

Thiago Augusto Silva Coelho

Ética e moral em Paul Ricoeur: O *ethos* e a relação com a justiça.

Projeto de Monografia

Área de Concentração: Ética e justiça

Orientador(a): Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade de Filosofia e Teologia

2021

Thiago Augusto Silva Coelho

Ética e moral em Paul Ricoeur: O *ethos* e a relação com a justiça.

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Graduado ou Licenciado em Filosofia.

Grupo de pesquisa: Desafios para uma ética contemporânea.

Área de Concentração: Ética e justiça

Orientador(a): Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade de Filosofia e Teologia

2021

Agradecimento

Creio eu, que tenho muito o que agradecer. Eu estou feliz pela conclusão desse processo, ganhei um tesouro. Então, eu irei agradecer.

A deus, primeiramente, agradeço por eu estar saudável. Se entendo isso como um dom, então, busco cuidar e cultivar a minha saúde, pois no que diz respeito a contingência da vida, eu não tenho controle sobre tais eventos de possuir ou da falta de saúde. Mas, posso cuidar do meu corpo, tendo-o como o lugar onde irei me desenvolver biologicamente, e socialmente como já foi descrito ao longo deste trabalho. O meu corpo é a representação manifesta de quem eu sou dentro do *ethos*. E quem eu sou, é um vir a ser desvelado.

A minha mãe, ela foi a minha primeira educadora. Eu me recordo do tempo de ensino fundamental e médio. O começo do ano era uma data esperada por mim. Eu não tinha roupas ou tênis de marca, mas o material escolar era dos melhores, esse não faltava, não posso reclamar, e sim agradecer esse investimento da minha mãe. Investimento de material escolar, investimento de tempo ensinando uma coisa aqui e ali, do incentivo a leitura, e de me incentivar a nunca desistir de estudar.

Aos meus educadores da creche onde fiquei quando criança até os que se encontram na FAJE. Creio que, com todos eu pude aprender muita coisa. Penso que, o papel de algumas professoras e alguns professores em minha vida foi de grande importância. Se eu concluo essa etapa de formação, se eu consegui conhecer lugares, pessoas, expandir o meu conhecimento, se eu estou aberto a outras culturas, aberto as novidades, se busco melhorar o modo de ver e compreender o mundo, de reconhecer que não sei algo e que sei algo, devo muito a todos esses educadores. Me recordo o nome de uns e de outros tenho apenas a fisionomia gravada em minha memória. Assim, eu os levo comigo. Em alguns momentos de dificuldade no desenvolver desse trabalho, eu me recordava de algumas aulas, de algumas conversas e apoios desses professores, isso era reconfortante e animador. Dedico a eles e a elas esse trabalho.

Aos meus irmãos, que eu sirva de algum exemplo a vocês. Aos meus amigos e amigas, agradeço a compreensão nesse tempo em que fiquei ausente por um período, obrigado pelo carinho.

A minha namorada, por me incentivar e acreditar que eu poderia levar até o final a pesquisa científica e a monografia sem perder o foco. Obrigado pelo apoio, carinho e palavras de incentivo.

Por fim, agradeço aos jesuítas, por acreditarem em mim, investirem na minha educação e de reconhecer em mim alguém que pode dar o *magis* em qualquer lugar. Serei eternamente grato a essa Companhia de amigos.

SUMÁRIO

Introdução	5
1 ÉTICA E MORAL	7
1.1 Ética perspectiva teleológica	10
1.2 Moral perspectiva <i>deontológica</i>	15
2 A JUSTIÇA E O JUSTO INTERPREÇÃO RICOEURIANA	20
2.1 Ética e moral: relação com a justiça	29
2.2 Sabedoria prática	37
3 A PEQUENA ÉTICA DE PAUL RICOEUR	42
3.1 Estudo sétimo	42
3.2 Estudo oitavo	54
3.3 Estudo nono	66
CONCLUSÃO	78
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81
Obra principal	81
Bibliografia secundária	81

Introdução

O tema da ética e da justiça, sempre foi algo que muito nos questionou e nos interpelava a compreender como foi estruturada, e ainda continua sendo organizada dentro da nossa sociedade.

Evidentemente que, em cada organização social, há uma herança estrutural, passada de geração a geração, com suas histórias, culturas, símbolos, argumentos, dispositivos legais, que tornaram-se, umas sim e outras não, em regras formais com o avanço dos anos, da sociedade, da ciência, da tecnologia etc.

Se outrora, as convenções e acordos ditavam o modo de organização familiar, delimitavam os espaços públicos, aplicavam as leis¹, repartiam os bens, asseguravam deveres e direitos, com o passar do tempo e com a complexidade que se tornou viver em sociedade, surgem leis como força de constrição, para um melhor direcionamento – ao menos é o que se espera, tanto daquilo que está descrito, quanto das nossas ações, ditadas por essas leis escritas – de se compartilhar a vida em comum.

Usando do argumento ricoeuriano, abordando o aspecto *teleológico*, temos a intencionalidade da vida boa, com e para os outros, em instituições justas. Há uma aspiração, para que eu, tu e nós possamos viver bem!

Em nosso trabalho, a partir da leitura dos apontamentos ético feito pelo filósofo francês Paul Ricoeur, e como o mesmo enfatiza no prefácio da sua obra *O justo I*, apontando uma preocupação antiga como professor de filosofia, e central naquela obra, a pouca importância dada às questões pertinentes ao plano jurídico.

Sendo assim, traçamos um caminho de pesquisa com o título: *Ética e moral em Paul Ricoeur: O ethos e a relação com a justiça*.

Ressaltamos aqui, a nuance feita pelo filósofo francês no acento sobre o que é *estimado bom*, e o que se *impõe como obrigatório*. Ricoeur, faz uma convenção, uma vez que, as palavras moral (*mores* do latim) e ética (*ethos* do grego), ambas remetem à ideia de costumes, reservando a “ética” para a intenção de uma vida boa, por meio de ações estimadas boas. E a “moral” pelo sentido obrigatório, marcado por normas, interdições caracterizadas por uma exigência de universalidade e por um efeito de constrição.

¹ Entende-se aqui, leis, como um conjunto de possuía uma outra organização, como por exemplo, a lei de talião, ou o código/conjunto de leis de Hamurabi, diferente das estruturas que concebemos e conhecemos atualmente.

Contudo, o nosso objetivo primeiro é analisar o percurso ético e moral do sujeito no primeiro capítulo. Seguido da leitura da herança aristotélica – *teleológica* – e da herança kantiana – *deontológica* – buscaremos aprofundar o desenvolvimento ético e moral dentro do *ethos* – cidade, o espaço de socialização da intenção de alcançar a vida boa e do emprego do agir de acordo com as leis que regem o Estado.

Por conseguinte, no tocante a justiça, iremos descrever no capítulo segundo que, a justiça é uma ideia reguladora que em meio a complexidade dos conflitos, busca por determinação prática deslindar o litígio entre as partes, tendo os seus procedimentos e seus códigos específicos, onde o confronto é intermediado pelos canais legais em disputadas argumentativas. “A ideia de justiça pode ser considerada o momento reflexivo dessa prática” (Ricoeur, 1995, p. 90).

Dentro dessa reflexão da justiça encontra-se *O justo*. Esse justo descrito por Ricoeur, se diz de pessoas, ações e instituições. *O justo* está entre o legal – perspectiva *deontológica* – e o bom – na esteira da *teleologia*.

Ao aprofundarmos entre o legal e o bom, veremos que a ação do justo, busca um bem no sentido da *areté* dos gregos, traduzida por *virtus* pelos romanos, na excelência de sua ação. O sentido é, orientar a ação humana para um cumprimento, uma perfeição, e por fim, quando não mais pela excelência das ações se alcança a felicidade, então, é preciso estar de acordo com a lei. Num primeiro nível das instituições e posteriormente, no nível das relações interpessoais e dos Estados-nação, como argumenta Ricoeur, são considerados como grandes indivíduos.

Ao iniciarmos o percurso do terceiro capítulo, na pequena ética de Paul Ricoeur, abordaremos a relação do Si-mesmo com o outro e em instituições justas. Visando a vida boa, que num primeiro momento perpassa pelo cuidado de si, em solicitude com outros, que será caracterizada dentro de instituições justas.

No entanto, O Si-mesmo estará pautado por normas morais numa relação de dever, de justificação de suas ações e elevação desta a uma máxima que pode vir a ser universalizável, tendo como baliza o senso de justiça, outorgado por instituições que medeia a duração, coesão e distinção, do que chamaremos poder fazer, e fazer por dever.

Em meio a este caminho, os termos ética e moral, ganham espaços dentro do *ethos*.

Dentro de uma comunidade social os conflitos são evidentes. É a tragicidade da ação, segundo Ricoeur, que dará o tom da investigação do nosso trabalho. Contudo, a prudência é um primeiro dispositivo, se assim podemos descrever, para verificar a situação e buscar uma solução. Isso se dará na região do reconhecimento e respeito em relação ao outro, respeitando

a cada um em sua humanidade, não fazendo do meu próximo um meio, mas como nos lembra Immanuel Kant, cada um de nós somos fim em si mesmo.

É tendo como pressuposto a especificidade do *ethos*, que faremos esse caminho ético e moral, que findará no equilíbrio reflexivo de convicções morais, para fazermos o elo com a justiça, em situações de juízo moral específico.

1 ÉTICA E MORAL

Para que compreendamos o percurso a ser feito neste estudo, dois pontos são de suma importância, para desenvolvermos o nosso raciocínio, que é a distinção entre ética² e moral³. Na filosofia, a ética é a parte dos estudos dedicada aos princípios que orientam o comportamento humano. Já a moral, diz de um conjunto de regras de conduta desejáveis num grupo social. Ambas remetem a ideia de costumes. Podemos até mesmo afirmar, se nos é permitido, que os princípios éticos provêm de uma tradição passada de geração a geração. O perigo consiste no atrofiamento desses princípios, caso não se atualizem/transformem, tendo em vista que, o comportamento humano muda com o tempo junto com o modo de pensar a realidade.

O conjunto de regras também deriva de uma tradição, que conforme o tempo, lugar e pessoas, desenvolve-se uma nova interpretação, aplicação e/ou suspensão. Nesse caso, esperamos que os sujeitos que vivem em determinada sociedade, cumpram as regras e as leis que ali foram estabelecidas. O perigo é o descumprimento dessas regras e a transformação de uma interpretação particular, elevando-a a uma universalidade do *meu* termo, que não traz benefícios para o coletivo e sim interesses escusos.

O filósofo francês Paul Ricoeur⁴, acentua a ética – *estimado bom* – “para a intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas” (Ricoeur, 1995, p. 161), e a moral – *impõe como obrigatório* – “para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de constrição” (Ricoeur, 1995, p.161).

Sabemos que em nossa organização social, há uma pluralidade de ideias nas diversas culturas e sociedades. Ainda que, muitas pessoas sejam simpatizantes de algo específico, seja por um time de futebol ou cooperados de uma profissão. Todos têm uma verdade particular,

² A palavra vem do grego *ethos*.

³ Da língua latina *mores*.

⁴ Nasceu em Valence, França, em 1913. Catedrático em filosofia e doutor em letras, tornou-se professor em 1933. Trabalhou para o Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS), foi membro do comitê de redação da revista *Esprit* e decano da Faculdade de Letras da Universidade de Nanterre; dirigiu a *Revue de Métaphysique et Morale*. Lecionou na universidade de Chicago, EUA. Morreu em Châtenay-Malabry, região de Paris, em maio de 2005.

um modo de ver o mundo. Sempre irão falar e pensar a partir de uma perspectiva. Não é o nosso objetivo esmiuçar essa perspectiva. De forma sucinta descrevemos que, todos nós obtivemos uma formação em nosso núcleo particular, do qual muitos de nós fazemos parte com outros e chamamos essa organização de família. É a partir da constituição das famílias, dentro de um local/região delimitado, que se forma aquilo que conhecemos como cidade⁵.

Para Aristóteles⁶, no início de sua obra *Política*, ele descreve que

Toda cidade é um tipo de associação, e toda associação é estabelecida tendo em vista algum bem⁷ (pois os homens sempre agem visando a algo que consideram ser um bem); por conseguinte, a sociedade política [*pólis*], a mais alta entre todas as associações, a que abarca todas as outras, tem em vista a maior vantagem possível, o bem mais alto dentre todos (Aristóteles, 2001, p. 53).

Dentro dessa grande associação, a família, – *oikonomikón* – é que resultará a formação de uma cidade. Aristóteles, pontua que, a associação familiar é algo estabelecido pela natureza, para atender as necessidades do dia a dia do homem. Os que habitam, partilham das provisões aí cultivada no sustento dos seus.

A sociedade que se forma em seguida, formada por várias famílias, constituídas não só para apenas atender às necessidades cotidianas, mas tendo em vista uma utilidade comum, é a aldeia (*komé*). Ela assemelha-se a uma colônia de famílias, cujos membros foram alimentados pelo mesmo leite (Aristóteles, 2001, p. 55).

A cidade é formada para atender as necessidades da vida dos que ali estão inseridos. Contudo, é preciso ter os meios para bastar a si mesma. A consequência do uso desses meios é o fim que cada indivíduo busca, que é o viver bem. Essa é uma perspectiva apontada por Ricoeur, como herança *aristotélica*, onde a ética é caracteriza pela perspectiva *teleológica* – de *télos*, significa “fim”. É agindo de forma virtuosa, que para os gregos a palavra *areté*, traduz a excelência no agir do sujeito ou de alguma coisa, os filósofos latinos (Cícero, Sêneca, Marco Aurélio) traduziram por *virtus*; agindo assim, virtuosamente, alcançaremos a vida boa, isto é, um modo *optativo*⁸ em aspirarmos este fim, “possa eu, possas tu, possamos nós viver bem!” (Ricoeur, 1995, p. 162).

Para que pensemos no homem e na mulher como seres comunitários e eles/elas o são, vale ressaltar, “a cidade é uma criação da natureza, e que o homem, por natureza, é um animal

⁵ Cidade no sentido da *pólis* grega: cidade-Estado. Área geograficamente circunscrita, com concentração populacional não agrícola, na qual são desenvolvidas atividades culturais, industriais, financeiras etc.

⁶ Aristóteles 384 a. c – 322 a.C.; filósofo grego durante o período clássico na Grécia antiga, fundador da escola peripatética e do liceu, foi aluno de Platão e professor de Alexandre, o grande. Aristóteles é visto como um dos fundadores da filosofia ocidental.

⁷ Cada bem tem a sua particularidade. A sua finalidade é de acordo com o propósito primeiro. Ex: estudos de medicina visa estabelecer a restituição da saúde de um corpo adoecido por uma determinada enfermidade, e não prejudicar o que já está moribundo. Pois é tendo-o em vista que os homens realizam o resto.

⁸ Aqui o modo *optativo* difere do *imperativo deontológico* kantiano. É *optativo*, porque o indivíduo, ainda que possua a virtude necessária para agir bem, pode, por meio da razão, do discurso (*logos*), discernir entre o agir bem e o agir mal.

político [isto é, destinado a viver em sociedade]” (Aristóteles, 2001, p. 56). Ninguém vive isolado, ainda que deseje, ainda que diga, *eu sou uma pessoa antissocial*. Essa aversão a vida social não faz da pessoa autossuficiente, isso está mais em seu imaginário do que realmente é. A exemplo disso, basta que um indivíduo sinta fome ou, contraia uma doença, de certo, precisará da ajuda de outrem. Ele ou ela, podem ser contrários as ideias, costumes ou interesses da sociedade, entretanto, participará dessa grande empresa, ainda que minimamente, porque somos animais políticos, dotados do dom do discurso – *logos* – e, diferentemente de outros animais, que porventura possuem alguma inteligência, nós seres humanos, articulamos as ideias, proferimos as palavras complexamente e temos a capacidade de distinguir entre o bem e o mal, o justo do injusto. Por exemplo, uma leoa não faz tal distinção quando abocanha o filhote da zebra em meio a savana africana. “Discernir o bem e o mal, o justo e o injusto... é precisamente a comunicação desses sentimentos o que engendra a família e a cidade” (Aristóteles, 2001, p. 57), é algo especificamente do ser humano.

Como já descrevemos, nenhum homem ou mulher vivem isolados, sem alguma relação interpessoal. Pois cada indivíduo é parte de um todo, que é a cidade. Logo, se alguém bastasse a si mesmo, “deve ser uma besta ou um deus. Assim, há em todos os homens uma tendência natural a uma tal associação” (Aristóteles, 2001, p. 57).

