

A PEQUENA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur's little ethics

RESUMO O objetivo deste artigo é apresentar a ética de Ricoeur, tendo como fio condutor a questão da alteridade, que assume um papel central já no conceito aristotélico de amizade. Em segundo lugar, a moral kantiana representa a garantia de que o outro seja tratado como pessoa e não como coisa. Neste contexto, cabe à sabedoria prática a tarefa de equilibrar a deontologia com a teleologia, buscando salvaguardar a individualidade do outro quando esta fica ameaçada pela universalidade do imperativo. Por fim, será preciso reconhecer que a fenomenologia tem o mérito de ter elevado o problema do outro ao primeiro plano da discussão filosófica.

PALAVRAS-CHAVE ÉTICA; TELEOLOGIA; DEONTOLOGIA; SABEDORIA PRÁTICA; FENOMENOLOGIA.

ABSTRACT The aim of this paper is to present the ethics of Ricoeur, whose thread is the question of otherness, which plays a central role in the Aristotelian concept of friendship. Secondly, Kant's moral is the guarantee that the other is treated as a person and not as a thing. In this context, it is up to the practical wisdom the task of balancing deontology and teleology, seeking to safeguard the individuality of the other when it is when it is jeopardized by the universal imperative. Finally, one must acknowledge that phenomenology has the merit of having brought the problem of the other to the forefront of philosophical discussion.

KEYWORDS ETHICS, TELEOLOGY, DEONTOLOGY, PRACTICAL WISDOM, PHENOMENOLOGY.

INTRODUÇÃO

O livro *Soi-même comme un autre*, publicado em 1990 (RICOEUR, 1990) e traduzido ao português em 1991, com título *O si-mesmo como um outro* – especialmente nos estudos sétimo, oitavo e nono –, significa a elaboração mais sistemática e completa da ética de Ricoeur, que ele denomina “pequena ética” (RICOEUR, 1991a, p. 338).

O artigo “Ética e moral” (RICOEUR, 2011a), publicado em 1989, traz uma explicação sucinta do projeto ético ricoeuriano. Ademais, é importante ressaltar também os livros *O justo 2* (RICOEUR, 2008), publicado em 1995, *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar* (*A natureza e a norma: o que nos faz pen-*

¹ No texto em francês, “*petit éthique*” (RICOEUR, 1990, p. 337).

PAULO GILBERTO GUBERT
Universidade Federal de
Santa Maria (UFSM)
frpaulogubert@yahoo.com.br

sar) (RICOEUR, 2001), publicado em 1998, *Lectures 1: autour du politique* (*Leituras 1: em torno ao político*), publicado em 1991, *Da metafísica à moral* (RICOEUR, 1995), publicado em 1993, *Do texto à ação* (RICOEUR, 1989), publicado em 1986 e os artigos “O problema do fundamento da moral” (RICOEUR, 2011b), publicado em 1975 e “Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne” (*Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*), publicado em 1954. Não obstante tenhamos mencionado esses livros e artigos, é preciso salientar que existem outros textos e muitas entrevistas nas quais o autor retoma questões fundamentais da ética.

Diante da pluralidade e da complexidade dos textos nos quais o autor versa sobre questões que envolvem a ética, nosso objetivo será apresentar um panorama da ética em Ricoeur, tendo como pano de fundo a questão fundamental da alteridade e mantendo como principal referencial teórico o texto *O si-mesmo como um outro* (1991a).

No desenvolvimento de seu percurso ético, Ricoeur transita entre a teleologia e a deontologia, constituindo, ao final, a sabedoria prática. A distinção entre ética e moral, convencionada pelo autor, trata a ética como perspectiva de uma vida concluída, e a moral como articulação desta perspectiva em normas. De acordo com Ricoeur, neste ponto, distinguem-se claramente os legados aristotélico e kantiano: “uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada pela perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*” (RICOEUR, 1991a, p. 201, grifos do autor).

Entretanto, Ricoeur (2011a) considera fundamental para a ética a não permanência na ortodoxia dos textos de Aristóteles e de Kant. Primeiro, o autor enuncia que há um primado da “ética aristotélica” sobre a “norma moral kantiana”. Em um segundo momento, é a ética que deve passar pelo crivo da norma. Por último, ele aponta para a sabedoria prática

como possibilidade de fazer frente à singularidade dos inevitáveis conflitos do cotidiano, aos quais nem a ética e nem a moral conseguem oferecer uma resposta satisfatória.

