



**Universidade Estadual do Ceará – UECE**

Elvira Rosa Guimarães Palmerio

**Compromisso com a justiça: fundamentos da “pequena ética” de Paul Ricouer nas instituições**

**Fortaleza  
2011**

**Universidade Estadual do Ceará – UECE**

Elvira Rosa Guimarães Palmerio

**Compromisso com a justiça: fundamentos da “pequena ética” de Paul Ricouer nas instituições**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico de Filosofia do *Centro de Humanidades – CH* da *Universidade Estadual do Ceará – UECE*, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Profa. Dra. Maria Terezinha de Castro Callado

**Fortaleza  
2011**

**Universidade Estadual do Ceará – UECE**

Mestrado Acadêmico de Filosofia

**Compromisso com a justiça: fundamentos da “pequena ética” de Paul Ricouer nas instituições**

**Elvira Rosa Guimarães Palmerio**

Defesa em:

Conceito Obtido:

Nota Obtida:

**Banca Examinadora**

---

Profa. Dra. Maria Terezinha de Castro Callado – UECE (Orientador)

---

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal – UFC (1º Examinador)

---

Profa Dra. Marly Carvalho Soares – UECE (2º Examinador)

**Fortaleza  
2011**

## **Dedicatória**

A todos que em meio à violência que assola o planeta, insistem na luta por um mundo melhor.

## Agradecimentos

A Deus, por permitir que eu completasse essa jornada;

A minha orientadora, Profa. Dra. Maria Terezinha de Castro Callado, pela paciência e disponibilidade, decisivos para que eu desse cada passo deste percurso;

Ao Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal, cujas colocações quando do processo qualificativo deste trabalho, contribuíram significativamente para a melhoria desta pesquisa;

Aos Profs. Drs. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Marly Soares Carvalho, que sempre me apoiaram e estimularam, especialmente quando de meus percalços;

Aos demais professores e funcionários do CMAF, onde a atenção prestimosa sempre me foi prestada;

Ao “Zé” Maria, Kátia, Estela, Luís Carlos, Célia e Rita, e, *in memoriam* a Cecília, “Tito”, Paulo, Nida e “Madocarmo”, partícipes da família Aquino, os quais me ensinaram desde a mais tenra infância, que vale a pena ser ético e solidário;

Ao meu irmão, Ariovaldo Félix, pela doação dos livros na original língua francesa, fonte inestimável de consulta;

Ao meu companheiro, Carlos Antonio de Sena, pela compreensão quanto aos momentos roubados à nossa convivência;

Aos meus filhos Gyrardy Félix, Yasodhâra e Yami Kátia, em razão da aceitação solidária às limitações de nosso convívio durante a feitura deste trabalho;

À minha filha Anacely, cujo auxílio na tradução dos textos de Ricoeur foi fundamental para a compreensão original do que foi estudado;

Ao meu filho Yazid Jorge, pelo socorro nas impertinências da tecnologia;

Ao Alexandre, pelas traduções da e para a língua inglesa;

À Josiane, sempre atenciosa e disponível para ajudar da forma que fosse por mim solicitado;

Aos amigos Raphael, Mark, Torquato, Cláudio Célio, Gonçalo, Falcão e Jacilda, em cujos ombros encontrei forças e alento para não desistir quando tudo parecia perdido;

À Sandra-Solange, sem a qual meu lar teria ficado caótico durante o isolamento que me impus com o fito de poder concluir esta tarefa;

E, por fim, a todos, que de alguma forma contribuíram para que este estudo pudesse ser realizado.

...Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento.  
Este é o grande e primeiro mandamento.  
E o segundo, semelhante a este, é: amarás o teu próximo como a ti mesmo.  
Destes dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas.

Mateus, 22:37-40

## RESUMO

O presente trabalho pretende expor os fundamentos da “pequena ética” de Paul Ricoeur, enfatizados nos conceitos de justiça e compromisso, nas instituições. Para tal, se fará um percurso reflexivo por conceitos éticos, teleológicos e deontológicos, tais como “amizade”, “deliberação”, “sabedoria prática”, “vontade”, “respeito”. Estruturou-se a pesquisa em três partes distintas, mas que inevitavelmente dialogarão entre si. Assim, verificar-se-á a recepção dos conceitos aristotélicos na ética ricoeuriana; apresentar-se-á o diálogo da “pequena ética” com os ditames kantianos, tomando como ponto de partida as categorias “dever”, “boa vontade”, e “obrigação moral”, e, por fim, se localizará a ética do compromisso nas instituições enquanto filosofia prática presente em códigos de ética profissionais. No texto conclusivo, demonstrar-se-á a necessidade da adoção de uma ética fundada na solicitude, por meio da qual será possível a reconstrução dos valores sociais, de modo que a violência e desigualdade possam ser enfrentadas por meio de um sistema ético justo e eficaz.

**Palavras- Chave:** Ética - Dever – Solicitude – Instituição- Compromisso

## ABSTRACT

The present work discusses the principles of Paul Ricoeur's "little ethics", emphasizing on the concepts of justice and commitment in institutions. This task will be achieved by analyzing the ethical, teleological and deontological concepts of "friendship", "commitment", "practical wisdom", "will" and "respect". The research is divided in three distinct parts that will, inevitably, be intertwined. Firstly, the discussion focus on Ricoeur's absorption of Aristotelian concepts in his ethics. Following that, the categories of "duty", "goodwill" and "moral obligation" are used to interrogate Ricoeur's dialog with Kant. At last, the ethics of commitment will be sought out in practical philosophies present in codes of professional ethics. The research concludes that there is a necessity of an ethics grounded on solicitude so that it will open a trail for the reconstruction of societal values in such a way that violence and inequality can be confronted by a just and effective ethical system.

**Key – Words:** Ethics - Duty - Solicitude – Institution - Commitment

## SUMÁRIO

Introdução	_____	09
Capítulo 1 - A recepção dos conceitos aristotélicos na ética ricoeuriana	_____	16
1.1 O bem viver, a deliberação e a decisão presentes na vida boa	_____	17
1.2 A amizade refletida na estima de si	_____	22
1.3 A conversão da “ <i>philia</i> ” em solicitude	_____	27
1.4 A justiça como fundamento das instituições	_____	31
1.5 Sabedoria prática: a integração ética-moral	_____	38
Capítulo 2 - O diálogo da “pequena ética” com Kant	_____	42
2.1 Dever como obrigação moral da intenção de vida boa	_____	43
2.2 Boa vontade e respeito como norma moral da solicitude	_____	49
2.3 A justiça teleológica e os princípios de justiça deontológicos	_____	59
Capítulo 3 - A ética do compromisso	_____	69
3.1 Do compromisso presente no pacto ético de não-violência	_____	70
3.2 As instituições justas e os códigos de ética profissionais	_____	74
Conclusão	_____	80
Referências	_____	83

## INTRODUÇÃO

E se alguém ama a justiça, seus trabalhos são virtudes; ela ensina a temperança e a prudência, a justiça e a força: não há ninguém que seja mais útil aos homens na vida.

Livro dos Provérbios, 8:7

O pensamento pacifista de Paul Ricoeur<sup>1</sup> foi vislumbrado ao longo de suas reflexões filosóficas, fundadas no respeito ao próximo e na reciprocidade das relações humanas.

Destacamos que o percurso da produção escrita de Paul Ricoeur é longo e plural. Dialogou com vários saberes, tais como a História, a Psicanálise, a Semiótica, a Literatura, utilizando-se da Fenomenologia e da Hermenêutica, campos de estudo em que se aprofundou.

Sua passagem no debate filosófico francês tornou-se marcante por suas inferências sobre a pessoa, a alteridade, a solicitude e as instituições justas. Em especial, sua ideia de ética ecoou com a atualidade pela sua possibilidade de pensar o si mesmo como um outro.

Reconhecidamente kantiano Ricoeur ao elaborar sua *pequena ética*<sup>2</sup> buscou articular a ética aristotélica com a moral kantiana, propondo uma ética que se realiza na prática das instituições justas. Nesse sentido, e sob a impressão dos textos de Freud e de Lévi-Strauss, Paul Ricoeur começou a trabalhar filosoficamente a questão do sujeito.

Impactado com a *viragem linguística*<sup>3</sup>, Ricoeur afastou-se da fenomenologia e aprofundou-se na hermenêutica, a qual estaria indissociável de seus trabalhos. A adoção da

---

<sup>1</sup> O filósofo francês Paul Ricoeur (27/02/1913 – Valence/20/05/2005 - Paris), vivenciou logo aos primeiros anos de vida, a violência bélica, vez que, entre 28 de julho de 1914 e 11 de novembro de 1918, ocorreu o conflito global conhecido como “Primeira Guerra Mundial”. De família protestante, fez extensas investigações sobre a simbólica do mal revelando as inquietações de sua formação religiosa de raiz paulina, agostiniana e luterana, sem deixar prevalecer o enfoque pessimista intrínseco à fé calvinista que escolheu professar. Ricoeur era um homem que acreditava na bondade [“*Eu não subestimo de forma nenhuma este problema, que muito me ocupou durante várias décadas. Mas aquilo que, de alguma forma, tenho necessidade de verificar é que, por muito radical que seja o mal, não é tão profundo como a bondade*”]. RICOEUR, P. In: DOMINGUES, B. Libertar a Bondade. Jornal O Público. Lisboa (Portugal), 05 jun 2005] e na solidariedade, tendo participado da fundação do mosteiro ecumênico de Taizé (comunidade ecumênica, fundada em 1940, em meio à “Segunda Guerra Mundial”, por um jovem católico, “Irmão Roger”, na cidade francesa de Taizé. Esteve abrigada em Genebra de 1942 a 1945, por força de possuir dentre seus membros, cidadãos judeus. Ricoeur passou a frequentar e colaborar ativamente com esta comunidade por volta de 1947), o qual nunca deixou de frequentar, por acreditar que todas as fés, todas as pessoas, podem conviver harmonicamente, se compromissadas com a paz.

<sup>2</sup> “(...) a minha “pequena ética” (...) um debate entre uma ética teleológica, neo-aristotélica, (...) e uma abordagem mais kantiana, centrada em torno do dever e da obrigação”. RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 130.

<sup>3</sup> Título de uma antologia organizada por Richard Rorty publicada em 1967, tornou-se referência para os trabalhos filosóficos do século XX que admitiam que a linguagem fosse de alguma maneira o tema central da filosofia.

hermenêutica em seu discurso levou Ricoeur a diversificar seus trabalhos, ora os tematizando na linguística, ora na experiência do homem face à metáfora e à ação.

Face à amplitude da obra de Ricoeur, e, consoante com o anseio por paz e solidariedade intuídas nos discursos das instituições globais, cuja mídia estampa diariamente manchetes denunciativas de corrupção, violências de toda ordem, aniquilamento do humanismo no seio da sociedade, optamos para o presente estudo, por trabalhar o viés do pensamento ricoeuriano que permite o vislumbrar de sua ideia de ética enfatizada nos conceitos de compromisso e justiça nas instituições justas<sup>4</sup>.

Sinalizamos que Paul Ricoeur aprofundou sua proposta ética nos estudos de “*O si-mesmo como um outro*”<sup>5</sup>, recorrendo à hermenêutica e à abordagem narrativa como meio de compreensão, ligação, e, transição, dos postulados que articula entre si: a perspectiva ética, a norma moral e a sabedoria prática.

Ressaltamos que

um discurso ético faz sentido, para uma sociedade, na medida em que ele é eficaz na sinalização de normas e limites a serem respeitados por seus membros, tomados em sua condição de integrantes de um todo político e não enquanto membros de grupos ou seitas, que se reúnem por motivos particulares.<sup>6</sup>

Aspiramos que o teor desse escrito filosófico possa ser de utilidade para tantos quantos se interessem pelo tema *ética*, visto ser a ótica Ricoeur, singular quando se pensa em tradição, e oportuna, quando se percebe uma humanidade carente de esperança, bondade e solidariedade.

Durante o percurso investigativo buscamos responder ao questionamento “*como são os fundamentos da “pequena ética” de Paul Ricoeur nas instituições, enfatizados no compromisso com a justiça?*”, determinando-se como objetivo geral compreender a ética ricoeuriana disposta do sexto ao nono estudo do livro “*O si-mesmo como um outro*”, e, verificando-se enquanto objetivos específicos: em que medida se dá a inserção de justiça

<sup>4</sup> Concorde-se com Aristóteles, comentado por Ricoeur “o filósofo requer um ouvinte apropriado, preocupado não com o conhecimento teórico, mas sim com a ação”. RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 97.

<sup>5</sup> Questionado em entrevista acerca do retorno em “*O si-mesmo como um outro*” a temas textualizados por si em outras obras, explicou Ricoeur: “Pode dizer-se que o tema do novo livro é excêntrico em relação ao precedente, mas com repetições de assuntos já encontrados, já aflorados, ou antecipados através dos assuntos precedentes. O que tinha sido um fragmento torna-se o envoltório novo, a totalidade”. RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 117.

<sup>6</sup> BIGNOTTO, N. Entre o público e o privado - aspectos do debate ético contemporâneo. In: DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (orgs.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 283.

relacionada ao compromisso na *pequena ética*; como é definida e delimitada a instituição justa.

Para fundamentar essa pesquisa, além de artigos em jornais e revistas, bem como de textos do próprio autor e de comentadores, recorreremos especialmente ao texto de “*O si-mesmo como um outro*”.

Estruturamos a pesquisa de forma tripartite, embora cada capítulo se relacione com o seguinte, e todos, entre si. De início, buscamos a recepção dos conceitos aristotélicos na ética ricoeuriana, com ênfase nos conceitos *bem viver*, *deliberação*, *amizade de si*, *philia*<sup>7</sup>, *justiça* e *sabedoria prática*. A seguir, identificamos os argumentos da *pequena ética* no interior das determinações éticas kantianas, tomando como ponto de partida as categorias *dever*, *boa vontade*, *respeito* e *obrigação moral*, encerrando-se este segundo capítulo pela delimitação das justiças teleológica e deontológica. Fechando o estudo, fizemos a complementação categorial da ética do compromisso, procurando situá-la nas instituições, momento em que tomamos como exemplo de filosofia prática a sua presença nos códigos de ética profissionais.

No entanto, antes que se proceda aos capítulos específicos, é importante fazermos algumas considerações introdutórias ao postulado ético ricoeuriano, imprescindíveis a uma compreensão mais apurada do recorte analisado.

Antes de qualquer coisa, a ética de Ricoeur, é uma ética do sujeito, uma indagação acerca de quem é esse sujeito que age e que sofre, e quais as repercussões das ações deste sujeito diante de si mesmo e do diverso de si. Ricoeur oferece pistas deste homem ético tomando como ponto de partida a ontologia das categorias *si*, *mesmo* e *como um outro*.

Num rigoroso trabalho filológico, é explicado que a utilização do sentido de cada termo não será o exclusivo gramatical e sim sua aproximação filosófica. Tal se dá, segundo Ricoeur, porque embora haja similitude entre a significação dos termos nos vários idiomas insulares, apenas a aproximação filosófica é capaz de permitir uma compreensão que leve à hermenêutica do si.

À luz da filologia, o *si*, pronome reflexivo, é o sujeito expresso em *eu penso*, *eu sou*, enquanto Ricoeur interpreta como *designar-se a si mesmo*. Já o vocábulo *mesmo* presta-se a dissociar duas significações da identidade: *idem* ou *ipse*. Nesse sentido, *idem* remete à identidade pessoal, enquanto *ipse* remete à identidade narrativa, reforçada pelo termo *mesmo* quando colocado ao lado do *si*<sup>8</sup>. Quanto ao *outro*, aparentemente oposto a *mesmo*, sugere

---

<sup>7</sup> Amizade.

<sup>8</sup> “(...) Reforçar é ainda marcar uma identidade (...)”. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 13.

também o significado de *diverso*, dialeticamente *diverso de si*. Desse modo, a alteridade sugerida pela disposição do *si* e do *outro*, deve resultar na constituição da *ipseidade*<sup>9</sup>. Ainda faz parte do título a palavra *como*, aqui interpretada para além do sentido comparativo, ou seja, o *si* na posição titular, mais que *semelhante* ao *outro* é considerado o próprio *outro*. Ricoeur explica que o “‘Si’ é imediatamente estruturado pela alteridade (...) a ipseidade - a propriedade reflexiva do si – *está* [grifo nosso] essencialmente relacionada à sua capacidade receptiva ao olhar da alteridade”<sup>10</sup>.

Feita a digressão gramatical, Ricoeur traça a transição dos termos para a filosofia, inserindo-os simultaneamente no contexto de seu postulado ético. Para tal, critica as inferências cartesianas e a nietzschiana do *Cogito*. Para ele, nem a exaltação cartesiana, nem a humilhação nietzschiana revelam uma verdade infalível ou contribuem para construção de uma identidade do sujeito sólida. Ou seja, Ricoeur contesta a ideia cartesiana de um *Cogito* enquanto fundação última, da mesma forma que repudia a destruição do sujeito proposta pelo *Cogito* em Nietzsche. Tais críticas, entendemos que se dão a fim de ceder espaço para que Ricoeur possua construir uma *hermenêutica do si*, a qual se dá (hermenêutica do si) pela narração que o sujeito faz de si.

Nesse sentido, as inferências de Ricoeur acerca do *Cogito* não se deram à toa. Listou as características de cada posição, comparou-as, comentou-as, concluindo que em Descartes havia uma superestimação do *eu*, enquanto em Nietzsche era estabelecida uma violenta subestimação daquele *eu*, embora não tivesse considerado os postulados destes dois pensadores como opostos e sim, como alternadamente antagônicos.

Inferindo ainda que a *dúvida* foi comum aos dois pensadores, Ricoeur indaga: quem duvida? quem pensa? quem existe? Tais indagações remetem à angústia filosófica de se querer descobrir quem é o sujeito, momento em que Ricoeur indica como resposta, que o entendimento de quem é esse sujeito só pode se dar pela hermenêutica, cujas formulações apontam para a identidade do sujeito.

É a irredutibilidade da questão da identidade a uma descrição impessoal capaz de exaurir todo o seu sentido, que faz com que Ricoeur conceba de uma nova maneira o problema da identidade, estabelecendo nesse sentido que a identidade a que se reporta não é a

<sup>9</sup> Termo consagrado por Ricoeur para nominar o si reflexivo que usa em sua ética.

<sup>10</sup> “Soi” est immédiatement structuré par l’altérité (...) l’ipséité- la propriété réflexive du soi – (...) essentiellement liée à sa capacité réceptive à l’égard de l’altérité. AESCHLIMANN, J. (org). *Étique et responsabilité*. Paul Ricoeur. Boudry-Neuchâtel(Suisse): Editions de la Baconnière, 1994. p. 24. Tradução nossa.

identidade pessoal e sim, a identidade narrativa<sup>11</sup>. Ele deduz que a causa do insucesso da tradição que até aquele momento se ocupava da identidade se deu porque ela (a tradição) só resolvia o problema sob a *mesmidade*, embora em alguns momentos até anunciasse a *ipseidade*.

Sublinhamos que a *identidade narrativa*, da forma como está posta na ética ricoeuriana, assume significado de alta relevância para a compreensão daquele postulado, pois é esta identidade que se revela como resultado da ação do *si* de se narrar. Explica Ricoeur:

(...) tornando narrável o caráter, a narrativa restitui-lhe o movimento, abolido nas disposições adquiridas, nas identificações-com identificadas. Tornando narrável a perspectiva da verdadeira vida, ele lhe dá os traços reconhecíveis de personagens amados ou respeitados. A identidade narrativa mantém juntas as duas pontas da cadeia: a permanência no tempo do caráter e a da manutenção de si<sup>12</sup>.

Assim, ao tomar a identidade narrativa como categoria que dá sentido ao sujeito, Ricoeur busca tomar a identidade do ponto de vista da interpretação de si, uma interpretação que opera em vários níveis diferentes. Sob esse aspecto, o sujeito interpreta-se nas narrativas que conta, ou que outros contam a seu respeito, e também se interpreta nas narrativas de que é espectador identificando-se ou não com os personagens nelas narrados.

Em substituição ao Cogito da tradição, Ricoeur situa, e, indica as características daquilo que denomina de *hermenêutica do si*, pela transição dos termos *si*, *mesmo*, e, *outro*, da gramática para a filosofia. Assim, o *si* passa a ser interpretado como o desvio da reflexão pela análise; o *mesmo* passa a ser percebido como a dialética da ipseidade e da mesmidade; e, a expressão *como um outro*, apresenta-se como a dialética ipseidade e da alteridade.

Configurada a hermenêutica do si, por meio da qual Ricoeur fundará o sujeito e a partir dele estabelecerá o seu postulado ético, são lançados os questionamentos que deverão ser respondidos ao longo da exposição ricoeuriana<sup>13</sup>: *quem fala? quem age? quem é descrito? quem é o sujeito moral da imputação?*

Ora, fica nítido que o sujeito ricoeuriano assumirá características fundantes tanto da filosofia da linguagem, como da filosofia da ação. A partir do conceito de ação<sup>14</sup> o sujeito

<sup>11</sup> “A natureza verdadeira da identidade narrativa só se revela, na minha opinião, na dialética da ipseidade e da mesmidade. Nesse sentido, esta última representa a maior contribuição da teoria narrativa à constituição do si”. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.p. 168.

<sup>12</sup> Idem. p. 196.

<sup>13</sup> “(...) Daremos uma forma interrogativa a essa perspectiva, introduzindo através da pergunta *quem?* todas as asserções relativas à problemática do si, dando desse modo a mesma amplitude à pergunta *quem?* E à resposta – *si*. (...)” Ibidem. p. 28.

<sup>14</sup> “(...) o conceito de ação-do qual, lembramos, a narrativa é a mimesis (...)”. Ibidem. p. 30.

assume uma identidade narrativa, verificando-se as determinações da ação desse sujeito, em seus aspectos éticos e morais sob a égide do bom e do obrigatório.

Notamos que Ricoeur tem como o ápice da formação do sujeito o momento em que ele insere-se no coletivo por meio de sua conduta ética:

(...) resulta que essa dialética, a mais rica de todas, como lembra o título deste trabalho, só encontrará seu pleno desenvolvimento nos estudos colocados sob o signo da ética e da moral. A *autonomia* de si surgirá aí intimamente ligada à *solicitude* com o próximo e à *justiça* para cada homem<sup>15</sup>.

Sublinhamos que para o estudo ricoeuriano, dizer *si* não é o mesmo que dizer *eu*, ou seja, ao utilizar-se do pronome reflexivo, que coloca a ação sob suspeição, a qual indica ser resolvida pela *atestação*<sup>16</sup>, Ricoeur afasta-se irremediavelmente do Cogito. Dessa maneira, as dúvidas suscitadas pelo *Cogito* da tradição cartesiana, por exemplo, são resolvidas por ele pela substituição do *eu penso*, pelo *eu creio*. Ora, só pode crer *quem é* sujeito e não uma abstração como sugere o *poder pensar*.

Vimos que, partindo dos postulados ontológicos e epistemológicos da fenomenologia hermenêutica, Ricoeur encaminhou cada vez mais as suas considerações sobre o tema do homem visto como indivíduo, ou seja, o sujeito ricoeuriano é o homem, e este homem é senhor de si, sendo que seu poder reside na sua capacidade de falar, assumir seus discursos, agir intencionalmente, se inserindo numa narrativa de vida, na qual é o narrador e protagonista crítico de sua própria determinação ética.

Tal poder, baseado na *confiança de si* (eu creio- eu posso), é o que Ricoeur nomeia de atestação. Esclarecemos que embora a atestação seja interpretada como uma *crença*, no caso *crença em si*, Paul Ricoeur afirma que ao recorrer ao termo para concluir seu estudo ético, não o fez com um sentido teológico e sim para dar um caráter fenomenológico à hermenêutica do si, pois compreendemos que ao traçar seu postulado ético considerando o conteúdo implícito na experiência do sujeito na sua realidade concreta e singular, Ricoeur anuncia a forte influência fenomenológica que marca seu pensamento<sup>17</sup>.

E, mais, a pontuação feita por Ricoeur, acerca da *crença de si*, revela o seu cuidado em esclarecer que nesse seu estudo ético, ele irá procurar se distanciar das referências teológicas,

<sup>15</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.p. 30.

<sup>16</sup> Compreendemos que esse conceito, *atestação*, é utilizado por Ricoeur no sentido da ação que valida a ética, a confiança que efetiva a promessa, como explicaremos mais detalhadamente no decorrer do estudo.

<sup>17</sup> Em vários momentos, incluindo-se os escritos presentes no estudado *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur assume dialogar com os conhecidos filósofos fenomenológicos Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty.

notadamente bíblicas, presentes na maioria de seus escritos, a fim de que a insegurança que cerca a *fé* não venha a comprometer seu postulado.