A outra perspectiva apontada por Ricoeur, pela herança *kantiana*, é caracterizada pela *deontologia* – de *deontológico*, que significa “dever”. Paul Ricoeur descreve que é sob o impulso da filosofia kantiana que a teoria da justiça passou para o lado deontológico, “uma concepção na qual todas as relações morais, jurídicas e políticas são postas sob a ideia de legalidade, de conformidade com a lei” (Ricoeur, 1995, p. 95). Além do agir virtuosamente como descrevemos anteriormente, apenas isso não basta. Conforme a nossa relação vai se alargando para fora do nosso círculo privado e entendemos esse círculo privado sendo a família, ou um grupo constituído por um número determinado de pessoas, tal relação interpessoal se torna complexa. O que nos foi ensinado em nosso primeiro ambiente de convivência é de suma importância e ajuda na formação do indivíduo. Essa formação continuará ao longo da vida. Porém, por se tratar de relações que exigem mais do que um simples e bom comportamento, por exigir o respeito e o bom trato aos demais, então, a formalização, a obrigação de agir segundo normas estabelecidas pela comunidade social, representada por um juiz que exercerá tal função por meio de instituições justas, ajudará na organização, na busca de um bem viver junto com os pares, e as demais instituições da comunidade histórica regida pelo Estado e toda a humanidade.

Kant⁹ em sua *fundamentação da metafísica dos costumes*¹⁰, mostra que os nossos costumes estão sujeitos a perversão, uma transgressão dos nossos princípios práticos, que perturba as normas e o seu julgamento exato. O autor alemão destaca, “pois aquilo que deve ser *moralmente bom* não basta que seja conforme à *lei moral*, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei” (Kant, 1974, p. 199), porque até mesmo os que agem por princípios imorais produzirá ações conforme à *lei moral*, no entanto, as ações contrárias a essas leis são mais vezes praticadas por esses indivíduos. Não basta aceitar essas leis, tem de cumprir por amor, sendo assim não se torna demasiada contingente.

Como veremos no segundo capítulo do nosso trabalho, Ricoeur aponta o predicado *justo*, para aplicar as pessoas, ações e instituições. Nessa forma do *ato de julgar*, seja no aspecto *bom* em relação ao outro, e no plano da *obrigação* que se identifica com o *legal*, o autor francês, buscar nomear o justo no plano da sabedoria prática, nesse ponto é nomeado por *equitativo*. “O equitativo é a figura assumida pela ideia de justo nas situações de incerteza e de conflito ou, resumindo, no regime ordinário ou extraordinário do *trágico da ação*” (Ricoeur, 2008, p. 20). Tentaremos desenvolver os traços da perspectiva ética e moral segundo Ricoeur nos próximos dois tópicos.

1.1 Ética perspectiva teleológica

A palavra *teleologia* vem do grego *τέλος*, finalidade, e de *logía*, estudo/tratado. A teleologia é o estudo dos fins, da finalidade a que se propõe um movimento. Tudo está interligado. A doutrina teleológica está estritamente ligada ao pensamento filosófico aristotélico e a seus desdobramentos. Para o filósofo, tanto os seres múltiplos, quanto o universo, em última instância direcionam-se a uma finalidade, que por transcender a realidade material, é inalcançável em sua totalidade. É percebendo esse caminho com metas, objetivos últimos que guiam a natureza humana, que pontuaremos tal explicação dos fins em relação ao estudo da perspectiva ética teleológica a qual nos propomos, sendo este o princípio elucidativo na organização e transformação de todos os seres na realidade.

Para prosseguirmos com o desenvolvimento do nosso estudo em relação ao pensamento ético de Paul Ricoeur, que num primeiro momento é acentuado por uma herança aristotélica, abordaremos o desenvolvimento do seu estudo em relação a intenção ética da vida boa.

⁹ Immanuel Kant 1724-1804. Foi um filósofo prussiano (atual Alemanha). Amplamente considerado como o principal filósofo da era moderna.

¹⁰ A *Metafísica dos Costumes* é uma obra fundamental para a compreensão do pensamento kantiano. Publicada por Kant em 1797, ela encerra o conjunto de obras dedicadas à filosofia moral, permitindo uma visão sistemática de seus escritos sobre política, direito e virtude.

Na obra *Ética a Nicômaco*¹¹, Aristóteles descreve no início da mesma que, “...toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; ...o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins certa diferença” (Aristóteles, 1984, p. 49). Quando agimos, buscamos alcançar os nossos objetivos, esses são os bens que almejamos, com as suas particularidades, perdas e recompensas. O fim das nossas ações é alcançar o sumo bem.

Para uma boa intenção da vida ética, a vida boa, Ricoeur destaca três pontos: *intenção da vida boa, com e para os outros, em instituições justas*.

Há uma aspiração nos indivíduos em gozar a vida boa. Em um primeiro momento, Paul Ricoeur descreve sobre o cuidado heideggeriano: “cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição” (Ricoeur, 1995, p. 162). Comungando expressamente com o raciocínio do filósofo francês que estudamos, o cuidado primeiro com o “si” não é algo voltado a uma posição egológica e não deve ser confundido com o eu. No plano ético fundamental o “si” está em consonância com a “estima” e no nível moral em relação ao “respeito”. Essa estima se dá em primeira pessoa, no reconhecimento das ações por meio da *práxis*¹². Já o respeito, e veremos isso mais nitidamente na segunda parte do primeiro capítulo, é elevado ao nível formal.

A ética ocupa o seu estudo sobre o bem supremo, a partir do conhecimento da natureza humana (*bios theoretikos*), na tentativa em saber em que consiste a felicidade (*Eudaimonia*). Para o filósofo estagirita, o mais alto de todos os bens é a felicidade. “A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados como na inscrição de Delos: *das coisas a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde; mas a mais doce é alcançar o que amamos*” (Aristóteles, 1984, p. 58).

A finalidade da nossa ação buscará sempre o bem. Nós buscamos a felicidade em nosso existir e em nosso convívio com os pares. Dois pontos fundamentais descritos por Paul Ricoeur, são estimáveis em si mesmas: 1) a capacidade de escolher por *razões*; aqui eu posso discernir entre o bem e o mal, em praticar a justiça e a injustiça, há uma intencionalidade. 2) somos seres de *iniciativa*, ou seja, temos a capacidade de mudar algo no curso da história ou criar alguma coisa no mundo. Assim, por meio da *práxis*, refletimos sobre a estima de si: “é apreciando nossas ações que apreciamos a nós mesmos como sendo os autores delas e,

¹¹ A *Ética a Nicômaco* é a principal obra de Aristóteles sobre ética. Nela se expõe sua concepção teleológica e eudaimonista de racionalidade prática, sua concepção de virtude como mediania e suas considerações acerca do papel do hábito e da prudência.

¹² Prática, ação concreta. Está relacionada com parte do conhecimento voltada para as relações sociais e as reflexões políticas, econômicas e morais.

portanto, como sendo outra coisa que simples forças da natureza ou simples instrumentos” (Ricoeur, 1995, p. 162).

A reflexão da *práxis* nos mostra que tanto as ações belas quanto justas o são por convenção e não por natureza. Insistindo na figura do “si” em primeira pessoa do singular, este busca ser virtuoso em suas ações. Porém, para que suas ações sejam nobres tem de existir meios para tais fins. Há duas espécies de virtudes nesse caminho, pela via intelectual (sabedoria, inteligência e discernimento) e moral (liberalidade, moderação). A virtude intelectual, resulta de ensino, requer experiência e tempo; a virtude moral é resultado do hábito, não surge por natureza, é adquirida/desenvolvida pelo exercício. Não é por natureza que nos tornamos homens/virtuosos e mulheres/virtuosas, antes é pelo hábito que nos adaptamos por natureza e chegamos a algum nível de perfeição. Uma passagem célebre no livro II da *Ética a Nicômaco*, o Estagirita descreve:

Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos. Isso é evidente no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir frequentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós a possuímos antes de usá-las, e não entramos na posse delas pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura etc. (Aristóteles, 1984, p. 67).

Dentro de uma cidade (*pólis*), devemos agir de acordo com as regras justas ali estabelecidas (*ethos*) e vamos examinando-as conforme a sua natureza, acordando com os respectivos assuntos e suas especificidades. Paulatinamente o ambiente da *pólis* se estrutura com o seu *ethos* e somos partícipes dessa arquitetura de organização e estabelecimento social, pois a felicidade individual deve corresponder a cidade feliz (*pólis eudaimon*). Logo, “devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem” (Aristóteles, 1984, p. 68).

No segundo ponto da intenção ética onde Paul Ricoeur desenvolve o viver bem *com e para os outros*, veremos o aspecto da solicitude¹³. O filósofo francês enfatiza que estima e solicitude não podem ser pensadas uma sem a outra. Porque, é no sentido dialógico na estima de si, que se explicitará a solicitude, em caráter reflexivo, no viver bem *com e para os outros*.

¹³ Entendemos que a solicitude se torna uma ação realizável na medida em que o indivíduo a experimenta, como: 1) lhe é ensinado; 2) alguém em algum momento o ajudou; 3) reconhecendo as suas ações por via racional e de possibilidade de intervir no mundo, reconheceremos isso em outros sujeitos; 4) ninguém nasce pronto, aprendemos e desenvolvemos por hábito a agir bem e sermos solícitos. O não poupar esforços para ajudar, é uma tentativa de construirmos um ambiente social melhor de convivência, principalmente em nossas sociedades hiperindividualizadas de cultura com perspectivas neocapitalista.

“Dizer *si* não é dizer *eu*. *Si* implica o outro de *si*, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a *si* mesmo como um outro” (Ricoeur, 1995, p. 163).

O viver bem *com e para os outros*, requer atenção nas escolhas e ações, pautadas por regras, onde reconheceremos a nós e aos outros da relação como pessoas capazes de estimar a *si* e a reconhecer a responsabilidade dos atos de cada indivíduo. No reconhecer que, o *si* e outros são seres de iniciativas e escolhas, capaz de agir segundo as faculdades racionais, de hierarquizar os fins, perceberemos que, no *ethos* se inscreve os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Esse espaço onde o/a homem/mulher habita e faz a sua morada, não é um lugar dado, mas antes, construído e reconstruído e isso faz parte da dinamicidade do *ethos*, que conta com tempo, lugares e pessoas.

Ao reconhecer que tu também és um ser de iniciativas e escolhas, é possível o reconhecer-se no outro, a fim de afirmar que como eu, outros podem ser considerados como *agentes*, autores e responsáveis por seus atos. “o milagre da reciprocidade é que as pessoas são reconhecidas como insubstituíveis umas às outras na própria troca. Essa reciprocidade dos insubstituíveis é o segredo da solícitude” (Ricoeur, 1995, p. 163). O sujeito, por meio de uma reflexão ética e moral reflete as suas ações, reconhece a *si* e a outros como capazes de agir, dotados de responsabilidades e sabendo que a consequência do seu agir não é um ato isolado da comunidade, pois ela é afetada por essas consequências.

A ética da solícitude, tendo o *si mesmo* (*soi même*) e a perspectiva relacional com o outro, exigirá deliberações em situações difíceis por meio da sabedoria prática, que levará em conta o sentido interpretativo de cada caso. Assim, nos concentraremos na especificidade da pergunta *quem*¹⁴? em relação às perguntas *o quê?* e *por quê?*

O filósofo francês nos explica que esse é um processor retroativo, que conduz o direito à norma moral e da moral à antropologia. Em nosso desenvolvimento do estudo em questão, pensamos ser pertinente uma citação direta do autor:

A pergunta *o quê?* incita à descrição; a pergunta *por quê?* à explicação; quanto à pergunta *quem?* incita à identificação. É na natureza desta última operação, pressuposta em todas as discussões sobre a identidade (seja de pessoas, seja de comunidades históricas), que me deterei na primeira parte de minha contribuição. Isto porque, examinando as formas mais fundamentais da pergunta *quem?* e respostas a essa pergunta, somos levados a conferir sentido pleno à noção de sujeito *capaz* (Ricoeur, 2008, p. 21).

Por último, no que diz respeito ao nosso desenvolvimento da perspectiva *teleológica*, segundo Ricoeur, passemos para o viver bem *em instituições justas*. Nos três tópicos sempre começamos com o *viver bem*. Esse é o fim almejado que a herança aristotélica nos deixou

¹⁴ Concentraremos o desenvolvimento dessa pergunta *quem?* no segundo capítulo do nosso estudo.

legado, pois o bem é aquilo que se busca em todas as coisas. Logo, o bem viver *em instituições justas*, envolve de certo modo o sentido da justiça, em relação ao outro. O outro é também o outro do tu. Entende-se a instituição¹⁵ como um sistema de partilha. Este sistema tem uma amplitude vasta e está para além da amizade¹⁶ e do amor.

Se, dentro de uma comunidade histórica temos uma noção de distribuição – justiça distributiva –, também temos aí um problema. Podemos nos questionar: até que ponto tais benefícios ou repartições dentro da comunidade histórica trazem vantagens ou desvantagens? Paul Ricoeur nos diz que:

Uma instituição tem uma amplitude mais vasta do que o face a face da amizade e do amor: na instituição, e por meio dos processos de distribuição, a intenção ética estende-se a todos os que o face a face deixa fora a título de terceiros. Assim forma-se a categoria do *cada um*, que não é o *se*, mas o partidário de um sistema de distribuição. A justiça consiste, precisamente, em atribuir a *cada um a sua parte*. O cada um é o destinatário de uma partilha justa (Ricoeur, 1995, p. 164).

Evidentemente que, a abordagem da justiça no plano ético se dá em relação à amizade pelo outro, “nas sociedades secularizadas atestam que o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele suscita” (Ricoeur, 1995, p. 164). Nessa distribuição que possui uma intenção justa em atribuir a *cada um a sua parte*, vale lembrar o diálogo de Sócrates em “A República¹⁷” com Céfalo acerca dessa atribuição:

Essa mesma qualidade de justiça, diremos assim simplesmente que ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém ou diremos antes que essas mesmas coisas, umas vezes é justo, outras injusto fazê-las? Como neste exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhes reclamasse, toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhes, nem tão pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado (Platão, 2000, p. 15).

Ricoeur nos alerta, para cada caso há uma especificidade, há uma resolução frente ao problema. O exemplo do diálogo platônico nos ajuda na reflexão dessas nuances, não significa dever¹⁸ em dar a uma pessoa fora do seu juízo algo que a prejudique, tal qual exemplo citado acima. O filósofo francês pontua que é sob o modo de reclamação que entramos no campo do justo e do injusto: isso é injusto! – essa é a exclamação. Certamente,

¹⁵ Duas asserções estão em jogo segundo Ricoeur: 1) o viver bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida nas instituições; 2) a justiça apresenta traços éticos que não estão contidos na solicitude; essencialmente uma forma de exigência de igualdade que difere da relação da amizade.

¹⁶ Se na amizade há uma reciprocidade aparentemente completa, na qual um estima o outro tanto quanto a si, nas instituições justas, essa relação está além do face a face. Essa relação se estende à vida nas instituições, que distribui direitos e deveres, benefícios e encargos, responsabilidades e poderes, visando parceiros desconhecidos, mas que contribuem na construção do *ethos*.

¹⁷ *A República* é o segundo diálogo mais extenso de Platão (428-327 a.C.), composto por dez partes, o tema principal da obra e eixo condutor é a justiça. No texto, Sócrates (469-399 a.C.) é o personagem principal, narra em primeira pessoa e é responsável pelo desenvolvimento das ideias. Nesta obra, estão presentes os principais fundamentos da filosofia de Platão.

¹⁸ Pelas vias formais da *obrigatoriedade*, que tentaremos aprofundar no próximo tópico.

não iremos reclamar dos benefícios ou por sermos saudáveis, mas antes, o contrário dessas coisas nos aflige e é por isso que buscamos restituir a falta, exceto em casos de perturbações mentais. Ao passo que diante dessa exclamação, se pensa na ideia de igualdade proporcional encontrada nas *Éticas* de Aristóteles. Porém, esse modelo de igualdade proporcional tem de ser bem estudado e distribuído, para não haver injustiças no ato de restituir a falta, essa é uma grande *aporia* ao que diz respeito o sentido de justiça. Para Ricoeur, a ética *teleológica* e a moral *deontológica*, se entremeiam na busca da superação de conflitos e para encontrar a fundamentação para seus argumentos. A problemática não resolvida num aspecto solícito, passará ao recurso moral da obrigatoriedade. No entanto em alguns casos difíceis, esses processos retornam à intenção ética, e a sua solução será pela via da sabedoria prática, que analisará e resolverá cada situação em sua particularidade, ou seja, à capacidade de agir de forma prudente. “É, certamente, inevitável que a ideia de justiça se comprometa nas vias do formalismo pelo qual caracterizemos em seguida a moral” (Ricoeur, 1995, p. 165).