O LEGADO TELEOLÓGICO

No sétimo capítulo de *O si-mesmo como um outro*, intitulado “O si e a perspectiva ética”, Ricoeur desdobra a ética aristotélica em três partes distintas: (1) a vida boa, (2) com e para os outros, (3) nas instituições justas. Neste contexto, a ética caracteriza-se pela finalidade e pelo objetivo a ser atingido, isto é, que se possa viver bem. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. A vida boa representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, de autoavaliar-se, ou seja, estimar a si mesma como boa. Este si mesmo pode escolher, hierarquizando preferências e, portanto, é um si que tem a iniciativa. No entanto, o autor esclarece que o termo *estima* foi associado ao *si* para evitar confusão com o termo *eu*, ou, indo mais além, com alguma posição egológica² (RICOEUR, 1991a, p. 14).

Nesse sentido, o papel mediador do outro foi desenvolvido por Aristóteles nos capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, que Ricoeur denomina um tratado da amizade. No tratado, é a amizade que faz a transição entre “a vida boa, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político” (RICOEUR, 1991a, p. 213). Segundo Aristóteles, a amizade “é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida” (1984, p. 179). Sendo assim, todo homem virtuoso sente necessidade de ter amigos.

² Em seu livro *O Justo 2* (2008), Ricoeur afirma que a estima de si (ou autoestima) não pode ser interpretada como uma relação de si para si mesmo. “Esse sentimento inclui também um pedido dirigido aos outros. Inclui a expectativa da aprovação vinda desses outros. Nesse sentido, a autoestima é ao mesmo tempo um fenômeno reflexivo e um fenômeno relacional, e a noção de dignidade reúne as duas faces desse reconhecimento” (2008, p. 219).

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” (1984, p. 181). Além disso, verifica-se que “os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 184). Portanto, a amizade implica mutualidade da relação entre aqueles que são amigos. Ademais, a relação entre amigos é pautada pelo bem que ambos desejam um ao outro. Nesse sentido, o maior bem que um amigo desejará ao outro será, justamente, que ele permaneça sendo como ele é, ou seja, que continue sendo um homem bom.

No entanto, apesar de não se tratar de uma tese egológica, o tratado da amizade também não possibilita vislumbrar um conceito aristotélico franco de alteridade. Como avalia Ricoeur:

a estima de si é o momento reflexivo originário da perspectiva da vida boa. A amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia da mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si próprio. (1991a, p. 220).

Constatada a fragilidade do conceito de amizade aristotélico no que concerne ao problema da alteridade, Ricoeur busca elaborar outro conceito: o de solicitude, que se concatena com a estima de si. Nesse sentido, Rosatto entende que, para Ricoeur, a amizade aristotélica apresenta uma relação

insuficiente entre dar e receber, posto que se sustenta unicamente na suposição de que há uma distribuição simétrica de bens entre iguais. A solicitude, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais. (2008, p. 30).

Por conseguinte, demonstrar esta conexão faz-se necessário, visto que a estima de si é reflexiva e parece fechar-se em si mesma. De acordo com esta perspectiva, a solicitude não se junta de fora à estima de si, mas desdobra-se em uma dimensão de segundo grau denominada dimensão dialogal. Ricoeur esclarece que desdobramento significa “uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que crie as condições de uma continuidade de segundo grau, tal como a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra” (1991a, p. 212).

O conceito de solicitude indica uma relação de reciprocidade, pois ele se fundamenta na troca, entre dar e receber. Este conceito pode ser mais bem visualizado por meio do problema do sofrimento, tanto a partir do si mesmo quanto partindo do outro. Conforme avalia Ricoeur, o sofrimento não está reservado apenas a dores físicas e mentais, mas define-se principalmente “pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um golpe à integridade” (1991a, p. 223).

Neste sentido, partir do polo do si significa afirmar que ele toma a iniciativa de poder-fazer e o faz por meio do desejo de partilhar da dor dos outros. Neste caso, o outro se reduz à condição de alguém que somente recebe a partir da iniciativa de um si que é benéfico. Por outro lado, a mesma dinâmica pode também ser percebida no movimento inverso do outro para o si. Em ambos os casos, permanece um elemento de passividade, pois não se verifica nenhuma troca mútua.