Paul Ricoeur justifica o fato seu escrito ser composto por fragmentos, explicando que a estrutura que o compõe (ao estudo), unindo análise e reflexão, impõe um exercício de hermenêutica que concilie os trabalhosos desvios que traça a fim de responder a tantas perguntas envolvendo o *quem*: Quem fala de quê? Quem faz o quê? De quem e de que fazemos narrativa? Quem...?. No entanto, Ricoeur alerta que essa fragmentação tem um caráter exploratório, mas, que em seu estudo ético, o que prevalece é o caráter ontológico, onde o que está em questão é “a unidade analógica do agir humano”<sup>18</sup>.

Oferecidos os esclarecimentos introdutórios, a seguir veremos como Paul Ricoeur dialogará com a tradição aristotélica e kantiana a fim de compor a sua *pequena ética*.

---

<sup>18</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.p. 32.

## 1 A RECEPÇÃO DOS CONCEITOS ARISTOTÉLICOS NA ÉTICA RICOEURIANA

A sabedoria prática deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VI, 5:20.

Filho de uma geração que vivenciou os progressos científicos acenando em direção ao alcance de uma vida humana mais longa e saudável, e, que simultaneamente constatou a incapacidade das instituições em solucionar a violência provocada pelas desigualdades sociais, Paul Ricoeur esboçou em vários escritos sua preocupação com o outro, seja sob o viés de solidariedade e respeito que deve haver entre os pares, seja pela responsabilidade e compromisso que todos devem ter mutuamente na busca de uma sociedade mais justa. Diz Leonhardt, “sempre atento às mudanças que se operam no cotidiano real, Paul Ricoeur incorpora tais mudanças em seu pensar e procura encontrar um fundamento teórico que sustente e explique o acontecer”<sup>19</sup>.

Sua primeira exposição detalhada, unindo os temas sujeito, respeito e justiça, de forma a estabelecer um arcabouço ético, deu-se na obra “O si-mesmo como um outro”, publicada originalmente em 1990. Nesse escrito, Ricoeur preocupou-se com o sujeito hermeneuticamente relacionado consigo mesmo e com o outro e desta preocupação, elaborando que chamou de sua *pequena ética*.

Curiosamente, os capítulos sobre *ética* não estavam previstos naquela obra, como assim o confessou o autor por diversas vezes. O mesmo justificou a inserção daquele estudo por ter sentido necessidade de explicar ao leitor a possibilidade prática dos pressupostos que havia exposto.

Paul Ricoeur inicia seu estudo ético afirmando que “limitar-se-á a estabelecer o primado da ética sobre a moral”<sup>20</sup>, e, nesse sentido, denomina a primeira parte deste estudo de *visar à vida boa*, na qual verifica alguns dos primados aristotélicos, trazendo-os para a seu pensamento ético como se fora uma atualização daquelas categorias, como buscaremos demonstrar a seguir.

<sup>19</sup> LEONHARDT, R. R. As reflexões éticas de Paul Ricoeur. *Analecta*, Guarapuava, v. 7, n. 2, p. 63, jul./dez. 2006.

<sup>20</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 202.

### 1.10 *bem viver, a deliberação e a decisão presentes na vida boa*

Esclarecemos que as premissas do *ethos*<sup>21</sup> aristotélico foram elaboradas na antiguidade grega, num contexto em que apontar os meios de como o homem deveria conduzir sua existência era o objetivo prioritário dos pensadores.

Anteriores a Aristóteles, preconizando que o fim último do homem era o conhecimento, Sócrates e Platão, já haviam tentado definir como deveria ser conduzida a vida humana: a ética socrática preconizava que bastava o homem saber o que era bondade, para que fosse bom; o platonismo defendia que para ser bom, seria preciso que o homem conhecesse a essência da bondade, pois através desse conhecimento agir-se-ia corretamente, uma vez que, de posse desse saber, o indivíduo não seria conduzido a agir contrariando o que era tido como bom.

Aristóteles, por sua vez, argumentava que o fim último do homem era a felicidade, *sumo bem*, verificando-se, portanto, que as premissas éticas que o antecederam davam-se no plano das ideias, requerendo tão somente a percepção do bem, enquanto a sua ética se realizava pelo hábito e pela *práxis*<sup>22</sup>. A atualidade desta *prática* na ética se verifica nas lições filosóficas atuais, como destaca Singer:

(...) a ética não constitui um sistema ideal, que seja nobre na teoria mas não funciona na prática. O contrário disso está mais próximo da verdade: um juízo ético que não funcione na prática, deve igualmente padecer de um defeito teórico, pois o objetivo essencial dos juízos éticos é orientar a prática<sup>23</sup>.

Visto que os pensadores atuais ainda se valem de Aristóteles, destacamos que isso ocorre porque anteriores a ele, Sócrates apenas apresenta o problema ético, Platão somente busca elaborar ditames éticos ideais que levem os homens a viver virtuosamente, enquanto em Aristóteles, consoante se clama na atualidade, se percebe a defesa de uma ética que não

<sup>21</sup> “*Ethos* pode significar o temperamento natural de uma espécie animal ou de um indivíduo, mas também a maneira habitual de ser e de comportar; quanto ao plural *ethe*, ele designa os costumes de um indivíduo, de uma espécie, de um povo, de uma cidade. Todas estas significações remetem ao mesmo registro do hábito, sempre que seja possível decidir se este é a manifestação da natureza ou o resultado da educação e do costume”. VERNEGIÉRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 5.

<sup>22</sup> *Práxis* significa ação. Foi Aristóteles que consagrou a *práxis* como um termo filosófico, para assim poder designar as ações morais que têm em si mesmas um sentido completo.

<sup>23</sup> SINGER, P. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p. 26.

desrespeitando as paixões humanas, orienta os indivíduos para uma vivência ponderada, racional e equilibrada.

Aristóteles expôs a sua ética em três livros<sup>24</sup>, verificando-se na *Ética a Nicômaco*, a definição detalhada dos conceitos que irá utilizar como fundamento ético: *eudaimonia*<sup>25</sup>, *virtude moral*, *ação voluntária* e *escolha*.

Nesta obra, o homem é apresentado como um composto de corpo e alma. O pilar para a elaboração desta ética é a alma, pois segundo Aristóteles, é nela que reside a função que distingue o homem de todos os outros animais e o torna único em sua capacidade de raciocinar e comunicar-se. Nesse sentido, diz que “por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade da alma”<sup>26</sup>.

Aristóteles abre seus escritos sobre ética, afirmando que “o bem é o que todas as coisas visam”<sup>27</sup>, e que a felicidade deve ser o melhor dos bens para o homem. Ele, porém, não considera em seus escritos sobre ética, que tal afirmativa seja conclusiva, de modo que dedica, por exemplo, todo o livro I da “*Ética...*” ao estudo do bem, buscando submeter a ideia de bem a rigoroso estudo, o qual procede pela eliminação do particular a fim de identificá-la com o universal, uma vez que, “bem” por não ser conceito unívoco, é conhecido por analogia. Afirma que:

(...) Porém se a definição nos diz o que é o bem, não há conhecimento nem faculdade alguma que diga de seu próprio fim o que é bom. Outro saber é o que está chamado a examinar esta questão superior; por exemplo, nem o médico nem o arquiteto nos dizem que a saúde ou a casa são coisas boas, eles se limitam a dizer-nos, o primeiro, que dará a saúde e como a dará, e o segundo que construirá a casa e como a construirá. (...) <sup>28</sup>

<sup>24</sup> Alguns comentadores põem em dúvida a autoria atribuída a Aristóteles, das obras *Ética a Eudemo* e *Magna Moralia*, embora a grande maioria considere que a *Ética a Eudemo* seja uma primeira versão da *Ética a Nicômaco*, e que a *Magna Moralia* seja um resumo feito por Aristóteles de seus conceitos éticos.

<sup>25</sup> Da articulação dos vocábulos gregos *eu* (bem) e *daimon* (espírito), seria aproximadamente *estar bem, viver bem*. No entanto, Aristóteles utilizava como *felicidade*, nesse contexto não como um sentimento e sim como um objetivo a ser alcançado por meio de determinadas práticas.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 263.

<sup>27</sup> “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e, por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”. Idem. p. 249.

<sup>28</sup> “*Pero si la definición nos dice lo que es el bien, no hay conocimiento ni facultad alguna que diga de su propio fin que él es bueno. Otra ciencia es la que está llamada a examinar esta cuestión superior; por ejemplo, ni el médico ni el arquitecto nos dicen que la salud o la casa sean cosas buenas, y se limitan a decirnos, el primero, que da la salud y como la da, e el segundo, que construye la casa y como la construye*” Tradução nossa. ARISTÓTELES. *Moral. La gran moral. Moral a eudemo*. 3. ed. Buenos Aires: Peuser, 1945. p. 27.

Sendo a felicidade o maior de todos os bens, Aristóteles diz que esta é procurada por si mesma, evidenciando o aspecto teleológico do termo, pois é para o bem supremo que toda a ação é direcionada, sem que fique esquecido o bem das ações que se realizam com vistas a ele, movidas pela autossatisfação, e pela excelência para realizá-las da melhor forma possível. Aristóteles acrescenta que a deliberação sobre o melhor é fruto do raciocínio<sup>29</sup>, e a escolha é pautada pela prudência.

Explica Ricoeur:

Com o terreno limpo, a decisão mais cara a Aristóteles, a *proairesis*, a decisão – ou, se se preferir, para permanecer mais próximo do grego, a escolha preferencial –, é instalada em lugar de honra. Com ela, tocamos na intimidade de nossas intenções que, melhor que nossos atos exteriores, permitem julgar o caráter (o *ethos*). Depois de dizer o que ela não é: apetite, impulsividade (*thumos*), anseio, é preciso dizer o que ela é: uma espécie de bom grado especificado por uma deliberação anterior (...)<sup>30</sup>.

Chamamos a atenção para o fato de que Aristóteles, antes de deter-se no conceito de deliberação, retoma as suas inferências sobre a alma, informando que esta possuindo duas partes, uma racional e outra desprovida de razão, é na parte que abriga a razão que se dá a escolha, posto que, essa só se dá face a meios variáveis e mediante raciocínio calculativo.

Entendendo que a escolha ética relaciona-se com a virtude moral, diz Aristóteles: “(...) sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro”<sup>31</sup>. Percebemos nestas palavras que a escolha resulta numa ação, pois “a origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista”.<sup>32</sup> E, nesse sentido, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, ou seja, a escolha nesse contexto depende de um raciocínio que calcule o bem da forma que assim o concebe aquele que escolhe.

Completando a inferência aristotélica, acrescentamos que para ele não existe escolha que não abrigue em si a razão, o intelecto e a disposição moral, sendo a boa ação uma combinação do intelecto prático e do caráter, ressaltando-se que não se delibera sobre o

<sup>29</sup> “É de presumir que devamos chamar objeto de deliberação não aquilo que um néscio ou um louco deliberaria, mas aquilo sobre o que pode deliberar um homem sensato (...) Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 285.

<sup>30</sup> RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 100.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 342.

<sup>32</sup> Idem. p. 342.

passado: apenas sobre o que está para acontecer. Assim, quem delibera, investiga e calcula, devendo a ação de deliberar ser posta em prática imediatamente. Exemplifica Aristóteles, afirmando que ter um exercício profissional não referenda uma deliberação, pois, atualizando o exemplo, um piloto de avião deve dirigir bem uma aeronave, mas ser um bom piloto não significa ser um bom homem, posto que aqui ser *bom* profissional significa ter uma técnica de pilotagem apurada, enquanto “(...) para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição (...) numa palavra, é preciso praticá-los (os atos – grifo nosso) em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos<sup>33</sup>”.

Sob a ética aristotélica, a *deliberação* é a correção do raciocínio e sua excelência é manifestada na deliberação correta. Frisamos que Aristóteles, ainda no campo da ação de deliberar, diferencia entendimento de discernimento: entendimento é a capacidade de avaliar corretamente a ação no exercício do opinar, enquanto o discernimento é a discriminação do equitativo, sendo o discernimento correto aquele que julga com a verdade. Ou seja, a *deliberação* só terá um cunho assertivo sob o discernimento e a excelência moral que faz com que o deliberante pratique ações que levam ao objetivo determinado, eticamente, o bem.

Observa Ricoeur, que Aristóteles se deteve num tipo de argumentação em que deliberar consistia em escolher entre os melhores meios para a consecução de um determinado fim. Cita que o exemplo aristotélico era o seguinte: o médico tem de curar, o orador persuadir e o estadista convencer. E, que mais especificamente, o médico deveria escolher entre alternativas puramente instrumentais: para curar, ou teria que purgar ou cortar. No entanto, Ricoeur discorda parcialmente deste argumento, vez que os exemplos aristotélicos caracterizam uma deliberação já determinada pela especificidade prática a que remete: “o erro dos exemplos escolhidos por Aristóteles é o de limitar o *pros to télos* a um caso típico, aquele em que o fim já é fixado, sendo o singular tomado no sentido distributivo, o fim do médico, o do orador (...)”.<sup>34</sup>

Ricoeur critica tal tipo de deliberação, indicando que ela não vai além do modelo da ação destinada à *tekhne*<sup>35</sup>, tal como fazer uma mesa ou uma cadeira, deixa sem resposta a indagação a propósito do excelente em cada função, bem como a questão da perspectiva mais ampla da vida boa. E mais: indica um contraditório nas argumentações aristotélicas, afirmando que se em determinados momentos Aristóteles estabelece uma ligação entre

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 352.

<sup>34</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 205.

<sup>35</sup> Vocábulo grego, assemelhado à técnica. Para Aristóteles, era um saber superior à experiência, porém inferior ao raciocínio.

escolha preferencial e deliberação, em outros momentos oferece um modelo de deliberação que a exclui da ordem dos fins.

De acordo com Ricoeur, embora Aristóteles num momento seguinte amplie o campo da ação mediante a introdução da noção de *phronesis*<sup>36</sup>, a ligação interna entre as distintas práticas ou os diferentes bens permanece ainda muito vaga. E, sinaliza:

(...) Persistir-se-á em proclamar que os gregos ignoraram os conceitos de vontade, de livre-arbítrio, de consciência de si? Sim, eles os ignoraram sob o título das categorias que se tornaram as nossas (...) Desse ponto de vista, o discurso de Aristóteles sobre as virtudes de caráter e as virtudes intelectuais depende ele próprio dessa *phronesis* (...) <sup>37</sup>

A resolução apresentada por Ricoeur, para os momentos falhos da deliberação aristotélica encontra-se naquilo que denominou *plano de vida*, ou seja, ao fazer uma escolha profissional, por exemplo, essa escolha contém um fim último posto que, no cotidiano é possível retificar ou ratificar tal escolha conforme a mesma se torne adequada na prática diuturna. Ou seja, “aqui a *phronésis* suscita uma deliberação muito complexa, em que o *phronimos* não é menos implicado que ela”<sup>38</sup>.

Vimos que Aristóteles, imerso na tradição, defensor da *pólis*<sup>39</sup>, acreditava que o fim último do homem, que permitiria a felicidade, estava ligado à dimensão coletiva, à comunidade dos cidadãos, pois para ele, apenas dentro da *pólis* era possível que o homem atingisse plenamente seu fim. Sublinhamos que em Aristóteles, a felicidade atinge sua plena finalidade na felicidade da *pólis*, e que por força dessa felicidade coletiva é que os cidadãos alcançam a própria felicidade, o que em outras palavras quer dizer que feliz é o homem que faz de sua vida um percurso virtuoso voltado para o benefício da coletividade que habita.

Paul Ricoeur ressalta que dois momentos da ética de Aristóteles são imprescindíveis à sua *pequena ética*: a *práxis* e a teleologia interna a esta. Comenta que na ausência de uma hierarquização coerente nos livros da *Ética a Nicômaco*, as dificuldades do texto aristotélico são contornadas através do recurso à filosofia contemporânea. Assim, para o conceito de *vida boa* aristotélico, a solução a ser experimentada será a de reconstituir a ligação entre os campos diferenciados da ação. Explica:

<sup>36</sup> *Sabedoria*, no idioma grego clássico, estava sempre associada a outras duas palavras: *aletheia* (verdade) e *eudaimonia* (harmonia, felicidade). A sabedoria só tinha o seu sentido completo quando manifestada na verdade e na felicidade.

<sup>37</sup> RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 104.

<sup>38</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 209.

É essa noção de bens imanentes à prática que a integração das ações parciais na unidade mais vasta dos *planos de vida* fornece uma extensão paralela. Lembramos de que maneira a teoria narrativa suscitou a tomada em conta desse grau mais elevado da integração das ações nos projetos globais, incluindo por exemplo vida profissional, vida de família, vida de lazer, vida associativa e política (...).<sup>40</sup>

As inferências ricoeurianas procuram demonstrar que a ação contém em si o componente teleológico imanente, que ali está constitutivamente, e explica o em si de ser boa a ação, e a inclinação de toda a ação para o bem:

(...) De um lado, antes de qualificar como bom o executante de uma prática, os padrões de excelência permitem dar sentido à ideia de *bens imanentes* à prática. Esses bens imanentes constituem a teleologia interna à ação, como o exprimem no plano fenomenológico as noções de interesse e de satisfação, que não se deve confundir com as de prazer<sup>41</sup>.

Considerando que na visão aristotélica a vida boa é alcançada por meio de uma atividade do homem, Ricoeur conclui que “(...) a certeza de ser o autor de seu próprio discurso e de seus próprios atos torna-se convicção de julgar bem e de agir bem, numa aproximação momentânea e provisória do bem-viver”<sup>42</sup>.

Anunciados os pressupostos do *bem viver*, e sua estreita relação com a decisão, uma vez que esta última é que conduzirá o agir em direção a uma vida justa, Ricoeur prossegue na elaboração de sua ética, ampliando a ação do si, desta feita em direção ao outro si por meio das reflexões sobre a amizade.

## 1.2 A amizade refletida na estima de si

Ricoeur não se ateuve à categoria *viver bem* aristotélica, simplesmente. Ele compreendeu que outras categorias indicadas por Aristóteles devem ser mantidas, tal como a *amizade*, a qual, ele distingue da seara dos sentimentos e situa obrigatoriamente como relacionada aos pressupostos éticos:

---

<sup>39</sup> Termo utilizado para designar as comunidades na Antiguidade, assemelhando-se a *cidade*.

<sup>40</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 208.

<sup>41</sup> Idem. Idem.

<sup>42</sup> Ibidem. p. 211.

(...) a amizade tem relação, num primeiro caso, não com uma psicologia de sentimentos de afeição e de dedicação para os outros (o que o tratado aristotélico é também sob muitas relações), mas, efetivamente com uma ética- a amizade é uma virtude, uma excelência -, com a obra nas deliberações escolhidas e capaz de se elevar ao nível de *habitus*, sem deixar de requerer um exercício efetivo, sem o que ela cessaria de ser uma atividade. (...) <sup>43</sup>

Para Aristóteles, compreendemos, são dois os pressupostos que devem integrar a amizade para que a perspectiva de viver bem se realize: a relação com os amigos e o conhecimento de si. Para ele, na convivência amigável seria possível vislumbrar a efetivação das promessas do si relacionadas à escolha por ações boas, bem como o autoconhecimento só poderia se dar de forma integral quando submetido à relação com os amigos. A fundamentação aristotélica se dá a partir da constatação de que o homem é um animal político e como tal, para realizar-se necessita da interação com outros homens. A esse respeito ele diz: “não menos estranho seria fazer do homem sumamente um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade”<sup>44</sup>.

Percebemos que a amizade ora exposta supõe reciprocidade, afeição e generosidade no sentir, ou seja, a *philia* requer convívio, semelhança, tempo e intimidade, de tal forma que apenas se acompanhadas por amigos, as pessoas se tornassem mais capacitadas para melhor agir.

Dessa maneira, para um homem solitário a efetivação de uma vida feliz, não apenas seria difícil, como praticamente impossível, posto que, a prática das ações estimadas como boas só seria factível em conjunção com amigos que vivenciam as mesmas virtudes:

Mesmo o homem bom viverá na companhia de outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza (...) o homem feliz necessita de amigos (...) o homem sumamente feliz necessitará de amigos dessa espécie [amigos que também sejam bons, portanto felizes – grifo nosso], já que o seu propósito é contemplar ações dignas e ações que sejam suas, e as de um homem bom que seja seu amigo possuem ambas essas qualidades (...) o homem virtuoso é para seu amigo tal como é para si próprio<sup>45</sup>.

Abrimos aqui um parêntese textual para invocar a importância do estudo da amizade no contexto da ética aristotélica para a normatização da ética profissional, pois segundo Boto: “buscando (...) encontrar a atualidade do pensamento de Aristóteles (...) não poderia deixar de

<sup>43</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 213.

<sup>44</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 410.

<sup>45</sup> Idem. p. 410-411.

assinalar a amizade; conceito –a meu ver– apropriado para pensarmos as questões de ética profissional, postas em nosso convívio cotidiano”<sup>46</sup>.

Ressaltamos que Aristóteles distingue o sentimento de amizade e a amizade propriamente dita. Tal se dá pelo fato do sentimento estar no plano das paixões, enquanto a *philia* é uma disposição permanente caracterizada pela reciprocidade permanente, subjacente a uma escolha deliberada: “os homens aplicam o nome de amigos mesmo aqueles cujo motivo é a utilidade, e nesse sentido se diz que as disposições são amigáveis (pois as alianças parecem visar à vantagem), e também aos que se amam com vistas no prazer”<sup>47</sup>.

Ao colocar amizade entre as paixões, o contexto desejado por Aristóteles é o âmbito do comportamento moral. Isso porque, ao preceituar um comportamento virtuoso, ele também leciona que a amizade é uma virtude<sup>48</sup>. Esta virtude implica em alteridade, caridade, igualdade, autoconhecimento:

(...) foi a partir desta relação que todas as características da amizade se estenderam aos nossos semelhantes. E isto é confirmado pelos provérbios, como “uma só alma”, “os amigos possuem todas as coisas em comum”, “amizade é igualdade”, e “a caridade começa em casa”, pois todas essas características são encontradas principalmente na relação de um homem consigo mesmo.<sup>49</sup>

Percebemos que Aristóteles no mesmo momento em que determina que a *estima de si* é o pilar a ser refletido no outro, utiliza-se dessa inferência para delimitar onde termina o sentimento de amizade e se estabelece a verdadeira *philia*:

(...) a amizade pode sobreviver ao desaparecimento de muitos elementos que a compunham, mas quando uma das partes é afastada para muito longe, como sucede com Deus, cessa a possibilidade de amizade. Essa é, aliás, a origem da questão sobre se os amigos realmente desejam aos seus amigos os maiores bens, como o de serem deuses, visto que em tal caso seus amigos deixam de sê-lo e, por conseguinte, já não representarão bens para eles (...) se tínhamos razão em afirmar que o amigo deseja bem ao seu amigo por ele mesmo, este deve continuar sendo da espécie que é; portanto, é a ele, na medida em que continua sendo um homem, que o outro deseja os maiores bens. Mas talvez não lhe deseje todos os maiores bens, pois é a si mesmo, antes de qualquer outro, que cada homem deseja o bem<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> BOTO, C. A ética de Aristóteles e a Educação. *Videtur*, São Paulo, n. 16. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/videtur16/carlota.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2010.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 383.

<sup>48</sup> “Depois do que dissemos, segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica em virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida”. *Idem*. p. 379.

<sup>49</sup> *Ibidem*. p. 408.

<sup>50</sup> *Ibidem*. p. 386-387.

Na passagem supracitada, verificamos também, que subliminarmente está estabelecido dentro da limitação da amizade, um novo componente: a rivalidade. Não a rivalidade negativa, destrutiva, mas a rivalidade construtiva, denominada de *agon*. Naquele momento, o *agon* caracterizava a amizade entre os homens livres, tendo como tarefa conciliar a integridade de sua essência com a competição natural das disputas intelectuais ou atléticas.

Nesse contexto, afirmando que a amizade deve-se dar sem o endeusamento do outro, Aristóteles induz ao pensamento de que amizade não é anuência irrestrita. Sugere nas entrelinhas que na alteridade se dá a percepção de que o *eu* pode não ser tão virtuoso na percepção do outro, cabendo ao verdadeiro amigo fazer essa ressalva, de modo a propiciar um crescente de ações virtuosas.

Destacamos o viés aristocrático no conceito de amizade em Aristóteles: para ele, a perfeita amizade não é aquela em que se procura o auxílio do amigo, pois só é desinteressada quando ocorre entre iguais, ou seja, pelo reconhecimento de si nos atributos do outro. Lembramos que na sociedade grega da Antiguidade, a igualdade só era reconhecida no seio da aristocracia, daqueles tidos como cidadãos.