1.2 Moral perspectiva *deontológica*

Deontologia quer dizer da ciência ou estudos dos deveres. Na filosofia, é a teoria moral criada pelo filósofo e juriconsulto britânico Jeremy Bentham¹⁹, onde ele rejeita a importância de qualquer apelo ao dever e à consciência, compreende na tendência humana de perseguir ao prazer e fugir da dor e do fundamento da ação eticamente correta. Por extensão, diz-se da deontologia como conjunto de deveres/regras de qualquer profissão pormenorizados em códigos específicos.

É sob o impulso da filosofia kantiana que a teoria da justiça passou para o lado deontológico, vale dizer, uma concepção na qual todas as relações morais, jurídicas e políticas são postas sob a ideia de legalidade, de conformidade com a lei. Mas essa concepção está longe de ser homogênea. Segundo a linha kantiana ortodoxa, só merecem o nome de “leis” as disposições jurídicas derivadas de um imperativo supremo inteiramente *apriorístico* assim formulado por Kant: “Age de tal modo que trates a humanidade na tua pessoa ou na de outro, não apenas como meio, mas sempre também como um fim em si”. (Ricoeur, 1995, p. 95)²⁰

Ricoeur desenvolve no componente moral para o lado do obrigatório caracterizado ao mesmo tempo por uma exigência de universalização da ação e por um efeito de constrição um entrelaçamento com os três componentes éticos, a saber: 1) aspiração à vida boa – do lado da moral, exigência de *universalidade*, “a passagem pela norma está ligada à exigência de

¹⁹ 1748-1832: filósofo, jurista e um dos últimos iluministas a propor a construção de um sistema de filosofia moral, não apenas formal e especulativa, mas com a preocupação radical de alcançar uma solução a prática exercida pela sociedade de sua época.

²⁰ Kant elabora uma fórmula positiva e com um valor de conhecimento/doutrina *a priori* que independem da experiência ou da prática. Se a formulação da “regra de ouro” é de uma forma negativa “*não* faça ao outro o que *não* quer que te façam”, agora é pela ação numa perspectiva positiva, onde se introduz a ideia de *humanidade*, na minha pessoa e na pessoa do outro.

racionalidade que, interferindo com a intenção da vida boa, torna-se *razão prática* (Ricoeur, 1995, p. 165); 2) solicitude – do lado da moral, segundo imperativo categórico, a formulação desse imperativo elava o nível do respeito ao mesmo nível da solicitude; 3) transformação da ideia de *justiça*, do plano ético ao plano moral.

O caminho a ser feito até a norma moral não se resume apenas na *empíria*, que marca a natureza física à uma antropologia aplicada ao homem, ou seja, do conhecimento que este possui, marcada por uma filosofia moral, aplicado ao homem/mulher inseridos no espaço público, dado a esses como seres racionais *leis a priori*. Ainda assim, nós percebemos como seres de *inclinações*, ora voltados para boas ações, ora voltados as más ações. Kant afirma: “o homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a ideia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento” (Kant, 1974, p. 199). Temos a consciência ou ao menos uma certa noção do modo de proceder por meio de um conhecimento racional que nos aclara sobre as nossas ações e o *dever*²¹ de cumprimento das leis morais.

Todavia, percebemos que os costumes, normas e tradições respondem até certo limite as operações do agir de um indivíduo. É necessário que tenhamos o discernimento, argúcia de espírito e capacidade de julgar²², para observarmos o fim a ser realizado e por meio da *práxis* universalizarmos as nossas ações. Ricoeur afirma que se exprime a exigência de racionalidade como exigência de universalização: “a exigência de universalização, com efeito, só pode ser ouvida como regra *formal*, que não diz o que se deve fazer, mas a que critérios é preciso submeter as máximas da ação” (Ricoeur, 1995, p. 165). Isso se traduz numa intransigência kantiana, onde “a máxima seja universalizável, válida para todo homem, em todas as circunstâncias, e sem levar em conta as consequências” (Ricoeur, 1995, p. 166).

“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” (Kant, 1974, p. 204). A passagem ao formalismo pressupõe a suspensão das inclinações em razão do caráter empírico particular, pois aqui entrará a ideia de universalização das ações, caracterizado por uma condução de *autonomia*, de autolegislação que traduz a ordem do dever em vista da vida boa.

²¹ Para Kant, o conceito de **dever** contém em si o de boa vontade, posto sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara (Kant, 1974, p. 206).

²² O filósofo alemão argumenta que, se o uso desses meios não for bom, pode ser prejudiciais se a *vontade*, eleva-se a ponto de desconsiderar o propósito do uso desses dons naturais. Isso se dá justamente àquelas pessoas que detém algum desvio de *caráter*. Ademais, em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles já descrevia que: “devemos examinar a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-lo; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem” (Aristóteles, 1984, p. 68).

Dentro da cidade, todos os indivíduos buscam ser felizes.

“Com efeito, a única lei que uma liberdade pode se dar não é uma regra de ação que responda à questão: ‘Que devo fazer aqui e agora?’, mas o imperativo categórico na sua nudez: Age unicamente segundo a máxima²³ que faça com que possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne lei universal²⁴” (Ricoeur, 1995, p. 166).

No entanto, somos guiados por *vontades*, pela faculdade da *razão*. Por meio da razão, ordenamos as nossas vontades, para que não seja um simples instinto natural. A razão exerce um papel fundamental prático.

Em um dado momento na história, em alguma comunidade social, algumas ações específicas já não mais correspondiam sobre as ações ditas boas, como foi pontuado no primeiro tópico desse estudo. Em algum momento agimos por meio das nossas inclinações apaixonadas, comportamos de modo que não condiz com a realidade do *ethos* e isso afeta as nossas relações. Logo, pode haver uma perversão nas relações em que um exerce o poder sobre outro, numa relação dissimétrica desse poder, pervertida em autoritarismo, e isso ao longo da história das organizações sociais, observamos que resultou em violência²⁵. Paul Ricoeur argumenta que é por causa da violência que se deve passar da ética à moral. Se, no primeiro imperativo categórico, eleva-se a ação a uma universalidade, que não diz nada de particular, no segundo imperativo formalizado, Kant eleva de modo positivo o respeito à solícitude: “Age sempre de tal modo que trates a humanidade na tua própria pessoa e na de outro, não somente como um meio, mas sempre também como um fim em si” (Ricoeur, 1995, p. 166).

Essa última asserção nos mostra como a “ideia da *pessoa como fim em si* é decisiva: ela equilibra o formalismo do primeiro imperativo” (Ricoeur, 1995, p. 166). A estruturação das relações entre as pessoas não pode coadunar com explorações, isso viola a dignidade da pessoa humana, gerando violência física e moral, estupro, roubos, opressões etc. “A moral, nesse sentido, é a figura que a solícitude assume diante da violência e da ameaça da violência” (Ricoeur, 1995, p. 166).

²³ Máxima princípio subjetivo do querer. O princípio objetivo – isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar – é a lei prática.

²⁴ Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio da vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal* (Kant, 1974, p. 209). É de grande pertinência citarmos esse trecho da formulação do imperativo categórico.

²⁵ Para uma pensadora como Hannah Arendt, o poder é inerente e constituinte de toda comunidade política. Isto mostra a capacidade do agir conjuntamente. Entretanto, a violência, que é instrumento do Estado para uso excepcional, funde-se na categoria meio/fim. Quando evocada ao âmbito político, faz desaparecer o poder.

Por último, a transformação da ideia de *justiça*, do plano ético ao moral, Ricoeur descreve que foi iniciada pelo semiformalismo da virtude da justiça em Aristóteles, e formalizado em *Teoria da justiça* de John Rawls²⁶. Se outrora era por meio de hábitos²⁷ justos que tornavam homens/mulheres justos/justas por meio da repetição, do ponto de vista da perspectiva deontológica kantiana é por meio da “tradição contratualista que oferece, para a justificação dos princípios da justiça, o quadro de uma ficção” (Ricoeur, 1995, p. 167).

Para que as escolhas não sejam apenas sublinhadas por inclinações apaixonadas, referimo-nos à virtude moral. Tal virtude, remete às paixões e ações, onde existe excesso, carência, porque como seres de necessidades e, principalmente nos dias de hoje, buscamos sempre suprir as necessidades que demandamos, preencher o espaço vazio. Levando isso em consideração, podemos esquecer dos ensinamentos aristotélico pela busca da mediania, onde deveríamos não desvirtuar as nossas ações, alcançando possivelmente a ordenação de algumas, e *quicá* todas as outras condutas. Isto é uma possibilidade.

Todavia, um contrato social por meio de uma deliberação racional, possui uma força delimitando os espaços de atuação e constringe, no sentido de um indivíduo ponderar as suas ações e pensar nas consequências. Para Kant, essa última parte de ponderar as consequências é moralmente incorreto, pois não é pelo amor a lei moral que o indivíduo age moralmente, mas sim, pelo temor da punição que resultará de suas ações. Independente da consequência, aquele que ama a lei, age em conformidade com o contrato social, dentro do espaço público suspendendo o seu próprio amor, querer e interesse, tendo em vista um bem maior, seja a restituição justa de certa desigualdade ou o bem comum entre os pares.

Por um lado, temos os princípios de justiça para instituições e os princípios que se aplicam aos indivíduos em determinadas circunstâncias, que participam dela. “Por instituição, entendo um sistema público de normas que define cargos e funções com seus direitos e deveres, poderes e imunidades” (Rawls, 2016, p. 66). Rawls afirma que, a instituição, a estrutura básica da sociedade, é um sistema público de normas onde todos participam. Os que nela estão envolvidos sabem – ao menos se espera que saibam – que dela e de outros é exigido algo, como uma boa conduta numa relação interpessoal, como no nível da amizade ou daqueles que a nós são desconhecidos. Se sabemos que, sabemos sobre o modo de agir em determinadas instituições, pensamos isso do outro também. Se tenho direitos e cumpro deveres, parto do pressuposto que os outros naquela comunidade também são afetados por

²⁶ Foi professor emérito da cátedra James B. Conant da universidade de Harvard.

²⁷ Aristóteles considera que é pela prática de atos justos que se gera o homem justo, e pela prática de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom.

esses encargos e benefícios. Isso gera uma responsabilidade, autonomia da ação, razoabilidade, para compreendermos os limites imposto por leis, o que esperar um do outro por meio da conduta e se algumas atividades são permissíveis ou não. Portanto, a constituição de um *ethos* – sociedade – se dá por meio da *práxis* – agir – desenvolvendo a *héxis* – hábito – ditado por leis/acordos, que toca diretamente no homem e na mulher que se expressam e se desvelam dentro da comunidade social.

Continuando na ideia de justiça de John Rawls, ele designa esse contrato social hipotético sob o nome de *fairness*²⁸, onde supostamente os parceiros se encontram numa posição de igualdade, de uma situação original sob o véu da ignorância quanto à sua sorte real numa sociedade real. A situação original é puramente hipotética. Dentro dessa posição original concebe-se que os acordos ali estabelecidos sejam justos. As partes são representadas igualmente como pessoas morais e não há uma interferência contingencial e nem por especificações de grupos sociais que intervêm nesse ponto. Portanto, “a justiça como equidade pode usar a ideia de justiça procedimental pura desde o início” (Rawls, 2016, p. 66).

“A concepção da posição original não pretende explicar a conduta humana, a não ser na medida em que ela tenta interpretar nossos juízos morais e nos ajuda a interpretar nosso senso de justiça. A justiça como equidade é uma teoria dos nossos sentimentos morais, tais como se manifestam pelos nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. É de presumir que esses sentimentos exerçam certo grau de influência sobre nossos atos e pensamentos” (Rawls, 2016, p. 146).

Rawls argumenta que há muitas interpretações possíveis da situação inicial. Para cada situação do modo como as partes contratantes são concebidas, é preciso estar atentos aos interesses que estão por traz dessa situação, “há muitas teorias contratualistas possíveis. A justiça como equidade é apenas uma delas” (Rawls, 2016, p. 66). Contudo, vale lembrar dos dois princípios de justiça. O primeiro é: “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema extenso de liberdades de base, igual para todos, que seja compatível com o mesmo para os outros”; o segundo princípio: “as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de modo que, ao mesmo tempo: *a*) se possa razoavelmente esperar que sejam vantajosas para cada um; *b*) e que sejam ligadas a posições e a funções abertas a todos”. Do primeiro princípio vale lembrar que se trata da igualdade aritmética de Aristóteles, porém formalizada, aqui se exclui as referências ao valor das contribuições individuais. E do segundo princípio de justiça, é colocado sob a situação original do véu da ignorância, onde as partilhas não sejam desiguais e sim vantajosas para cada um. Certamente o modo de aplicação da justiça procedimental irá avaliar cada situação, porque no sentido em que estamos inseridos dentro de sociedades populosas, pode ser que o modo de dividirmos os bens, os direitos e aplicação das

²⁸ Numa tradução de forma literal do inglês para o português, *fairness* quer dizer justiça, equidade, honestidade.

sentenças para corrigir algum dolo, seja desigual devido a uma grande demanda e pouca assistência ajuizada.

Num contexto de incertezas e pluralidades do modo como nos organizamos comunitariamente, é preciso levar em conta que “a concepção de justiça deve ser o fundamento público dos termos da cooperação social” (Rawls, 2016, p. 66). Ao que tange a situação inicial entre as parte contratantes, e se, há partilhas que prejudicam uns e outros, recorreremos ao raciocínio do *maximin*²⁹. Por meio deste termo, os participantes sociais escolhem “a regulamentação que *maximize a parte mínima*” (Ricoeur, 1995, p. 168), numa partilha que venha ser justa, diminuindo as vantagens que os mais favorecidos podem vir a ter ou já possuem, compensando a diminuição das desvantagens dos menos favorecidos. “Na posição original as partes não sabem que formas específicas esses interesses assumem; mas presumem que tem tais interesses e que as liberdades fundamentais necessárias à sua proteção estão garantidas pelo primeiro princípio” (Rawls, 2016, p. 184). Assim, Paul Ricoeur conclui que, sobre as distribuições de vantagens e desvantagens, há um formalismo por detrás da argumentação de Rawls a respeito da deontologia da justiça, inspirado pelo imperativo kantiano onde há um interdito de tratar a pessoa como fim em si e não como meio, transição entre a estima de si e o sentido ético de justiça. Pensamos ser essa a norma moral que constrange atos que venha a prejudicar um parceiro social levando em conta as nossas convicções bem ponderadas, estabelecendo um equilíbrio refletido frente as problemáticas de casos flagrantes de injustiças.

2 A JUSTIÇA E O JUSTO INTERPREÇÃO RICOEURIANA

Na primeira parte do prefácio da obra *O justo I*, Paul Ricoeur expressa uma preocupação pertinente de investigação filosófica às questões referentes ao plano jurídico. Para ele, o nosso olhar está mais voltado para a filosofia da história. Quando se tem a oportunidade de aprofundar em temas candentes e refletirmos as especificidades do direito, a meio caminho, conclui-se que os temas voltados ao âmbito que diz respeito ao plano jurídico e ao direito é engolido por uma filosofia política, que se debruça na aporia do mal na história. Em meio a essa temática, Ricoeur se propõe a dizer

“que a *guerra* é o tema lancinante da filosofia política, e a *paz*, o da filosofia do direito. Isto porque, ainda que o conflito – portanto, de certo modo a violência – continue dando ocasião a intervenção judiciária, está se presta a ser definida pelo conjunto dos dispositivos por meio dos quais o conflito é elevado ao nível de processo, estando este, por sua vez, centrado num debate de palavras, cuja incerteza

²⁹ A regra *maximin* determina que classifiquemos as alternativas partindo dos piores resultados possíveis: devemos adotar a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras (Rawls, 2016, p. 186).

inicial é finalmente deslindada por uma palavra que expressa o direito” (Ricoeur, 2008, p. 3).

Paul Ricoeur reflete sobre *O justo* que está entre o legal e o bom, dentro dos princípios da justiça. Esses princípios analisa o direito de cada indivíduo, por meio das leis vigentes, na aplicação do direito ou seja, daquilo que é legal sob forma de *obrigatoriedade*. No entanto, a ideia de justiça que o filósofo francês pontua leva em consideração três regras que regem as práticas sociais, voltadas para o direito: 1) ocasião e as circunstâncias; 2) as vias ou canais no plano institucional; 3) os argumentos no nível do discurso. Ademais:

“Falando de circunstâncias da justiça, é necessário lembrar que lidamos com a justiça quando se exige que uma instância superior decida entre reivindicações levantadas por interesses ou direitos opostos. Quanto aos canais da justiça, trata-se do próprio aparelho judiciário, compreendendo várias coisas: um corpo de leis escritas; tribunais ou cortes de justiça investidos da função de pronunciar o direito; juízes, vale dizer, indivíduos como nós, reputados independentes e encarregados de pronunciar a sentença considerada justa numa circunstância particular; ao que não se deve esquecer de acrescentar o monopólio da coerção, a saber, o poder de impor uma decisão da justiça pelo emprego da força pública. Quanto aos argumentos da justiça, eles relembram que esta é uma parte da atividade comunicativa, sendo que o confronto de argumentos diante de um tribunal oferece um exemplo notável de emprego dialógico da linguagem” (Ricoeur, 1995, p. 89).