Para tentar resolver essa dissimetria, o autor propõe a solicitude. A solicitude é a chave para estabelecer a igualdade das relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro. Por meio da simpatia, que é “sentir com”, percebe-se um si que, inicialmente, possui uma potência de agir superior à do outro, permitindo-se afetar com seu sofrimento. Além disso, “procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado de sua potência de agir e de existir, mas de sua própria fraqueza” (RICOEUR, 1991a, p. 223).

Ricoeur esclarece que na solicitude “sobrevém uma espécie de igualação, da qual o outro sofredor é a origem, graças ao que a simpatia é preservada de se confundir com a simples piedade, onde o si goza secretamente saber-se poupado” (1991a, p. 224). Por conseguinte, na simpatia, o si, cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, encontra-se afetado por tudo o que o outro sofredor oferece-lhe em troca; aqui, não é o poder de agir do outro que está em jogo, mas sua fraqueza. Para o autor,

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

Nesse sentido, Ricoeur (1991a) entende que é a similitude inerente à solicitude que restabelece a igualdade entre o si e o outro. A gênese da similitude está situada no momento da troca entre a estima de si e a solicitude para com o outro. Por meio da similitude é que se torna possível vislumbrar a originalidade da solicitude, que consiste, segundo Rosatto, em “restituir o equilíbrio entre 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 de restituir algo” (2008, p. 30).

A partir da reflexão acerca da solicitude, o autor passa a investigar a questão da justiça. A noção do “viver bem” com os outros já porta em si um sentido de justiça que vai para além das relações interpessoais e, por isso, necessita das instituições,³ que, por sua vez, são responsáveis pela aplicação da justiça, garantindo o direito à igualdade. Ricoeur entende “a

³ Instituição é tudo o que diz respeito à “estrutura do viver junto de uma comunidade histórica” (RICOEUR, 1991a, p. 227).

instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça [...]. Dessa dupla inquirição resultará uma determinação nova do si, a do cada um: a cada um o seu direito” (1991a, p. 227).

Neste sentido, Ricoeur (2011a) assinala que Aristóteles pôs a justiça no campo das virtudes, ou seja, da ética, no sentido teleológico. Todavia, o conceito aristotélico de justiça é marcado pelas relações interpessoais que ocorrem nas instituições. Aristóteles (1984) busca algo que distinga o justo do injusto. Ele aponta para a justiça distributiva mediada pelas instituições como responsável pelo justo equilíbrio e pela regulação de uma comunidade política.

De acordo com esta perspectiva, o conceito de distribuição encontra-se fundamentalmente vinculado ao conceito de justiça. Para Ricoeur, a distribuição “designa um traço fundamental de todas as instituições, visto que estas regulam a repartição de papéis, tarefas, vantagens, desvantagens entre os membros da sociedade” (1991a, p. 234).

O que garante este núcleo ético comum é a igualdade proporcional proposta por Aristóteles (1984): a cada um segundo seu mérito. Neste ponto, Ricoeur (2011a) afirma a importância da união entre justiça e igualdade. Além disso, o autor considera fundamental demonstrar que o senso de justiça e a solicitude estabelecem uma relação de complementaridade.⁴ Sendo assim, o senso de justiça não estabelece limites à solicitude, mas “ele a supõe, visto que ela tem as pessoas como insubstituíveis. Em compensação, a justiça acrescenta à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira” (RICOEUR, 1991a, p. 236).

Dito isto, é preciso dar um passo além e submeter a ética ao crivo da norma, caracterizada pela obrigação e pelo formalismo.

⁴ “A solicitude dá como comparação de si um outro, que é um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas ensinou-nos a lhe reconhecer. A igualdade dá-lhe, como comparação, um outro que é um cada um” (RICOEUR, 1991a, p. 236).

A HERANÇA DEONTOLÓGICA

“O si e a norma moral” é o título do Capítulo 8 de *Si-mesmo como um outro*. Neste estudo, Ricoeur tem por objetivo desenvolver “uma ética enriquecida pela passagem através da norma e investida no julgamento moral em situação” (1991a, p. 237). Ademais, Ricoeur (2011a) entende que o exame do caráter de universalidade do imperativo categórico – assim expresso em sua primeira formulação: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59) – não pode ser entendido como uma forma de solipsismo moral.