Esclarecemos que Aristóteles não considera que a *estima de si* seja intrínseca ao ser humano. Ele defende que apenas aquele que tem o domínio sobre si cultiva a *estima de si*, pois aquele que não tem autodomínio, ao invés de praticar o bem, irá praticar o mal e isso deve ser evitado por quem quer trilhar o caminho da virtude:

O homem mau não parece amigavelmente disposto sequer para consigo mesmo, uma vez que nele não existe nada digno de amor. de modo que, se ter semelhante índole é ser a mais desgraçada das criaturas, devemos envidar todos os esforços para evitar a maldade e procurar ser bons, porque só assim poderemos ser amigos de nós mesmos e dos outros<sup>51</sup>.

Aparentemente contraditórias, a amizade e a rivalidade, no contexto aristotélico se encontram por meio de uma relação entre potência e ato, pois tem um dinamismo próprio, que possibilita uma constante transformação positiva. Referida dinâmica ocorre na troca de ideias entre amigos, na qual as discordâncias devem sempre visar o aperfeiçoamento das práticas virtuosas.

Ricoeur concorda com a solução fornecida por Aristóteles, argumentado que é tal relação que permite a ida ao cerne da problemática do si e do diverso do si:

---

<sup>51</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 404.

Ora, é em ligação com as noções de capacidade e efetuação, isto é, finalmente de potência e de ato, que se cria o espaço para a *falha*, e para a mediação da falha *ao outro*. A famosa aporia que consiste em saber se é preciso amar a si mesmo para amar um diverso de si, não deve por conseguinte nos cegar<sup>52</sup>

Outra categoria aristotélica presente na reflexão ética ricoeuriana é *philautia*<sup>53</sup>: “a amizade acrescenta à *estima de si*, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade na troca entre humanos que estimam cada um a si próprio”<sup>54</sup>. E,

Quanto ao corolário da mutualidade, a saber, a igualdade, ele põe a amizade sobre o caminho da justiça, onde a divisão da vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede lugar a uma distribuição de partes numa pluralidade na escala de uma comunidade politicamente histórica<sup>55</sup>.

Vimos que num primeiro olhar os pressupostos da *estima de si* em Aristóteles apontam para uma espécie de egoísmo ou egocentrismo. Ocorre que ele próprio esteve atento a essa impressão, dirimindo-a ao classificar *estima de si* como virtude, espécie que é de amizade. Ou seja, se a colocação aristotélica de que os homens são *bons em si mesmos* pode sugerir a princípio que esses homens, virtuosos e felizes, são possuidores por consequência de elevada autoestima e autossuficiência exacerbadas pelo egoísmo, é no caráter necessário de reciprocidade que a amizade requer que ele destrói essa impressão, já que para ele a *estima de si* é o correlativo da amizade que se tem pelo outro (amigo).

Já em Ricoeur, a função do amigo é de ajudar na reflexão das ações mesmo que esta inclua a solicitude, ou seja, se em Aristóteles o caminho do *bem* só pode ser percorrido junto a amigos, em Ricoeur o percurso ético é baseado no reconhecimento de si por meio das próprias ações, reconhecimento este também coadjuvado por amigos, e não tão somente por meio deles. Essa tênue diferença é um dos pontos de afastamento entre as duas éticas. Porém, são vários aspectos da abordagem aristotélica da amizade que permitem a Ricoeur a passagem do *visar à vida boa* para o *si mesmo como o outro*.

Sublinha, ainda, Ricoeur, que “a vida ética é o desejo de uma realização pessoal com e para os outros, sob a virtude da amizade”<sup>56</sup>. Percebemos que a amizade como *estima de si* está presente em vários escritos ricoeurianos, como por exemplo, num texto em que explica as consonâncias e distanciamentos entre *estima de si* e estima social:

<sup>52</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 213-214.

<sup>53</sup> Do grego, amor a si mesmo.

<sup>54</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 220.

<sup>55</sup> Idem. Idem.

É ao mesmo tempo a dimensão axiológica da estima mútua que é enfatizada: é com os mesmos valores e com os mesmos fins que as pessoas avaliam a importância de suas qualidades próprias para a vida do outro. Ao anunciar que essas relações de estima variam segundo as épocas, o autor abre o campo para uma exploração multidimensional das mediações sociais consideradas do ponto de vista de sua constituição simbólica, com a concepção cultural que uma sociedade faz de si mesma constituindo a soma dos valores e dos fins éticos mobilizados a cada vez (...) o exame do conceito de estima social depende, desse modo, de uma tipologia das mediações que contribuem para a formação do horizonte de valores compartilhados, e a própria noção de estima varia de acordo com o tipo de mediação que torna uma pessoa “estimável”.<sup>57</sup>

Por fim, resumindo a função da categoria *estima de si* na pequena ética ricoeuriana, Rossato diz: “Para qualificar o duplo movimento que vai e vem da *estima de si* ao senso de justiça, passando pela *solicitude*, Ricoeur retoma duas noções da tradição aristotélica: a noção de escolha (*proairesis*) e a de amizade (*philia*)”<sup>58</sup>.

Delimitada a *estima de si*, a relação amigável, Ricoeur ampliará esse conceito para que ele possa ser inserido nas relações do si como si externo, como constataremos a seguir nas disposições acerca da *solicitude*.

### 1.3 A conversão da *philia* em *solicitude*

Verificamos em Aristóteles a consonância percebida por Ricoeur no sentido estrito da estima si, e agora prosseguiremos na compreensão do percurso aristotélico realizado por Ricoeur, desta feita em buscando situar a alteridade contida no segundo momento de sua perspectiva ética, *com e para os outros*. Destacamos que embora Aristóteles não reporte diretamente à alteridade, é possível encontrar certa correspondência no pensar do si como o outro na seguinte passagem:

Logo, como cada uma destas características pertence ao homem bom em relação a si mesmo, e ele se relaciona para com seu amigo como para consigo mesmo (pois, o amigo é um outro “eu”) (...) parece haver amizade na medida em que ele é dois ou mais (...) pelo fato de que, o extremo da amizade é comparado ao amor que sentimos por nós mesmos.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 130.

<sup>57</sup> RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 216.

<sup>58</sup> ROSSATO, N. D. Viver bem: a “pequena ética” de Paul Ricoeur. *Mente, Cérebro & Filosofia*, São Paulo, n. 11, p. 29, 2008.

<sup>59</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 404.

Compreendendo que a amizade aristotélica envida à perspectiva de vida boa por meio da *estima de si*, que esta amizade pressupõe a relação com o outro impedindo o encerramento do homem em si mesmo, e que, a amizade anuncia a ideia de igualdade e justiça, Ricoeur indaga: “como a segunda componente da perspectiva ética, que designamos pelo belo nome de *solicitude*, encadeia-se com a primeira?”<sup>60</sup>.

Ele inicia essa articulação afirmando que a *solicitude* é parte da *estima de si*, constituindo-se num diálogo que permite que a *solicitude* se manifeste como uma continuação da *estima de si*.

A esse respeito comenta Rossato:

Para Ricoeur, a amizade aristotélica denota uma relação insuficiente entre dar e receber (...) a *solicitude*, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre as partes inicialmente desiguais (...) com a *solicitude*, o dar terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter que restituir algo<sup>61</sup>.

Nesse contexto, percebemos que a *solicitude* designaria a relação originária do si com o diverso de si, implicando no viver bem consigo e com os outros, sendo que, para Ricoeur, a *estima de si* e a *solicitude* “não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra”<sup>62</sup>.

Ao considerarmos que a *estima de si* deve ser resultante de um movimento dialógico, percebemos que o reflexo desse movimento é a *solicitude*, vez que esta se apresenta como um movimento do si mesmo até o outro, o qual por meio da reciprocidade realiza esse mesmo movimento, desta feita no sentido inverso. Em outras palavras, o si e o outro se interpelam mutuamente, amigavelmente, de forma construtiva.

Ademais, a passagem da *solicitude*, de sua capacidade de fazer, para a sua efetivação, só é possível através da mediação do outro:

Essa hipótese de um sujeito de direito constituído anteriormente a toda ligação societal, só pode ser refutada se cortarmos sua raiz. Ora, a raiz é o desconhecimento do papel *mediador* do outro entre capacidade e efetuação. É exatamente esse papel de *mediador* que é celebrado por Aristóteles em seu tratado da amizade (*philia*-Ét. Nic., VIII-IX)<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 212.

<sup>61</sup> ROSSATO, N. D. Viver bem: a “pequena ética” de Paul Ricoeur. *Mente, Cérebro & Filosofia*, São Paulo, n. 11, p. 30, 2008.

<sup>62</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 212.

<sup>63</sup> Idem. p. 213.

Conferimos que a transição da *estima de si* à estima do outro só pode ocorrer se as características fundamentais da *estima de si* estiverem presentes pelo menos de forma análoga na estima do outro, se não puderem estar como originalmente. Desta maneira, a amizade como categoria que envolve essa estima do outro tem que atender igualmente a esta pretensão, de modo que, se conhecendo a relação do homem com ele mesmo, a amizade também deverá estar definida apenas se contiver a mutualidade.

A ideia de mutualidade invocada por Ricoeur está fundamentada em Aristóteles:

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente. Por isso sua amizade dura enquanto são bons- e a bondade é uma coisa durável. E cada um é bom em si mesmo e para o seu amigo, pois os bons são bons em absoluto e úteis um ao outro. E da mesma forma são agradáveis, porquanto os bons o são tanto em si mesmos como um para o outro<sup>64</sup>.

A reciprocidade, presente na amizade aristotélica, é o elemento que facilita a *solicitude*, sendo que, se para Aristóteles a igualdade é pressuposta, para Ricoeur, o movimento da expectativa de dar e receber estabelece a desigualdade. Ricoeur explica que “há um nível em que a reciprocidade se impõe. Mas, é na estima e no respeito e não na capacidade de ser ou fazer. Onde nós somos insubstituíveis e onde a reciprocidade é, portanto, esperada? Ao meu entender, é na estima e no respeito”.<sup>65</sup>

Infere-se que Ricoeur busca definir um conceito que possa estabelecer a igualdade sugerida pela amizade aristotélica, sem que para isso se faça necessária uma alteração para menor ou maior na afeição de um dos amigos, fato este que ocasionaria um desequilíbrio na relação. Desse modo, ele propõe o conceito de *solicitude*, pelo qual o homem seria capaz de superar o desequilíbrio inicial na amizade com os amigos, tendo como resultado uma igualdade adquirida através da própria relação de amizade.

Na tentativa de solucionar a dissimetria detectada, Ricoeur traz a bondade como meio atuante nos extremos que compõem a amizade, dar e receber. Para tal, ele alega que a palavra bondade, em vários idiomas, significa além de uma qualidade ética uma inclinação de uma pessoa para com o outro:

<sup>64</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 382.

<sup>65</sup> “Il y a un niveau où la réciprocité s'impose. Mais, c'est dans l'estime et dans le respect, et ce n'est pas dans la capacité d'être ou de faire. Où sommes-nous insubstituables et où la réciprocité est-elle, pourtant, attendue? A mon sens, c'est dans l'estime et dans le respect”. RICOEUR, P. . *L'Éthique, entre Le Mal et Le Bien*. Disponível em: <<http://www.fondsriceur.fr/.../Entretien%20Ethique%20et%20Bien%20Vivre%20V3.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2010. Tradução nossa.

(...) Falo aqui de bondade: é, com efeito, de notar que, em numerosas línguas, a bondade é, ao mesmo tempo, a qualidade ética dos fins da ação e a orientação da pessoa para outrem, como se um ação não pudesse ser considerada boa, se não fosse feita a favor de outrem, por consideração por ele (...) <sup>66</sup>.

Na sua exposição acerca da *solicitude*, Ricoeur também recorre a Lévinas e à filosofia kantiana, dentre outros dizeres filosóficos, agregando ao termo *solicitude* características como reconhecimento e respeito, sobre as quais haverá um maior aprofundamento no capítulo dois deste estudo.

Vimos que tanto a *solicitude* quanto a amizade tem como referência a relação entre dois homens que estimam a si mesmos tendo como similitude o bom. No entanto, a *solicitude* ricoeuriana abrange varias nuances de relações, enquanto a amizade aristotélica pressupõe estritamente a igualdade entre os pares. Nesse sentido, conferimos que a *solicitude* não é algo externo, que se adiciona à estima de si: trata-se de uma espécie de resultado do diálogo da estima de si com o outro si.

Rossato traça uma síntese da importância da categoria *solicitude* no seio da pequena ética ricoeuriana, expondo que

(...) a *solicitude*, em relação à *estima de si*, requer que uma ação seja considerada boa apenas quando for praticada em favor de outrem; e em relação ao senso de justiça, eleva a bondade ao patamar de qualidade ética presente no curso das ações. Assim, longe de ser impulsionada pelo desejo egoísta e pelo culto exacerbado do eu, a *solicitude*, de outro modo, avança no sentido do reconhecimento mútuo e na perspectiva da vida boa com e para o outro em *instituições justas* <sup>67</sup>.

Complementa Cesar: “a *solicitude* em relação ao outro se expressa, no plano da vida social como *igualdade e equidade*, pois a justiça a pressupõe, quando o campo da aplicação daquela se torna a humanidade como um todo” <sup>68</sup>.

Notamos que Ricoeur não se prendeu ao texto aristotélico acerca da amizade e da *estima de si*, porém foi cuidadoso com aquele pensamento, sendo que todo o distanciamento entre o que pensa e o que Aristóteles textualiza, é pontuado clara e respeitosamente: “De Aristóteles, não quero conservar a não ser a ética da mutualidade, da divisão, do viver-junto” <sup>69</sup>.

<sup>66</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 222.

<sup>67</sup> ROSSATO, N. D. Viver bem: a “pequena ética” de Paul Ricoeur. *Mente, Cérebro & Filosofia*, São Paulo, n. 11, p. 30, 2008.

<sup>68</sup> CÉSAR, C. T. M. *A noção de cuidado em Paul Ricoeur*. Disponível em: <http://www.porto.ucp.pt/lusobrasileiro/actas/Constan%C3%A7a%20Marcondes.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2010.

<sup>69</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 219.

Chamamos a atenção, para a influência da filosofia prática de Dilthey nesse ponto da ética ricoeuriana, que optou pela solicitude, enquanto Dilthey opta pela benevolência: “a relação entre a compaixão e a benevolência ativa é expressa mediante o conceito de participação. Nele fica expressa de forma ilustrativa a solidariedade como antecedente da benevolência”<sup>70</sup>.

Ora, solidariedade e solicitude são próximas, distinguindo-se entre si filigranas semânticas, posto que, ao senso comum, solidariedade aparenta utilidade, enquanto solicitude aparenta voluntariedade. No entanto, o conceito de benevolência diltheyano, tal como a solicitude ricoeuriana, pretende um nivelamento igualitário entre os pares, como se fora um conceito intermediário entre a amizade aristotélica e a solicitude: “a benevolência nos libera da prisão em que nos encerra a consciência do valor próprio e [grifo nosso] em sua plena e total realização toca o outro como pessoa, segundo seu valor incondicional”<sup>71</sup>

No entanto, a solicitude defendida por Ricoeur, não tem caráter assistencialista, e sim, um caráter de justiça vivenciada nas instituições, como mostraremos em seguida.

#### 1.4 A justiça como fundamento das instituições

No terceiro ponto de estudo de sua ética, Ricoeur dialoga com Aristóteles ao buscar fundamento para o que seja justo e justiça. Tal se fez necessário porque a ética aristotélica se revela quando praticada pelo coletivo.

Paul Ricoeur diz a título de esclarecimento que “meu querer viver bem em *instituições justas* é correlativo da asseveração de que sou capaz desse querer viver bem que me distingue ontologicamente dos outros seres naturais”<sup>72</sup>. Sublinhamos que o *bem-viver* e a *estima de si*, sob a ótica da antiguidade grega, só se efetivam enquanto ética quando se expandem para além daqueles com quem se tem proximidade.

Ora, se a ética aristotélica existe apenas no coletivo, a *solicitude* como extensão da *estima de si* não bastaria, uma vez que só se é solícito com quem nos é próximo. Percebemos que ao complementar seu enunciado ético com a expressão *nas instituições justas*, Ricoeur

<sup>70</sup> DILTHEY, W. *Sistema da ética*. São Paulo: Ícone, 1994.p. 101.

<sup>71</sup> Idem. p.100.

<sup>72</sup> RICOEUR, P. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo; WMF Martins Fontes, 2008. p.72.

almeja inserir os seus pressupostos, desta feita, no âmbito do homem enquanto o si que compartilha obrigações e deveres com o outro si<sup>73</sup> na vivência dentro das instituições<sup>74</sup>.

Bem, para que algo se torne justo, no presente caso, as instituições, é preciso que se veja sob a ótica de quem a denomina, que tipo de justiça a qualifica como tal. Nesse sentido, preambula o francês: “a justiça não é de saída uma virtude intersubjetiva, uma virtude que reja as relações bilaterais, mas sim instituições - a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”<sup>75</sup>.

Indicamos que Ricoeur oferece explicações para o termo *justiça* em vários de seus escritos, sempre adotando um fundamento preliminar de cunho aristotélico, como por exemplo, na seguinte passagem:

Situada sob o signo do bem, a justiça anuncia-se como uma das virtudes, no sentido que os gregos deram à palavra *areté*<sup>76</sup> – que poderíamos traduzir por “excelência” e que os latinos (Cícero, Sêneca, Marco Aurélio) traduziram por *virtus*. Considerar a justiça como uma virtude, ao lado da prudência, da temperança, da coragem – para evocar o famoso quadrado medieval das virtudes cardeais -, é admitir que ela contribui para orientar a ação humana para um cumprimento, uma perfeição, da qual a noção popular de felicidade dá uma ideia aproximada<sup>77</sup>.

Lembramos que Aristóteles divide as virtudes em duas espécies, a intelectual e a moral, sendo esta última utilizada como esteio ético, visto que seu objeto são os atos da vida prática. Aristóteles ensina que as virtudes são adquiridas pelo hábito, e, que é “pela prática de atos justos *que* (grifo nosso) se gera o homem justo”<sup>78</sup>. Ele exemplifica:

Porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais: entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança. Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> “a relação primeira de um eu com um tu, ampliada, abarca um sem número de outros que podem ser designados, na expressão de Ricoeur, cada qual”. LEONHARDT, R. R. As reflexões éticas de Paul Ricoeur. *Analecta*, Guarapuava, v. 7, n. 2, p. 71, jul./dez. 2006.

<sup>74</sup> Para Ricoeur, instituição é “a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião, etc. -, estrutura irredutível às relações interpessoais e, no entanto, religada a elas num sentido notável”. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 227.

<sup>75</sup> RICOEUR, P. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 73.

<sup>76</sup> O vocábulo *areté* aparece traduzido como virtude em praticamente todas as línguas ocidentais. No entanto, a palavra virtude carrega em si uma série de significados religiosos, especialmente cristãos, inaplicáveis ao contexto do mundo grego antigo. Alguns filósofos, tal como Ricoeur, vem usando a palavra excelência como tradução de *areté*, recorrendo ao seu significado de ponto máximo de aperfeiçoamento que se possa alcançar, mais de acordo com os pressupostos do bem viver.

<sup>77</sup> RICOEUR, P. *Leituras 1: em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.p. 91.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 271.

<sup>79</sup> Idem. p. 264.

Aristóteles leciona que a virtude é uma disposição de caráter, *mesotés*<sup>80</sup>, ou seja, uma mediana entre os extremos dos vícios (excesso ou falta), exceto quando referenciada ao sumo bem e ao mais justo, quando passa a ser extremo. Ele discorre sobre várias virtudes, tais como a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnificência, a calma, a veracidade, a amabilidade e a justiça. Com tal entendimento, concordamos que:

A cada momento que agimos com o melhor de nós, atualizamos nossa excelência. E a percepção de que atingimos a justa medida talvez pertença não ao domínio do pensamento e da compreensão racional, mas ao domínio da sensação íntima de ter atuado conforme o máximo desenvolvimento presente de nossas qualidades morais.<sup>81</sup>

Acrescentamos que Aristóteles primou por abordar a justiça como uma virtude, pois esta, para ele, é o objeto das preocupações éticas, que constituem questões próprias ao ramo do conhecimento humano. Frisa o filósofo, que a virtude mais completa de todas é a justiça, especialmente porque ela ultrapassa o si mesmo estendendo-se ao próximo.

Note-se:

A justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes (...) e é ela virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo (...) somente a justiça, entre todas as virtudes, é o “bem de um outro”, visto que se relaciona com o nosso próximo fazendo o que é vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado (...) aquilo que em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude.<sup>82</sup>

Em Ricoeur, será a *mesotés*, ora denominada de justa distância<sup>83</sup>, pela qual o justo se distingue do injusto que fará passar a justiça diretamente do plano interpessoal para o plano institucional: “o justo, me parece, olha dos dois lados: do lado do *bom*, do qual ele marca a extensão das relações interpessoais nas instituições, e do lado *legal*, o sistema judiciário conferindo à lei coerência e direito de coerção”<sup>84</sup>.

A inserção da justiça na vivência institucional é explicada por Ricoeur como uma consequência da decisão de visar à vida boa: “é em relação a essa busca da justa distância

<sup>80</sup> Para Aristóteles, *mesotés* significa justo-meio, atributo obrigatório da virtude.

<sup>81</sup> FOELKER, R. Virtude: a excelência em prol da felicidade. *Discutindo Filosofia*, São Paulo, ano 2, n. 11, p. 27, [entre 2006 e 2009].

<sup>82</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 322-323.

<sup>83</sup> “Justa distância, meio-termo entre a pouquíssima distância própria a muitos sonhos de fusão emocional e o excesso de distância alimentado pela arrogância, pelo desprezo, pelo ódio ao estranho, ao desconhecido”. RICOEUR, P. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo; WMF Martins Fontes, 2008. p. 66.

<sup>84</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 231.

que pode ser pensado uma primeira vez o elo entre justiça e instituição (...) o querer de viver em *instituições justas* já pertence ao plano teleológico definido pela meta de vida boa”<sup>85</sup>. Verificamos que nos pressupostos éticos que estão sendo comparados, estabeleceu-se uma certa analogia, na qual a concepção de justiça considerada como virtude, portanto subjetiva, aplica-se igualmente à ordem social, uma *práxis* objetiva.

Aristóteles entende que a justiça tem duas espécies, legal e particular. A primeira consiste em respeitar as disposições da lei, sendo considerada como virtude total. A segunda, oriunda de uma ótica particular, é compreendida como parte da virtude. Assim,

Está bem claro que existe mais de uma espécie de justiça e uma delas se distingue da virtude no pleno sentido da palavra (...) A justiça (...) corresponde à virtude total e ao [grifo nosso] exercício da virtude em sua inteireza (...) pois [grifo nosso] a lei nos manda praticar todas as virtudes (...) Aquela justiça que constitui parte da virtude (...), particular (...) *corresponde a duas espécies* [grifo nosso]: a que se manifesta nas distribuições das honras, de dinheiro, ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (...); aquela que desempenha um papel corretivo nas transações entre indivíduos<sup>86</sup>.

Atendo-se ainda à constituição da justiça aristotélica por meio da virtude completa, explicamos que a ideia de justiça ricoeuriana absorve em sua formação todas as virtudes morais elencadas por Aristóteles. Compreendemos que em Ricoeur, para a efetivação do ideal de vida boa, a justiça é tão necessária quanto a virtude o é para o alcance da excelência humana.

Definida a justiça presente na ética aristotélica, constatamos que ao cuidar desta nomeação, Aristóteles estabeleceu duas categorias pilares em seu escorço: a igualdade e a distribuição. Ele frisa que “na justiça, o que é fundamental é a igualdade de relação, de modo que também entre pessoas muito diversas pela inteligência ou pela fortuna é possível uma relação de justiça”<sup>87</sup>.

Já Ricoeur, oferece uma ideia de como pretende nortear a justiça na sua ética, ao comentar os dois princípios justos de Rawls:

O primeiro princípio (...) garante as liberdades iguais da cidadania (liberdade de expressão, de reunião, de voto, de elegibilidade para as funções públicas). O segundo princípio aplica-se a uma condição de desigualdade e afirma que certas desigualdades devem ser consideradas preferíveis mesmo a um rateio igualitário<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> RICOEUR, P. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo; WMF Martins Fontes, 2008. p. 66.

<sup>86</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 323-324.

<sup>87</sup> ARISTÓTELES. *A ética – Textos selecionados*. 2. ed. Bauru: EDIPRO, 2003. p. 96.

<sup>88</sup> RICOEUR, P. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 76.

Sublinhamos que até o segundo momento da ética ricoeuriana, *solicitude*, as categorias distribuição e igualdade ainda não haviam sido manifestas. Para isso, nesse momento, o si diferente de si, a ser incluso na prática ética, passa a ser o próximo para além das relações interpessoais, estando presente agora no contexto das relações intersubjetivas, ou seja, este si estranho ao si mesmo, está presente quando da participação de ambos na mesma instituição.