A justiça é uma ideia reguladora que em meio a complexidade dos conflitos, busca por determinação prática a resolução entre as partes, tendo os seus procedimentos e seus códigos específicos, onde o confronto é intermediado pelos canais legais em disputadas argumentativas. “A ideia de justiça pode ser considerada o momento reflexivo dessa prática” (Ricoeur, 1995, p. 90).

A reflexão da justiça se dá na prática cotidiana. Esta reflexão é uma conquista da razão, que não se esgotam na construção dos sistemas jurídicos, porém, é preciso lembrar que desde os tempos mais remotos, as sociedades se organizaram de um modo que, a ideia de justiça estava na prática social daqueles e dos indivíduos de hoje em dia. Segundo Ricoeur, é em primeiro lugar ao sentido de injustiça que somos sensíveis, exclamamos “isso é injusto!”, “que injustiça!”. Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, descreve que:

“Vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto” (Aristóteles, 2006, p.1).

Os indivíduos não agiriam contrariamente de forma a prejudicarem a si mesmo. Assim como ações justas não podem ser consideradas injustas, e instituições justas não compactuam com perspectivas injustas. Das pessoas, das ações e das instituições, espera-se porventura não terem um desvio de acordo com aquilo que seja justo. No entanto, abriremos duas interpretações. A primeira, há exceções, pois parece que agir injustamente pode ser uma

maneira de salvar a vida, como no exemplo de alguém que rouba algo para suprir a fome. Tal ação não é correta a ser feita, ainda que o sujeito justifique sua ação, haverá consequências em relação a isso, porque estabelecemos uma regra em relação ao roubo e medidas corretivas/penalização a quem cometê-la. Há um conflito ético neste exemplo, que de forma resumida podemos descrever: o correto é não agir de forma injusta, ou seja, roubar. Somente uma exceção/necessidade levaríamos a cometermos tal ato. Depois, se diminuíssemos as desigualdades estruturais da nossa sociedade, pode ser que ações dessa natureza aos poucos deixariam de serem praticadas. O segundo é, ainda que racionalmente saibamos que tal regra/lei segue dessa forma – não roubarás; em meio ao trânsito atravessar somente na faixa de pedestre; pagar os impostos municipais etc. – há em todos nós inclinações apaixonadas, que por vezes seguimos um outro caminho que não o da ação justa, ou seja, da ação esperada, conhecemos o dever, mas, não o fazemos e isso gera situações injustas e prejudiciais seja no âmbito particular ou público.

Como evidenciado pelo autor francês que a prática da justiça se dá em meio as relações humanas e institucionais, reguladas de forma legal para um bom ordenamento e para a reflexão dos conflitos se porventura acontecerem, observando as circunstâncias, as vias as quais serão recorridas e os argumentos postos em disputas, tendo o direito promulgado por fim na resolução conflituosa entre os pares. Segundo a interpretação ricoeuriana, constitui-se uma estrutura dialética entre o “bom” e o “legal”, “inerente ao papel de ideia reguladora, que pode ser atribuído à ideia de justiça com relação a prática social que nela se reflete” (Ricoeur, 1995, p. 91).

O justo e o bom estão numa perspectiva *teleológica*. Onde a intencionalidade de uma *vida boa* está justaposta sob ações virtuosas consideradas justas, este é o *phronimos*, indivíduo prudente e virtuoso. Viver bem é o seu *telos*, sua intencionalidade última.

No entanto, pautamos por regras e sentido de intenção as nossas ações dando um significado a realização do agir, tendo em vista um *bem*. Porém, o conflito surge quando nos perguntamos de fato, o que é absolutamente *Bem*? Não há um consenso sobre isso. Sabemos que as nossas ações desejam um fim, que é um bem. Ao usarmos do predicado *bom*, se espera que o indivíduo apresente tal qualidade agindo por meio da *phronesis*. Todavia, surgem incertezas quanto a isso, pois também somos motivados a agir segundo desejos mais particulares.

Cada comunidade social tem os seus hábitos tidos como bons e ruins e os indivíduos que a constituem, por vias da razão buscará fazer uma escolha que seja assertivamente boa. Nesse sentido, o Bem em cada esfera é diferente, pois a sua finalidade é de acordo com o

propósito primeiro, por exemplo, os estudos de medicina visa estabelecer o aprendizado daquele que virá a trabalhar com essa ciência, para usar das técnicas aprendidas e desenvolvidas, aplicando os seus conhecimentos em uma determinada enfermidade, de uma pessoa específica, e não prejudicar o que já está moribundo. Tendo em vista o que se quer, põe-se os meios para tal realização.

Recorre-se a um formalismo imperfeito, pois os traços de um formalismo realizado se dão nas concepções modernas puramente processuais. É a mediania aristotélica.

“como todas as virtudes, segundo a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, a justiça é definida pelo frágil equilíbrio que ela estabelece entre um excesso e uma falta, um muito e um muito pouco, o que leva a considerá-la como uma “mediania”, um termo médio entre dois extremos” (Ricoeur, 1995, p. 92).

Somos seres de desejos e carências, que em meio aos hábitos, errando e acertando, buscamos a mediania para alcançarmos o sumo bem. Há uma atividade intelectual que nos ajudam a interiorizarmos essas primícias em consonância com a virtude. Uma pessoa feliz e virtuosa não se forja em um breve espaço de tempo ou apenas conhecendo de forma teórica sobre as regras. Há um processo de aprendizado e progresso nos indivíduos, constituindo a sua identidade social e psicológica, assim como na adesão natural e interrelacional no ambiente social. Estamos em uma contínua construção. Buscamos os meios necessários, para desenvolvermos ou alcançarmos uma boa construção de si e do espaço onde estamos, a partir daquilo que nos é dado e poderíamos até mesmo dizer aqui de um tesouro legado³⁰. Trabalhamos para que tal herança se desenvolva e supra a carência que nos é tão existencial e exigente, sabendo que a carência será algo sempre a ser suprida e é por isso, que sempre estamos em contínuo desenvolvimento, num trabalho em conjunto e solo.

A mediania busca igualar algo entre as partes. Nem exceder e nem faltar. Porém, não será tão fácil chegar até esta igualdade, pode-se dizer que está cada vez mais difícil. Recorremos novamente aos interesses de cada um e as nossas inclinações apaixonadas. A que chamamos de inclinações apaixonadas é o vício, ao contrário do agir virtuoso que nos leva a uma felicidade, este vício nos leva ao infortúnio da infelicidade.

³⁰ É de grande importância citarmos uma passagem da obra “Entre o passado e o futuro”, onde Hannah Arendt cita os homens da *Resistance*, que lutavam na França sob ataque dos nazistas. Arendt relembra que um dos líderes da resistência europeia, o poeta e escritor francês René Char, descreveu um “tesouro” que muitos desconheciam e, enquanto a luta prosseguia o poeta dizia – “Se sobreviver, sei que terei de romper com o aroma desses anos essenciais, de rejeitar silenciosamente (não reprimir) meu tesouro”. A filósofa nos diz que o tesouro permanecia até aqueles dias sem nome e, poderíamos dizer que permanece até hoje. Sem nome e sem testamento acerca do tesouro, tal tesouro será perdido, é a nossa liberdade. Cf. Arendt: “[...] Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nela vivem” (Arendt, 2016, p. 31).

Todavia, nos deparamos com alguns percalços quando lidamos com o estabelecimento da igualdade. Porque podemos ser injustos na tentativa de alcançar a igualdade. Duas dificuldades se apresentam – 1) “a justiça rege a distribuição de toda espécie de bens, exteriores e precários, relativos à prosperidade e à adversidade, que se anunciam como bens a partilhar e como encargos a repartir”, (Ricoeur, 1995, p. 92) instituições políticas. Ricoeur chama a atenção aos verbos *distribuir*, *partilhar*, *repartir*. Coloca-se a pergunta³¹, “toda sociedade, enquanto instituída, reparte papéis, tarefas, vantagens, desvantagens, honras e encargos?” (Ricoeur, 1995, p. 93). A ideia de justiça não se resumiria apenas em uma sociedade caracterizada no viver em comum, mas, constituída por voto de cooperação, determinadas por regras de repartição, “fazendo de cada cidadão um parceiro, no sentido próprio da palavra” (Ricoeur, 1995, p. 93).

Na sociedade há alguns problemas quanto a divisão do papel social. O primeiro deles é “enquanto instância de repartição de papéis, que distingue a virtude da justiça da virtude da amizade” (Ricoeur, 1995, p. 93). O face a face não será no nível da amizade, onde o outro do face a face é alguém próximo. Em relação a virtude da justiça, será um terceiro, desconhecido, mas que é um de nós, “o outro da justiça não é o outro da amizade, mas o cada um de uma distribuição justa” (Ricoeur, 1995, p. 93). O problema está relacionado ao conceito de distribuição. 2) Como se dá o papel da instituição no processo distributivo? A instituição está para além da soma de indivíduos possuidores de papéis sociais, pois as instituições existem e tem a sua funcionalidade na atuação direta dos indivíduos nela. E são os próprios indivíduos que distribuem as coisas entre si.

Por fim, a distribuição requer atenção e se, os indivíduos que por meio das instituições por eles gestadas e normatizadas, buscam distribuir as partes entre os pares, deve-se ter em conta que não seja algo que venha prejudicar o todo. Atualmente atravessamos por esses problemas das repartições dos bens nas sociedades modernas. Uma partilha aritmética parece ser fácil de se fazer, segundo os moldes aristotélicos. Entretanto, com o passar do tempo e com a complexidade organizacional como fomos e estamos nos organizando, o espaço e a aplicação da igualdade aritmética foi problematizada e buscou-se expandi-la, para além de uma simples repartição igualitária, que em um primeiro momento tentou-se resolver as

³¹ A essa pergunta, lembremos de uma passagem de Michael Walzer em *Esferas da justiça*, quando ele descreve sobre a teoria dos bens. Cf. Walzer: “*As pessoas concebem e criam bens, que então distribuem entre si*. Nesta definição, a concepção e a criação precedem e controlam a distribuição. Os bens não aparecem nos grupos de agentes distribuidores que fazem com ele o que querem ou os distribuem segundo algum princípio geral. Pelo contrário, os bens com seus significados – por causa de seus significados – são o meio fundamental das relações sociais, entram nas mentes antes de passar pelas mãos; as distribuições se modelam segundo conceitos compartilhados do que são os bens e para que servem. Os agentes distribuidores são constrangidos pelos bens que detêm; pode-se quase dizer que os bens se distribuem por si mesmos entre as pessoas” (Walzer, 2003, p. 6).

desigualdades, mas, conforme a nossa estrutura social e econômica foi se desenvolvendo, tal repartição poderia resultar em novas desigualdades. Apresenta-se a nós uma espécie de círculo vicioso que parte de um ponto onde se tem desigualdades na repartição de bens e de papéis sociais; trabalha-se para que isso seja ordenado a uma não desigualdade; porém no final o perigo é um retorno ao desigual dentro de uma outra forma, onde não se leva em conta as necessidades e a natureza de cada caso.

Se buscamos de alguma forma explicar a justiça a partir da leitura de Ricoeur, do justo em vista de duas perspectivas, *teleológica e deontológica*, e dialógica, refletindo a ideia de justiça com relação à prática social, agora discorreremos sobre o justo e o legal.

O adjetivo legal é impulsionado sob uma concepção onde as relações morais, jurídicas e políticas, são colocadas num viés de obrigatoriedade, ideia de legalidade em conformidade com a lei. O filósofo francês destaca que a teoria da justiça³² passa para o lado deontológico sob o impulso da filosofia kantiana. Partindo da tradução que o adjetivo legal nos dá, ser de dois gêneros, o primeiro a dizer que está de acordo com a lei e o segundo são qualidades atribuídas a este indivíduo, buscamos fixar o princípio supremo da moralidade, segundo a leitura ricoeuriana.

Para darmos continuidade ao raciocínio do tópico anterior onde descrevíamos de uma vida boa como o fim desejável por todos, agora, passamos para o lado de uma razão mais pura. Kant diz de uma *boa vontade*, que não tem uma limitação, pois em si é boa, diferente das nossas inclinações apaixonadas. A passagem para esse formalismo exclui o desejo, o prazer e a felicidade, isto é, tais coisas não são ruins, todavia, seu uso pode ser transviado e por vezes podem se tornar prejudiciais, se não tiverem um ordenamento em *caráter* com uma *boa vontade*, que é distinta das inclinações subjetivas limitadas. Essa vontade descrita por Kant “não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração da felicidade” (Kant, 1974, p. 205).

O valor das nossas ações está sob posta ao conceito do *Dever*, que em si contém a boa vontade. Entretanto, perceberemos limitações e obstáculos para se alcançar a máxima de uma ação. Entretanto, tais ações só podem ter conteúdo moral, se antes forem praticadas não em um sentido interesseiro, para qual toda gente tem inclinação imediata. Conforme Kant, o nosso agir alcançaria uma máxima de conteúdo moral, na medida em que as ações acontecem

³² Cf. Ricoeur: “Passar de um formalismo imperfeito a um formalismo perfeito é cortar o laço que liga a virtude da justiça dos antigos e dos medievais à ideia de Bem, quer se trate do Bem em geral, da ideia de vida boa, do bem de uma comunidade histórica particular, ou dos bens substanciais que dão conteúdo à ideia de justiça nas partilhas desiguais” (Ricoeur, 1995, p. 95).

por dever e não ao dever. Da primeira sabemos que é um dever, como exemplo preservar a vida, obedecer tal e tal regra, cuidar da saúde. Da segunda, sabe-se que custará ao indivíduo executá-la, por isso no parágrafo anterior escrevemos de uma razão mais pura, porque ainda que não queiramos agir da forma segundo uma lei, ainda que sintamos desgostos, contrários a tal ação, agimos não por medo de uma consequência *a posteriori*, mas segundo Kant devemos amar e não temer as lei e por isso deveríamos cumprir a lei por amor e não por temor.

Sendo assim, o respeito que temos pelas normas e leis está para além da vontade e os desejos unicamente subjetivo ou até mesmo ligado a um efeito, “nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, *o puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações³³” (Kant, 1974, p. 208-209). A representação da lei em si, é algo que ocorre apenas no ser humano, a ponto de conscientemente o homem ou a mulher, pararem, refletirem e escolherem a ação em determinada situação que, pode ser considerada boa ou má. Logo, o indivíduo suspenderá as suas inclinações, estando em conformidade a uma lei universal da ação, que possa servir como único princípio da vontade. Segundo Kant, devemos proceder de modo que “eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (Kant, 1974, p. 209).

Entretanto esse conjunto de regras e leis não surgem de repente. Há o surgimento de uma demanda a partir das relações sociais e institucionais. As leis não são e não podem ser impedimentos, mas antes, são balizas para ordenar na medida do possível as ações, o convívio social e as instituições. Tal organização legal surge da atividade legislativa do corpo político, que percebem as necessidades de se estruturar a sociedade e as ações do justo. Esse é o positivismo jurídico, que está sob os cuidados de instâncias legislativas historicamente constituídas. Ao que diz respeito a esse aspecto, Ricoeur descreve:

“É notável que a aproximação *deontológica* só pôde se firmar no campo institucional, em que se aplica a ideia de justiça graças a uma conjunção com a tradição contratualista – mais precisamente com a ficção de um contrato social graças ao qual certo conjunto de indivíduos consegue superar um estado supostamente primitivo de natureza para ter acesso ao Estado de direito” (Ricoeur, 1995, p. 96).

A fixação de um contrato social, tem por objetivo separar o justo do bom, porque já não é apenas por deliberações que chegaremos a distribuir direitos, deveres e, restituir a justiça quando esta faltar. Agora, os processos contratuais irão engendrar os princípios de justiça.

³³ Dever mais respeito, aponta para uma proximidade maior à razão, suspendendo as inclinações primeiras dos indivíduos em conformidade com uma ação de conteúdo moral.