A ideia de universalidade do imperativo caracteriza-se por uma moral da obrigação e está vinculada à ideia de constrangimento, que, por sua vez, está atrelada à ideia de dever. A função do dever é constranger a vontade, livrando-a de limitações empíricas. Disso resulta a autonomia, que tem sua gênese na liberdade. A liberdade é que designa a vontade, tornando a autonomia o equivalente à obediência a si mesmo. Ricoeur afirma que, “quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si mesmo, a obediência perdeu todo o caráter de dependência e de submissão. A verdadeira obediência, poderíamos dizer, é a autonomia” (1991a, p. 246).

Por conseguinte, a filosofia moral kantiana parece conduzir a uma tese egológica, já que, inicialmente, o sujeito parece não depender, em nenhum momento, do outro. Tudo parece se resolver na autonomia do si que se autolegisla. Contudo, Ricoeur alerta que não se trata de uma teoria baseada apenas no si, mas de uma busca pela “universalidade de querer, apanhada nesse momento abstrato onde ela não é ainda distribuída entre a pluralidade das pessoas” (1991a, p. 247).

Diante do problema do outro, que novamente vem à tona, Ricoeur afirma a possibilidade de, a partir da “Regra de Ouro”,⁵

5 Trata-se da formulação da “Regra de Ouro” apresentada no evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Ricoeur afirma que a Regra de Ouro “*es el punto de partida en*

estabelecer a articulação entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico, proposta por Kant nos seguintes termos: “age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (2007, p. 69). Nesse sentido, a Regra de Ouro não se constitui meramente por uma interdição oriunda de uma lei. Sendo assim, ela também é responsável – como a solicitude – por estabelecer uma relação de reciprocidade entre o si e o outro.⁶

Por sua vez, a segunda formulação do imperativo representa o complemento entre dois conceitos: o de humanidade e o de pessoa como fim em si. Para Ricoeur, esta ideia de humanidade

é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio da autonomia, sem aceitação de pessoas; em compensação, a ideia das pessoas como fins nelas próprias pede que seja levada em conta a pluralidade das pessoas. (1991a, p. 260).

Desde este ponto de vista, a ideia de pluralidade não considera a humanidade como soma matemática de indivíduos, mas a partir do respeito que se deve a cada pessoa em particular. Como avalia Ricoeur, não é possível estabelecer vínculos entre o si e o outro, se não for “determinado o que, na minha pessoa e naquela do outro, é digno de respeito” (1991a, p. 261).

O conceito de humanidade elimina todo o princípio de alteridade radical que a solicitude contém. Este conceito, somado ao princípio de autonomia e de respeito, conduz ao

la reflexión moral. Es un punto de partida en la medida en que la idea del otro debe ser formada con toda la fuerza de una alteridad que me ordena ser responsable” (2001, p. 235, grifo nosso).

6 De acordo com Olivier Abel, “a vantagem das fórmulas positivas da reciprocidade é que estas orientam a moral para o respeito benevolente pelas pessoas e não para o respeito abstrato pela lei” (1996, p. 74).

princípio de pluralidade. Dessa forma, para Ricoeur, “o si implicado reflexivamente pelo imperativo formal não era de natureza monológica, mas simplesmente indiferente à distinção das pessoas e, nesse sentido, capaz de uma inscrição no campo da pluralidade das pessoas” (1991a, p. 262). Ademais, se o si do imperativo categórico se bastasse a si mesmo, estaria anulando todo o esforço kantiano da segunda formulação do imperativo, que propõe o respeito à diversidade de pessoas, ou seja, a cada pessoa em particular.

Segundo Ricoeur, Kant passou pelo crivo da crítica de forma a purificar e a clarificar aquilo tudo que a sabedoria popular já intuía a respeito da Regra de Ouro. Esta afirmação é justificada pelo autor ao indagar

o que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e naquela de outrem como um meio, senão exercer sobre a vontade de outrem esse poder que, cheio de moderação na influência, desencadeia-se em todas as formas de violência e culmina na tortura? (RICOEUR, 1991a, p. 263).