Apontamos que a justiça distributiva defendida por Aristóteles visa permitir ao homem, por meio da igualdade, o alcance do bem comum de acordo com seus méritos ou habilidades, de forma que os bens conquistados sejam distribuídos de maneira proporcional:

O justo é equitativo (...) a mesma igualdade se observará entre as pessoas e as coisas envolvidas (...) se não são iguais, não receberão coisas iguais (...) as distribuições devem ser feitas “de acordo com o mérito”; pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito (...) injusto é o que viola a proporção (...) o justo é proporcional<sup>89</sup>.

Para ele, igualdade em justiça, é aquilo que tem como atributo fundamental a equidade, posto que, sem este fundamento a lei não poderá agir corretamente seja lá em que situação for chamada a intervir: “O fim da justiça é a equidade, que nasce quando a justiça diz respeito a um caso que foge do comum e da generalidade própria da lei; de sorte que a equidade é como uma correção de que a lei, pela sua abstratividade, necessita continuamente”<sup>90</sup>.

Aristóteles ainda inclui como atributos da justiça, a correção e a reciprocidade. Para ele, a justiça é corretiva no sentido legalista, ou seja, cabe ao juiz corrigir por meio da aplicação da lei, possíveis desproporcionalidades advindas da distribuição dos bens. Quanto à reciprocidade, ele usa o termo não no sentido de retribuição, mas sim como algo que envolve obrigatoriamente mais de uma parte: os homens e os bens a serem distribuídos entre si. Por fim, conclui:

Justiça é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao seu próximo (e inversamente no relativo ao que não convém), mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas<sup>91</sup>.

Ainda que ora não se tenha abordado a injustiça com a mesma ênfase dada à justiça, sabemos que o sentido de injustiça faz-se presente no homem antes do sentido de justiça uma

<sup>89</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.p. 325.

<sup>90</sup> ARISTÓTELES. *A ética – Textos selecionados*. 2. ed. Bauru: EDIPRO, 2003. p. 74

<sup>91</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 329.

vez que a injustiça é aquilo que excede, e justiça é aquilo que é escasso. E, foi esse sentido de injustiça que levou os primeiros pensadores a buscar a delimitação entre o justo e o injusto, conforme foi verificado desde os escritos platônicos.

Em Platão, por exemplo, a ideia de justiça não se apresenta conceituada de forma objetiva, mas inserida no comportamento humano pela descrição das virtudes e tipologia das almas, cuja finalidade era a de determinar uma postura ética que encaminhasse o homem para o alcance da felicidade, constituindo este, por fim, um Estado justo e perfeito.

A respeito de justiça e injustiça, expõe Ricoeur:

(...) É sob o modo da queixa que penetramos no campo do injusto e do justo. E mesmo no plano da justiça instituída, diante das cortes de justiça, continuamos a nos comportar como “queixosos” e a “dar queixa”. Ora, o sentido da injustiça não é só mais agudo, mas é mais perspicaz do que o sentido da justiça; pois a justiça é, mais amíuê, o que falta e a injustiça o que reina, e os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de as organizar. Eis por que, mesmo entre os filósofos, a injustiça é a primeira a pôr em movimento o pensamento. Dão testemunho disso os Diálogos de Platão e a ética aristotélica, e sua igual preocupação em nomear juntos o injusto e o justo. Nossa ideia de justiça é, pois, duplamente reflexiva: de um lado, com relação à prática social que ela rege; de outro, com relação à sua origem quase imemorial (...).<sup>92</sup>

A reflexão ricoeuriana acerca das categorias distribuição e igualdade se dá a partir da situação da mediação, pois “são os traços próprios à *mesotés*, pelo que o justo se distingue do injusto, que fazem passar sem transição do plano interpessoal ao plano institucional<sup>93</sup>”, sendo que, “a intersecção entre o aspecto privado e o aspecto público da justiça distributiva deixa-se reconhecer em todos os estágios da análise”<sup>94</sup>.

Ricoeur reforça a necessária presença da mediação institucional quando da *práxis* da justiça, sob a alegativa de que o homem sempre quer mais, dando a entender que a ambição é inerente ao homem. Entendemos que ele acredita que na ambição desmedida estaria a raiz de todas as desigualdades. Nesse contexto, a mediação pretende evitar que se estabeleça a desigualdade no labor da justiça:

Outra razão para considerar a mediação institucional por indispensável: é sempre em relação a bens exteriores e precários, com relação à prosperidade e à adversidade, que o vício de querer ter sempre mais – a *pléonexia* – e a desigualdade se determinam (...) é preciso a meu ver (...) conservar no termo de distribuição sua grande flexibilidade (...) Esse conceito não deve ser limitado ao plano econômico, complementando o de produção. Ele designa um traço fundamental de todas as instituições, visto que estas regulam a repartição de papéis, tarefas, vantagens, desvantagens entre os membros da sociedade (...).<sup>95</sup>

<sup>92</sup> RICOEUR, P. *Leituras I: em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 90.

<sup>93</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 232.

<sup>94</sup> Idem. p. 233.

<sup>95</sup> Ibidem. p. 233-234.

Ricoeur acrescenta que “a importância do conceito de distribuição reside em que ele não dá razão nem a um nem a outro protagonista de um falso debate sobre a relação entre indivíduo e sociedade”<sup>96</sup>. Ele diferencia o homem como portador de papéis da instituição como aquela que distribui aqueles papéis, sendo a que a existência dessa última pressupõe a participação dos homens.

As inferências de Paul Ricoeur acerca da distribuição no escorço da ética aristotélica ainda apontam para a importância desta para o estabelecimento de uma coesão entre as partes envolvidas no processo de justiça:

(...) A tomada em consideração da instituição pertence à perspectiva ética tomada segundo sua amplitude completa. Não precisava que um muro se erguesse entre o indivíduo e a sociedade, impedindo toda transição do plano interpessoal ao plano societal. Uma interpretação distributiva da instituição contribui para abater esse muro e assegurar a coesão entre os três componentes individuais, interpessoais e sociais de nosso conceito de perspectiva ética (...)<sup>97</sup>

Tal como a injustiça propiciou as reflexões sobre a justiça, a desigualdade despertou em Aristóteles a necessidade de nomear o que fosse igualdade, tomando como ponto de partida a partilha. Segundo Ricoeur, “Aristóteles foi o primeiro a perceber que o verdadeiro obstáculo *da justiça distributiva* [grifo nosso] consiste na questão das partilhas desiguais”<sup>98</sup>.

Destacamos que se têm duas noções de partilha: a aristotélica, que remete a quatro termos necessários<sup>99</sup>, e a ricoeuriana que leciona duas faces. Diz Ricoeur:

(...) O próprio termo repartição merece atenção: ele exprime a outra face da ideia de partilha, sendo a primeira o fato de tomar parte em uma instituição; a segunda face seria a da distinção das partes destinadas a cada um no sistema de distribuição. “Ter parte em”, é uma coisa, “receber uma parte em”, é uma outra. E os dois se completam (...)<sup>100</sup>.

Percebemos que o sentido dado por Ricoeur ao termo *partilha* se aproxima bastante do sentido aristotélico, posto que, por meio da justiça distributiva, as partes que cada um assume na instituição estão de algum modo, relacionadas com os benefícios distribuídos para cada um, conforme o próprio mérito.

<sup>96</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 234.

<sup>97</sup> Idem. Idem.

<sup>98</sup> RICOEUR, P. *Leituras I: em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 94.

<sup>99</sup> “O justo, pois, envolve pelo menos quatro termos, porquanto duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e duas são as coisas em que se manifesta - os objetos distribuídos”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.p. 325.

<sup>100</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 233.

Ao dissertar sobre a justiça e a importância da distribuição em sua composição, Ricoeur prepara sua tese para que receba a ideia de igualdade, até então ausente. Ele explica que não é sua intenção verificar os problemas que a ideia de igualdade possa ter no contexto da justiça; que prefere adotar a força do firme convencimento que existe na ligação entre justiça e igualdade. Ele delimita e situa a igualdade explicando que

(...) Mediação e igualdade proporcional são apenas, a esse respeito, procedimentos secundários para “salvar” filosófica e eticamente a igualdade. A *igualdade*, de qualquer maneira que a modulemos, *é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais* (...) A igualdade lhe dá como comparação um outro que *é cada um* (...) o senso da justiça não cerceia em nada a solicitude (...) uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira <sup>101</sup>.

A ideia de igualdade proporcional em Aristóteles é apropriada por Ricoeur em sua ética, sob a alegativa de que ela (a igualdade) não pode ser mensurada considerando-se a natureza das pessoas e das coisas divididas. Dessa maneira ele defende uma noção de igualdade no seio da justiça, que não valida o igualitarismo. Inferimos, portanto, que a igualdade, epicentro ético da justiça distributiva, constitui o critério que determina a atribuição a cada um da parte que lhe é devida.

Ricoeur conclui que “a igualdade própria da justiça *é* [grifo nosso] a igualdade entre relações: de parceiros e de partes; *e nesse sentido* [grifo nosso] a relação de um parceiro com uma parte deve ser igual à relação de outro parceiro com outra parte<sup>102</sup>.” Com essa fala, denotamos que o filósofo destaca a dignidade das diferenças, propondo uma nova definição do termo igualdade. Dessa maneira, a *igualdade* conteria o direito à diferença, o que difere esse conceito de quaisquer outros que considerem a homogeneidade como característica humana quando de sua experiência nas instituições. Em outras palavras, a diferença aqui, é categoria parceira da igualdade, e não uma categoria externa e contraditória a ela.

### **1.5 Sabedoria prática: a integração ética-moral**

Colocamos até esse momento os principais aspectos teleológicos da ética ricoeuriana. Porém, como ele mesmo repetidas vezes ressalta, sua *pequena ética* defende

---

<sup>101</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 236.

o primado da ética sobre a moral, e tal só pode ser verificado, analisando-se o conteúdo deontológico de sua tese. Segundo Mogin, “a lei, a norma moral é para Ricoeur um momento obrigatório da ética, o esforço do “bem-viver”, mas ela não se resume somente à vida ética. Se o momento deontológico é insubstituível, ele próprio deve conhecer seus limites e acalmar suas pretensões”<sup>103</sup>.

Ricoeur não exclui a norma de sua ética, pelo contrário, utiliza-a de diversas formas, em especial, como efetivação da *práxis* no plano de ação ético. A viragem da ética para a moral se dá pela formulação da *sabedoria prática*, a qual, sendo objetiva, fornecerá espaço para que a *perspectiva ética* adentre ao campo da objetividade normativa.

Mais uma vez Ricoeur recorre a Aristóteles, apropriando-se para sua tese do termo *phronesis*<sup>104</sup> constante na ética aristotélica: “a *sabedoria prática* deve (...) ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos”<sup>105</sup>.

Lembramos que preliminarmente Aristóteles oferece as seguintes disposições para a palavra *sabedoria*:

A *sabedoria* deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Onde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios. Logo, a *sabedoria* deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico – uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria<sup>106</sup>.

E mais, ele indica que existem duas *sabedorias*: a filosófica e a prática. Para ele a *sabedoria filosófica* trata do conhecimento das coisas mais elevadas, mas carece da prática. Já a *sabedoria prática* revela um conhecimento onde o agir moral não está voltado para o transcendente, mas realizado em ações concretas. Percebemos nessas inferências que para Aristóteles a *sabedoria prática* possui um aspecto contingencial, o qual, por si só, implica

---

<sup>102</sup> RICOEUR, P. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 74.

<sup>103</sup> “La loi, la norme morale est pour Ricoeur un moment obligé de l'éthique, de l'effort de ‘bien-vivre’, mais elle ne résume pas à elle seule la vie éthique. Si le moment déontologique est irremplaçable, il doit lui-même connaître ses limites et calmer ses prétentions”. MONGIN, O. De la Justice à la Conviction. In: AESCHLIMANN, J.(org). *Étique et responsabilité. Paul Ricoeur*. Boudry-Neuchâtel (Suisse): Editions de la Baconnière, 1994. p. 61. Tradução nossa.

<sup>104</sup> O vocábulo *phronesis* não possui uma tradução que reflita na atualidade sua literalidade no mundo grego. Traduzido habitualmente por prudência, também é adotado como *sabedoria prática*, filosofia prática e excelência do intelecto prático. Para este trabalho, será utilizado o sentido de *sabedoria prática*, consoante os comentários de Paul Ricoeur acerca da ética aristotélica.

<sup>105</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 345.

<sup>106</sup> Idem. p. 346.

numa obrigação. E, é apenas nesse sentido, do dever, que a *prhonesis* se faz necessária, como se pode perceber no texto aristotélico:

*A sabedoria prática (...) versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade e essa finalidade; um bem que se possa alcançar pela ação (...) tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática e a ação versa sobre os particulares (...) a sabedoria prática diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as espécies de sabedoria, ou a prática [grifo nosso] de preferência<sup>107</sup>.*

Ricoeur apropria-se da *sabedoria prática* para sua ética recorrendo à hermenêutica. Sugerindo a utilização dos recursos da argumentação combinados com os pressupostos da convicção, de maneira a contextualizar a obrigatoriedade da universalização, ele aponta que:

*O que é preciso por em questão, é o antagonismo entre argumentação e convenção, e substituí-lo por uma dialética fina entre argumentação e convicção, a qual não tem saída teórica, mas somente a saída prática da arbitragem do julgamento moral em situação<sup>108</sup>.*

Lembramos que Ricoeur estudou sua *pequena ética* sob três aspectos: o teleológico, o deontológico e a *práxis*. Este último, a *práxis*, é onde ele submete seu postulado à sabedoria prática, e tem como característica, o momento em que o *si* direciona-se ao outro e como *um outro*, até os limites da exceção, ou seja, este movimento do *si*, não afronta a regra moral, e sim, ao utilizá-la (a regra moral) está pelo movimento recíproco e solícito, privilegiando a ética.

Com este pensamento, a fronteira entre o possível e o inviável no conflito a ser resolvido, se definirá pela mediação, efetivada por meio do bom conselho ou mesmo do debate público, aproximando-se assim de uma espécie de universalização restrita à instituição onde se dá o conflito. Em outras palavras, a mediação do conflito não se dará individualmente, e, sim, no ambiente onde as partes estão conflitando, utilizando-se como recurso mediador o conselho direcionado à *vida boa*, ou mesmo, um debate aberto com o coletivo da instituição onde está ocorrendo a discordância.

Assim, fazendo a transição justificada para a moral, do domínio, portanto, do dever, e, não mais da finalidade, Ricoeur sinaliza que “sem a travessia dos conflitos que agitam uma

<sup>107</sup> Ibidem. p. 346-347.

<sup>108</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 334.

prática guiada pelos princípios da moralidade, sucumbiríamos às seduções de um situacionismo moral que nos entregaria sem defesa ao arbitrário<sup>109</sup>.

Em outras palavras, ao adotar a mediação como um critério comum entre as categorias aristotélicas e aquelas que elenca, Ricoeur fornece o espaço necessário para que este critério se aproxime do universal, no sentido kantiano do termo, como estudaremos em seguida.

---

<sup>109</sup> Idem. p. 282.

## 2 O DIALÓGO DA “PEQUENA ÉTICA” COM KANT

O princípio: age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si (...)

Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 81.

Paul Ricoeur, desde a sua primeira obra, “O voluntário e o involuntário”, escrita em 1950, até as suas últimas obras no início dos anos 2000, revela a marcante influência do pensamento de Kant em seus textos, seja numa dimensão instauradora, seja como fundadora do seu pensar. A filosofia kantiana está na produção filosófica ricoeuriana<sup>110</sup> como uma filosofia dos limites do saber, e, em alguns momentos, como determinante desta ou daquela inferência.

Ricoeur ao anunciar sua *pequena ética*, indicou que o sustentáculo de sua preleção se formaria da articulação da ética aristotélica com a moral kantiana, vez que fez questão de frisar que não romperia com a tradição. Assim, observados os encontros e desencontros das inferências ricoeurianas com aquelas do estagirita, prosseguiremos à mesma análise, desta feita com relação os pressupostos kantianos.

Enfatizamos que Ricoeur opta pela moral, com suas normas e obrigações visto não ser possível um acordo entre todos os homens sobre os fins a serem alcançados na busca de uma vida boa, acordo este impossibilitado pela violência derivada do mal e dos desejos contrários ao bom caminho: “Quando eu afirmo que a ética é mais fundamental do que a moral, é para acrescentar: a moral é inevitável, por causa da violência. Não se evita a passagem ao imperativo, ao dever, à interdição”<sup>111</sup>.

Destacamos que Ricoeur recorreu a Kant, não com o intuito de promover a substituição de Aristóteles por Kant, mas sim, com a intenção de estabelecer uma relação

<sup>110</sup>“Ricoeur designa bastas vezes a sua filosofia como sendo um kantismo pós-hegeliano e, na verdade, Kant representa o horizonte simbólico de seu trabalho”. HENRIQUES, F. *Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant*. Disponível em: <<http://www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/kant.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2010.

<sup>111</sup> “Lorsque je prétends que l'éthique est plus fondamentale que la morale, c'est pour ajouter: la morale est incontournable, du fait de la violence. On n'évite pas le passage à l'impératif, au devoir, à l'interdiction.” AESCHLIMANN, J. (org). *Étique et responsabilité. Paul Ricoeur*. Boudry-Neuchâtel(Suisse): Editions de la Baconnière, 1994. p. 16. Tradução nossa.

entre o conceito práxis aristotélica e o imperativo categórico kantiano, apesar de pressupor o caráter de subordinação da moral à ética<sup>112</sup>.

Paul Ricoeur, da mesma maneira que havia feito com os conceitos aristotélicos, relaciona categorias kantianas com o fito de submetê-las à sua ética: *obrigação, norma e princípios de justiça*. Diante deste contexto, inicialmente veremos como o filósofo francês defenderá a possibilidade da perspectiva de vida boa necessariamente ter que passar pelo crivo da norma<sup>113</sup>.

## 2.1 Dever como *obrigação moral da intenção de vida boa*

A título de ressalva preliminar, Ricoeur adianta que não é sua pretensão afirmar que a reciprocidade entre as pessoas se realiza antes das próprias experiências, vez que o *si* a que ele se refere não é o sinônimo de *eu*. A norma moral<sup>114</sup>, “(...) trata-se, antes, de isolar o momento da universalidade (...)”<sup>115</sup>, sendo este alcançado tomando-se as virtudes por meio de um critério universal.

Na esteira do kantismo, sabemos que moralidade é a necessidade<sup>116</sup> de uma vontade, de ser movida pela razão<sup>117</sup> e não pela sensibilidade. O dever expressaria o caráter necessitante de uma boa vontade, uma vez que o homem é limitado em sua manifestação de boa vontade. Naturalmente, falamos aqui no ser humano imperfeito, que busca por todo seu percurso existencial o alcance da perfeição.

Ricoeur não busca a perfeição, mas, defende uma ética que aproxime o homem de uma conduta aprimorada, e, nas palavras iniciais do que chama de *visar à vida boa*, indica que terá

<sup>112</sup> “Mas, se chegarmos a mostrar que o ponto de vista deontológico é subordinado à perspectiva teleológica, então a distância entre dever-ser e ser parecerá menos intransponível”. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 202.

<sup>113</sup> “Cabe ao presente estudo a tarefa de justificar a segunda proposição, a saber, que é necessário submeter a perspectiva ética à prova da norma”. Idem. p. 237.

<sup>114</sup> “Alguns autores atuais, na esteira do pensamento de Paul Ricoeur, consideram que a palavra *moral* sugeriria, fundamentalmente, a presença da obrigatoriedade das normas, dos deveres, das obrigações; seu domínio semântico pertenceria primordialmente, ao registro do imperativo categórico e à filosofia kantiana”. GONTIJO, E. D. Os termos “Ética e Moral”. *Mental*, v. 4, n. 7, p. 130-131, nov. 2006.

<sup>115</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 238.

<sup>116</sup> “Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento de uma obrigação, tem de ser em si uma necessidade absoluta”. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 15.

<sup>117</sup> (...) o princípio da obrigação não há de se buscar aqui na natureza do homem (...) mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão (“...”). Idem. p. 15-16.

como tarefa “(...) *dar à norma moral seu justo lugar sem lhe deixar a última palavra*”<sup>118</sup>. Ele explica que:

(...) É no vínculo entre *obrigação e formalismo* que vai se concentrar o presente estudo, não para denunciar com precipitação as fraquezas da moral do dever, mas para falar da sua grandeza, tão longe quanto possa nos levar um discurso cuja estrutura tripartida duplicará exatamente a da perspectiva ética<sup>119</sup>.

Notamos que o texto ricoeuriano ao tratar da inserção dos conceitos obrigação e formalismo à sua ética, guia-se pelos aspectos deontológicos expostos na filosofia kantiana: “um elo forte, que a tradição escolar ocultou, une assim a *proairesis* da Ética (...) ao desejo de “viver bem” que a coroa, ao conceito de vontade boa dos *Fondements* (...) e ao conceito de respeito da *Critique de la raison pratique*.”<sup>120</sup>.

Ricoeur compreende que o desejo de viver bem é universal, razão pela qual o mesmo não pode ser egológico, ou seja, quando se fala de universal<sup>121</sup>, nem se pode referir apenas a nós, nem apenas a *eu*. Desse modo, a concepção deontológica da moral permanece ligada à concepção teleológica da ética, devendo-se essa aproximação ao conceito de boa-vontade na terminologia de Kant.

Em Kant, a ética encontra fundamento no dever pelo dever, conforme explica Bezerra:

Kant estabelece distinções entre o agir ético, moral e jurídico. Para o filósofo, o agir ético tem um único móvel, a saber: o cumprimento do dever pelo dever. Somente a ação que é, além de conforme ao dever (exteriormente conforme ao dever), inclusive, cumprida, porque se trata do dever (interiormente deontológica), pode ser qualificada de ação moral<sup>122</sup>.

Para Kant o princípio da moralidade acontece como um fato, determinado pela vontade racional, subjetiva, e não em função de um resultado ou de um bem desejado. Conforme Meneses, “(...) para Kant, só a moralidade é, propriamente ética, constituída

<sup>118</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 202.

<sup>119</sup> Idem. p. 237.

<sup>120</sup> RICOEUR, P. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo; WMF Martins Fontes, 2008.p.56.

<sup>121</sup> “Além disso, em minha discussão do kantismo, eu enfatizo a pobreza da pretensão universal o anexado ao si privado de seu desdobramento intersubjetivo”. *De plus, dans la discussion du kantisme, j'insiste sur la pauvreté de la prétension universelle attachée au soi privé de son déploiement intersubjectif*. AESCHLIMANN, J. (org). *Étique et responsabilité*. Paul Ricoeur. Boudry-Neuchâtel (Suisse): Editions de la Baconnière, 1994. p. 37. Tradução nossa.

<sup>122</sup> BEZERRA, M. R. Aristóteles, Kant e Weil: reflexões sobre a natureza humana, a violência, a ética e a justiça. *Scientia Una*, Olinda, n. 8, p. 58, mai. 2007.

pela esfera dos deveres da ‘liberdade externa’ (...)”<sup>123</sup>. E, ainda, completa Singer, “(...) nos retratou como seres morais apenas na medida em que subordinamos nossos desejos físicos naturais aos comandos da razão universal, que percebemos por intermédio de nossa capacidade de raciocínio”<sup>124</sup>.

Sublinhamos que o pensamento filosófico antecedente ao de Kant, explicava a obrigação moral como algo imposto externamente ao homem, pela força, podendo ter origem divina ou não, enquanto para ele, esta obrigação em seu ápice representa o completo desenvolvimento do homem enquanto ser possuidor de uma razão. Nesse sentido, ele pressupõe uma razão inata e boa, capaz de gerar leis universais:

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. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais, se a vontade, que haja de fazer use destes dons naturais, e cuja constituição particular por isso se chama *caráter*, não for boa (...)”<sup>125</sup>

Ricoeur anteriormente havia sinalizado que a deliberação é fundamental para o homem em seu percurso ético. Ora, a deliberação passa pela vontade e apenas pode se realizar por meio da liberdade. Em Kant, vimos inferência similar aplicada à lei moral: “(...) mostramos apenas, pelo desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga, que a ele anda inevitavelmente ligada, ou melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade (...)”<sup>126</sup>. A expressão *autonomia da vontade*, no kantismo sugere ambiguidade pois remete tanto a uma propriedade da vontade como a um princípio da moral.

Para Kant, a universalização da lei moral requer máximas enquanto princípios subjetivos que contém em si também uma validade objetiva, caracterizando uma proposição paradoxal posto que se deva pensar a vontade como livre e ao mesmo tempo submetida à sua própria norma legal. Destacamos que em Kant, o dever é compreendido como vontade livre, de forma que a legalidade é a coincidência dessa vontade livre com a lei. Nesse sentido, a lei não é uma imposição, e sim, algo a ser respeitado pela liberdade.

---

<sup>123</sup> MENESES, R. D. B. A privação do bem, segundo Kant e Ricoeur: pelo caminho da negligência. *Ágora Filosófica*, Porto, n. 1, jul./dez. 2007. P.