Outrora, duas formulações de contrato social tentaram encontrar uma saída para resolver os problemas no campo jurídico social, por meio de Rousseau, que sustentava a participação dos indivíduos ativa e diretamente na política, na busca de uma vontade geral, construindo assim, uma sociedade que tivesse seus direitos atendidos segundo a vontade dessa comunidade, que foi inspirada nas antigas cidades (*pólis*) gregas. Segundo o pensamento de Kant, suspenderíamos os nossos desejos apaixonados, para filiar-nos a um contrato mais abrangente que assegura a nossa liberdade civil, sendo que, o respeito a esse contrato é a expressão da minha liberdade, que é manifestada na boa vontade em agir em conformidade de tal contrato.

No entanto, Ricoeur abre um diálogo a partir da leitura rawlsiana de *Uma teoria da justiça*, onde o filósofo americano busca dar uma solução que seja satisfatória entre as partes litigantes a uma perspectiva de justiça empregando o termo *fairness*, que está traduzida por equidade. Segundo o hermeneuta francês, “Rawls assume, portanto, inteiramente a ideia de um contrato original entre pessoas livres e racionais, empenhadas em promover seus interesses individuais” (Ricoeur, 1995, p. 97). Esse contrato original supõe uma situação hipotética, a-histórica, para articular o bem viver dentro de uma comunidade histórica real. Se esse tipo de contrato é possível para reestabelecer a equidade, superando os conflitos e ordenando a questão jurídica, a isso Ricoeur dá a seguinte resposta:

“Não duvido que essa deliberação irreal sob o véu da ignorância conduza a princípios mais precisos e, portanto, socialmente mais fecundos do que o imperativo vazio do respeito às pessoas³⁴. Mas a distância que permanece entre esses princípios de justiça, ainda muito formais, e a prática jurídica evocada nas primeiras linhas da minha conferência exige que nos interroguemos sobre os *desdobramentos* que os princípios de justiça devem encontrar numa discussão não mais *irreal*, conduzida sob o véu de ignorância, mas numa discussão *real* conduzida no nível do que Hannah Arendt chama de “espaço público de manifestação”. Digamos logo de início que é no nível desses desdobramentos, destinados a enraizar a ideia de justiça numa prática jurídica efetiva, que certo recurso a uma ideia transformada do bem ou dos bens se mostrará necessária, em confronto com o ascetismo de uma concepção puramente processual da justiça” (Ricoeur, 1995, p. 98-99).

Vale lembrar que é justamente a esse problema, que Ricoeur faz uma crítica em sua obra *O justo I*. A sua preocupação concentrava-se na pouca importância dada na filosofia às questões voltadas ao plano jurídico. Os filósofos de sua geração e alguns anteriores a ele aprofundavam entre ética e política, mas as questões jurídicas não eram aprofundadas. A reflexão jurídica de Ricoeur perpassa pela questão do injusto e justo, assim, sua reflexão jurídica-filosófica busca desprender-se de uma filosofia política, que por vezes era engolida

³⁴ Ricoeur menciona aqui *A natureza racional existente como fim em si*, explicitada por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Segue o imperativo prático: *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, 1974, p. 229).

por uma filosofia da história, terminando apenas na aporia do mal. No terceiro capítulo deste trabalho aprofundaremos detalhadamente essa parte que o filósofo francês desenvolve em sua *pequena ética*³⁵, onde nos deteremos no *Si*, O *Si* e a visada ética, O *Si-mesmo* e a norma moral e, O *Si-mesmo* e a sabedoria prática: a convicção.

Ressaltamos a partir da nossa leitura, ainda que haja a crítica de Ricoeur na concepção puramente processual de justiça de Rawls, isso não quer dizer que aquele queira reformular a tese deste, mas antes, aponta elementos que visaria mais a uma *práxis* em situação real à uma formulação puramente hipotética dentro de uma sociedade real.

Levando em conta a complexidade social e o modo como cada sociedade se organiza e desenvolve o seu *ethos* através das tradições e das leis, a análise dos princípios de justiça de John Rawls nos trazem elementos³⁶ sumamente importantes, para darmos respostas as demandas sociais conflitantes. Seguem três pontos importantes.

Conforme a leitura que Ricoeur fez a partir da perspectiva de justiça³⁷ de John Rawls, o primeiro ponto forte são os *princípios de distribuição*. “A justiça, enquanto distributiva, estende-se a todas as espécies de vantagens suscetíveis de ser tratadas como partes a distribuir: direitos e deveres, de uma parte, benefícios e encargos, de outra” (Ricoeur, 1995, p. 99). O segundo ponto forte são os *dois princípios de justiça*. O primeiro princípio assegura uma igualdade entre todos os indivíduos diante da lei, sem fazer nenhum tipo de distinção. Que nenhuma partilha desigual atente os ganhos dos indivíduos assegurado no primeiro princípio. Que o aumento das vantagens daqueles que já a possuem, seja compensada pela diminuição das desvantagens dos menos favorecidos³⁸. Terceiro e último ponto, diz do segundo princípio de justiça. “todo aumento de vantagem dos mais favorecidos é compensado por uma diminuição das desvantagens dos menos favorecidos. Uma fórmula resume o

³⁵ Escrever algo sobre.....

³⁶ Ricoeur menciona três pontos aos quais ele chamará de “ponto forte”. Esses pontos ele extraiu da obra *Uma teoria da justiça* de John Rawls, do primeiro capítulo “justiça como equidade”. Faremos o apontamento pertinente que Ricoeur descreve relacionando com partes do texto do filósofo americano.

³⁷ No primeiro capítulo *justiça como equidade*, da obra *Uma teoria da justiça*, John Rawls descreve três pontos: 1) *papel da justiça na cooperação social*: cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda sociedade pode considerar; 2) *objeto principal da justiça*: o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens de correntes da cooperação social; 3) *a ideia central da justiça como equidade*: devemos imaginar que aqueles que entram em cooperação social escolhem juntos, em um único ato conjunto, os princípios que devem atribuir os direitos e os deveres fundamentais e determinar a divisão dos benefícios sociais. Os homens devem decidir de antemão como devem regular suas reivindicações mútuas e qual deve ser a carta fundacional de sua sociedade. Cf. (Rawls, 2016, p. 3-4;8;14).

³⁸ Vale lembrar como Ricoeur menciona que todo sistema que define inclusão define também exclusões. Por isso, sua crítica do desenvolvimento aos princípios de justiça de John Rawls, no sentido que tal situação analisada sob o véu da ignorância parece não tocar nos *desdobramentos* tanto da igualdade dos cidadãos diante da lei, quanto no debate da extensão da esfera de cidadania igual e o não desequilíbrio da justiça.

princípio: “maximizar a parte mínima” (Ricoeur, 1995, p. 100). Esse dizer do segundo princípio, nos recorda que são escolhas com base nas decisões em situações de incertezas e, das partilhas desiguais, escolhe-se aquelas partilhas onde se buscará diminuir as desvantagens por meio de uma escolha que seja mais justa do que todas as outras.

Por fim, Paul Ricoeur abre dois questionamentos desde a formulação dos dois princípios de justiça de John Rawls, imaginando uma situação de igualdade desde o ponto de partida, pensando nas desigualdades econômicas e sociais. Tal questionamento é aberto justamente para se pensar na relação da justiça enquanto prática social, no exercício do poder judiciário, nos direitos, proclamados por um terceiro, a justiça que se espera ser vantajosa para cada um e, que possam estar ligadas a posições/funções abertas a todos. Principalmente o segundo princípio como

“podem exercer o papel de *ideia diretriz*, pressuposta em nossa introdução, com relação à justiça enquanto prática social? Não é de um debate público ininterrupto que podem proceder os *desdobramentos* requeridos entre esses princípios ainda muito abstratos e a prática judiciária efetiva?” (Ricoeur, 1995, p. 101).

2.1 Ética e moral: relação com a justiça

No início do primeiro capítulo introduzimos a distinção feita por Ricoeur entre moral e ética. Entretanto, o filósofo francês destaca uma diferença sutil no conceito dessas duas palavras, acentuando o que é *estimado bom* à ética e, o que *se impõe como obrigatório* à moral.

Em relação com a justiça, nos perguntamos *o que é justiça?* está é a eterna questão da humanidade, que o jurista suíço Hans Kelsen descreve em seu livro com o título da pergunta acima. Kelsen descreve sobre uma possível resposta, para a pergunta, o que é justiça?, “o homem nunca encontrará uma resposta definitiva; deverá apenas tentar perguntar melhor” (Kelsen, 2001, p. 1). Pode ser que a nossa curiosidade esteja ligada a um princípio do surgimento da justiça. É uma eterna questão da humanidade e se, devemos perguntar melhor, como sugeriu Kelsen, devemos também levar em consideração o tempo e suas circunstâncias, as pessoas e como elas foram se organizando socialmente e o lugar, que influenciou/influência os que ali se relacionam com sua cultura, tradição, regras, leis, deveres etc.

No entanto, a filosofia não trata apenas de questionar ou, de se propor a elaborações conceituais. Se temos uma curiosidade do princípio da justiça, quer dizer, há um agir humano.

Agir humano que, desde a *Ética a Nicômaco*, mostra que toda ação e toda escolha, tem em mira um bem. Continuando com o raciocínio aristotélico, diante do agir, queremos alcançar o mais alto dos bens, que segundo o estagirita é a felicidade. A finalidade da ação

humana por meio do trabalho e do conhecimento buscará sempre o bem. Possuímos uma vida ativa que tem um princípio racional, levando-nos a agir de forma virtuosa segundo aquilo que queremos alcançar. Logo: “[...] quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (Aristóteles, 1974, p. 51).

Contudo, tem de haver meios para tais ações nobres, ações notadamente belas e justas, não por natureza, senão por convenção. Decorre-se que, duas espécies de virtudes nos vêm como luzes para encontrarmos os meios e agirmos. São as virtudes intelectuais, resultado de ensino, o que nos é repassado em grupo como algo de tradição/costume e, precisa de tempo e experiência para serem assimilados. Outras são as virtudes morais, resulta do hábito, não surge por natureza, é adquirida/desenvolvida pelo exercício. Em meio ao convívio no *ethos*, para atingirmos atitudes virtuosas, usa-se da mediania, para que o sujeito se preserve do excesso ou da falta. Ao cunhar este termo de suma importância, Aristóteles nos mostra que não é o muito ou a falta, mas a mediania das coisas, que regulam o bom andamento do viver e, em cada ação/bem, tem de se perceber as suas especificidades, para chegarmos a esse meio-termo.

É através das boas ações que alguém pode tornar-se bom. A nossa atenção está voltada para a prática dos atos. Atos justos geram homens justos, atos intemperantes geram homens intemperantes. A ação dos indivíduos envolve uma escolha, um princípio racional. Tal escolha é um desejo deliberado que, por vezes, pode ter aspectos involuntários por desvios da ordem psicológica ou sob forte desvio moral. “O homem é um princípio motor de ações” (Aristóteles, 1974, p. 86), e pai de suas ações como o é de seus filhos.

Para de algum modo acharmos uma gênese ético-jurídica, vale citarmos a valiosa contribuição do filósofo brasileiro Lima Vaz:

“A gênese empírica do universo ético-jurídico está envolvida, como tudo o que começa num tempo distante, na obscuridade das origens. Não é possível reconstituir passo a passo o caminho das comunidades humanas que um dia emergirão na história como comunidades nas quais os costumes se mostram organizados de forma estável, constituindo o que veio a denominar-se o *ethos* comunitário, no seio do qual as ações passaram a reger-se por normas de conduta, mais tarde decodificadas em *nómoi* ou leis propriamente ditas” (Vaz, 1996, p. 441).

Para o filósofo Lima Vaz, o homem e a mulher já nascem em um grupo constituído, ou seja, o *ethos* nos precede. O nascimento do indivíduo fará com que o grupo cresça, e quando aquele atingir a fase adulta, participará de forma mais *consciente* e *atuante* do estado-político. Para que, percebamos de modo um pouco mais compreensível, as comunidades humanas, segundo o filósofo brasileiro, sofreram “uma profunda transformação espiritual com

características semelhantes, assinalada pelo aparecimento de grandes mensagens religiosas de caráter universalista, acompanhadas de regras de conduta configurando uma nova concepção do *ethos* e da natureza ética do homem” (Vaz, 1996, p. 441). E, finalizando a parte de uma tentativa da análise ético-jurídico,

“[...] o campo simbólico do *ethos* constitui provavelmente, junto com o campo simbólico das crenças, aquele no qual se fizeram sentir de modo mais profundo os efeitos da mais revolucionária descoberta do tempo-eixo³⁹, a descoberta da ideia de transcendência. A experiência dessa ideia deu origem, entre outras, a duas versões que vieram constituir-se verdadeiramente em matrizes das quais procederam, no correr dos séculos, nossa Ética, nossa Política e nosso Direito. Na primeira dessas versões a transcendência manifesta-se através da ideia de Revelação. Na segunda, através da ideia de Razão. Elas encontraram seu solo cultural respectivamente no país bíblico e na Grécia, ou seja, na última fronteira ocidental das civilizações do tempo-eixo” (Vaz, 1996, p. 443).

Para que, se tenha consolidado a ideia ético-jurídico, que perpassa por formações muito antes da nossa existência, e o modo como estamos organizados enquanto Estado, comunidade social e organização jurídico, lembremos da intenção ética que o autor francês propõe: “*intenção da vida boa, com e para os outros, em instituições justas*” (Ricoeur, 1995, 162).

A intenção da vida boa, parte do cuidado do *si*. Portanto, o *si* aspira por uma vida desejada boa, que é uma possibilidade, por meio do cuidado. Como afirma o hermeneuta francês, tal cuidado não tem uma posição *egológica*, senão fundamentação reflexiva da capacidade de agir *intencionalmente*, introduzir algo novo no mundo, mudar algum percurso na história, ou seja, o *si* se reconhece como um ser de *iniciativa*. Este autorreconhecimento é antes, uma ponte de relacionamento/solícito/solicitude com outros. Porque reconheço o outro como alguém *capaz*. Porém, tal experiência foi gestada em *si* primeiro. Na relação com um *tu*, podemos afirmar “tu também és um ser de iniciativa e de escolha, capaz de agir segundo razões, de hierarquizar teus fins; e, estimando bons os objetos da tua busca, és capaz de estimar a ti mesmo” (Ricoeur, 1995, p. 163). O sentido de justiça se dá na própria noção de outro. No entanto, é necessário que tenhamos *instituições justas*, que possa intermediar as relações entre os pares. Já não é o outro da relação da amizade, que intervirá e, em situações de litígios, buscará solucionar o problema em questão. Tal problema será recorrido a um terceiro, que tentará equacionar o que as parte reivindicam. Este terceiro⁴⁰, é um de nós, mas é

³⁹ Citação de Henrique C. de Lima Vaz em seu artigo – ética e justiça: filosofia do agir humano, na revista síntese nova fase; Dedicamos algumas páginas à significação histórico-teórica do tempo-eixo no artigo Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica, em *Síntese*, 59 (1992): 443-460 (aqui, 448-453).

⁴⁰ O terceiro é o juiz. A figura animada da lei.

um distante. Possui o caráter que se espera daquele que representa a *lei*, e assim, julgará o caso, sentenciando um juízo na disputa.

Ricoeur salienta que a injustiça precede o sentido da justiça, justamente pelo modo de reclamação: “isso é injusto!” (Ricoeur, 1995, p. 165). Dessa exclamação deriva-se à busca de uma igualdade proporcional visando a ordenação de possíveis desigualdades da sociedade. “É, certamente, inevitável que a ideia de justiça se comprometa nas vias do formalismo...” (Ricoeur, 1995, p. 165).

Tal via, perpassa pela norma moral, onde Paul Ricoeur argumenta que o fio condutor são os três componentes da intenção ética. Segundo o filósofo francês o primeiro componente da intenção ética é a *aspiração à vida boa*, da moral, o termo é a exigência de *universalidade*. “A exigência de universalidade, com efeito, só pode ser ouvida como regra *formal*, que não diz o que se deve fazer, mas a que critérios é preciso submeter as máximas da ação” (Ricoeur, 1995, p. 165). Máximas que passa pela subjetividade de cada indivíduo que, elevando suas ações ao nível puramente racional, questionará se sua ação pode ser elevada a uma universalização, no entanto, implica nesta reflexão a suspensão dos desejos, da felicidade e do próprio querer. Aqui está a ideia de *autonomia*, de autolegislação em relação ao dever⁴¹, “em razão do seu caráter empírico particular, contingente, ao critério transcendental de universalização” (Ricoeur, 1995, p. 166).