O terceiro componente da deontologia diz respeito à questão da justiça. Neste ponto, a tese ricoeuriana é a de que a ideia do justo é o principal legado da ética para a moral. Para Ricoeur, o justo terá agora dois lados: “ao lado do ‘bom’ como extensão da solicitude ao ‘cada um’ dos sem-rostro da sociedade; do lado do ‘legal’, tanto o prestígio da justiça parece dissolver-se naquele da lei positiva” (1991a, p. 266).

Para Ricoeur (2011b), a deontologia somente conseguirá atingir o ápice de sua formalização a respeito da justiça por meio de uma teoria puramente processual. Ora, uma teoria processual depende de uma tradição contratualista. Tal tradição supõe “a ficção de um contrato social graças ao qual uma certa coleção de indivíduos consegue superar um estado suposto primitivo de natureza, para aceder ao estado de direito” (RICOEUR, 1991a, p. 267).

Além disso, enquanto o princípio kantiano de autonomia pode ser considerado um fato de razão, que prova a existência da moralidade, o contrato é apenas uma ficção, por mais que seja a ficção fundadora de uma república. Segundo Ricoeur (2011b), a principal função da ficção é separar o “justo” do “bom”. Nesta perspectiva, já não cabe às instituições que visam ao bem comum a responsabilidade pelos princípios de justiça, mas ao contrato social. Neste sentido, Ricoeur entende que a filosofia kantiana não conseguiu superar o enigma da fundação da república, pois o que Kant fez foi pressupor, sem justificar, um vínculo entre autonomia e contrato social “pelo qual cada membro de uma multidão abandona sua liberdade selvagem em vista de recobri-la sob a forma de liberdade civil como membro de uma república” (RICOEUR, 1991a, p. 268).

O enigma da fundação da república é retomado por John Rawls (2000) em seu livro *Uma teoria da justiça*. De acordo com Ricoeur, é por meio do conceito de justiça como equidade que Rawls propõe “a ideia de um contrato original entre pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus interesses individuais. Contratualismo e individualismo avançam assim de mãos dadas” (RICOEUR, 1991a, p. 268).

Sendo assim, Rawls (2000) assume uma posição frontalmente antiteleológica. Contudo, o embate de Rawls é com relação a uma versão específica de teleologia, que é o utilitarismo, fortemente expresso nos textos de John Stuart Mill. Nesse sentido, Ricoeur entende que o utilitarismo é teleológico porque “define a justiça pela maximização do bem para o maior número” (1991a, p. 269).

A resposta de Rawls (2000) ao utilitarismo é, evidentemente, de ordem deontológica. Por conseguinte, é do contrato social que derivam os princípios da justiça equitativa. A equidade, por sua vez, garante que as instituições sejam organizadas de maneira justa. A equidade está diretamente vinculada à questão da posição original, que é marcada pelo véu da ignorância. Trata-se, portanto, de uma

proposição hipotética necessária para garantir as condições de equidade em todos os aspectos da vida social (RAWLS, 2000).

Os princípios justos devem ser escolhidos sob o véu da ignorância.⁷ Tratam-se dos “princípios de distribuição”, que indicam as vantagens e as obrigações, ou seja, os direitos e deveres que competem a cada um. Entretanto, em um sistema social de distribuição, sempre haverá conflitos, pois existem muitas maneiras de repartição de vantagens e desvantagens que podem ser consideradas plausíveis. Portanto, é necessário que o sistema seja equitativo e estável. Para tanto, Rawls (2000) propõe a equidade, que supõe desigualdades consentidas entre os parceiros do contrato, na situação inicial do véu da ignorância, como necessária para que se estabeleça a justiça.

O princípio da equidade possui dois momentos distintos. O primeiro trata do exercício da cidadania, que deve ser igual para todos. Trata-se da liberdade de expressão, de assembleia e de voto, além da disputa por cargos públicos. Em segundo lugar, aparece o princípio da diferença. Este princípio está mais vinculado à divisão das riquezas e à repartição das funções de autoridade e de responsabilidade. A repartição das riquezas não tem necessidade de ser igual para todos, mas deve ser de acordo com as necessidades de cada um (RAWLS, 2000).