<sup>124</sup> SINGER, P. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p. 304.

<sup>125</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 21.

<sup>126</sup> Idem. p. 91.

Observamos que Kant estabelece que a moralidade compreende três movimentos: a) a transição do conhecimento moral da razão comum para o conhecimento filosófico; b) a passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes; e, c) a viragem da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática.

Aludindo à universalidade kantiana, Ricoeur alerta para o constrangimento na forma de dever que a acompanha, vez que a vontade, apresentada como razão prática comum a todos os seres providos de razão é determinada pela sensibilidade. Desse modo, apenas a boa vontade estaria livre do interdito do dever.

Em sua digressão sobre dever, Kant além de afirmar que este contém a boa vontade, apresenta exemplos extraídos do cotidiano, nos quais indica a diferença entre dever moral (age sobre a ação que irá refletir na relação com os outros) e dever individual (age sob a ação que realizará os desejos de cada um para consigo) arrematando sua exposição com a seguinte explicação:

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor prático e não patológico, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor que pode ser ordenado<sup>127</sup>.

Verificamos que em Kant há a defesa de que a razão predomina sobre a inclinação, pois para o homem agir sob o puro dever necessitará abster-se de seus desejos e valores absorvidos de suas experiências, em prol de uma conduta norteada pela lei moral. Um caminho em direção de uma vida boa, no sentido kantiano, estará sempre baseado na virtude e em oposição ao prazer, como comenta Russel:

Kant nunca se cansou de lançar seu desprezo sobre a ideia de que o bem consiste de prazer ou de qualquer outra coisa, além da virtude. E a virtude consiste em agir como prescrevem os princípios da moral, porque é isso que a moral determina. Uma ação correta, praticada por qualquer outro motivo, não pode ser considerada virtuosa. Se fordes bondoso com vosso irmão porque gostais dele, não tendes mérito; mas se mal puderdes tolerá-lo e, não obstante, fordes bondoso com ele, então sereis o tipo de homem que Kant acha devias ser<sup>128</sup>.

<sup>127</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p.30.

<sup>128</sup> RUSSELL, B. *A sociedade humana na ética e na política*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956. p. 39.

Para Ricoeur existe uma incompatibilidade epistêmica entre a vontade e o critério de universalidade por força da finitude da vontade<sup>129</sup>. Ele indica que é importante separar a impureza empírica da inclinação, da obstinação, sendo que estas podem ser utilizadas para aclarar o carácter de constrangimento do imperativo moral.

Diante da dificuldade de se distinguir as problemáticas da universalidade e do constrangimento, vez que estas se realizam fundadas na finita vontade, Ricoeur sugere que haja uma submissão das máximas da ação às regras da universalização.

A esse respeito, diz Kant:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ele se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto da realidade do objeto da ação, somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada.<sup>130</sup>

Ricoeur, neste diálogo com Kant, comenta que as inclinações podem ser postas à prova por meio das máximas, porque apenas se autoindagando acerca da universalidade da ação em seu contexto realizável é que é possível que se saiba se o decurso de uma determina ação à estima de uma coisa seria adequada à estima total da boa vontade. Explica que a universalização que caracteriza a máxima, é que possibilita a disposição mais ampla do imperativo categórico e cita Kant: “(...) age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal (...)”<sup>131</sup>. A esse respeito, Dilthey comenta que citada fórmula kantiana “esconde por trás da forma de generalidade lógica a relação de vontade de igualdade de direito das vontades”<sup>132</sup>.

Acerca da referida máxima, explica Kant:

Ora, se deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever, embora deixemos por decidir se aquilo a que se chama dever não será em geral um conceito vazio, podemos pelo menos indicar o que pensamos por isso e o que é que este conceito quer dizer<sup>133</sup>.

Paul Ricoeur explica que é no segundo e terceiro momento que cingem a moral da obrigação que se revela a oposição à sua ética que visa à vida boa. E, acrescenta, é o

<sup>129</sup> “(...) a inclinação, sinal de finitude, só é posta à parte em razão de sua inadequação epistêmica em relação ao critério de universalidade (...) as duas problemáticas da universalidade e do constrangimento são provavelmente difíceis de distinguir em razão da constituição finita da vontade (...)”. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.p. 242.

<sup>130</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p.30.

<sup>131</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.p. 243.

<sup>132</sup> DILTHEY, W. *Sistema da ética*. São Paulo: Ícone, 1994. p. 150

<sup>133</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p.59.

aspecto constrangedor que determina o imperativo categórico, que indica a universalização de sua forma, devendo-se, pois, isolar tais aspectos, ou seja, o universal do constrangedor.

Visualizamos com nitidez o caráter constrangedor do imperativo categórico no comentário de Furrow:

Um imperativo categórico é um princípio que nos comanda fazer alguma coisa independentemente do que queremos. “Categórico” quer dizer sem condições atreladas. Um imperativo categórico é um imperativo segundo o qual eu devo agir sob quaisquer condições<sup>134</sup>.

Ainda acerca do imperativo categórico, Ricoeur explica que a expressão contempla duas palavras de ordem, a saber, comando e experiência. E mais, que sendo o imperativo uma máxima, fica-lhe a missão de comandar e ao sujeito ético a de obedecer, caracterizando-se, portanto, uma relação indicativa de outra diferença entre a norma moral e a perspectiva ética. Ele complementa:

(...) Ora, é de notar que, na linguagem comum, esta espécie de ato de discurso requer um locutor e um alocutório distintos: um comanda, o outro é constrangido a obedecer em virtude da condição de satisfação do imperativo. É nessa situação que Kant interiorizou, colocando no mesmo sujeito o poder de comandar e o de obedecer ou desobedecer. A inclinação encontra-se desde então definida pelo seu poder de desobediência<sup>135</sup>.

De acordo com Ricoeur, pode-se admitir que o imperativo categórico seja aquele que foi bem sucedido ao ser colocado á prova sob a universalização, sendo que este exclui qualquer motivação de outros imperativos. E, ainda, que o imperativo categórico exclui qualquer motivação aos outros imperativos, originando-se assim a mediação pelas máximas, de forma constante, a qual se apresenta como um segundo princípio do formalismo.

Destaca Ricoeur que “(...) as máximas subjetivas são levadas em bloco à sua fonte única, ‘a faculdade de desejar’, e as máximas objetivas à simples forma de uma legislação”<sup>136</sup>, e, prossegue seu percurso kantiano, agora pela via da autonomia, aqui primordialmente vista como uma forma de liberdade e não tão somente como uma qualidade da vontade.

<sup>134</sup> FURROW, D. *Ética: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007. p. 59.

<sup>135</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 244.

<sup>136</sup> Idem. p. 245.

Neste caso, a liberdade determina a vontade:

(...) Com efeito, a posição do formalismo implica a exclusão do desejo, do prazer, da felicidade; não enquanto maus, mas enquanto não satisfazem, em razão do seu caráter empírico particular, contingente, ao critério transcendental de universalização. É essa estratégia de depuração que, levada ao seu termo, conduz à ideia de autonomia, vale dizer, de autolegislação, que é a verdadeira réplica na ordem do dever à intenção de vida boa (...) a única lei que uma liberdade pode se dar (...) é (grifo nosso) o imperativo categórico (...).<sup>137</sup>

Para Ricoeur, a autonomia<sup>138</sup> e heteronímia<sup>139</sup> opõem-se, sendo que o formalismo é transportado até ao seu expoente máximo por essa oposição. Segundo ele, a autonomia constitui a ipseidade moral, destacando que referida oposição surge como característica da reflexão do si, permitindo que autonomia se faça a substituição da obediência a outro pela obediência a si-mesmo, e, nesse sentido, a obediência deixa de ser uma submissão e dependência ao outro para se tornar sinônimo desta autonomia.

Compreendemos que remeter à autonomia e à liberdade, remete também à vontade, pois esta irá ditar *o como* realizar tais movimentos, e, no âmbito das éticas kantiana e ricoeuriana a autonomia é de fundamental importância na efetivação da *boa vontade* e o *respeito*, como veremos a seguir.

## 2.2 Boa vontade e respeito como norma moral da solicitude

Antes de inferir acerca da liberdade, Ricoeur articulou os conceitos *bom*, e, *vontade*, para chegar ao imperativo categórico, e em seguida relacionou as categorias *solicitude* e *respeito* para fechar seu postulado ético, no campo da pessoa, antes de estendê-lo ao ambiente institucional.

A propósito, ainda, da forte presença de Kant na pequena ética de Ricoeur, explica César que “inspirando-se em Kant, mas buscando ultrapassar o caráter formal da obrigação e

<sup>137</sup> RICOEUR, P. *Leituras 1: em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 166.

<sup>138</sup> “De acordo, com Kant, a condição base para a ação moral é autonomia – a capacidade que cada um de nós tem de impor restrições morais a nós mesmos (...) vai além (...) diz que eu não posso atingir a autonomia moral, se desejos, emoções e inclinações governam meus julgamentos morais”. FURROW, D. *Ética: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007. p. 29.

<sup>139</sup> Conceito criado por Kant, “lei que recebemos”.

do dever, implicados em sua ética, nosso autor evidencia a exigência de se conciliar no plano da vida afetiva, da vida histórica, a simpatia e o conflito”<sup>140</sup>.

Recordamos que a partir Aristóteles, Ricoeur compreende que moralmente bom é *bom sem restrição*, e que a expressão *sem restrição* fornece o caráter deontológico para o predicado teleológico *bom*, de onde ele deduz que nesse sentido, a *vontade* é quem conduz o *bom*. E mais, infere que nessa linha de raciocínio, o conceito kantiano de vontade é o “(...) poder de colocar um começo no curso das coisas, de se determinar por razões (...) a vontade toma, na moral kantiana, o lugar que o desejo razoável ocupava na ética aristotélica (...)”<sup>141</sup>. Percebemos nessa composição uma mudança na pergunta ética: se antes se perguntava *o que eu vou fazer?*, agora se pergunta *o que eu devo fazer?*, ou seja, a ação agora se submete ao constrangimento do dever pois não é mais uma ação determinada apenas pela minha deliberação e sim por uma vontade determinada.

É interessante observar ainda, que na esteia do viés narrativo adotado por Ricoeur em todo seu estudo, ele também distingue *querer*, de *desejar*, para poder delimitar a vontade no círculo do *querer*: querer, para ele, exprime-se nos atos do discurso, constituindo-se, pois, em uma espécie de imperativo; e, desejar, sendo uma inclinação, uma ação optativa, não atenderia aos requisitos do critério de universalização.

Estando, pois, a *vontade* inserida nos ditames da razão prática, uma *boa vontade* corresponderia à ação realizada no *dever*, e, o predicado *sem restrição* só poderia ser aplicado à *boa vontade* se estar for constitucionalmente submetida às limitações, ou, em outras palavras, se for *legalizada*. Ora, posta assim, a *boa vontade sem restrição*, submetida ao dever, por consequência ao imperativo, e, possuindo um caráter constrangedor, pode ser também *autonomia*? É essa pergunta que Ricoeur tenta responder ao levar a *vontade* para a esfera da razão prática.

A necessidade que Ricoeur denota de adentrar na seara da razão prática assim definida por Kant se dá porque “a questão, de como a razão pura pode ser prática, é entendida por Kant como a questão de como a razão pode determinar a ação, independentemente de motivos ou interesses que lhe são estranhos”<sup>142</sup>, uma vez que seu texto ético gravita em torno da ação e das variáveis que a determinam hermeneuticamente. Ou seja, “é na prática que nós sabemos

<sup>140</sup> CÉSAR, C. T. M. *A noção de cuidado em Paul Ricoeur*. Disponível em: <<http://www.porto.ucp.pt/lusobrasileiro/actas/Constan%C3%A7a%20Marcondes.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2010.

<sup>141</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 240.

<sup>142</sup> RHODEN, V. Razão Prática Pura. In: DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (orgs.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 192.

se nossa ação é guiada por interesses, ou se ela comporta a necessidade e a universalidade de um acordo com os demais”<sup>143</sup>.

Sublinhamos que a boa vontade constitui-se no núcleo da moral kantiana, e conforme citado anteriormente, é o único bem sem restrições:

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 quiser, da soma de todas as inclinações (...).<sup>144</sup>

Constatamos que a boa vontade kantiana caracteriza uma vontade autônoma, de onde se destaca dois atributos: a) o seu princípio de determinação deve ser *a priori*, e; b) seu valor moral é inferido a partir da máxima que a determina. Em outras palavras, apenas a forma de querer em geral, sem levar em conta o objeto e os desejos envolvidos na ação, definem a vontade exclusivamente determinada pela forma de uma lei universal, bem como a ação deve se abstrair de todo e qualquer fim que, por meio dela, se queira realizar. Nesse sentido, reflete Furrow:

O valor moral é inteiramente determinado pelo fato de o agente ter, ou não, uma boa vontade, e a qualidade da vontade é inteiramente determinada pelo fato de a forma universalizada da máxima produzir uma contradição, ou não (...) nada fora do controle do agente pode afetar o valor moral de uma ação, uma vez que o valor moral está totalmente determinado pelo conteúdo da vontade<sup>145</sup>.

Desse modo, na busca de comprovar se há de fato uma autonomia na vontade kantiana, Ricoeur ancora-a na moral da obrigação, a qual situa numa estratégia verificativa, similar ao processo depurativo das máximas utilizado por Kant para definir sua universalização e alocação em imperativos. Tal estratégia, progressiva, consiste em separar, depurar, excluir, as qualidades da vontade, até que esta se configure numa vontade autolegisladora segundo o princípio supremo da autonomia. Nesse sentido, a universalização não pode ser concretizada sem a objetividade, mesmo necessitando da determinação da vontade.

Do processo rigoroso a que os conceitos morais devem ser submetidos, até que se tornem um imperativo cunhado na universalidade e na liberdade, dá Kant o seguinte exemplo:

---

<sup>143</sup> RHODEN, V. Razão Prática Pura. In: DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (orgs.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 193.

<sup>144</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 23

<sup>145</sup> FURROW, D. *Ética: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007. p. 62

Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: <Porque é que vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão só Deus (que vós não vedes) > Mas donde é que tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente da ideia que a razão traça a priori da perfeição moral e que une indissolúvelmente ao conceito de vontade livre. A imitação não tem lugar algum em matéria de moral, e os exemplos servem apenas para encorajar, isto é, põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei ordena (...)<sup>146</sup>

Do que foi dito até esse momento acerca da vontade kantiana, sublinhamos que Ricoeur critica o *fato da razão* em Kant ser diferente de consciência, pois se enquanto para Kant *consciência* assemelha-se a *dedução*, a inferência de Ricoeur substitui essa *dedução* por atestação do *quem?* quando do momento moral, ou seja, para ele “o testemunho tem por objeto o estatuto prático da vontade livre”<sup>147</sup>.

Refletimos que se a estima de si for considerada como a expressão reflexiva do si, da forma que Ricoeur concebe essa articulação, tal não encontra ressonância no pensamento moral kantiano, pois que, Ricoeur declara não ser sua intenção promover uma harmonização entre as éticas aristotélica e kantiana, embora considere válido, por exemplo, corresponder o respeito kantiano com a estima de si, após esta ter sido submetida ao critério de universalização, de maneira que o respeito se apresentasse como a estima de si na forma da lei.

Ressaltamos que o Paul Ricoeur não deixou de lado o reverso do bem: tratou do mal sob o ponto de vista kantiano, criticando-o por sua posição, ou seja, defende que tal como o bem, o mal deve ser submetido a todas máximas de forma radical. Isso de dá, porque Ricoeur entende que se for acatada aceção do mal estabelecida na ética da obrigação, incorrer-se-á numa espécie de maniqueísmo e se findará por ignorar a ideia de um *livre-arbítrio* em sua plenitude, pois ali será considerada essa ideia apenas como oposição em função de seu processo de radicalização.

Sobre as inferências feitas acerca da boa vontade e o mal, reflete Ricoeur:

(...) Não é do mal e da inescrutável constituição do (livre) arbítrio que dela resulta, que decorre a *necessidade* de a ética assumir os traços da moral? Porque não há o mal, a perspectiva de “via boa” deve assumir a prova da obrigação moral, que poderíamos reescrever nos termos seguintes: “Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que *não seja* o que *não deveria ser*, a saber, o mal”<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 42.

<sup>147</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 248.

<sup>148</sup> Idem. p. 255.

Resolvidas as aporias da categoria *boa vontade*, Ricoeur enfrenta as dificuldades da inserção do respeito kantiano na *pequena ética*. Mas, como é esse *respeito* em Kant? Num momento Kant o conceitua e em outro ele o situa. A síntese conceitual, interiorizada na própria explanação da referência, diz:

(...) aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um *sentimento de respeito* que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência dessa determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito a não a sua causa. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio (...)<sup>149</sup>.

Alertamos para o fato de que embora alguns comentadores considerem contraditória a colocação de Kant *sentimento de respeito*, vez que sentimento remete à inclinação, Ricoeur exime-se desse debate, de forma que se tende a crer que ele acata o sentido de *respeito* conforme esclarecimento oferecido por Kant posteriormente, momento em que, inclusive, o situa exemplarmente, como se vê:

Se se examina atentamente o conceito do respeito pelas pessoas, tal como foi anteriormente exposto, perceber-se-á que ele se baseia sempre na consciência de um dever que um exemplo nos apresenta, e que, portanto, o respeito nunca pode ter nenhum outro fundamento senão um fundamento moral; e que é muito bom, e até muito útil, do ponto de vista psicológico, para o conhecimento dos homens, atender, em toda parte onde utilizamos essa expressão, à consideração secreta e admirável, mas também muitas vezes ocorrente, pela lei moral, que o homem manifesta nos seus juízos<sup>150</sup>.

Ora, *respeito* assim apresentado, se coloca de fato na categoria dos conceitos universalizados uma vez que, comparado em todos os seus exemplos assume um caráter imperativo perante os princípios que fundam a moralidade. Para Ricoeur, “o respeito do outro e de si mesmo corresponde no plano moral à estima de si e ao outro, que realiza a amizade mútua do plano ético”<sup>151</sup>.

Nesse contexto, Ricoeur esclarece que tanto a solicitude não pode ser pensada externa à estima de si, como o respeito pelos outros também não o poder ser da autonomia do si,

<sup>149</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 32.

<sup>150</sup> KANT, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 97.

<sup>151</sup> *Le respect d'autrui et même de soi répond au plan moral à l'estime de soi et d'autrui qui fait l'amitié mutuelle du plan éthique (...)*. FONDRICOEUR. FR. *Grands thèmes/éthique*. Disponível em: <[http://www.fondsriceur.fr/module\\_web/disp\\_page.php?m=24&lang=fr&rub=&opt=&...>](http://www.fondsriceur.fr/module_web/disp_page.php?m=24&lang=fr&rub=&opt=&...). Acesso em: 7 out. 2009. Tradução nossa.

ressaltando, no entanto, que é nessas relações – estima de si com solicitude e respeito pelos outros com autonomia do si – que se desenvolve a estrutura dialógica entre os termos.

Com o intuito de basilar tais relações como verídicas, Ricoeur parte de dois pontos:

(...) Mostraremos em primeiro lugar por qual vínculo a norma do respeito devido às pessoas permanece ligada à estrutura dialogal da perspectiva ética, isto é, precisamente à solicitude. Verificaremos em seguida que o respeito devido às pessoas tem, no plano moral, com a autonomia, a mesma relação que tem a solicitude com a perspectiva de via boa no plano ético (...) <sup>152</sup>.

E, acrescenta, que referidas relações explicam a transição do imperativo categórico para a noção da pessoa como fim em si mesma, bem como a *Regra de Ouro* <sup>153</sup> realiza a transição entre a solicitude e o segundo imperativo categórico.

A respeito da *Regra de Ouro*, leciona Singer:

Desde épocas remotas, filósofos e moralistas têm experimentado a ideia de que a conduta ética é aceitável de um ponto de vista, de certa forma, universal. A “regra de ouro” atribuída a Moisés, encontrada no Levítico e posteriormente repetida por Jesus, nos aconselha a ir além de nossos interesses pessoais e “amar teu próximo como a ti mesmo” – ou seja, dar aos interesses alheios o mesmo peso que se atribui aos próprios interesses. A mesma ideia de colocar-se no lugar do outro está envolvida em outras formulações cristãs dos mandamentos – façamos aos outros o que gostaríamos que nos fizessem <sup>154</sup>.

Ricoeur associa os diversos momentos em que a *Regra de Ouro* se apresenta em livros sagrados da religião judaica, católica e evangélica, com a formulação kantiana deste princípio, para inferir que o que se revela nessa similaridade é o enunciado de uma norma de reciprocidade.

Sublinhamos que a *Regra de Ouro* em sua forma filosoficamente clássica sempre aparece vinculada ao termo *não* (*não faça a.*), enquanto nos textos religiosos e kantiano surge positivamente (*faça...*), ou seja, observando-se a citação bíblica invocada por Ricoeur, “*tu amarás teu próximo como a ti mesmo*” <sup>155</sup>, constatamos que a finalidade de tais reciprocidades percebidas, é a constituição da benevolência ao próximo.

Para Ricoeur, a reciprocidade contém um agente e um paciente, onde o primeiro assume uma forma ativa de fazer, e, o segundo, uma forma passiva de ser feito, se dando na

<sup>152</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 256.

<sup>153</sup> A regra de ouro é considerada o fundamento da reciprocidade presente nas éticas da tradição. Sua formulação negativa – “não farás aos outros aquilo que não queres que te façam” – foi utilizada por muitos pensadores.

<sup>154</sup> SINGER, P. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p. 33.

<sup>155</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 256.

forma passiva as ocorrências maldosas da interação. Estas por sua vez têm sua forma mais tênue na influência e seu máximo no homicídio. Reparamos que nesse momento Ricoeur retomou a discussão sobre a vontade, posto que, apenas existe intenção maldosa na distorção da *boa vontade*.

Ora, se a reciprocidade pode se efetivar na benevolência, sob o desvio da maldade se revela na violência, aqui caracterizada como o “*poder exercido sobre uma vontade por uma vontade*”<sup>156</sup>, onde esse poder dominador reveste-se de excelência do mal. O constrangimento e sofrimento causados pelo poder em violência, da forma que estão colocados por Ricoeur, estão diuturnamente na mídia: agressões físicas, preconceito em todas as suas variações, tortura, assédios, assassinatos. Sob essa perspectiva, a violência caracteriza-se por ser a diminuição ou destruição do *poder fazer* a outrem.

Lembramos que o *poder sobre* tanto pode se manifestar como *poder fazer*, onde é potência de agir mesmo com todas as dificuldades e dúvidas; como pode ser *poder em comum*, característica histórica do homem de *querer viver junto*. Sobre esse último, Paul Ricoeur alerta: “distinguímos com cuidado esse poder em comum e a relação de dominação em que se aloja a violência política, tanto dos governantes quanto a dos governados”<sup>157</sup>. Esse sublinhar ricoeuriano nos levou a refletir de imediato sobre os conflitos civis que no presente momento estão ocorrendo em cascata seja no Oriente, em insurreições contra governos ditatoriais, seja em outras partes do planeta, nas quais em nome de fés ou ideologias se tortura e mata.

Perante tais situações, fica clara a dissimetria entre o que um faz e o que é feito ao outro, que sofre. E o sofrimento causado tem várias gradações: enquanto humilhação destrói o respeito de si, acima do *poder fazer*; como tortura explícita ou dissimulada, aniquila a estima de si, que transitada para a norma, era o respeito de si; na falsa promessa, corrompe a ação contida no ato do discurso. E é no postulado ético kantiano que Ricoeur fundamenta esta sua inferência sobre a violência na linguagem: “não é por acaso que Kant conta com a falsa promessa entre os exemplos maiores de máximas rebeldes ao mesmo tempo à regra de universalização e ao respeito da diferença entre pessoa-fim-em-si e a meio-coisa”<sup>158</sup>, ressaltando que esse tipo de violência (da linguagem) se encontra criticada explicita ou implicitamente nos textos filosóficos de Eric Weil, Habermas e Apel.

---

<sup>156</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. Idem. p. 257.

<sup>157</sup> Idem. p. 257.

<sup>158</sup> Ibidem. p. 258.

Ora destacamos que a ipseidade não deixa de ter em sua construção uma espécie de promessa de atestação, consoante informa Speber: “(...) a ipseidade corresponde ao poder de um sujeito pensante ser fiel a seus valores, apesar das mudanças psíquicas e físicas que ocorrem a um indivíduo ao longo de sua vida. Neste sentido, a ipseidade equivale a uma promessa feita a si mesmo – e mantida ao longo da existência”<sup>159</sup>.

Dessa maneira, a oposição que a falsa promessa faz à ética da moralidade é destacada no postulado ético de Kant como um alerta, de forma inequívoca:

(...) Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: - ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: - Toda gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar minha vontade relativamente à minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente<sup>160</sup>.