É de grande importância fazermos uma pequena ênfase a autonomia/autolegislação. Porque este é um agir/estado humano, onde em meio a caminhada histórico-social, o indivíduo será visto como autor-pai/autora-mãe de suas ações, e para Ricoeur, será essencial a noção de *capacidade*⁴². Nesse sentido destacamos três pontos:

- 1) Primeira noção de sujeito capaz, tendo em vista a assumir responsabilidades, “a capacidade de um agente humano para se designar pessoalmente como autor de seus atos tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres” (Ricoeur, 2008, p. 23)

⁴¹ Segundo Ricoeur, a única lei que uma liberdade pode se dar: “Age unicamente segundo a máxima que faça com que possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne lei universal” (Ricoeur, 1995, p. 166).

⁴² Esse termo surge a partir da pergunta *quem?*; *quem é o sujeito de direito*. O autor questiona no primeiro capítulo do livro *O justo I*: “quem é o sujeito do direito? – ligado a questão jurídico formal; e quem é o sujeito digno de estima e respeito? – ligado a questão moral formal. A essas duas perguntas, podemos responder que o sujeito de direito é, todo cidadão igual perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, tendo seus direitos e garantias fundamentais assegurados pela constituição brasileira – citamos de modo específico a nossa realidade jurisdicional. Já o sujeito digno de estima e respeito, é aquele que reconhecemos desde a estima de si, no momento reflexivo da *práxis*, mas agora em meio a *solicitude*. Primeiro o *si* reconhece as próprias ações e a capacidade de agir *intencionalmente*, de começar algo novo. Na relação com o outro reconhece um *tu também*: “tu também és um ser de iniciativa e de escolha, capaz de agir segundo razões, de hierarquizar teus fins; e, estimando bons os objetos da tua busca, és capaz de estimar a ti mesmo. O outro é, assim, aquele que pode dizer *eu* como eu e, como eu, ser considerado um agente, autor e responsável pelos seus atos” (Ricoeur, 1995, p. 163).

- 2) Segunda noção, o exame da noção de identidade narrativa. É em meio ao percurso histórico que os povos constroem as suas identidades, contando com estruturas estáveis e imutáveis e Ricoeur cita o exemplo da fórmula genética de um organismo vivo; e mutáveis, a partir da identidade narrativa, onde se admite mudança (Ricoeur, 2008, p. 23). É por meio dessas histórias que remontamos o caminho de um povo e, encontramos os significados da história e dos personagens, assim, descobre-se suas identidades e afasta-se também os preconceitos.
- 3) Terceira noção, ligado à ideia de *bem*, ou à de *obrigação*.

“Nós mesmos somos dignos de estima ou respeito desde que capazes de considerar boas ou más, de declarar permitidas ou proibidas as ações alheias ou nossas. Um sujeito de imputação resulta da aplicação reflexiva dos predicados “bom” e “obrigatório” aos próprios agentes” (Ricoeur, 2008, p. 24).

Como havíamos descrito essas três noções de sujeito capaz nos ajudam a entender num primeiro momento o passo do sujeito, que conquista a sua maioridade e não maturidade⁴³, de agir e universalizar por meio da *razão prática*, como autor/autora da lei à qual obedece, dando assim, um segundo passo a norma moral. No plano ético recordamos da solicitude para o outro. Elevando o nível da mirada moral temos a formulação do imperativo categórico: “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, 1974, p. 229).

Essa passagem à formulação do imperativo categórico, ou seja o formalismo à solicitude, responde Ricoeur: “é por causa da *violência* que se deve passar da ética à moral” (Ricoeur, 1995, p. 166). Pensemos aqui na lei objetiva prática, onde Kant descreve de uma relação racional da vontade que determina o procedimento de uma escolha *a priori*, não apenas em relação ao empírico. Tal vontade, “é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*” (Kant, 1974, p. 228).

O sujeito que se autodetermina tem em mira um fim. Usa-se dos *meios*, como possibilidade de agir. “Admitindo porém que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas,

⁴³ É salutar uma passagem de Aristóteles ao falar do ensino das ciência políticas aos indivíduos na *pólis* para exemplificar o que escrevemos, pois a maioridade se alcança de modo natural e a maturidade é um processo psíquico que para uns é mais rápido e para outros mais demorado. Eis a diferença entre um homem/mulher que absorve os ensinamentos e aquele/aquela que se deixa levar pelas paixões, isso implica diretamente na *práxis*: “Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em ano ou em caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão” (Aristóteles, 1974, p. 50).

nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática” (Kant, 1974, p. 228).

Se o outro é fim em si mesmo, a nossa relação deveria ser pautada pelo respeito e reconhecimento do outro. Um perigo que ronda a nossa relação interpessoal é o fato de que, em algum momento, ao exercermos certo tipo de poder ou força sobre outros, essa relação pode se caracterizar em domínio e conseqüentemente a anulação do cuidado com o próximo, pervertendo as ações em relação a esse, fazendo-o como meio e objetificando-o para um bel-prazer. A isso, Ricoeur enumera alguns atos que porventura resulta em desvios maléficis da interação como exemplo, roubo, assassinato, uso da influência para interesses escusos.

Em face dessas múltiplas figuras do mal, a moral se exprime por interditos: “Não matarás”, “Não mentirás” etc. *A moral, nesse sentido, é a figura que a solicitude assume diante da violência e da ameaça da violência.* A todas as figuras do mal, da violência, responde o interdito moral (Ricoeur, 1995, p. 167).

Resta-nos escrever que Kant, a partir da formulação da Regra de Ouro: “não faças a outro o que não queres que te façam”; introduz a ideia de humanidade – humanidade na minha pessoa e na pessoa do outro, segundo Ricoeur. A nossa vontade racional é concebida ou ao menos se tem essa ideia, como *vontade legisladora universal*⁴⁴. Logo, “seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles *jamaiz* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*” (Kant, 1974, p. 233).

O último ponto de intersecção feito por Ricoeur da passagem ética para o plano moral, é a transformação da ideia de justiça que, para o filósofo francês, essa ideia é completa na *Teoria da justiça* de John Rawls. A teoria de Rawls e a junção de uma perspectiva *deontológica* kantiana e a tradição contratualista, resultando num quadro de ficção. Ficção de um contrato social hipotético, fruto racional de um quadro imaginário. Então, Rawls apresenta uma ideia central da justiça como equidade,

“uma teoria da justiça que generaliza e eleva a um nível mais alto de abstração a concepção tradicional do contrato social. O pacto social é substituído por uma situação inicial que contém certas restrições procedimentais aos argumentos apresentados, cujo fito é levar a um consenso original no tocante a princípios da justiça” (Rawls, 2016, p. 3).

⁴⁴ Cf. Kant – É que o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside *no fim*; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer, a ideia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal* (Kant, 1974, p. 231). O princípio mencionado nessa citação, é o princípio de humanidade formulado por Kant em uma de suas máximas, Cf. (Kant, 1974, p. 229).

Em uma sociedade⁴⁵ se distribui os deveres e direitos, papéis a serem exercidos por diversos indivíduos. O roteiro já está pré-determinado. No entanto, se somos seres capazes de iniciativa, como descrito anteriormente, reconhecendo que possuímos uma razão, exercendo-a de modo a alcançar uma *vida boa*, através da *boa vontade*, dá-se uma nova interpretação a esse papel, segundo o tempo, o lugar, as pessoas e, somos nós, enquanto comunidade humana que fazemos distribuições.

Isso nos faz lembrar do pluralismo em *igualde complexa*, donde a “justiça distributiva é uma ideia abrangente” (Walzer, 2003, p. 1), salientado por Michael Walzer. Ainda, a sociedade humana é uma comunidade distributiva (Walzer, 2003, p. 1) e, por fim, “...Pode-se dizer que ter o que tenho é certo ou errado, justo ou injusto; mas, face à extensão das distribuições e ao número de participantes, esses juízos nunca são fáceis” (Walzer, 2003, p. 1).

Nesse sentido, qual é o papel da justiça? John Rawls nos mostra um argumento de grande valia:

“A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma maneira que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda sociedade pode considerar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros” (Rawls, 2003, p. 4).

Estabelecemos acordos e posteriormente formalizamos em contratos, para que em nossa organização de cidade, distribuições de deveres e direitos, não prejudiquemos a ninguém e, se porventura há aqueles com dificuldades em obter algum bem, que seja, na medida do possível beneficiados com medidas a restituir, não apenas dos bens materiais, mas da sua própria dignidade de pessoa humana ou seja, concidadão. Consequentemente a isso, pode-se dizer que o indivíduo terá possibilidades de se organizar. Com o objetivo de se pautar numa ideia equitativa da justiça, a ação do justo perpassa por uma avaliação, assim como o caráter que atribuímos a alguém, e das instituições justas, Ricoeur escreve que: “A função do

⁴⁵ Cf. Peter Berger quando se refere a estrutura institucional da sociedade, sendo que essas já estão pré-definidas *a priori*, proporcionando a tipologia para nossas ações, descreve a manifestação da sociedade como um fato objetivo: “Ela *existe*, é algo que não pode ser negado e que se tem de levar em conta. A sociedade é externa a nós. Ela nos cerca, circunda nossa vida por todos os lados. Estamos na sociedade, localizados em setores específicos do sistema social. Essa localização pré-determina e pré-definir quase tudo quanto fazemos, desde a linguagem até a etiqueta, desde nossas convicções religiosas até a probabilidade de que venhamos a cometer suicídios [...] a sociedade, como fato objetivo e externo, manifesta-se sobretudo na forma de coerção [...] a lei e a moralidade da sociedade podem apresentar complexas justificativas para cada uma dessas sanções, e a maioria de nossos concidadãos aprovará que sejam usadas contra nós como castigo por nosso desvio [...] a sociedade nos precedeu e sobreviverá a nós [...] em suma, a sociedade constitui as paredes de nosso encarceramento na história” (Berger, 2014, p. 104-105).

contrato é derivar os conteúdos dos princípios de justiça de um processo equitativo (*fair*) sem qualquer compromisso com algum critério que seja do bem. O objetivo declarado da teoria da justiça é dar uma solução processual à questão do justo” (Ricoeur, 1995, p. 168).

Consiste que, a ideia central de justiça em Rawls a quem Ricoeur vê uma completude é que:

“[...] a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação. Esses princípios devem reger todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem realizar e as formas de governos que se podem instituir. Chamarei de justiça como equidade essa maneira de encarar os princípios da justiça” (Rawls, 2016, p. 13-14).

Da relação ética e moral, e se pensarmos numa divisão que diminuía a desigualdade entre os concidadãos, devemos lembrar que “os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância” (Rawls, 2016, p. 15).

Entende-se que os conflitos sociais existem, porque ao iniciarmos algum tipo de relação interpessoal, as divergências de ideias, e os interesses por trás das ações e relações, pode vir gerar embates que resulte em algo positivo ou conflitos que precisará de instituições justas como diz Ricoeur, para a resolução de tais problemáticas.

Em meio a comunidade onde se adere a justiça como equidade, se escolhe os princípios de uma concepção de justiça que regule as formas e reformas das instituições que gestará e aplicará tal princípio, isto é, escolhe-se a concepção de justiça, uma legislatura para promulgar a lei e os princípios inicialmente acordados. Segundo Rawls, “a posição original é, pode-se dizer, o *status quo* apropriado e, assim, os consensos fundamentais alcançados nela são equitativos” (Rawls, 2016, p. 15).

Assim é formulado os dois princípios de justiça⁴⁶:

“Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.
Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos” (Rawls, 2016, p. 73).

Ricoeur comenta que o primeiro princípio é um reencontro com a igualdade aritmética de Aristóteles, no entanto formalizada. O segundo princípio também é formalizado, segundo o

⁴⁶ Esses são os dois princípios de justiça formulados por John Rawls, dos quais ele acredita que seriam acordados na posição original.

princípio aristotélico da justiça, porém, “formalizada pela exclusão de toda referência ao valor das contribuições individuais” (Ricoeur, 1995, p. 168).

Se se faz uma partilha desigual que seja prejudicial, isso levará a perdas dos parceiros sociais, contudo, sob o véu da ignorância, onde se faz as escolhas sem ter um conhecimento prévio do que o outro possui, sobre o que pensa ou sobre suas habilidades, de certo modo, escolheríamos uma partilha desigual que fosse vantajosa para cada um.

Segundo Paul Ricoeur, esse argumento corresponde ao raciocínio do *maximin*. Seria aumentar a parte mínima, “é mais justa a partilha desigual pela qual o aumento de vantagens dos mais favorecidos é compensado pela diminuição das desvantagens dos menos favorecidos” (Ricoeur, 1995, p. 168).

Na distribuição dos valores sociais, espera-se que as distribuições sejam feitas, de forma a respeitar, a liberdade e oportunidade dos pares sociais e que, se por algum motivo haja desigualdades de um ou de mais valores, que seja em benefício para todos. “A injustiça se constitui, então, simplesmente de desigualdades que não são vantajosas para todos. É claro que essa concepção é muito vaga e requer interpretação” (Rawls, 2016, p. 75).

Por fim, o filósofo francês descreve na colocação argumentativa frente as questões de justiça, que está incluída no pensamento de John Rawls, das *convicções bem ponderadas*, porque em certo caso de injustiça, pode ser mais seguro o julgamento moral como a tratativa em relação ao racismo, estupro, intolerância religiosa e, em relação a divisão de riquezas e a autoridade, torna-se mais complexo. O objeto dessas convicções é o alcance a uma norma moral, pautada pelo equilíbrio reflexivo que se estabelece entre uma prova formal e as convicções bem ponderadas.

2.2 Sabedoria prática

A reflexão ética do filósofo Paul Ricoeur, desenvolvida em sua pequena ética encontrada nos estudos sete, oito e nove na obra *O si mesmo como outro* (1991), é de grande relevância para a filosofia contemporânea.

Ricoeur reflete a sua ética por duas tradições importantes da filosofia, a ética *teleológica* aristotélica e a moral *deontológica* kantiana. O filósofo francês descreve que aspiramos por uma vida boa, essa é a intenção ética de um indivíduo prudente, realizada sob o signo das ações estimadas boas. Quando passado ao recurso da norma moral, do termo dito obrigatório, suas ações são caracterizadas por um exigência de universalidade e por um efeito de constrição. Descrevendo sobre a ética de Ricoeur, a professora Claudia Tiellet⁴⁷ salienta:

⁴⁷ Doutora em filosofia na linha de pesquisa de ética normativa e metaética pela PPGFIL da Universidade Federal de Santa Maria/RS.

“Para ele tanto a ética teleológica quanto a moral deontológica recorrem uma à outra para superar seus conflitos e para encontrar uma fundamentação para seus argumentos e tornam-se uma necessidade em situações singulares, sobretudo nos conhecidos casos difíceis (*hard cases*) do Direito, nas quais somente o recurso à moral não é o suficiente para dar alguma solução, haverá que se retornar à intenção ética e até fazer o caminho inverso, dando lugar, como saída, à sabedoria prática, ou seja, à capacidade de agir de modo prudente e conveniente frente a estas conjunturas” (Tiellet, 2013, p. 25).

O plano da sabedoria prática surge em meio aos conflitos de relação. Vivemos em uma sociedade plural, que tem o seu início constituído no espaço particular conhecido como espaço familiar. As nossas relações tendem-se a estender além deste círculo. Logo, surgem as cidades, alargam-se os nossos horizontes, que passa de uma autossustentação para a avaliação dos nossos interesses, seja na busca de suprir uma falta de algo necessário ou, de modo egológico, subverter os meios para atingir fins próprios, cumulativamente ao bel-prazer.

Paul Ricoeur descreve que, é a partir dos *conflitos* (Ricoeur, 1995, p. 169) que nascem a aplicação das normas a situações concretas. Quer dizer, em cada situação relacional, buscará resolver as divergências de modo que venha encontrar o meio mais eficaz de resolução. Tem de se ter um olhar voltado para a regra em direção a particularidade de cada caso, que por vezes, a relação com o outro (*alteridade*), pode não estar em consonância com as regras universais a respeito da ideia de humanidade, a consequência disso é o surgimento dos conflitos em questão.

A partir da tragédia grega *Antígona* de Sófocles, Ricoeur faz essas ponderações:

“[...] sabemos que nascem conflitos precisamente quando pessoas obstinadas e íntegras identificam-se tão completamente com uma regra particular, que se tornam cegas com relação a todas as outras [...] É para fazer face a essa situação que se requer uma *sabedoria prática*, sabedoria ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva do que a própria regra” (Ricoeur, 1995, p. 169-170).

Não somos uma ilha. Convivemos com um outro que é a figura do tu. Reconheço a mim como alguém capaz, possuidor de um intelecto e que pode inaugurar algo novo no mundo. Assim, posso afirmar ao tu: *tu também és alguém capaz, tu és possuidor de inteligência, tu podes criar algo*. Este é, diz do processo de reconhecimento da alteridade de um outro no momento da interação.