Segundo Ricoeur (2011a), se o contrato social de Rawls somente pode ser firmado por meio de uma ficção fundadora, não deve ser apenas porque o contrato não pode gozar de um fato da razão que ateste uma autofundação do corpo político, tal como sucede com os conceitos kantianos de boa vontade e de pessoa como fim em si. O autor entende que

⁷ A respeito do véu da ignorância, Rawls assinala que “de algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício” (2000, p. 147). Sendo assim, verifica-se que a principal característica do véu da ignorância é que, na posição original, ninguém sabe qual será seu status na sociedade.

existe um fundamento teleológico velado, que é anterior ao contrato, e que se justifica na medida em que 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 de um ‘querer-viver-junto’, que eles esqueceram? (RICOEUR, 1991a, p. 280, grifos do autor).

Por conseguinte, se, de fato, houve um “esquecimento” acerca do “querer-viver-junto”, somente por uma ficção poder-se-ão criar as condições ideais para “igualar o contrato e o princípio de autonomia e a este da pessoa fim em si” (RICOEUR, 1991a, p. 280).

Enfim, Ricoeur (2011a) considera que a passagem pela perspectiva ética e pela norma moral não resolveu uma questão fundamental: os conflitos suscitados pelos casos difíceis, que exigem uma decisão de acordo com a situação. O conflito é o móbil da sabedoria prática, dado que, para o autor, ele ocupa um papel fundamental em uma discussão que se propõe ética. Será preciso acrescentar, seguindo o pensamento de Ricoeur (2011b), que existem situações conflitivas no cotidiano do convívio com o outro que exigem a aplicação da sabedoria prática. Esta não representa uma terceira instância, para além da ética e da moral. Sua função consiste em demonstrar que existem situações nas quais a moral da obrigação entra em aporias que somente poderão ser resolvidas a partir do retorno à intuição primeira da ética.

A SABEDORIA PRÁTICA

No Capítulo 9 de *O si-mesmo como um outro*, intitulado “O si e a sabedoria prática”, Ricoeur (1991a) introduz seu texto com uma leitura crítica da peça teatral *Antígona*, de Sófocles (2011). Para o autor, o ensinamento da sabedoria trágica pode ser comparado ao aprendizado que resulta das experiências-

-limite vividas no cotidiano, apesar de ambos conduzirem, inevitavelmente, a aporias.

A necessidade de possuir a sabedoria para tomar as decisões corretas e justas e, conseqüentemente, deliberar bem parece ser o elemento que perpassa toda a *Antígona*. Contudo, a instrução pelo trágico não representa um aprendizado moral. Não obstante, sua função é dupla. Em primeiro lugar, demonstra que o conflito é inevitável e, em segundo, abre o caminho para o momento da convicção, que está para além da catarse. Neste sentido, Ricoeur entende que “a tragédia, após ter desorientado o olhar, condena o homem da práxis a orientar de novo a ação com seus próprios riscos e custos, no sentido de uma sabedoria prática em situação que responda melhor à sabedoria trágica” (1991a, p. 290).

Kant (2007), por sua vez, não dá lugar ao conflito, visto que somente a universalidade da regra deverá reger as máximas que coordenam as ações. Todavia, é justamente neste ponto que se apresenta a possibilidade do conflito. Existem certas circunstâncias em que a alteridade concernente à ideia de pluralidade entra em descompasso com o universalismo das regras inerentes à ideia de humanidade. Neste sentido, a segunda formulação do imperativo categórico, ao considerar o sujeito como fim em si mesmo – a partir da ideia de humanidade –, traz à tona um problema. Ricoeur esclarece que se trata de uma limitação, pois, prolonga-se “a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade” (1991a, p. 310).

Ademais, Kant (2007) condena a falsa promessa⁸ porque ela está em desacordo com

⁸ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant propõe a seguinte questão: “não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir?” (2007, p. 33). Como resposta, Kant afirma: “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 a 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

a lei universal do imperativo. Todavia, a questão central é se o outro está sendo realmente tomado em consideração, dado que é toda a humanidade, e não o outro, que foi ferida por uma falsa promessa. Ricoeur questiona se “não é antes a integridade pessoal que está em jogo nos deveres ditos para com os outros? Não é [o] si mesmo que se despreza pronunciando um falso juramento?” (1990, p. 308).