E é também nos princípios éticos kantianos que Ricoeur busca inspiração para dissertar acerca do *meu* e do *teu*, atribuindo ao verbo *ter*, a raiz do domínio a outrem manifesto em várias faces. Desse modo, o dano causado a outrem, vai desde a traição da confiança, seja pela literalidade do termo *traição*, seja pelos atos *astuciosos*, incluindo-se nessa seara os danos presentes nos regimes sociais e políticos. Para ele, a questão do *meu* e do *teu*, quando pensada nas instituições, só pode desaparecer no plano do *habeas-corpus*<sup>161</sup>.

Da consideração de que em Kant o mal não é teológico, ou seja, não advém do pecado, constituindo-se em verdade numa propensão que também possibilita a liberdade, explicamos que em Ricoeur, a cada *mal* intersubjetivo implicado na solicitude, há uma prescrição e uma interdição na *Regra de Ouro*, de maneira para cada forma que o mal de presente, a moral replica a violência por meio do *não*, e, nesse sentido, a solicitude é quem arma a indignação na forma da nossa recusa à indignidade infligida a outros, como ele bem explica:

<sup>159</sup> SPERBER, S. F. O diálogo entre mesmidade (identidade genética) e a ipseidade, responsável pela ética – ou, de uma alteridade constitutiva da responsabilidade na relação Eu-Tu. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 15, jun. 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/.../1011>>. Acesso em: 18 ago. 2009.

<sup>160</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 34-35.

<sup>161</sup> *Habeas corpus* é uma expressão latina, utilizada pela ciência jurídica no direito constitucional, constituindo-se numa garantia em favor de quem sofre violência ou ameaça de constrangimento ilegal na sua liberdade.

(...) a todas as figuras do mal responde o *não* da moral. Aí reside provavelmente a razão última pela qual a forma negativa da interdição é inexpugnável (...) no plano da perspectiva ética, com efeito, a solicitude como troca mútua da estima de si é de parte a parte afirmativa. Essa afirmação (...) é a alma oculta da interdição. É ela que (...) arma nossa indignação, isto é, nossa recusa da *indignidade* infligida a outros<sup>162</sup>.

Desta explicação, verificamos que o respeito devido às pessoas completa a autonomia no plano deontológico, pelo afastamento do *meu* no interior dessa formulação, e por sua vez, a solicitude completa a perspectiva de vida ética, no plano teleológico, pelo recurso da alteridade.

Toda essa explicação ricoeuriana acerca do *ter*, e, do *mal*, dá-se para robustecer o aprofundamento conceitual a que submete o termo *respeito* a partir do que preconiza Kant na segunda fórmula do imperativo categórico<sup>163</sup>. Isso porque, para Ricoeur, esta segunda fórmula nada mais é do que um aperfeiçoamento da fórmula geral do primeiro imperativo<sup>164</sup>. Com este inferir, ele diz que no segundo imperativo nasce uma tensão entre os termos *humanidade e pessoa como fim em si*, revelada por meio da solicitude. E acrescenta que a ideia de humanidade “é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio da autonomia, sem aceção das pessoas *e* (grifo nosso) a ideia das pessoas como fins nelas próprias pede que seja levada em conta a *sua* (grifo nosso) pluralidade”<sup>165</sup>.

A partir da constatação da tensão naquele estágio da ética kantiana, a qual, porém não prejudica a alteridade pois não refere a ela, Ricoeur comenta: “(...) tudo na argumentação explícita de Kant visa a privilegiar a continuidade assegurada pela ideia de humanidade, como princípio da autonomia, à custa da descontinuidade inconfessada que marca a introdução repentina da ideia de fim em si e das pessoas como fins nelas próprias”<sup>166</sup>.

Nesse ponto, são retomadas as disposições da *Regra de Ouro*, colocada então como intermediária na transição para a solicitude. Lembramos que nos textos éticos kantianos os termos são inter-relacionados, de modo que aqui, a matéria e a pluralidade surgem como uma interação em que a vontade exerce um poder sobre um outro. Assim, a reciprocidade exerce o papel de replicadora da diferença ente aquele que faz a ação (agente) e aquele que sofre essa mesma ação (paciente). A noção de humanidade nessas condições surge como termo

<sup>162</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 259.

<sup>163</sup> “(...) age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 69.

<sup>164</sup> “(...) age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.  
Idem. p.59.

<sup>165</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 260.

<sup>166</sup> Idem. p. 260.

mediador que se presta a atenuar o efeito da alteridade na diversidade das pessoas, podendo ser considerada a expressão plural da reivindicação de universalidade.

A partir de nossa constatação de que Kant coloca todos os conceitos à prova na regra da universalização, compreendemos a dedução ricoeuriana de que a Regra *de Ouro*, submetida a tal, tem duas características problemáticas: a de ser parcialmente formal, quando não diz o que o outro pensa sobre o que lhe foi feito; e, outra, a de ser imperfeitamente formal pois remete às coisas da ordem das inclinações ao tratar do *amar* e do *odiar*. Ora, por todo o percurso ético ricoeuriano está presente a preocupação com a mediação que deve ser feita entre os termos, como recurso de atenuação dos efeitos do sofrimento em quem sofre a ação.

Assim posto, é compreensível que Ricoeur faça a inferência de que nenhum vínculo direto entre o si e o diverso de si pode ser estabelecido sem que seja determinado o que é *digno de respeito*, e, ainda, que acrescente que,

(...) a humanidade tomada não no sentido extensivo ou enumerativo da soma dos humanos, mas no sentido compreensivo ou inicial daquilo que se torna digno de respeito não é coisa diferente da universalidade considerada do ponto de vista da pluralidade das pessoas: o que Kant chama “objeto” ou “matéria”.

Por este raciocínio, Ricoeur elimina a ideia radical de alteridade contida na solicitude e mais, compreende que há uma pluralização interna à universal, indiferente à diversidade que distingue as pessoas pelo si, indiferença esta nascida da implicação reflexiva do si pelo imperativo formal, constituindo-se essa forma de pluralização em um problema. Porém, ele indica que a resposta ao problema reside na noção de pessoa como fim nela própria, a qual equilibraria o conceito de humanidade. Ou seja, com o termo *pessoa* viria somente a *pluralidade*, traduzida na distinção entre a *tua pessoa* e a *pessoa de qualquer outro*. Ademais, não se pode nunca tratar a humanidade como meio sob pena de daí se desembocar na violência.

A inter-relação entre a *Regra de Ouro* e o imperativo do respeito assume a função de estabelecer a reciprocidade onde prevalece a falta de reciprocidade. E, nesse esteio, a ratificação dos textos da *Fundamentação...* dá-se pela originalidade expressa na noção da pessoa como fim em si. Essa inovação já era anunciada na *Regra de Ouro* quando de sua aceção pela sabedoria popular, ou seja, antes que passasse pela depuração científica.

A esse respeito, continua Ricoeur: “(...) um estranho paralelismo é desse modo criado entre o princípio de autonomia e o do respeito das pessoas (...) É da mesma maneira que *se*

*atestam* diretamente a autonomia e a noção de pessoa como fim em si”<sup>167</sup>. Aqui, a consciência da autonomia se insere como fato da razão, fato de que a moral existe. O existir ora invocado se coloca no sentido ontológico da natureza racional que existe como fim em si, não podendo ser compreendido com aquele *existir* que remete à maneira de agir, de tratar o outro, no sentido prático do vocábulo.

Ricoeur assente com a noção de existir como fim em si, pois nesse sentido a pluralidade pode ser introduzida na ideia de autonomia. Porém, discorda das expressões kantianas *o homem, todo ser racional* pois estas excluem a ideia de alteridade, chegando a resvalar para o individualismo.

Encerrando o diálogo com Kant em torno do imperativo categórico e os conceitos correspondentes em sua *pequena ética*, Ricoeur indaga:

A fim de esclarecer essa sutil discordância no seio do imperativo kantiano, não seria legítimo ver nesse imperativo a formalização da Regra de Ouro, a qual designa obliquamente a dissimetria inicial de onde procede o processo de sacrifício ao qual a Regra opõe a exigência de reciprocidade? E não seria nem tanto legítimo fazer compreender por detrás da Regra de Ouro, a voz da solicitude que pede que a pluralidade das pessoas e sua alteridade não sejam obliteradas pela ideia de humanidade?<sup>168</sup>

Ora, tais questionamentos só podem ser respondidos pela interação entre ação da pessoa com a ação da humanidade, tendo por mediação a justiça. A partir daqui, portanto, a pessoa passa a ser o *si* que irá dialogar com o *outro* (humanidade) no plano institucional (família, empresa, escola,...), como estudaremos em seguida.

### 2.3 A justiça teleológica e os princípios de justiça deontológicos

Traçar apenas os limites entre o que diz os princípios da justiça teleológica e aqueles que norteiam a justiça deontológica, a grosso modo, seria dizer que para a primeira, o homem se define independente do *justo*, e na segunda, este *justo* funda-se num dever; bem como, na primeira há uma *finalidade*, e, na segunda um *meio*. Porém, tal maneira de colocar o conceito *justiça* seria menosprezar todo o esforço filosófico de Aristóteles e Kant em busca de sua definição. É nesse sentido, portanto, de valorização da categoria justiça não somente na

<sup>167</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 263.

<sup>168</sup> Idem. p. 265.

filosofia, mas especialmente pela sua importância no interior da *pequena ética* ricoeuriana é que faremos algumas considerações iniciais antes de sua contextualização no ambiente ético de Ricoeur.

Absorvemos que a justiça é um valor e uma prática. Um valor, no sentido que Rivera defende, de que é “(...) uma propriedade agregada a algo que é útil ou desejável (...)”, de maneira que além de *valorar*, *dar valor* seria também “estimar, apreciar, considerar o outro como digno de admiração”<sup>169</sup>. Ou seja, a justiça enquanto prática se manifesta como uma responsabilidade ética para com o outro, uma vez que, aquilo que eu admiro ou valorizo, requer um tratamento cioso que só pode se dar imparcialmente sob o manto da justiça.

Ora, a justiça em sua excelência, considera com equilíbrio a parte e o todo, realizando essa tarefa por meio da hermenêutica. Isso porque, somente a hermenêutica consegue interpretar os inesgotáveis argumentos do sentido, de forma a permitir que a justiça se efetive.

Ao trazer tal raciocínio para a atualidade, inferimos quem a justiça não se desvincula de seu perspectivismo ético, nem tampouco da sua subjetividade, possibilitando, pois, que através das várias faces interpretativas, grassem as desigualdades ocultas por trás dos discursos midiáticos absorvidos como *eticamente justos*, tais como aumento dos leitos em hospitais públicos, sob a alegativa de mais pessoas serão atendidas, quando, na realidade, não são oferecidas mínimas condições para atender dignamente sequer os leitos existentes antes de sua expansão. Qual seria então o justo nessa situação, tão comum nos dias de hoje? Esse é o problema que se coloca nesses tempos, e que, pensa-se, pode ser minimizado pela solicitude contida na justiça ética de Ricoeur, em seu postulado tele-deon-tológico.

Lembramos que para Aristóteles a justiça era uma qualidade moral, sob a qual os homens praticavam as coisas justas ou injustas. Estando a mercê de diversas interpretações, o senso de justiça aristotélico adota alguns critérios para a definição do que seja justo, de onde sublinhamos a obediência às leis e o justo meio, os quais trazidos para a prática, unicamente, mostram-se insuficientes para produzir uma justiça realmente equitativa e distributiva, como alertou Ricoeur no início de suas disposições éticas.

A insuficiência da justiça teleológica, inferimos, acontece porque a obediência pura e simples a uma ordem legal deve ser vista com extremo cuidado, uma vez que tal ordenamento

---

<sup>169</sup> *El término valorar nos remite inmediatamente al sustantivo “valor”, entendido como **propiedad agregada a algo por la cual es útil o deseable**; o grado de excelência de estas propiedades útiles e importantes. Podríamos considerar que una segunda implicación de la evaluación, **además de valorar, sería entonces la de estimar, apreciar, considerar al otro como digno de admiración**. RIVERA, D. M P. et al. Evaluar: tener, poder y valer. *Revista Iberoamericana de Educación*, Cidade do México, ano 4, n. 40, p. 42-50, Nov. 2006. ISSN 1681-5653. Tradução nossa.*

não significa que haja de fato em seu arcabouço uma completude de dispositivos justamente éticos. Da mesma maneira, o *justo meio* mostra-se requerente de um olhar cauteloso, posto que, sendo determinado pela hipótese individual de interesse eticamente justo, deixa aberta uma imensa possibilidade, de que seja considerado este interesse, um hipotético justo meio entre os interesses hipoteticamente extremos de outros. Em outras palavras, a justiça teológica é articulada no campo da hipótese, e não no campo da realização, o que permite inesgotáveis hipóteses extremas, o que, entendemos, impediria a perfeita aplicação do justo meio, pois seria uma tarefa infundável de entrecruzamento de hipóteses, já que nesse sentido, o próprio *justo meio* finda também por ser hipotético, não deixando espaço para que se garanta uma justiça de fato.

Outro pronto frágil da justiça teleológica é a afirmação paradigmática ali contida, de que evidentemente todas as coisas legais são de algum modo justas, pois parte da ideia de que toda lei tem por objetivo assegurar os interesses coletivos. E, ainda, vimos que embora o *outro* seja reconhecidamente importante, no interior da ética aristotélica o *outro* é apenas uma referência necessária, pois a justiça realiza-se apenas na ação do indivíduo que é em si virtuoso. Percebeu-se, também, que a teleologia postula um método racionalista prático de justiça, na qual a alteridade não é relevante de forma suficiente para se integrar ao rol dos critérios necessários para a determinação do *bem* e da *justiça*.

A justiça deontológica, aqui estudada sob os pressupostos kantianos, se funda na racionalidade, surgindo como necessidade de Estado. Nesse caso, não é exigida a prática virtuosa para o alcance da justiça, e sim, o cumprimento da lei que determina o exercício da liberdade. Em outras palavras, a justiça kantiana, fundada na liberdade, busca por meio de imperativos, garantir que o homem tenha a perspectiva de poder expressar ao máximo seu próprio ser.

O ponto de partida da justiça em Kant foi, portanto, o direito de liberdade, direito esse que para além da coexistência de uns com os outros, defende a convivência com o livre-arbítrio dos outros. Desse modo, todos têm o direito de exercer a liberdade igual à do outro, desde que seja respeitado o limite da liberdade de cada um, ou seja, como diz o adágio popular: *o seu direito acaba onde começa o meu*. Aqui, a norma legal não diz como cada um deve agir, como na teleologia, mas determina os limites da liberdade tendo em vista a liberdade do outro, de forma que essa norma assuma um caráter universal e coercitivo.

Feita a rememoração das *justiças* aqui expostas, a questão que se coloca é: como é a justiça defendida por Paul Ricoeur, no interior de sua *pequena ética*? Eis como ele resume parcialmente sua ideia:

(...) Sob o signo da norma, categoria rainha do ponto de vista deontológico, a justiça passa pela prova de universalização, formalização e abstração procedimental. Ela também é levada ao nível de imperativo categórico. Transposta para esse plano formal, a progressão interna à tríade formada por próprio, próximo e distante coincide com as três formulações do imperativo kantiano e, conforme diz Kant nos *Fundements...*, ela vai da unidade à pluralidade e à totalidade. Assim transposta para o plano da norma, a tríade básica torna-se tríade formada por autonomia do si, respeito à humanidade na pessoa do si e de outrem e projeção da cidade dos fins na qual cada um seria ao mesmo tempo súdito e legislador<sup>170</sup>.

Para que chegasse a esta síntese, Ricoeur aprofunda o discurso em direção a uma definição de justiça prática, principiado pela afirmativa de que a legalidade resume a visão moral do mundo. Essa fala reflete a sua preocupação com o mundo na época em que vive; uma espécie de atualização da justiça parece ser pretendida.

Observamos que o viés procedimental da justiça advém do caráter objetivo que é conferido ao termo *justiça*. E, nessa linha de inferência, os requisitos para que o procedimento da justiça seja efetivamente *justo*, são de que este passe pelo critério de universalização e se aplique de igual modo a todos, pois a justiça só pode ser validade pela correta aplicação do seu procedimento.

Nesse sentido, para Ricoeur, a justiça levada ao plano das instituições deve tanto obedecer à norma como conter uma formulação deontológica similar ao que Perelman chama de *regra de justiça*<sup>171</sup>. Esta justiça, ainda dependente de uma perspectiva ética, deve ser compreendida à luz do *senso de justiça* que a assiste.

A referência feita à categoria teleológica *distribuição* anuncia a formação que Paul Ricoeur irá dar à conformação da justiça aristotélica no interior dos princípios deontológicos. Ali, as ideias de distribuição justa e de justa parte como meio de validação da igualdade, integram exclusivamente ao momento teleológico da *pequena ética*. Porém, tais ideias mostram-se ambíguas, ensejando que encontremos a resposta aos vários questionamentos suscitados pela ambiguidade instalada: “(...) Que podemos dizer hoje para justificar algumas desigualdades de fato em nome de um senso mais complexo de igualdade? Aqui a norma pode decidir, mas a que preço? Não seria ainda em benefício de um cálculo prudencial cujo sentido

<sup>170</sup> RICOEUR, P. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo; WMF Martins Fontes, 2008. p. 67.

<sup>171</sup> Conceito cunhado por Perelman em seu postulado sobre a justiça, a qual tem como características, a formalidade, e, a igualdade.

de dependência será vítima?”<sup>172</sup>. A resposta que Ricoeur dá a tais questões é a de que o legado principal da ética à moral é a ideia de justo:

(...) Mas o legado principal da ética à moral é a própria ideia do *justo*, a qual daqui em diante diz respeito aos dois lados: ao lado do “bom” como extensão da solicitude ao “cada um” dos sem-rosto da sociedade; do lado do “legal”, tanto o prestígio da justiça parece dissolver-se naquela lei positiva. É a preocupação de esclarecer essa ambiguidade maior que anima as tentativas para retirar todo o alicerce teleológico à ideia de justiça e assegurar-lhe um estatuto puramente deontológico (...).

Por essas inferências verificamos que as ambiguidades ensejam a formalização, mesmo porque, a aproximação com a deontologia só pode se efetivar solidamente nas instituições, já que é neste campo, das instituições, que é possível se estabelecer a relação entre as ideias de equidade e a tradição contratualista.

Paul Ricoeur explica que é na concepção processual de justiça que a formalização atinge seu fim. Tal se dá por meio de um contrato social ficcional, no qual o *justo* é separado do *bom*, e a *deliberação* imaginária é substituída por um *engajamento no bem comum*.

Destacamos que aqui o *contrato* é visto como categoria que está para as instituições tal como a *autonomia* está para a pessoa. Ou seja, na *pequena ética* os princípios de justiça surgem como consequências de um procedimento contratual, onde o contrato ambientado na ficção é pensado como uma liberdade. Frisa Ricoeur: “(...)numa liberdade suficientemente resgatada da ganga das inclinações, dá-se uma lei que é a própria lei da liberdade<sup>173</sup>”.

Ressalva Ricoeur, no entanto, que eleger o contrato como categoria do mesmo alcance da autonomia, não é totalmente coerente, uma vez que o contrato só pode ser pensando como uma ação ficcional edificadora, enquanto a autonomia pode ser pensada como fato da razão, portanto, como um fato de que a moralidade existe. Aqui, o contrato iguala a concepção deontológica de justiça ao princípio moral da autonomia e da pessoa como fim em si.

Não encontrando subsídios filosóficos suficientes para solucionar as aporias da justiça da *pequena ética* nos princípios exclusivamente kantianos, Ricoeur vai buscar a solução para resolver esse momento de sua ética em Rawls:

É a esse problema não resolvido que Rawls tentou dar uma solução, uma das mais fortes que se oferece na época contemporânea. Se o termo *fairness*, que traduzimos por *equidade*, é proposto como chave do conceito de justiça, é porque *fairness* caracteriza a situação original do contrato do qual supõe-se que derive a justiça das instituições de base. Rawls assume, portanto um contrato original entre pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus interesses individuais.<sup>174</sup>

<sup>172</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 266.

<sup>173</sup> Idem. p. 267.

<sup>174</sup> Ibidem. p. 268-269.

Percebemos que Ricoeur compreende que o contratualismo e o individualismo caminham juntos, e que olha tal relação com reservas. A partir da observação de que o utilitarismo é teleológico por força da justiça ali ser a maximização do *bem* para o maior número, Ricoeur indica que Rawls critica o utilitarismo por este sugerir como solução ideal para tal, a separação de o *justo*, de *bem*, de modo a que se forme uma concepção puramente processual de justiça, que abrace todos os pressupostos referentes ao *bem*. Rawls assim se coloca:

Fica evidente que (...) na justiça da equidade os conceitos de justo e de bem tem traços marcadamente distintos. Essas diferenças se originam da estrutura da teoria contratualista, e da prioridade do justo e da justiça que dela resulta (...) o que importa é a questão de saber se a concepção da justiça como equidade, melhor que qualquer teoria que atualmente conhecemos, conduz a interpretações verdadeiras de nossos juízos ponderados, e fornece um modo de expressão para o que desejamos expressar<sup>175</sup>.

A percepção do distanciamento entre a ética utilitarista e a concepção deontológica da ética, a partir da situação do *bem* como fundamento, traz à luz algumas considerações, a saber: no utilitarismo, o *justo* pode ser circunscrito ao bem, por meio de uma relação de dependência; na deontologia o que é de real valor é a ação vista como meio de execução de uma ética justa sob a égide de uma lei moral. Face essas considerações, podemos concluir que a concepção ética utilitarista possui em si um aspecto temível, vez que ali o prazer individual não traz sacrifício apenas para o indivíduo e sim para toda a classe social. É a partir dessa inferência que Ricoeur começa por fazer a transição da ética deontológica kantiana para a deontologia rawlsiana:

(...) o utilitarismo (...) implica tacitamente um princípio sacrificial que equivale a legitimar a estratégia do bode expiatório. A resposta kantiana seria que o menos favorecido numa divisão desigual de vantagens não deveria ser sacrificado porque é uma pessoa, o que é um modo de dizer que, na linha do princípio sacrificial, a vítima potencial da distribuição seria tratada como um meio e não como um fim. Num sentido, encontra-se aí também a convicção de Rawls (...) mas, se é sua convicção, não é seu argumento. Ora, é este que conta (...).<sup>176</sup>

Afirmando ser a teoria rawlsiana uma deontologia despida do transcendentalismo kantiano, Ricoeur lança três questões a serem respondidas a esse respeito:

<sup>175</sup> RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 500-501.

<sup>176</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 269.

O que é que asseguraria a equidade da situação de deliberação da qual poderia resultar um acordo concernente a um arranjo justo das instituições? Que princípios seriam escolhidos nessa situação fictícia de deliberação? Que argumento poderia convencer as partes deliberantes a escolher por unanimidade os princípios rawlsianos de justiça de preferência a, digamos, uma variante qualquer do utilitarismo?<sup>177</sup>

À primeira questão, Ricoeur recorre à posição original acompanhada da alegoria *véu da ignorância*, posto que, Rawls afirma que os indivíduos podem conhecer mesmo sob o *véu da ignorância*, podendo, portanto, direcionar suas escolhas, ainda que esta seja uma resposta que revele o quão complexa é a formação kantiana de autonomia inserida no contrato social. Tal pode ser percebido nas palavras de Rawls:

A ideia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos (...) De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância (...) a noção de véu de ignorância está implícita, creio eu, na ética kantiana (...) na maioria das vezes, presumirei que as partes possuem todas as informações genéricas (...) no entanto, uma concepção de justiça deve ser o fundamento público nos termos de cooperação social<sup>178</sup>.

Lecionamos que a alegoria *véu da ignorância* invocada por Rawls remete às escolhas. Para ele, o *véu da ignorância* abriria o caminho para a verdadeira equidade, pois impediria que os interesses particulares prevalecessem sobre os interesses coletivos, como por exemplo, um fabricante de agrotóxico sabendo que tal dispositivo legal poderia lhe beneficiar, votaria a favor, ocorrendo o mesmo, se um lavrador fosse votar algo que tivesse conhecimento que lhe favoreceria. Desse modo, Rawls defende que todas as informações genéricas devem ser publicizadas com vistas a uma ampla cooperação coletiva, pois desconhecendo os interesses particulares que aquela justiça poderia favorecer, o *véu da ignorância* possibilitaria uma escolha direcionada para o bem comum.

Ao tomar as palavras de Rawls, Ricoeur diz que as escolhas devem se dar considerando-se a distribuição das vantagens e desvantagens numa sociedade real, alertando, no entanto, para os limites constrangedores que daí resulta. O evitar dos constrangimentos, pelos parceiros do contrato, nesse sentido, perpassa pelo conhecimento suficiente da psicologia geral da humanidade, pela noção do que um ser racional deseja possuir, pelo

<sup>177</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 199. p. 270.