A discórdia surge na crise de valores de uma sociedade ou no fanatismo a uma norma moral, falta aqui o equilíbrio ao nível do pensamento. A exemplo desta falta de equilíbrio ao nível do pensamento, é válido lembrar o julgamento do nazista Eichmann em Israel. Remetemos a esse evento histórico a partir do testemunho da filósofa Hannah Arendt, como enviada do jornal americano *The New York Times*. A filósofa cobriu esse julgamento e

percebeu que ali se tratava de um burocrata, um funcionário banal, que cumpria bem o seu papel. Segundo Arendt, ele não era um homem perverso, mas antes, alguém vazio de pensamento no sentido de que, aquele homem não parava para pensar em suas ações⁴⁸. E assim é ou se nos apresenta a nossa sociedade burocrata, que muitas vezes não pensa e vive inúmeras situações de desumanidade. A consequência disso, da forma mais perversa frente aos casos difíceis é a negação de uma intenção reta da razão, buscando ordenar e alcançar algo que seja bom para o grupo social. O perigo é o não uso da sabedoria prática nas questões que requerem uma atenção de forma mais trabalhada e aprofundada.

Tais acontecimentos são conflituosos. Segundo Ricoeur,

“Nasce um conflito no nível do primeiro componente da estima de si quando a ele se aplica a *regra formal de universalização*, da qual afirmamos acima ser o fundamento da autonomia do sujeito moral. [...] a partir do momento em que a pretensão universalista, interpretada por uma certa tradição que não se explicita, choca-se com o *particularismo* solidário dos contextos históricos e comunitários de efetivação dessas regras” (Ricoeur, 1995, p. 170).

Em relação ao que Rawls concede pontuando as nossas convicções bem ponderadas, estabelecendo aí um equilíbrio refletido frente a sua teoria da justiça, é mister frisar que:

“[...] a questão da justificação se resolve por meio da resolução de um problema de deliberação: precisamos verificar quais princípios seria racional adotar, dada a situação contratual. Isso vincula a teoria da justiça à teoria da escolha racional. [...] O problema da decisão racional só encontra solução definitiva quando conhecemos as convicções e os interesses das partes, suas relações entre si, as opções que têm a escolher, o procedimento por meio do qual tomam suas decisões etc.” (Rawls, 2016, p. 21).

Para Ricoeur, a sabedoria prática será evocada nos casos difíceis, que tratam do direito à vida. Ao que diz respeito a vida terminal por exemplo, o filósofo francês diz que jamais a sabedoria prática consentirá em transformar em regra a exceção à regra, quando porventura por compaixão a um doente em demasia fragilidade física, moral e mental, a esse deve poupá-lo de tamanho sofrimento em sua eminente morte mentindo sobre a sua real situação. Com outros pacientes, é preciso acompanhar o seu estado e dosar na comunicação sobre a sua saúde e assim, dizer a verdade.

Aqui não está em mira uma relação entre felicidade e sofrimento, certamente, não é simples dizer ao moribundo que lhe restam alguns meses de vida. E se, por felicidade ética compreendemos um fim que seja bom – recuperação da saúde, mas se isso não ocorrer –, talvez, o expressar de modo terno sobre a gravidade de uma enfermidade que acomete uma

⁴⁸ Este trecho sobre o discurso de Hannah Arendt no julgamento de Eichmann, extraímos de uma aula ministrada pela professora Nádia Souki na Escola Judicial Desembargador Edésio Fernandes (Ejef) do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG) <<https://tj-mg.jusbrasil.com.br/noticias/2102532/hannah-arendt-um-convite-a-reflexao>> acesso em: 10 jun. 2021.

pessoa, um acompanhamento médico humanizado no processo de uma preocupação com os cuidados paliativos⁴⁹, cuidando de pessoas com algum tipo de doença crônica que pode ameaçar sua vida, é de certa forma um “remédio” para dar ao paciente uma qualidade de vida em sua finitude.

O segundo ponto abordado pelo filósofo Paul Ricoeur é o conflito de deveres, da ética da solicitude e do seu equivalente moral, o *respeito*. Vale lembrar aqui do imperativo categórico kantiano, da *ideia da pessoa como fim em si*: “[...] 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, 1974, p. 229).

O risco que aqui pode ocorrer é de surgir aporias na análise da ideia de humanidade ou, demasiada fixação ao formalismo. Assim, pode ser que respeitemos apenas a lei e esqueçamos os motivos, ou pessoa, as quais essas leis são aplicadas. Em sua obra *O justo I*, Ricoeur cita o jurista e filósofo americano Ronald Dworkin sobre a questão da interpretação no campo jurídico em relação aos casos difíceis:

“É de notar que a questão da interpretação é formulada por Dworkin a partir da discussão muito precisa e até muito sutil do paradoxo que, para a prática jurídica concreta, é constituído pelos *hard cases*, os “casos difíceis”. Estamos então diante de uma estratégia cujo ponto de partida está na perplexidade que nasce da ponta da prática efetiva do juiz e, daí, se eleva a considerações gerais referentes à coerência da prática judiciária” (Ricoeur, 2008, p. 155).

Nesse momento é o uso do juízo reflexivo em questão para solucionar os casos difíceis, na qual os dispositivos legais já não encontram um resposta viável, apenas pelo cumprimento da lei. Agora é o recurso à sabedoria prática, ou seja, a atitude/decisão prudente que dará ênfase à individualidade, recorrendo a solicitude.

Do uso da sabedoria prática o último problema proposto por Ricoeur é o problema da justiça, que no plano moral se configurará com a tradição contratualista. Tal perspectiva leva em conta a regra de ação dos indivíduos. Isto é, como sujeitos autônomos eleva a sua máxima ao princípio da moralidade, que para Kant:

“A moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*” (Kant, 1974, p. 233).

⁴⁹ No Brasil a doutora Ana Claudia Arantes, desenvolveu/desenvolve um trabalho de resgate da história de seus pacientes. É um trabalho acompanhado de pacientes em situações em que a morte é um evento inerente. Ana Claudia Arantes, médica formada pela FMUSP e especialista em Cuidados Paliativos pelo Instituto Pallium e Universidade de Oxford, além de pós-graduada em Intervenções em Luto. É pioneira no Brasil na área e foi responsável pela implementação das políticas assistenciais de Avaliação da Dor e de Cuidados Paliativos do Hospital Israelita Albert Einstein e é sócia fundadora da Associação Casa do Cuidar.

Recordando das distribuições que venham a ser justas, gerando uma menor desigualdade entre os pares no momento das distribuições dos bens por conta da sua diversidade, é de bom grado ressaltar a natureza da argumentação a favor de concepções de justiça.

“A ideia intuitiva da justiça como equidade consiste em pensar os princípios fundamentais de justiça como constituindo, eles mesmos, o objeto de um acordo original em uma situação inicial adequadamente definida. Esses princípios são os que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam nessa situação de igualdade para estabelecer os termos básicos de sua associação. Deve-se demonstrar, portanto, que os dois princípios de justiça são a solução do problema de escolha apresentado pela posição original. Para tanto, é preciso demonstrar que, dadas as circunstâncias das partes, e seus conhecimentos, suas convicções e seus interesses, um acordo fundamentado nesses princípios é a melhor maneira de cada pessoa garantir seus objetivos, à luz das opções disponíveis” (Rawls, 2016, p. 144).

Nesse sentido de relação interpessoal, onde somos partícipes da intenção ética, agimos sob a égide de regras que não partem pelo crivo da concepção subjetiva de uma justiça, senão a um patamar mais elevado das ações, respeitando o outro na sua pessoa como fim em si mesmo, isto é, o respeito que tenho a mim, e, num primeiro momento Ricoeur diz ser de suma importância não em um sentido egológico, mas reconhecendo e respeitando a mim, tal movimento me levará de encontro com o meu semelhante, além do cuidado com a natureza e dos espaços públicos.

O filósofo francês argumenta que, em casos difíceis tem-se o início do diálogo dirigido as pessoas, por via da solicitude, amparada pelas regras morais e jurídicas, aqui já é o termo do respeito na dignidade da pessoa. Frente as situações conflitivas, não se decide nada de forma unilateral, sozinho, mas será evidenciado os problemas em questão para que outros atores possam ajudar e facilitar tanto quanto é possível no processo de resolução. A isso, Ricoeur chamou de *célula de conselho*.

“[...] O debate público é aqui o equivalente, no plano das instituições, do que chamei há pouco de *círculo de conselho* para as questões privadas e íntimas. O juízo político é, também aqui, da ordem do juízo em situação. Ele tem possibilidades, maiores e menores, de ser a sede da sabedoria, do “bom conselho” evocado pelo coro de *Antígona*. Essa sabedoria prática não é mais uma questão pessoal: é, se podemos dizer, uma *phronesis* de muitos, pública, como o próprio debate” (Ricoeur, 1995, p. 173).

Frente a cada questão conflituosa e as suas especificidades pode ser que uma lei por ter um caráter mais generalizado não atenda àquela resposta. Assim, a equidade se faz superior a justiça abstrata, sendo o equitativo evocada para uma possível correção por meio de um juízo sério frente a generalização da aplicabilidade de uma lei em relação a um caso específico.

3 A PEQUENA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

A pequena ética assim nomeada por Paul Ricoeur, encontra-se em sua obra, no original francês *Soi-même comme un autre* (O Si-mesmo como outro), dentro dos estudos sétimo, oitavo e nono. A obra é composta de dez estudos e um interlúdio. Esses estudos são uma reflexão sobre o sentido e o caminho das filosofias do sujeito. O autor francês, argumenta que, O *si*, é a forma reflexiva de todas as pessoas gramaticais, remete assim à questão de identidade, no uso do pronome interrogativo *quem?* Quem fala? Quem age? Quem é o responsável por este ou aquele ato? Quem é o sujeito de direito?

Essa pergunta leva a um conhecimento da identidade de *quem*, renovando a antiga dialética entre o Mesmo e o Outro. Nesse caso Outro é dito de várias maneiras, assim como o *si* também pode ser considerado como um Outro.

Para uma boa intenção da vida ética, interpretamos quatro pontos importantes, a partir da leitura de Ricoeur.

- 1) Intenção da vida boa
- 2) Com (*si*) e para os outros
- 3) Instituições justas
- 4) Sabedoria prática

Na visada ética, há uma intenção (fim) para se alcançar. A partir do desejo, da intencionalidade de fazer algo, pontuamos objetivos e desenvolvemos finalidades, propondo a nós e a outros atingir o fim desejável. Há uma aspiração em atingir um alvo, e num primeiro momento tem de se ter um cuidado de si.

Logo, O si-mesmo e a norma moral, há uma estima e solicitude. Estima de si (e aqui não é uma posição egológica), em um cuidado primeiro com o eu, que posteriormente, será solícito para o outro, que é o tu da relação. O si requer o reconhecimento do outro si, isto é, em relação dialógica com um outro, pode-se estimar a si mesmo como um outro.

Por fim, O si-mesmo e a sabedoria prática, surgem a partir dos conflitos que nascem da própria aplicação das normas a situações concretas. É o recurso de solução frente a incertezas em uma tomada de decisão. Voltando da norma moral à ética, e reformulando-se como uma decisão coerente a situações específicas, que exigirá uma tomada de decisão particular, que foge da regra formal de universalização, ainda que seja um fundamento da autonomia do sujeito.

3.1 Estudo sétimo

O si e a visada ética, essa é a proposta do filósofo Paul Ricoeur neste estudo. A constituição da identidade (ipseidade, dimensões linguísticas, prática e narrativa), tenta

responder à pergunta *quem?* quem fala? quem age? quem narra? quem é o sujeito moral da imputação? (Ricoeur, 2019, p. 183).

Mediante a esse primeiro aspecto conjuntivo, os predicados bom e obrigatório, são aplicados à ação, na relação com o interlocutor, a ética e a moral serão marcadas por um novo tipo. O sujeito será tratado por uma nova intermediação no caminho de retorno para o si-mesmo.

Ricoeur, faz uma pequena distinção entre ética e moral.

Nada na etimologia ou na história do emprego dos termos nos impõe isso. Um vem do grego, o outro do latim; e os dois remetem à ideia intuitiva de *costumes*, com a dupla conotação que tentaremos decompor, daquilo que é *considerado bom* e do que *se impõe* como obrigatório. Portanto, é por convenção que reservarei o termo ética para a *visada* de um vida plena e o termo moral para a articulação dessa visada com *normas* caracterizadas pela pretensão à universalidade e pelo efeito de coerção (Ricoeur, 2019, p. 184).

Está é a distinção feita pelo filósofo francês, para marcar as duas heranças. A herança aristotélica caracterizado com perspectiva *teleológica*, e a herança kantiana caracterizada por uma perspectiva *deontológico*.

A proposta do autor não é de substituir uma tradição pela outra, mas antes, estabelecer uma relação de subordinação e complementariedade, “que o recurso final da moral à ética viria finalmente reforçar” (Ricoeur, 2019, p. 185).

Há dois pontos importantes. Primeiro a visada ética, que é a estima a si mesmo, como algo repassado por uma tradição, e cultivado na relação com outro *a posteriori*. Contudo, tem-se o momento *deontológico*, que visa o respeito a si mesmo, por meio de regras formais constringindo as ações, imputando responsabilidades a alguém, e fará que todos agem legalmente. Logo, há a expansão da ipseidade. Da correspondência articulada entre estima a si mesmo e respeito a si mesmo, Ricoeur pondera:

Segundo a tese proposta aqui, deveria ficar claro: 1) que a estima a si mesmo é mais fundamental que o respeito a si mesmo; 2) que o respeito a si mesmo é o aspecto assumido pela estima a si mesmo sob o regime da norma; 3) que as aporias do dever criam situações em que a estima a si mesmo não aparece apenas como fonte, mas como recurso do respeito, quando nenhuma norma certa oferece mais guia seguro para o exercício *hic et nunc* do respeito (Ricoeur, 2019, p. 185).

Então, o que seria visar a “vida boa”?

Ricoeur estabeleceu três momentos da “visada ética”, que são “a visada da “vida boa” com e para outrem em instituições justas” (Ricoeur, 2019, p. 186).

O primeiro componente desse estudo é o viver bem. É alcançar a vida boa. Esse é o primeiro aspecto justamente tendo como fim a perspectiva *teleológica*, a realização de algo

que se torna em uma felicidade. Independente da imagem que um ou outro tem de um fim que seja pleno e realizável, a sua realização é o fim último da sua ação.

Segundo Aristóteles, no início de sua *Ética a Nicômaco* livro I:

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. Mas observa-se entre os fins certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas (Aristóteles, 1984, p. 49).

Há muitas ações e distintos são os seus fins. Por isso, Paul Ricoeur, a partir da leitura da *Ética a Nicômaco*, descreve duas lições aprendidas do Estagirita. A primeira consiste em afirmar que, toda arte (*tékhne*), toda investigação (*méthodos*), toda ação (*práxis*) e as escolhas preferenciais (*prohaíresis*), parece que tem uma inclinação há algum bem, e o bem é aquilo que todas as coisas tendem (Ricoeur, 2019, p. 187). Logo, a segunda lição, “é ter tentado erigir a teleologia interna à práxis como princípio estruturante da visada da vida boa” (Ricoeur, 2019, p. 187-188).

Contudo, não deliberamos sobre os fins, mas os meios que nos ajudam a atingir esse fim. Quando temos a iniciativa de agir, seja para fazer algo ou intervir na natureza, examinamos os meios para a realização das nossas ações. A deliberação será sobre o meio mais apropriado de se alcançar tal fim.

No entanto, para que possa a ver a concretização do primeiro componente da visada ética, lembremos que, tal ação é realizada pelo homem ou pela mulher prudente (*phrónimos*), e esperamos que suas ações sejam feitas com prudência, cautela (*phrónesis*). Porque a meio caminho da execução de um ato, o indivíduo precisará deliberar sobre a sua tomada de decisão. Logo, tal deliberação não visa o fim, mas os meios como já descrevemos para alcançar um fim que seja pleno. É a realização da vida boa

Ricoeur nos chama a atenção para o modelo meio-fim em relação a concepção, ou seja, a realização da “vida boa”.

Essa perplexidade, que adiante alimentará nossa reflexão, obriga a admitir que o modelo meio-fim não abrange todo o campo da ação, mas apenas a *tékhne*, desde que ela se subtraia a uma reflexão fundamental que, precisamente, será feita pela *phronesis* do livro VI. Pior: o modelo meio-fim parece de fato levar a um falso caminho, uma vez que convida a construir todas as relações entre fins subordinados e fim último com base numa relação que continua sendo fundamentalmente instrumental (Ricoeur, 2019, p. 189).