A promessa não implica somente um ato de discurso, em que o agente a satisfaz (ou não) meramente no plano da interlocução. Há também uma questão moral implícita em cada promessa e que porta, em si, a razão pela qual é preciso manter-se fiel à palavra dada. Ricoeur entende que “prometer é uma coisa; ser obrigado a guardar suas promessas é uma outra coisa. Chamamos princípio de fidelidade a obrigação de guardar suas promessas” (1991a, p. 311).

A estrutura do princípio de fidelidade envolve duas pessoas: uma que promete e outra que obriga a cumprir a promessa. Este caráter obrigatório demonstra que uma promessa, não apenas está arraigada no plano linguístico, mas implica um envolvimento com o outro. Há uma confiança mútua anterior ao ato de discurso e que permite que uma promessa seja feita. Por outro lado, em Kant (2007) verifica-se que a falsa promessa representa a contradição de uma máxima em que se verifica o empenho de uma só pessoa.

A partir da crítica ao problema kantiano da promessa, Ricoeur objetiva estabelecer um retorno das máximas estabelecidas pela regra às situações concretas. O conflito, nesta análise, mostrar-se-á encravado no arcabou-

propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às 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 (2007, p. 34). Mais adiante, no mesmo texto, Kant afirma: “pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem simplesmente como meio” (2007, p. 70).

ço da reciprocidade inerente à promessa. Por conseguinte, como avalia Ricoeur, a fidelidade à promessa

consiste em responder à expectativa do outro que conta comigo, é essa expectativa que devo tomar como medida da aplicação da regra [...]. A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra. (1991a, p. 314).

Neste contexto, Ricoeur elenca os três traços constituintes da sabedoria prática: o princípio do respeito kantiano, a justa medida aristotélica e a convicção “que sela a decisão [e que] beneficia-se então do caráter plural do debate” (1991a, p. 319). A convicção é oriunda do aconselhamento e do diálogo com os mais sábios e esclarecidos dentre os homens e as mulheres. Conforme afirma o autor, “o *phronimos* não é forçosamente um homem só” (RICOEUR, 1991a, p. 319).

Da sabedoria prática brota uma solicitude crítica, mas que continua centrada na alteridade do ser humano. Por conseguinte, Ricoeur assevera que é para

a solicitude, preocupada com a alteridade das pessoas, que o respeito devolve no caso em que ele próprio é fonte de conflitos, em particular nas situações inéditas geradas pelos poderes que a técnica dá ao homem sobre os fenômenos da vida. (1991a, p. 319).

Já não se trata de pensar na solicitude como portadora de certa ingenuidade. Do contrário, a solicitude passou pelo crivo da norma e também ofereceu uma resposta para a resolução dos conflitos do cotidiano. Sendo assim, Ricoeur entende que “essa *solicitude crítica* é a forma que toma a sabedoria prática nas regiões das relações interpessoais” (1991a, p. 319, grifos do autor).

Com relação à aplicação da justiça, Ricoeur (1991a) assinala que não pretende acrescentar uma terceira instância à ética e à moral. A *Sittlichkeit*, ou vida ética hegeliana,⁹ tem a vantagem de analisar a efetuação concreta das ações que podem ser consideradas sensatas por meio de uma “meditação sobre o lugar inevitável do conflito na vida moral” (RICOEUR, 1991a, p. 290). Contudo, o autor salienta que o recurso a uma instância declarada superior à moralidade, capaz de pensar a si mesma – o Estado – não contribui para sua investigação que, neste ponto, está centrada na singularidade inerente à perspectiva da vida boa. Por conseguinte, a sabedoria prática, que é o momento da convicção, “permanece a única saída disponível; sem nunca constituir uma terceira instância que precise ser acrescentada ao que nós chamamos até aqui perspectiva ética e norma moral” (RICOEUR, 1991a, p. 282).