<sup>178</sup> RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 143-156.

conhecimento das diversas informações que cercam o processo decisório de escolha, aqui representadas pelos argumentos utilitaristas e rawlsianos.

Ora, sabemos que um dos maiores problemas que assola a atualidade é o acesso a informações verdadeiras, isoladas da tendência midiática e para tal problema, a fala de Rawls em Ricoeur é oportuna ao defender a apresentação pública de todas as alternativas e de todos os argumentos.

De destacar ainda, é a estabilidade do contrato rawlsiano, segundo o qual os parceiros têm o direito de saber as implicações constrangedoras ou não do contrato. Com esse destaque Ricoeur passa a responder ao segundo questionamento anteriormente colocado, informando que os princípios que seriam escolhidos sob o véu da ignorância estão contidos nos princípios de justiça e na sua ordenação, os quais se caracterizam pela *distribuição*; “(...) a justiça, sendo distributiva, estende-se, com efeito, a todas as espécies de vantagens suscetíveis de serem tratadas como partes por distribuir: direitos e deveres de um lado, benefícios e encargos, de outro”<sup>179</sup>.

Pelo aspecto distributivo, porém, as escolhas não podem se basear na avaliação dos bens distintos sob o risco de se recair na teleologia. O que neutralizaria a diversidade dos bens em benefício da regra de repartição seria o formalismo do contrato, o qual atende o princípio de universalização kantiano.

Compreendemos que no contexto da justiça que está sendo discutida, a sociedade constitui-se num fenômeno consensual-contratual, tendo como função se colocar como um sistema de distribuição, apesar da problemática que sempre envolve as divisões de vantagens e desvantagens. Dessa inferência, percebemos também que tal como em Aristóteles, o que dispara o requerimento de uma justiça, é a desigualdade.

Destacamos que a presença do *fairness* nesta justiça, não é impedimento para que em sua ideia coexistam dois princípios de justiça, e que o segundo seja constituído por dois momentos. Dessa maneira, a igualdade de liberdades em toda sua extensão coabita com a igualdade das desigualdades presentes às diferenças de autoridade e responsabilidade. Entendemos por tais disposições constantes do contrato fictício, que este é constituído por um princípio que assegura liberdades iguais de cidadania, e, outro que ao igualar as diferenças deve ser conhecido como princípio da diferença, estando os dois princípios ligados entre si sob a ordem lexical. Sublinhamos que o princípio adjacente ao segundo princípio, revela que a ordem a que está submetido determina que o menos favorecido economicamente deve ser

---

<sup>179</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 273.

lexicalmente prioritário na relação com os outros, ou seja, hipoteticamente, aquele que pode ser considerado vítima não poderia ser sacrificado em nome do benefício geral.

À terceira questão, Ricoeur responde informando que o argumento presente na maior parte da justiça rawlsiana, é fundado na *decisão* aristotélica, porém cunhado na incerteza: “ele é designado pelo termo *maximin*, pelo motivo que os parceiros são levados a escolher o arranjo que maximiza a parte mínima”<sup>180</sup>. Por esta ideia, o interesse dos contratantes (do contrato fictício) reside nos termos contratuais que foram publicamente definidos e aceitos por unanimidade, estando implícito, no entanto, que se duas concepções de justiça se conflitam, somente prevalecerá aquela que não oferecer um tipo de situação que alguém poderia não aceitar.

Verificamos que o contrato social presumido difere da autonomia, pois sob a justiça contratual a sociedade é induzida a revelar suas instituições básicas, enquanto a autonomia por força de uma liberdade própria dá-se a si mesma a lei.

Sob tais aspectos, a validação da justiça contratualista se dá quando o sentido de justiça é invocado pela justiça, ou seja, o sentido de justiça não cessa de ser pressuposto. Paul Ricoeur, ainda, alerta para o fato de que o entendimento da teoria de Rawls requer uma pré-compreensão do que significa o *justo* e o *injusto*. E, acrescenta,

(...) Para dizer a verdade, Rawls não nega nunca sua ambição de dar uma prova independente da verdade de seus princípios de justiça, mas, de modo mais complexo, reivindica para sua teoria o que ele chama de um *equilíbrio reflexivo* entre a teoria e nossas “convicções bem pesadas” (...) Falta-nos, diz Rawls, procurar um meio de dissipar nossas dúvidas. Os argumentos teóricos representam então o mesmo papel de provação que Kant destina à regra da universalização das máximas (...)<sup>181</sup>

Ricoeur diz que ao final de seu estudo sobre a justiça deontológica, foi possível constatar duas conclusões: uma, de que é possível uma fundação de justiça puramente processual, na qual o objetivo máximo é a possibilidade de libertação da perspectiva deontológica da moral, da perspectiva teleológica da ética; outra, de que é também essa justiça quem melhor assinala o limite daquela possibilidade.

Da exposição ricoeuriana vimos também que o encontro da justiça processual com Kant, também se faz pelo critério de universalização, já que nenhum critério empírico pode ser universalizado.

<sup>180</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 276.

<sup>181</sup> Idem. p. 277.

À luz de Ricoeur, entendemos que o formalismo apresenta-se como uma vontade racional, fora portanto do campo das inclinações, bem como traz os tratamentos dos outros como fim e não como meio, além de extirpar o utilitarismo dos critérios fundantes das instituições justas. Sublinhamos que a exclusão do utilitarismo do seio da justiça contratualista só se dá após a retirada das inclinações e dos outros como meio.

Ricoeur resume suas conclusões acerca da deontologia na sua *pequena ética* com três destaques: “(...) o ponto de vista deontológico é três vezes fundado sobre um princípio que se vale dele próprio: a autonomia, na primeira esfera; a posição da pessoa como fim em si, na segunda; o contrato social na terceira (...)”<sup>182</sup>.

Em defesa do contrato como ficção, Ricoeur reafirma que se a autonomia é um fato da razão, o contrato ético só pode se dar no ambiente ficcional. Isso porque falta ao corpo político a atestação básica da boa vontade e da pessoa com fim em si. Recordamos que em Ricoeur além da linguagem e da ação, a mimese também é de fundamental importância em seus postulados.

Compreendemos que a alusão feita neste ponto por Ricoeur, à mimese, se deu por força do caráter imitativo da ação que o ato mimético possui, ou seja, determinada ação da qual o homem fez parte historicamente, está guardada na memória coletiva, podendo ser rememorada a qualquer momento, como se fora algo ficcional, vez que entre a ação revelada na mimese e na ação do presente-presente, há um distanciamento que só pode ser explicado pelo recurso da ficção. Sob esse pensamento, Ricoeur defende que é na memória do homem enquanto ser social, que vai ser justificada a agregação necessária do termo *ficção* ao conceito de contrato:

(...) Porque acontece assim? É porque falta à autofundação do corpo político a atestação de base da qual se vale a boa-vontade e a pessoa fim em si? É porque os povos escravizados durante milênios a um princípio de dominação que transcende seu querer-viver-junto, não sabem que eles são soberanos de outro modo que não em virtude de um contrato imaginário mas em virtude do querer-viver-junto que eles *esqueceram*? Uma vez cumprido esse esquecimento, só resta a ficção para igualar o contrato e o princípio de autonomia e a este da pessoa fim em si (...) <sup>183</sup>

Encerradas as proposições ricoeurianas resultantes de seu diálogo com a ética deontológica, estudaremos a seguir o compromisso de um pacto de não-violência que se julga integrar esta ética.

<sup>182</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 279.

<sup>183</sup> Idem. p. 280.

### 3 A ÉTICA DO COMPROMISSO

Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles.  
Esta é a lei (...).

Mateus, 7:12.

Muito explicamos até este momento acerca das ideias éticas de Paul Ricoeur, e, embora se tenha destacado seu encontro filosófico com Aristóteles e Kant, não foi apenas nesses pensadores que ele buscou inspiração para elaborar a sua *pequena ética*, de forma que por todo o seu texto nos deparamos com referências<sup>183</sup>, sejam no sentido de aceção total ou parcial, seja no sentido crítico. Ademais, em que pese as influências filosóficas detectadas no texto ricoeuriano, ele nunca se permitiu o afastamento do projeto delineado nas palavras introdutórias, colocando-se como mediador ou conciliador, dialogante com aqueles com quem *conversa* em seu escrito.

Do apanhado de indicações presentes no texto ricoeuriano, deduzimos que o indivíduo, no exercício de sua vontade e poder de escolha, influencia e produz consequências para o conjunto das relações sociais. Ora, se o homem revela a intenção ética na ação, as possibilidades e intencionalidades que a revestem (a ação) devem conter uma espécie de compromisso, se quiserem cumprir sua finalidade ética. É nesse sentido que apresentaremos importante distinção entre compromisso e comprometimento, constante em entrevista dada por Ricoeur logo após a publicação de seu postulado ético, onde relaciona o termo *compromisso* no campo da não-violência integrante da ética.

Por outro lado, a partir da constante defesa de Ricoeur acerca de uma filosofia prática, ou seja, de uma filosofia da ação, na qual os ditames não ficam restritos apenas ao plano da linguagem e sim, se efetivam na prática das instituições, buscamos no sentido geral dos códigos de ética profissionais<sup>184</sup>, hoje tão *politicamente corretos*, alguma consonância teórica com os pressupostos de Ricoeur, como se verá adiante.

<sup>183</sup> Do linguista G. Guilherme, à obra focaultiana, passando pelas diversas conceituações do *eu* desde Descartes até E. Jungel, Ricoeur vai ao longo de seu escrito pontuando o que o aproxima ou afasta destes pensadores, no sentido da composição de seu texto ético. Percebemos também a presença do pensamento político e do viés fenomenológico, nas referências que Ricoeur faz a Arendt, MacIntyre, Merleau-Ponty, Husserl, e Lévinas, sem olvidar-se a filosofia prática representada pelas alusões a Taylor. Ricoeur ainda cita alguns filósofos da contemporaneidade: Habermas e Apel. Assim, fazer-se justiça a tantos quantos foram referenciados, sem que se perdesse a essência categorial de cada um, requer uma exegese que a informação dissertativa não comporta.

<sup>184</sup> “*Geralmente as instituições que compõem a nossa organização social possuem um código de ética específico, que determina as regras de conduta que dever ser seguidas pelos membros de uma corporação, de um grupo, de uma escola, etc.*”. BITTENCOURT, R. N. Introdução à ética. *Discutindo Filosofia*, São Paulo, ano 2, n. 11, p. 35. [entre 2006 e 2009].

### 3.1 Do compromisso presente no pacto ético de não-violência

Paul Ricoeur em seu escrito sobre a *pequena ética* alude ao caráter contratual da ética nas instituições, e de como tal contrato, presente na memória do ser humano, pode ser um meio de enfrentamento à violência à qual é submetida a humanidade, especialmente nos dias de hoje, onde o *ser* anda bem distante do objetivo dos povos, subjugado que está pelo *compromisso* midiático de *ter*.

Ora, compromisso e contrato não seriam palavras assemelhadas, sendo a primeira no sentido teleológico de *firmar uma promessa* e segunda, no mesmo sentido levado ao campo da *formalização*? Para Paul Ricoeur, não. Em nenhum momento de seu escrito ético ele fala em compromisso. Quando muito, em alguns esparsos momentos, fala em responsabilidade.

Porém, cerca de um ano após a publicação de seus pressupostos éticos, ele situa o termo *compromisso* no interior dos contratos societais. A esse respeito, informa que não há nenhuma sociedade que não disponha de um sistema de justificação que não seja justo ou injusto. Isto se dá, porque para ele, não há sociedade ausente de conflitos de interesses, os quais sempre são mediados por meio de sistemas de justificação.

Os interesses societais são aqui compreendidos como todos que, ao terem um valor atribuído, afetam desigualmente a esfera da convivência humana nas instituições: distribuição de renda, utilização dos recursos naturais e materiais, por exemplo. Ou seja, a sociedade é regida por uma grandeza de riquezas, que tanto estão presentes no campo da economia, como no campo da família. Ao se fazer alusão à economia, estamos falando de valores negociáveis, porém ao se aludir às relações interpessoais, como aquelas que regem as famílias ou os amigos, estamos falando de valores inegociáveis tais como a lealdade, a fidelidade.

Para Ricoeur, foi Pascal quem pensou nas diferentes ordens de importância dos valores societais, quando os separou em grandezas da carne, da inteligência e da caridade. Ora, se é constatada uma multiplicidade de grandezas, não se pode esperar que o bem comum, possa ter seus conflitos conciliados sob uma justificação unitária e sim, por justificações que se entrelaçam no campo de cada ordem de grandeza. Ademais, essa ideia de diversas grandezas remete à característica *pluralidade* presente na *pequena ética*, verificando-se aqui um *pluralismo* de justificações, as quais nada mais são que os argumentos que as pessoas colocam à frente nos conflitos.

---

Inferimos, nesse contexto, que o *sistema de justificações*, quando em conflito, só pode ser mediado por meio do *compromisso*: “a noção de compromisso intervém quando vários sistemas de justificação estão em conflito (...)”<sup>185</sup>. Destacamos, que Ricoeur alerta para a insuficiência de escritos filosóficos, que tenham dedicado espaço significativa à temática *compromisso*, exceto pela obra “*De la justification*”, de Luc Boltanski e Laurent Thévenot.

Paul Ricoeur cuida de diferenciar *compromisso*, de *comprometimento*, antes de prosseguir em seu raciocínio. Assim, o *compromisso*, longe de ser uma ideia *fraca*, é uma ideia forte pelo seu conteúdo claro, do qual ninguém despojado de sua ordem de justificações, enquanto o *comprometimento* reúne uma mistura de planos e de princípios de referências, tornando-se confuso por essa viciosa mistura.

O exemplo dado por Ricoeur, de que o compromisso na vida de uma empresa consiste em combinar os diferentes planos de referências sem os confundir, leva à sua ética, quando pensamos no *respeito* dentro das instituições. No entanto, ele usa o mesmo exemplo para permitir o vislumbrar de sua ideia do que sejam *compromisso* e *comprometimento*:

(...) o compromisso, na vida de uma empresa, é precisamente a arte de combinar diferentes planos de referência, sem os confundir. “Trabalhe bem, porque nós somos uma grande família”, diria um patrão paternalista a seus empregados. Aqui, a empresa capta dissimuladamente o valor familiar de submissão da criança ao pai, tão característica da família patriarcal. Um tal patrão se apropria do valor familiar, para tentar fazer sua empresa andar melhor. É um comprometimento. O compromisso não está na mesma veia (...).<sup>186</sup>

Verificamos que o *compromisso* sempre é revogável, sendo essa característica fundamental quando se visa o bem comum, já que a função do *compromisso*, de mediar conflitos, se dá em visar esse bem, em meio a referências fortes, porém, rivais. Observamos que o *compromisso* só pode ser estabelecido externo à formalização de um acordo, ou seja, só se dá pela ausência de um acordo ou de um contrato.

Contrariando a ideia vulgar de que o compromisso só se efetiva no seio das relações interpessoais, constatamos que a ideia de *compromisso* defendida por Ricoeur, se estende a todo e qualquer tipo de justificação conflitante também nas instituições.

<sup>185</sup> “*La notion de compromis intervient lorsque plusieurs systèmes de justification sont en conflit*”. RICOEUR, P. Pour une éthique du compromis. *Alternatives Non Violentes*, Paris, n. 80, p.12-17, out. 1991. p. 12. Tradução nossa.

<sup>186</sup> “*Le compromis, dans la vie d'une entreprise, est précisément l'art de combiner différents plans de référence, sans les confondre. 'Travaillez bien, parce que nous sommes une grande famille', dira un patron paternaliste à ses employés. Ici, l'entreprise capte sournoisement la valeur familiale de soumission de l'enfant au père, si caractéristique de la famille patriarcale. Un tel patron dérobe une valeur familiale pour tenter de mieux faire marcher son entreprise. C'est une compromission. Le compromis n'est pas de la même veine*”. RICOEUR, P. Pour une éthique du compromis. *Alternatives Non Violentes*, Paris, n. 80, p.12-17, out. 1991. p. 12.

Por exemplo, pode a categoria de funcionários públicos da saúde, reivindicar a *redução da carga horária* trabalhada nas unidades de emergência. Essa é a referência dessa categoria laboral. No entanto, a população atendida por esta categoria, quer mais profissionais de saúde *em todos os horários*. Essa é a referência do *outro*. Ora, o bem comum é o bem de todos. Como, então conciliar essas referências rivais, fortes e conflitantes, se não há um acordo?

A solução neste exemplo pode se dar pelo *compromisso* do Estado, em acatar o pleito dos funcionários no mesmo momento em que contrata mais profissionais para suprir tanto a redução que será resultante da diminuição daquela carga horária, como para atender ao ensejo da população de ter à disposição maior número de profissionais. Sublinhamos que tal *compromisso* é claro, visa ao bem comum, e é revogável caso o bem comum não seja de fato atendido pela sua efetivação.

Pelo exemplo exposto, concordamos que o *compromisso* é um bem para a paz cívica. Vimos o que ocorreu recentemente no Egito: um tirano foi deposto pela população, e o governo interino foi assumido por uma junta militar a qual assumiu o *compromisso*, em nome do bem comum, de brevemente convocar eleições democráticas e promover ampla revisão constitucional. Nesse pensamento, “o compromisso é a nossa única réplica à violência na ausência de uma ordem reconhecida por todos, e na condição única nessas referências (...) o compromisso é o que impede a sociedade de cair em pedaços(...)”<sup>187</sup>.

Do entendimento de que só que o que resta hoje ao homem são referências fragmentadas, Ricoeur indica que é nesse meio fragmentado que ocorre o *compromisso*, por meio da exigência de uma negociação. Ora, o termo negociação só se aplica a bens negociáveis, ou seja, na sociedade atual, onde praticamente tudo é passível de ser comprado, será que a educação, a saúde, a habitação, se inscrevem ainda como inegociáveis? Para Ricoeur, esses são bens caracteristicamente inegociáveis, ainda que se constate que em alguns núcleos sociais da atualidade, essas referências têm sido utilizadas violentamente como *moedas*. Lembramos que ao estar sob a égide da negociação, o *compromisso* subentende uma necessária ausência do cunho da intransigência.

Para Paul Ricoeur, a sociedade atual está constrangida a inventar uma civilização do compromisso, uma vez que por todos os lados há os outros. Seria uma sociedade não

---

<sup>187</sup> “(...)le compromis est notre seule réplique à la violence dans l'absence d'un ordre reconnu par tous, et en sorte unique dans ses références (...)Le compromise est ce qui empêche la société de tomber en morceaux (...)” RICOEUR, P. Pour une éthique du compromis. *Alternatives Non Violentes*, Paris, n. 80, p.12-17, out. 1991. p. 13.

necessariamente mais pacífica, despida de conflitos, mas uma sociedade onde os papéis são cada vez mais numerosos e interdependentes. Nessa formação societal, os conflitos se multiplicam, só podendo ser solucionados por meio do *bom compromisso*, entendido aqui como aquele *compromisso* que não oculta ou dissimula os conflitos.

Percebemos que a intenção do *compromisso* ricoeuriano, assume o papel de possibilitador de uma paz cívica por meio de uma ação unificante não-violenta. Explicamos que a não-violência aqui, difere de pacifismo, pois enquanto a não-violência é uma ação destinada a gerir conflitos com meios eficazes que não devem nada à violência, o pacifismo é uma ação que se presta a buscar a paz qualquer preço.

Ricoeur cita como exemplos de não-violência os embargos e boicotes a governos que estão agindo em flagrante desrespeito ao bem comum.

Retomando o tema recorrente em seus textos, inclusive na anteriormente estudada *pequena ética*, Ricoeur alerta para a violência do discurso, especialmente aqueles difundidos sob o manto das ditaduras e demais regimes de governo, cuja pretensão oculta na oratória seja a de reprimir os pensamentos de resistência, utilizando-se como arma de linguagem, mensagens subliminares mentirosas e inspiradoras de medo.

Assim colocado, fica esclarecido que para Paul Ricoeur a violência não se manifesta apenas por meio de castigos corporais, pois ela está presente na mensagem de quem fala:

Eu penso de minha parte que a violência não é somente o ato de bater, mas que ela pode se alojar também naquele que fala. Os ditadores, os mais violentos falando! É Platão que faz lembrar que o tirano precisa dos sofistas. Hitler precisou de Goebbels. Um falava para que o outro pudesse bater. A violência precisa do discurso<sup>188</sup>.

Situada a violência como uma das faces da linguagem, Ricoeur leciona que nesse esteio, ela se constitui numa perversão, pois o sofisma, exemplo maior da violência do discurso, utiliza-se de argumentos pervertidos pela intimidação e pela sedução. Conforme Fafián, a violência do discurso está presente inclusive, no discurso filosófico, quando a filosofia por meio de “(...) uma interpretação dogmática de sua história, reivindica através de seus escolasticismos, a exclusividade no domínio da verdade (...)”<sup>189</sup>.

<sup>188</sup> “*Je pense pour ma part que la violence n'est pas seulement dans le fait de frapper, mais qu'elle peut aussi se loger dans celui de parler. Les dictateurs les plus violents parlent ! C'est Platon qui faisait remarquer que le tyran a besoin des sophistes. Hitler a eu besoin de Goebbels. L'un parlait pour que l'autre puisse frapper. La violence a besoin du discours.*” RICOEUR, P. Pour une éthique du compromis. *Alternatives Non Violentes*, Paris, n. 80, p.12-17, out. 1991. p. 15.

<sup>189</sup> “*(...)una interpretación dogmática de su historia, alguna reivindica, a través de sus escolasticismos, la exclusividad en el dominio de la verdad (...)*”.FAFIÁN, M. M. Violencia, lenguaje e interpretación. *Cuaderno gris*, Madri, n. 2, p. 353-368, 1997. ISSN 0213-6872. p. 364. Tradução nossa.

Ricoeur complementa a temática do *compromisso*, localizando-o na sua *pequena ética*, como categoria da *sabedoria prática*:

(...) Os conflitos não são carregados de violência, mas todos precisam, para serem resolvidos, da sabedoria prática. Na minha obra (“*O si-mesmo como um outro*” – grifo nosso) eu mostro que o conflito é uma estrutura da ação humana. Não é necessário sonhar uma vida naturalmente pacífica. A sociedade não é um Éden. Nós temos que assumir nossos conflitos, como nos ensina a tragédia grega, onde nós vemos surgir os conflitos entre os homens e os deuses, entre as crianças e os velhos, entre os irmãos e as irmãs... Na tragédia grega, é a sabedoria prática que faz apelo ao espetáculo do desastre<sup>190</sup>.

Ricoeur ainda anuncia que a ética do compromisso é percebida no interior da paz cívica de um determinado lugar, pois ali estarão convivendo *em compromisso* pessoas sob papéis diferentes e localizáveis. Tal anúncio nos faz crer, que a ética do compromisso pode se manifestar no campo das empresas como fundamento necessário quando da elaboração dos códigos de ética, da forma que estudaremos em seguida.

### 3.2 As instituições justas e os códigos de ética profissionais

Recordamos que para Ricoeur, as instituições são todas as formas coletivas de pessoas, e, que para serem justas devem estar abrigadas sob um sistema que privilegie o outro como um si mesmo, ou seja, a aplicação da justiça na instituição objetiva a igualdade para todos a partir de um compromisso ético. Tal compromisso ético prevê que o outro tem um direito amparado numa vida justa, e que este direito é resguardado na aplicação da justiça pela instituição, de forma a compor uma espécie de máxima na qual *a cada um, o seu direito*.

Assim colocado, compreendemos que uma organização profissional pode ser uma instituição justa, ressaltando-se que aqui, o termo organização pode ser aplicado tanto no seu sentido amplo, de um coletivo que abrigue profissionais ou empresas de diversas áreas, a

---

<sup>190</sup> “(...) *Les conflits ne sont pas tous chargés de violence, mais tous ont besoin, pour être résolus, de sagesse pratique. Dans mon ouvrage, je montre que le conflit est une structure de l'action humaine. Il ne faut pas rêver d'une vie naturellement pacifiée. La société n'est pas un Eden. Nous avons à prendre en charge nos conflits, comme nous l'enseigne la tragédie grecque, où nous voyons surgir des conflits entre les hommes et les dieux, entre les enfants et les vieillards, entre les frères et les soeurs... Dans la tragédie grecque, c'est à la sagesse pratique que fait appel le spectacle du désastre.*” RICOEUR, P. Pour une éthique du compromis. Alternatives Non Violentes, Paris, n. 80, p.12-17, out. 1991.

exemplo das confederações de classe<sup>191</sup> e das *holdings*<sup>192</sup>, como no seu sentido estrito, de apenas uma empresa, ou apenas uma categoria de profissionais. Certamente, a administração e resolução dos conflitos inerentes ao grupo de pessoas que se inter-relaciona no interior das organizações, requer um instrumento que faça a mediação dos conceitos ali experienciados.

