares do acaso. Ricoeur crê e procura demonstrar que o homem é bom. O traço distintivo anexo por ele é a responsabilidade. Na verdade, os três elementos da definição apontados não são novos, são retomados, relidos e interpretados sobre a orientação de um modo analítico e reflexivo de pensar. A inovação está na conjunção e na relação que Ricoeur mostra existir. Reunir Aristóteles e Kant, que estudam a sabedoria prática em contextos distintos e anunciam proposições desiguais, resulta de uma leitura que indica o entendimento de que eles se recobrem em pontos significativos e se complementam um ao outro.

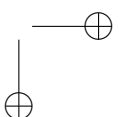
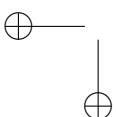
No que diz respeito à ética, a junção da posição aristotélica e da posição kantiana, deixa ver que a coerência e a permanência evidenciam o valor das doutrinas, porém com limitações e insuficiências, cada uma por si, de dar conta de responder às expressivas mudanças que descortinam uma outra realidade, um mundo *sui generis*. A ética de Aristóteles visa um homem que tem como base de apoio a pólis. O homem bom tem na prática da virtude e da prudência o equilíbrio e a justificação essencial para aspirar à vida boa, à felicidade e agir segundo uma boa vontade, valor absoluto e irrestrito, que faz conhecer a lei moral como um imperativo e tornando-se uma exigência formal da motivação da acção. A tentativa de superar o dualismo teleológico-deontológico é uma reacção à polarização no entendimento, de que são faces possíveis o modo de apreciar a acção eticamente considerada. Integrados um ao outro, ordenam harmonicamente a acção. Para um mundo fragilizado, vulnerável à violência que se multiplica em inúmeras formas e também pelo medo da possibilidade real do desaparecimento do homem e do mundo por ele construído, Ricoeur apresenta uma ética da responsabilidade que quer ser maior que a moral da obrigação e da punição. O conceito de

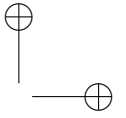
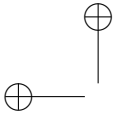




responsabilidade salienta a importância da inscrição social e a compreensão dos acontecimentos e eventos do mundo compartilhado. Não pode haver verdadeira justiça se ao autor se dilui, desaparece numa responsabilidade sem culpados identificados. A vida boa não é pensada para um ser solitário. Há inserção e reciprocidade na sociedade, por isso é que se coloca a solicitude no contexto da ética. Identificar a solicitude compreendendo-a imanente aos princípios de Aristóteles e Kant é uma interpretação que Ricoeur permite fazer a si mesmo, a fim de estabelecer o elo de ligação que faltava. O mútuo é uma relação com dupla direcção: de um eu para um tu e do tu para o eu. É aristotélico: o homem não faz coisas para ser feliz, mas é feliz ao fazer coisas boas, agindo bem e ao perceber os reflexos positivos da acção. O agir, pautado por princípios éticos e direccionado pela norma moral, prefigura a convivência humana actual, segundo um modo de viver que dá prioridade à realização individual, à convivência respeitosa e assegura a justiça na sociedade. Assim, extrai dos fundamentos das duas tradições alicerces das suas teses que tornam possível a proposta de uma ética configurada num patamar em que destaca a gama de peculiaridades problemáticas da actualidade, que clamam por uma orientação, a fim de se interromper a inexorável destruição do ser humano.

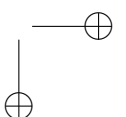
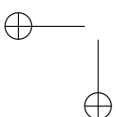
A diferenciação entre ética e moral é um recurso para demonstrar a limitação quer do argumento teleológico, quer do deontológico. A ética, campo de domínio dos princípios guias para uma vida bem vivida e que tem como fim último o bem para o homem, é frágil, visto que, sendo a mesma calçada na virtude, nos bons sentimentos (muitas vezes forçados pelas inclinações), princípios que se esvaziam pela perda de referências e de valores. A moral, subordinando-se ao prescritivo, prende ao plano ético o complemento que lhe falta, isto é, o impositivo da lei que não aceita restrições. Portanto, a perspectiva ética, prepondera sobre a norma moral, mas há que ser completada por esta e haver o necessário retorno da moral à ética, quando a sabedoria prática se defronta com situações concretas que exigem de-

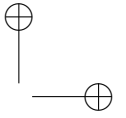
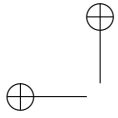




cisões difíceis e querem respostas instantâneas. A acção submetida ao juízo moral, ameniza os conflitos e aponta para a superação em direcção a uma sabedoria prática regida pela convicção de dar à acção um modelo de justiça e deliberação pelo bem. Do ponto em que Aristóteles e Kant se encontram, como num entroncamento, Ricoeur continua e apresenta detalhes não previstos por eles, que é a produção de uma terceira via praticável. A alternativa é viável por não haver uma tensão disjuntiva: ou Aristóteles ou Kant. Então, propõe o recolhimento da ética pela moral como pressuposto para um mundo de intensa vivência e pouca consciência. A moral, perante a complexidade dos eventos vividos, tem necessidade do recurso ético para a ordenação possível de uma vida harmónica para todos, mediada pela acção prudente de todos. A “estima de si” que é salientada no plano da ética e requer a solicitude, tem no plano moral o correspondente ao “respeito de si”. A reflexão vem impregnada de elementos do *ethos* gerados na sociedade e aponta princípios ideais que transitam do plano teórico para a acção prática de cada homem que compõe a sociedade. A proposta é portadora de uma mensagem carregada de discernimento e sentimento de contribuir para o mundo actual.

Desta forma, é permitido, por fim, afirmar que a proposta ética de Ricoeur, que ensina a constituição de uma vida boa para cada um em harmonia com todos e pautada pela justiça é realizável e pode ser uma das âncoras para o mundo actual, que anda à deriva, sem rumo e com falta de valores estáveis.





Bibliografia

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal Editores, 2006;

HENRIQUES, Fernanda, *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006;

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70, 1994;

KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 2005;

MOGIN, Olivier, *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*, Lisboa, Piaget, 1997;

RICOEUR, Paul, *O Si-Mesmo como um Outro*, Campinas, SP, Papyrus, 1991;

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, *Ipseidade e Alteridade*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