Neste mesmo sentido, Ricoeur entende que o problema da equidade de Rawls (2000) é que a concepção puramente procedimental da justiça não leva em conta a diversidade de bens – e os interesses que se vinculam aos bens – que serão distribuídos pelas instituições. Este procedimento abre as portas para o conflito. Ademais, “numa sociedade cada vez mais complexa, os conflitos não diminuirão em número e em gravidade, mas se multiplicarão e aprofundarão” (RICOEUR, 1991a, p. 302). Diante disso, Ricoeur (1991a) entende que apenas o debate público, cujo desfecho permanece aleatório, poderá fazer nascer alguma ordem de prioridade. Tal ordem, porém, valerá apenas para um povo, durante certo período da história, sem nunca alcançar

⁹ Ricoeur emprega em francês o termo *vie éthique* (vida ética) buscando a melhor comparação para a tradução do termo alemão *Sitten*, que ele traduz por costumes. Isto se deve ao fato de que, na filosofia hegeliana, Ricoeur observa que, “ao invés de partir da ideia abstrata do dever moral, da obrigação, parte-se da prática dos costumes. Existe aí uma espécie de eco em Aristóteles, que precisamente escreveu uma ética a partir da palavra “*ethos*”, os costumes [...]. Na expressão vida ética, há uma vontade de concretude da prática dos homens e não unicamente de suas obrigações abstratas morais” (2010, p. 359).

uma convicção irrefutável válida para todos e para sempre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste artigo, no qual foi possível perceber que Ricoeur manteve seu ponto de apoio sobre “a perspectiva da vida boa com e para outros nas instituições justas” (1991a, p. 202), é necessário ainda dizer uma palavra sobre a herança fenomenológica que também perpassa a ética ricoeuriana. A inquietação pela não permanência em uma egologia demonstra a preocupação de Ricoeur em não reincidir naquilo que para ele é o problema fundamental da fenomenologia: o *alter ego*.

Por um lado, se – em seu artigo *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne* (1954) – Ricoeur afirma estar decepcionado com a fenomenologia no tocante ao problema do outro, por outro ele avalia que sua principal contribuição foi elevar a questão da alteridade para o primeiro plano

das discussões filosóficas. Para o autor, a dialética entre o si e o diverso de si tomou corpo a partir da discussão que Husserl (1985) – fiel ao método fenomenológico – propôs, de que o *alter* deveria ser constituído na esfera de pertença do *ego*. Esquivou-se do solipsismo, mas permaneceu num egotismo.

Enfim, Ricoeur entende que o método fenomenológico, por si mesmo, não é capaz de resolver o “enigma” da existência do outro, pois concede a primazia ao *ego* e constitui o outro como *alter ego*. Entretanto, é preciso salientar a seriedade com a qual Husserl enfrentou esta questão, revelando a importância da discussão filosófica acerca do problema do outro. Ademais, da fenomenologia husserliana resultam novas interpretações para questões centrais da ética, por exemplo, o solipsismo, a egologia e a intersubjetividade, contribuindo para um fecundo debate ético na contemporaneidade, no qual a filosofia de Paul Ricoeur insere-se.

REFERÊNCIAS

- ABEL, O. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra.** Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.
- CHANGEUX, J. P.; RICOEUR, P. **La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar.** México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- CORÁ, E. J. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur.** 2010. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HUSSERL, E. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia.** Tradução de Maria G. Lopes e Souza. Porto: Rés, 1985.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70/LDA, 2007.
- RAWLS, J. **Uma teoria da justiça.** Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICOEUR, P. **Da metafísica à moral**. Tradução de Sílvia Menezes e António M. Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. **Do texto à acção**: ensaios de hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria J. Sarabando. Porto: RÉS, 1989.

_____. **Ética e moral**. Tradução de Antonio C. Amaral. Covilhã: LusoSofia, 2011a. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/ricoeur_paul_etica_e_moral_rpf1990.pdf>. Acesso em: 9 set. 2013.

_____. **Lectures 1**: autour du politique. Paris: Seuil, 1991b.

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

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

_____. O problema do fundamento da moral. Tradução de Gonçalo Marcelo. **Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies**. Pittsburgh, v. 2, n. 2, p. 129-145, 2011b. Disponível em: <<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/110>>. Acesso em: 14 set. 2013.

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

_____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

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

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

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

DADOS AUTORAIS:

PAULO GILBERTO GUBERT

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Franciscano (2008), mestre em Filosofia pela a Universidade Federal de Santa Maria (2012) e doutorando em Filosofia pela mesma Universidade.

Recebido: 13/11/2013

Aprovado: 18/02/2014