Por tais ideias, acreditamos que foi na necessidade institucional de abrigar os conceitos conflitantes, que surgiram os códigos de ética, os quais, entendemos, são contratos de conduta<sup>193</sup>, que visam à satisfação de todas as partes, atendidas as disposições ali elencadas. Observamos que existem vários tipos de códigos de ética, desde aqueles elaborados para o exercício de uma determinada profissão, como por exemplo, o da enfermagem, até aqueles mais complexos, como os que regem representantes de determinados povos, a exemplo do Código de Ética do Conselho Inter-Tribal Norte-Americano.

Refletimos que, as organizações profissionais da atualidade são pensadas em termos de lucratividade, mesmo aquelas que prestam serviços ao público, administradas pelo Estado. No entanto, um dos termos *politicamente correto* que mais vem sendo destacado na mídia empresarial, é a *ética*.

Nesse sentido, há valores que vêm sendo amplamente divulgados pela mídia organizacional, como imprescindíveis a uma conduta ética no exercício profissional, a saber: a responsabilidade, a democracia, a discrição, a verdade, a justiça, a solidariedade, a honestidade, coragem para assumir compromissos, a tolerância, a flexibilidade, a humildade e a prudência. Na esteira da *pequena ética* de Ricoeur, inferimos que a efetivação desses valores, perpassa pela *práxis*, de maneira a se dar um “(...) compromisso pautado na objetivação ética da prática, pois, sem a realização prática, o compromisso com valores torna-se apenas um ideário (...)”<sup>194</sup>.

Constatamos que a forma que as instituições públicas e privadas encontram de dirimir os requisitos conflitantes entre dirigentes e dirigidos em sua relação intra e extra organização, e ainda assegurar a prática dos valores divulgados, foi elaborar manuais administrativos nos

---

<sup>191</sup> As confederações de classe abrigam trabalhadores ou empresários das diversas áreas similares, tais como a FENAFISCO (reúne trabalhadores do fisco federal, estadual e municipal) e a FIEC (congrega empresários das diversas áreas da indústria: veículos, eletrodomésticos, maquinário,...)

<sup>192</sup> *Holdings* é uma empresa com função exclusiva de administrar as ações de uma quantidade de empresas que embora atuem no mercado de forma diferente entre si e possuam personalidade jurídica distinta, pertencem a pessoas ou acionistas em comum.

<sup>193</sup> Autores das ciências sociais diferenciam código de conduta de código de ética, enquanto autores da ciência da administração, mantém a similaridade do título, porém, nesse estudo nos absteremos desse debate pelo desvio dos objetivos da pesquisa que ele traria.

<sup>194</sup> AGUIAR, S. M.Z. A presença da ética como compromisso ético-político na formação profissional do assistente social. *Capital científico*, Guarapuava, v. 1. n. 1, jan.-dez. 2003. p. 116-117.

quais defendem uma *lucratividade sem perder de vista a ética*, denominando-os, também, de códigos de ética.

No entanto, não devemos pensar nos códigos de ética organizacionais como simples instrumentos normativos, vez que o que ali está disposto influencia diretamente a vida dos indivíduos. Tais manuais éticos nos parecem uma espécie de compromisso ético, onde o termo compromisso se coloca como um meio de concepção de vínculos e mediações profissionais, ou seja, um instrumento de construção de diferentes discursos sobre a maneira de pensar, interpretar e exercer a atividade profissional.

Notamos que os códigos de ética adotados nas empresas, de uma maneira geral, pretendem orientar a conduta de seus funcionários quando do exercício laboral, de forma a assegurar que o público a quem é destinado o produto do labor, incluindo-se os próprios funcionários, também possa ser atendido em sua expectativa qualitativa desejada, em atendimento aos requisitos capitalistas de mercado<sup>195</sup>.

Ora, para que tais códigos representem com o máximo de fidelidade as expectativas de todo o coletivo envolvido, eles devem ser elaborados para além dos arcabouços teóricos e interesses particulares que normalmente representam. O próprio termo ética que costuma estar ali intitulado remete a um universo geral, que compreendemos como a prática profissional e todas as demandas que tal prática suscita. Desse modo, para que o código de ética possa condizer com o que se espera que ele realize, é necessário um suficiente conhecimento de suas repercussões sociais, como bem sinaliza Aguiar:

Este conhecimento é necessário e pertinente, uma vez que a profissão se origina a partir de necessidades e possibilidades oferecidas pelo desenvolvimento desigual da sociedade capitalista. Sua ética, portanto, só pode ser entendida como produto histórico das condições determinadas por essa sociedade, ou seja, tornando-se objetiva através da prática moral, da ação ética e da reflexão filosófica sobre elas, segundo as necessidades sociais determinadas historicamente. Como tal, a ética recebe determinações da sociedade, mas, também, pode ser direcionada pelos profissionais em termos da sua contribuição para o fortalecimento dos direitos dos usuários tomados como classe social no interior de uma sociedade geradora da desigualdade e do desrespeito aos direitos humanos<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Compreendemos que os Códigos de Ética empresariais, para além de estabelecer regras de conduta que pacifiquem os conflitos dirigente-dirigido, pontuam o exercício profissional para a busca de um resultado de excelência para o adquirente do produto/serviço, ao preço de um esforço físico-mental, oculto pela violência do discurso subliminar ali presente: você será uma pessoa melhor se o seu trabalho for mais apreciado, você se sentirá realizado se conseguir produzir mais e melhor, como o menor tempo possível, você...

<sup>196</sup> AGUIAR, S. M.Z. A presença da ética como compromisso ético-político na formação profissional do assistente social. *Capital científico*, Guarapuava, v. 1. n. 1, jan.-dez. 2003. p. 116.

Tomamos, por exemplo, o Código de Ética e Disciplina do Servidor Fazendário Estadual, em vigor na Secretaria da Fazenda do Estado do Ceará, do qual se extraiu alguns poucos tópicos, no qual percebemos logo de início, a violência do discurso referida por Ricoeur. Ou seja, o termo *disciplina*, incluído no título daquele diploma legal, remete imediatamente a um constrangimento, pois a mensagem subliminar contida ali contida, induz a uma certa intimidação, vez que se conhece que tal termo quando utilizado por administradores implica em seu reverso: à disciplina não correspondida nos termos impostos, corresponde uma ação punitiva que pode ir até a demissão.

Explicamos que o realce que fizemos à presença do termo *disciplina* no documento referido se dá porque existem dispositivos legais maiores e com maior força executiva<sup>197</sup>, que preveem ações punitivas para aqueles funcionários que são observados em desatenção com os requisitos do exercício da função pública.

A seção três do citado Código, é nomeada como *Das regras deontológicas*. Com as devidas vênias ao coletivo que elaborou o documento, tal sinalização é redundante, vez que, todo documento normativo, inclusive, como no caso, publicizado em meio de comunicação oficial, está inscrito na categoria dos conteúdos deontológicos, da obrigação de cumprir.

Outro momento em que percebemos a perversão linguística se deu diante do enunciado do Capítulo II, *Compromisso com a Organização*, onde são *determinados* os deveres de todos servidores que representam a Organização em seu lado administrativo, gerencial. Acreditamos que o termo *compromisso* aqui, está mal colocado, posto que, como se viu, este conceito só cabe onde não há um acordo estabelecido, e, o documento em questão, ultrapassa a intenção acordatória, pois se configura na verdade, num contrato de posturas e conduta.

Refletimos que, via de regra, os códigos de ética similares ao que foi tomado a exemplo, são elaborados mediante conversas entre funcionários e administradores, momento em que normalmente são definidos os objetivos comuns, formalizados posteriormente por meio do documento nominado *código de ética*.

No entanto, destacamos que “falta debate filosófico sobre a dimensão moral da profissão (...), o [grifo nosso] que acaba por dificultar o entendimento da ética, da dimensão moral da profissão e do Código como espaços diferenciados e não iguais”<sup>198</sup>. Reconhecemos, que em especial no Brasil, o estudo da Filosofia, há apenas recentemente vem adquirindo o

---

<sup>197</sup> A Constituição Brasileira, bem como o Estatuto do Servidor Público, já instituíram, antes do documento exemplificado, como deve se dar o exercício da função pública, e, as penalidades a serem aplicadas em seu desvio.

<sup>198</sup> AGUIAR, S. M.Z. A presença da ética como compromisso ético-político na formação profissional do assistente social. *Capital científico*, Guarapuava, v. 1. n. 1, jan.-dez. 2003. p. 119.

respeito que todo exercício profissional é merecedor, compreendendo-se que é devido a esse fato, que a maioria dos códigos de ética contém equívocos filosóficos, elaborados que normalmente são, por interessados e não por conhecedores dos fundamentos filosóficos.

Ora, como fazer com que um Código de Ética deixe de ser apenas um ideal instrumento normativo, e se preste para efetivar os valores ali dispostos? Entendemos que tal só pode se dar pela via do compromisso defendido por Ricoeur: há um contrato formal, de conduta, porém, para que as condutas ali descritas de fato sejam assumidas, é necessário um compromisso coletivo com a competência ética que está posta. Ou seja, nesse contexto, “o compromisso se objetiva eticamente quando o profissional tem comportamentos que se voltam ao combate à corrupção e ao individualismo, lutando pela justiça social, isto é, o compromisso ético é a substância da resposta competente”<sup>199</sup>.

Observamos que na maioria das vezes a adoção de um código de ética representa ao menos um passo em direção a uma convivência social mais harmoniosa e justa, bem como, os códigos de ética

(...) também se constituem em instrumentos fundamentais para acompanhar o processo de desenvolvimento das profissões e de seus compromissos ético-políticos; porém, não os *devemos* [grifo nosso] reduzir à sua função particular, pois a questão valorativa da ética ultrapassa o projeto profissional como um todo, avançando para a superação de normativas morais e prescrição de direitos e deveres. Deste modo, é preciso ultrapassar a visão ética legalista, formal, que restringe a discussão ética ao Código<sup>200</sup>.

Como fomos buscar no código de ética dos servidores do fisco cearense o exemplo de equívocos presentes nesses instrumentos de conduta, acrescentamos que o exercício da função pública, seja enquanto servidor, seja enquanto dirigente, repercute na comunidade que o rodeia. Ora, como Ricoeur diz, o homem é parte de sua comunidade e se inter-relaciona com os demais membros comunitários o tempo todo, então, o trabalho executado pelo servidor público deve ser compreendido como algo cujo resultado servirá de acréscimo à sua *vida boa*.

Lembramos que o servidor público é o principal elo entre o Estado e a sociedade, estando prescrito em diversos diplomas legais, afora os códigos de ética, que a ele, agente público, por exemplo, é vedado pleitear, sugerir ou aceitar qualquer tipo de ajuda financeira, em mimos ou espécie, para si ou para outrem, para influenciar ou deixar de fazer algo no exercício de seu cargo, emprego ou função pública, embora diuturnamente se constate nas

<sup>199</sup> AGUIAR, S. M.Z. A presença da ética como compromisso ético-político na formação profissional do assistente social. *Capital científico*, Guarapuava, v. 1. n. 1, jan.-dez. 2003. p. 118.

<sup>200</sup> Idem. p. 119

manchetes jornalísticas casos cada vez mais numerosos de condutas que ferem essas prescrições.

Retomando o instrumento ético da Secretaria da Fazenda do Estado do Ceará, tomado como exemplo prático, verificamos que ali não há só equívocos: constam também disposições eticamente consoantes com o que ora pesquisamos:

(...)

Art.4º

...

V - INTERESSE PÚBLICO: a Organização existe para prestar à sociedade os serviços de sua competência. As ações e decisões devem visar o interesse público. A excelência do serviço prestado, o respeito do cidadão e a confiança da sociedade devem ser os maiores objetivos de todo servidor fazendário;

Art. 5º

I - ÉTICA: o mais alto valor de toda a Organização, a ética, deve permear todos os procedimentos do servidor fazendário, devendo qualquer comportamento contrário a este princípio ser corrigido e desestimulado.

(...)

Art.12. O serviço público a ser desempenhado pelo servidor fazendário em prol da comunidade deve ser compreendido como de um cidadão pertencente a uma sociedade, cujo trabalho acarretará o bem estar social de todos.

(...)

Art.19. A administração garantirá a aplicação, dentro de princípios equânimes e transparentes, das políticas públicas e de leis de gestão fiscal, assegurando ampla divulgação e acesso das informações à sociedade, ressalvado o sigilo garantido em lei.

(...)<sup>201</sup>

Os quatro artigos destacados do interior do Código de Ética e Disciplina..., revelam a intenção das partes celebrantes de tal contrato de conduta, de visar ao bem comum (art. 4º, item V), de privilegiar a ética sobre a moral (art. 5º, item I), de *assemelhar-se* ao outro (art. 12), de dar conhecimento à *sociedade* das políticas e leis relacionadas (art. 19).

Inferimos que a adoção dos Códigos de Ética, no sentido deste que se apresentou parcialmente, a título de exemplo, sinalizam para a existência de uma sociedade ansiosa por resolver seus conflitos, aumentados em decorrência da violência instalada pela disseminação múltipla e confusa dos valores éticos, buscando, empiricamente, uma resposta na filosofia prática, ou *aplicada* como nominam alguns.

---

<sup>201</sup> CEARÁ. Portaria nº 131/2001. Institui o Código de Ética e Disciplina do servidor fazendário estadual. *Diário Oficial do Estado [do] Ceará*, série 2, ano V, nº 028. Fortaleza, CE, 08 fev. 2002. p. 31-33.

## CONCLUSÃO

Não há lugar para a neutralidade. Quando você diz que está neutro em relação a uma situação de injustiça e de opressão, você decidiu apoiar um status quo injusto.

Desmond Tutu

No percurso estudioso acerca da *pequena ética*, abordamos o encontro desta com a tradição aristotélica e kantiana, constatando-se, inclusive, a preocupação de Ricoeur em dar uma face atualizada ao seu escrito, quando no momento deontológico de sua ética, assumiu uma mediação dialógica entre Kant e Rawls. A atualização constatada em Ricoeur é denotada desde a sua ancoragem do sistema ético na ipseidade, até em como ele dialoga com um expressivo número de filósofos contemporâneos.

Os apontamentos introdutórios trazem à luz um homem que se encontra inserido numa narrativa de vida, que exige uma constante interpretação, e que, a partir desta interpretação ele possa compreender o si. O friso da distinção do *si*, de *eu*, num claro afastamento de qualquer individualismo que a partícula poderia ensejar, já anuncia a intenção solidária de Ricoeur para com o outro, pelo recurso de uma hermenêutica do si. Tal posição se mostra oportuna quando o que mais se verifica nos discursos atuais, é uma apologia ao *eu*, característica de uma sociedade pervertida pelas palavras constitutivas dos verbos *querer* e *poder*.

Desse modo, parece que hoje o que importa, é que *eu* me destaque, *eu* sobreviva, *eu* tenha, ou seja, a linguagem midiática apologicamente individualista e consumista, impregna a linguagem familiar, dificultando a ideia de um *eu*, que pode ser pensando como o *eu*, que habita necessariamente uma dimensão reflexiva, que por sua vez, nesse movimento de alteridade do si com o si mesmo, abrirá a possibilidade de algum tipo de inteiração com um si, diferente de si.

A forte presença aristotélica no texto ricoeuriano, nos envidou a refletir sobre a importância do postulado ético mesmo nos dias de hoje. Os conceitos ali destacados, bem-viver, amizade, justiça e deliberação, são inseparáveis de um projeto ético universal. É impossível se pensar numa humanidade abrigada sob princípios equitativos, se esta humanidade não tiver seus valores ancorados na felicidade, lealdade, igualdade e boa escolha, conceitos subjacentes aos da ética aristotélica.

Recordamos que na atualidade os valores éticos são disseminados de várias formas, tais como, família, meios de comunicação, institutos educacionais, e nesse sentido, é louvável a tentativa de Ricoeur de trazer à memória societal os fundamentos éticos da tradição. Quem sabe, se lançando um olhar aos valores tradicionais, tão caros à justa convivência humana, atualizados parcialmente por Ricoeur, como estima de si, decisão, e solicitude, não surja daí uma sociedade que transite da sociedade do *eu*, para uma sociedade do *nós*.

Lembramos que Ricoeur defende a primazia da ética sobre a moral, concebendo o formalismo como algo necessário à ética. Isso porque, a ação implica numa capacidade de fazer, que se efetiva no poder exercido por um agente sobre o outro. A *Regra de ouro*, por ele referida em diversos momentos de seu diálogo com a deontologia, solidifica a intenção de cuidado de si, como cuidado com um outro. Sob esse aspecto, não fazer ao outro o que não queres que te façam, possui um caráter determinante, só possível de ser estabelecido no campo do dever.

A boa vontade e o respeito, como categorias deontológicas, prestaram-se também para chamar a atenção para o desvio do mal, ou seja, compreendemos nesse momento, que o plano ético não deve ser relegado a um patamar mínimo da inclinação, pois, sabemos que as inclinações é que impedem ou obstruem a boa ação do homem. Reconhecemos que Ricoeur, ao trazer essa categoria, o mal, para o interior do debate deontológico, buscou suprir a forma mínima com que essa categoria foi trabalhada por Aristóteles.

Inferimos que o egoísmo, dominante da atividade humana, foi compreendido por Ricoeur como a degradação da estima de si. Tal degradação aparece para Ricoeur, sob a forma da violência contra o outro, uma vez que a estima de si repercute tanta nas relações interpessoais, como na vida nas instituições. Em outras palavras, trazer a ética para o campo do interdito, da proibição, mostra-se uma tentativa de replicar às figuras do mal, possíveis de estarem presentes nas ações do homem.

Salientamos o recurso hermenêutico invocado por Ricoeur, de trazer o conceito *atestação* como fonte de credibilidade, para a sua pretensão, de que sob a *pequena ética*, o homem elege uma identidade narrativa fundada na construção da verdade sobre o si-mesmo.

Entendemos que para Ricoeur, a ipseidade reivindica para si um tipo de certeza, sem garantia, que se exprime na permanente suspeita, e onde o sujeito de fundamenta. A essa certeza, que compreendemos como um tipo de confiança, Ricoeur chamou de atestação. Esse conceito está presente por todo texto *O si-mesmo como um outro*, de onde extraímos a compreensão que ele sozinho, o conceito de atestação, enseja um estudo singular em virtude da sua importância como fio condutor do texto ético ricoeuriano. Isso porque, inscrita na

formulação sintática do *eu creio em*, e nesse aspecto, não existe recurso melhor contra a suspeita, do que a atestação confiável. Sublinhamos que a atestação é a confiança mais forte que toda suspeita, bem como a segurança que cada um tem de existir como um mesmo sob a ipseidade, de onde inferimos que a atestação é a confiança e a crença do sujeito, de ser ele mesmo em seu discurso, suas ações, sua narrativa.

A última parte da *pequena ética* encontra-se abrigada na *sabedoria prática*, momento em que Paul Ricoeur tentou demonstrar a superação da oposição entre ética e moral. Consideramos que conciliação entre as duas correntes, aristotélica e kantiana, realmente só se faz possível tendo por mediação contingencial a sabedoria prática, pois é seu caráter contingente que possibilita que os conflitos entre esses dois pressupostos rivais sejam conciliados.

A ética do compromisso, que foi apresentada externa à *pequena ética*, constituiu-se de fato, numa complementação de Ricoeur, ao que já havia definido naquela. Compreendemos que aqui, a preocupação dele estava mais centrada na violência contida no discurso e de como essa violência repercute na conduta humana. Assim, para que a humanidade se encontre sob uma realidade ancorada na justiça, é preciso que se estabeleça um compromisso constante onde o bem estar comum seja o objetivo primordial.

Por palavras finais, concluímos que a tentativa de Ricoeur de estabelecer uma ponte filosófica entre os pensamentos éticos de Aristóteles e Kant foi bem sucedida, constituindo-se numa nova possibilidade ética, que pelo seu conteúdo enfatizado na solicitude e nas instituições justas, se faz mais que necessária nesta atualidade permeada pela violência de uns contra os outros em todas as dimensões possíveis.

## REFERÊNCIAS

AESCHLIMANN, J.(org). **Étique et responsabilité. Paul Ricoeur.** Boudry-Neuchâtel(Suisse): Editions de la Baconnière, 1994.

AGUIAR, S. M.Z. A presença da ética como compromisso ético-político na formação profissional do assistente social. **Capital científico**, Guarapuava, v. 1. n. 1, p. 115-122, jan.-dez. 2003.

ARISTÓTELES. **A ética – Textos selecionados.** 2. ed. Bauru: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. **Moral. La gran moral. Moral a eudemo.** Traducción: Patrício de Azedrate. 3. ed. Buenos Aires: Peuser, 1945.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco.** Tradução da versão inglesa: Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BEZERRA, M. R. Aristóteles, Kant e Weil: reflexões sobre a natureza humana, a violência, a ética e a justiça. **Scientia Una**, Olinda, n. 8, p. 51-64, mai. 2007.

BITTENCOURT, R. N. Introdução à ética. **Discutindo Filosofia**, São Paulo, ano 2, n. 11, p. 35-36, [entre 2006 e 2009].

BOTO, C. A ética de Aristóteles e a Educação. **Videtur**, São Paulo, n. 16. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur16/carlot.htm>. Acesso em: 20 mar. 2010.

CEARÁ. Portaria nº 131/2001. Institui o Código de Ética e Disciplina do servidor fazendário estadual. **Diário Oficial do Estado [do] Ceará**, série 2, ano V, nº 028. Fortaleza, CE, 08 fev. 2002. p. 31.

CÉSAR, C. T. M. **A noção de cuidado em Paul Ricoeur.** Disponível em: <http://www.porto.ucp.pt/lusobrasileiro/actas/Constan%C3%A7a%20Marcondes.pdf> Acesso em: 20 mar. 2010.

DILTHEY, W. **Sistema da ética.** Tradução: Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1994.

DOMINGUES, B. Libertar a Bondade. *Jornal O Público*. Lisboa (Portugal), 05 jun 2005. Disponível em: <<http://www. www.paroquias.org/forum/read.php?2,16111>>. Acesso em: 18 jul. 2010.

DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (orgs.). **Ética, Política e Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

FAFIÁN, M. M. Violencia, lenguaje e interpretación. **Cuaderno gris**, Madri, n. 2, p. 353-368, 1997. ISSN 0213-6872.

FOELKER, R. Virtude: a excelência em prol da felicidade. **Discutindo Filosofia**, São Paulo, ano 2, n. 11, p. 23-27, [entre 2006 e 2009].

FONDRICOEUR.FR. **Grands thèmes/étique**. Disponível em: <[http://www.fondsriceur.fr/module\\_web/disp\\_page.php?m=24&lang=fr&rub=&opt=&...](http://www.fondsriceur.fr/module_web/disp_page.php?m=24&lang=fr&rub=&opt=&...)>. Acesso em: 7 out. 2009.

FURROW, D. **Ética: conceitos-chave em filosofia**. Tradução: Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2007.

GONTIJO, E. D. Os termos “Ética e Moral”. **Mental**, v. 4, n. 7, p. 127-135, nov. 2006. ISSN 1679-4427.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant. Disponível em: <<http://www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/kant.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2010.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

LEONHARDT, R. R. As reflexões éticas de Paul Ricoeur. **Analecta**, Guarapuava, v. 7, n. 2, p. 61-76, jul./dez. 2006. ISSN 1518-6520.

MENESES, R. D. B. A privação do bem, segundo Kant e Ricoeur: pelo caminho da negligência. **Ágora Filosófica**, Porto, n. 1, p. 22-34, jul./dez. 2007. p.32.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICOEUR, P. Pour une éthique du compromis. **Alternatives Non Violentes**, Paris, n. 80, p.12-17, out. 1991.

\_\_\_\_\_. **L'Éthique, entre Le Mal et Le Pire**. Disponível em: <<http://www.fondsriceur.fr/..Entretien%20Éthique%20et%20Bien%20Vivre%20V3.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2010.

\_\_\_\_\_. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. Tradução: Ivone C. Bendetti. São Paulo; WMF Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. Tradução: Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Percurso do reconhecimento**. Tradução: Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **A crítica e a convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launay**. Tradução: António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. **Leituras 1: em torno ao político**. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

RIVERA, D. M P. et al. Evaluar: tener, poder y valer. **Revista Iberoamericana de Educación**, Cidade do México, ano 4, n. 40, p. 42-50, Nov. 2006. ISSN 1681-5653.

ROSSATO, N. D. Viver bem: a “pequena ética” de Paul Ricoeur. **Mente, Cérebro & Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 26-33, 2008.

RUSSELL, B. **A sociedade humana na ética e na política**. Tradução: Oswaldo de Araújo Souza. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

SINGER, P. **Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade**. Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

SPERBER, S. F. O diálogo entre mesmidade (identidade genética) e a ipseidade, responsável pela ética – ou, de uma alteridade constitutiva da responsabilidade na relação Eu-Tu. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 15, jun. 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/.../1011>>. Acesso em: 18 ago. 2009.

VERGNIÉRES, S. **Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. Tradução: Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998.