A crítica feita ao argumento de Aristóteles está num sentido de que, o meio-fim, para se alcançar o objetivo, pode ser transformado em uma simples instrumentalização do processo. Sendo assim, pode ser que não haja virtude em uma ação que pressupõe

virtuosidade, ou, uma vez que alguém delibera sobre um meio de agir, mudar o curso pode ocasionar um desvio ao que se pretende, e deliberar sem um fim último, esse era o temor de Aristóteles.

É evidente que, as ações de um indivíduo passarão por um caráter avaliativo, de modo normativo, em vista do movimento daquilo que se tem como predicado bom. Ricoeur, menciona uma qualificação ética desses preceitos descritos pelo filósofo americano MacIntyre de “padrões de excelência” (Ricoeur, 2019, p. 192). Segundo o autor americano, tais padrões são colaborativos, constitutivos e estabelecidos socialmente. Somos nós os seres sociáveis que definimos os padrões de excelência que tem a sua própria história.

Os padrões de excelência se relacionam com a visada ética do bem viver ao menos de dois modos. De um modo, possibilitam dar sentido à ideia de *bens imanes* à prática. Bens imanente constituem a *teleologia* interna à ação. Que é um processo fenomênico das noções de interesses e satisfação, que não devem ser confundidos com o prazer. Bens imanes, apoio reflexivo da estima de si. Apreciamos as nossas ações e, assim podemos nos reconhecer como autor delas e admiramos a outros (Ricoeur, 2019, p. 193). Entretanto, o outro modo, mostra a dupla posição estratégica dos bens imanes: 1) em um movimento de volta ao âmago da moral; 2) desta constituição que dá forma ao conteúdo vazio, a ação que se mostra e é externo a essa experiência constitutiva dos padrões de excelência.

Paul Ricoeur, para descrever a uma realização plena do indivíduo por meio de suas ações e seguindo o seu *telos* como a construção de um lugar para si, alcançando a vida boa, argumenta: “é a essa noção de bens imanes à prática que a integração das ações parciais na unidade mais ampla dos *planos de vida* confere extensão paralela” (Ricoeur, 2019, p.193).

Plano de vida enfatizado pelo filósofo francês. A palavra *vida* não diz respeito ao complexo biológico (*bios*) – faz parte e é integradora do ser humano – mas aqui se refere ao sentido ético-cultural. Ricoeur, chama a atenção para uma pergunta de Aristóteles, “se há um *érgon* – uma função, uma tarefa para o homem como tal” (Ricoeur, 2019, p. 194).

Esse *érgon*, pode-se dizer, é algo que dá sentido à vida, que qualifica o homem. Tomada em proporções particulares da prática de cada pessoa, esse *érgon* também avaliará a dimensão dos padrões de excelência. Aqui está o elo entre o *érgon* do homem “plano de vida” e os padrões de excelência.

Para que, cheguemos em algum lugar, há toda uma narrativa de um início, posteriormente temos uma narração sempre presente, um eterno presente, em mira de um olhar para o futuro, em mira da vida plena. Assim, o termo vida é descrito em três expressões: 1) plano de vida; 2) unidade narrativa de uma vida; 3) vida boa. Esse é o enraizamento

biológico, que olha o homem e a mulher por inteiro, lançando sobre si um olhar de apreciação.

Enxergando a si mesmo como um ser de razão e de iniciativa, interpretamos o nosso agir, avaliando e apreciando como sendo algo bom ou mal, assim como voltamos o nosso olhar para o outro *si* da relação. Logo, nesse caminho de aspecto prudente e para descrever de um plano que é *optativo*, “no plano ético, a autointerpretação torna-se estima de si mesmo. Em contrapartida, a estima a si mesmo segue o destino da interpretação” (Ricoeur, 2019, p.196).

No segundo estágio de investigação do sétimo estudo, no componente da visada ética, como a *solicitude* se encaixa com o primeiro componente? Ricoeur descreve:

[...] minha tese é que a *solicitude* não se soma a partir de fora à estima a si mesmo, mas expande sua dimensão dialogal até aqui omitida. Por expandir, como já se disse em outro contexto, entendo, sim, uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que cria as condições para uma continuidade de segundo grau, de tal modo que a estima a si mesmo e a *solicitude* não possam ser vividas e pensadas uma sem a outra (Ricoeur, 2019, p. 197).

Paul Ricoeur enfatiza no termo da “estima de si” e não na “estima de mim”, porque, “*dizer si não é dizer mim*” (Ricoeur, 2019, p. 198). E mais, “*Si* implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro” (Ricoeur, 1991, p. 163).

Em um primeiro momento aspiramos por uma vida boa. É possível perceber que eu, tu, nós, temos a capacidade racional e de iniciativas, para fazermos escolhas e atingir tais fins. A relação de *solicitude*, nos ajuda a enxergar o tu da relação que é semelhante a mim, e assim na atitude da dimensão dialogal eu o reconheço: “é só por abstração que se pôde falar da estima de si sem pô-lo em dupla com uma demanda de reciprocidade” (Ricoeur, 1991, p. 163). É o momento do reconhecimento do tu: “tu também és um ser de iniciativas e de escolha, capaz de agir segundo razões, de hierarquizar teus fins; e, estimando bons os objetos da tua busca, és capaz de estimar a ti mesmo” (Ricoeur, 1991, p.163). Portanto, o filósofo francês conclui essa parte afirmando que o milagre da reciprocidade é reconhecer que as pessoas são insubstituíveis. Esse é o segredo da *solicitude*.

O sujeito é alguém que interage e convive com outros semelhantes em ambientes sociais diversificados. Assim, antes de observarmos e analisarmos as ações dos sujeitos sociais, é fundamental que a reflexão se volte para a capacidade desses indivíduos.

Ricoeur, menciona o “eu posso” de Merleau-Ponty. “Sou esse ser que pode avaliar suas ações e, estimando bons os objetivos de algumas delas, é capaz de avaliar-se, estimar-se

bom” (Ricoeur, 2019, p. 198). Aqui está a parte onde se avalia a capacidade do sujeito, se é possível avaliá-lo das possibilidades de sua capacidade à efetivação de suas ações.

No entanto, pressupõe-se que os sujeitos, componentes de um *ethos* particular, sejam dotados de direitos antes mesmo de ingressar na sociedade. Nesse sentido a filosofia do direito natural pressupõe: que o sujeito é completo de direitos, desde sua concepção e isso dá um entendimento da relação anterior com os demais. Posteriormente, este sujeito participará da vida comum (indivíduo). Este indivíduo espera que o Estado assegure a proteção do acesso dos direitos constituídos, sem pesar obrigação intrínseca da participação de encargos ao aperfeiçoamento do vínculo social. Neste último caso, pode-se dizer que todo indivíduo é possuidor de direitos e tem suas obrigações a cumprir.

Paul Ricoeur, traça duas teses, apoiando-se em Aristóteles, para desenvolver um caminho que chegará até a mutualidade da perspectiva da amizade. Essa relação não é única e visa um fim referente ao bom. Portanto, faz-se a distinção de três tipos de amizade: “segundo o ‘bom’, segundo o ‘útil’, segundo o ‘agradável’”. Nunca seria demais ressaltar, na perspectiva da famosa aporia do ‘egoísmo’, essa distinção entre três objetos-motivos” (Ricoeur, 2019, p. 200). Resulta que, o lado objetivo do amor a si, não seja uma escolha desmedida para um olhar a si mesmo, “mas desejo orientado pela referência ao *bom*” (Ricoeur, 2019, p. 200).

A segunda tese, apresenta que a relação objetiva do amor a si, tem como saída uma relação mútua. É a reciprocidade a meio caminho do reconhecimento do outro como si mesmo, segundo Ricoeur, essa reciprocidade chegará até a comunhão do “viver junto”.

O filósofo francês argumenta uma interpretação na via da mutualidade entre o Mesmo e o Outro, diferente da amizade utilitária. Ou seja, na ideia de mutualidade cada um ama o outro *pelo que ele é* (Ricoeur, 2019, p. 201). Por outro lado, a visão utilitária da amizade, não espera nada mais do que alguma vantagem na relação, porque “o útil não é permanente, mas muda constantemente. E assim, quando desaparece o motivo da amizade, está se dissolve, pois que existia apenas para os fins de que falamos” (Aristóteles, 1984, p. 162).

Desde o plano ético, é a reciprocidade que caracterizará a relação com o outro e, no plano moral, a partir da violência, é exigido por regra o imperativo categórico do respeito. Observa-se o argumento de Ricoeur, em um primeiro momento é o cuidado de si, não de forma egológica, mas estimando a si e as suas ações. Contudo, o indivíduo terá que, assim é esperado, cuidar do outro de forma recíproca. A reflexividade do si, se atentará ao predicado *bom*, isto é para dizer de si, dos outros e das ações.

Contudo, coloquemos duas questões: na relação do *Si* com outro, é necessário que sejam amigos? Que os laços sejam de intimidade, profundidade na relação interpessoal?

O diálogo entre o si-mesmo e o tratamento com o outro, revela que, aquele que o si-mesmo ama, é o melhor de si, essa é a formulação postulada por Ricoeur. Diz-se então, “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” (Aristóteles, 1984, p. 181). Como somos seres sociáveis e de relação, desde o nosso nascimento dependemos de alguém. A pergunta se é necessário que sejamos amigos, podemos responder que sim, pois temos a necessidade da relação com o outro, seja ela de modo recíproco ou utilitário, sendo que, dessa última perspectiva, possivelmente não será bem quista, mas é sempre um modo de aproximação e relação. Por exemplo, não somos amigos do médico, mas ele é útil para o tratamento de uma enfermidade e se, ele não responder ao atendimento que necessitamos, logo, procuraremos outro.

É por necessidade e carência que o si-mesmo encontra-se com o outro. Esse processo, que em um primeiro momento parece atender questões mais primárias de relação interpessoal, ganha uma dimensão de reconhecimento ao dizer, tu também podes, assim como eu posso. Tal asserção, nos lembra do processo de solicitude para com o outro, ou seja, é na reciprocidade desse encontro que enfatizaremos o restabelecimento na igualdade onde ela não é dada. “À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada subtrair. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade no intercâmbio entre humanos, cada um dos quais estima a si mesmo” (Ricoeur, 2019, p. 207).

Nessa mutualidade de intercâmbio entre seres humano, lidamos com o dar e receber um do outro. Isso se dá justamente em uma esfera particular, na família, e depois em uma esfera pública, que é a cidade. Aprendemos os saberes e costumes no ambiente particular, para reproduzirmos no ambiente público. Nesta parte, Ricoeur menciona a abordagem filosófica de E. Lévinas, na relação intersubjetiva do outro na relação, a alteridade, onde Ricoeur, aprofundará a discussão desse termo no décimo estudo da obra *O Si-mesmo como outro*.

Contudo, espera-se do Si uma responsabilidade na relação com o outro. E como ilustra bem Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, o homem e a mulher são princípio e genitor de seus atos como o é de seus filhos⁵⁰.

⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (III, 5, 1113 a 15): O aforismo “ninguém é voluntariamente mau, nem involuntariamente feliz” parece ser em parte falso e em parte verdadeiro, porque ninguém é involuntariamente feliz, mas a maldade é voluntária. Do contrário, teremos de contestar o que se acabou de dizer, e negar que o homem seja um princípio motor e pai de suas ações como o é de seus filhos. Mas, se esses fatos são evidentes e não podemos referir nossas ações a outros princípios motores que não estejam em nós mesmos, os atos cujos princípios motores se encontram em nós devem também estar em nosso poder e ser voluntários.

Adiante, para delimitar o espaço dessa relação intersubjetiva, Ricoeur enfatiza o primado da ética sobre a moral. No oitavo estudo ele abordará melhor a transição da solicitude e o imperativo categórico que impõe o respeito da pessoa como fim em si, e não como meio. Do primado da ética sobre a moral, o filósofo francês, busca investigar até que ponto é possível resolvermos os casos difíceis por meio das normas ante a obediência de um dever, aqui a solicitude ganha um estatuto mais fundamental que o dever.

Neste momento de solicitude, esperamos agir bem e que as ações do outro em relação a mim sejam boas. Esse desejo da bondade revela a qualidade dos objetivos da ação, e da relação entre os indivíduos. Por isso, não necessitamos neste estágio de relação intersubjetiva recorrermos a um dever, para agirmos. Basta que, as normas e os acordos firmados sejam observados e colocados em prática. Veremos no próximo estudo que, quando há um desrespeito a esses acordos, e principalmente marcado pela violência, logo, passaremos para o nível do respeito para com o outro da relação.

No entanto, Ricoeur dá essa definição de solicitude na trajetória da ética:

O que define o lugar da solicitude na trajetória da ética é essa busca de igualdade através da desigualdade, seja esta resultante de condições culturais e políticas particulares, com na amizade entre desiguais, seja ela constitutiva das posições iniciais do si e do outro na dinâmica da solicitude. À estima a si mesmo, entendida como momento reflexivo do desejo de “vida boa”, a solicitude acrescenta essencialmente a da *carência*, que nos fazer ter *necessidade* de amigos; por contracheque da solicitude sobre a estima a si, o si se apercebe *como* um outro entre outros. É o sentido do “um outro” (*allelous*) de Aristóteles, que torna *mútua* a amizade. Essa apercepção é analisada em vários elementos: *reversibilidade*, *insubstituibilidade*, *semelhança*. Quanto à *reversibilidade*, temos um primeiro modelo na linguagem sob a roupagem da interlocução. Nesse sentido, a troca dos pronomes pessoais é exemplar; quando digo “tu” a outro, ele compreende “eu” para si mesmo. Quando ele se dirige a mim na segunda pessoa, sinto-me referido na primeira pessoa; a reversibilidade incide simultaneamente sobre os papéis de alocutor e alocutário, bem como sobre uma capacidade de se autodesignar que é supostamente igual no destinatário do discurso e em seu destinador. Mas apenas os *papéis* são reversíveis. Apenas a ideia de *insubstituibilidade* leva em conta as pessoas que desempenham esses papéis (Ricoeur, 2019, p. 214).

A última parte dessa trajetória desenhada por Ricoeur, está a semelhança que “é fruto do intercâmbio entre estima a si e solicitude para com outrem” (Ricoeur, 2019, p. 214). Portanto, estimar o outro *como* a mim mesmo, é dizer em um sentido de equivalência: “tu *também* és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar tuas preferências, de avaliar os objetivos de tua ação e, ao fazeres isso, és capaz de estimar-te a ti mesmo assim como eu mesmo me estimo” (Ricoeur, 2019, p. 214). Descreve-se aqui o espaço do insubstituível, tão caro a relação da solicitude, que ocorre no percurso fenomenológico do *tu também* e do *como eu mesmo*.

Na última parte do sétimo estudo, veremos o aspecto do Si-mesmo nas instituições justas. Neste ponto, a visada do bem viver implica um sentido de justiça, que está implicado na própria noção de outro.

Diante disso, duas asserções são levadas em conta: 1) “o bem viver não se limita às relações interpessoais – *apenas no nível da amizade* – mas estende-se à vida das instituições” (Ricoeur, 2019, p. 214, *itálico nosso*); 2) justiça: possui características éticas que não estão contidas na solicitude, essencialmente a exigência de igualdade (Ricoeur, 2019, p. 214). Esses dois apontamentos resultarão na determinação de, a cada um seu direito.

Ricoeur entende a instituição como uma estrutura do *viver junto* em uma comunidade histórica. Como já vimos, o si-mesmo não vive só, esse não é o seu destino. Ele está em relação com outros, porque nasce em um *ethos* particular, já habitado e com algumas predefinições sociais, econômicas e culturais. Nessa pluralidade interrelacional, a instituição se constitui dos usos e costumes comuns, aqui, ainda não é usado a forma coercitiva da intermediação da instituição.

Logo, temos duas ideias. A ideia de pluralidade e a ideia de acordo. Na ideia de pluralidade, não será mais aquela relação próxima do face a face correlativo a amizade, mas entre o *eu* e o *tu*. Isto é, o terceiro, que caracteriza o cada um da relação, marcada pela pluralidade constituída de poder. Assim descrito por Ricoeur, “é justamente da instituição que o poder recebe essa dimensão temporal” (Ricoeur, 2019, p. 216). Porém, lembremos que, o poder é frágil, segue um conjunto de regras determinados por determinados homens e mulher, em um tempo específico. Ricoeur finaliza: “a fragilidade do poder já não é a vulnerabilidade bruta e nua dos mortais enquanto tais, mas a fragilidade em segundo grau das instituições e de todos os negócios humanos que gravitam em torno delas” (Ricoeur, 2019, p. 217).

Na ideia de acordo, o autor francês descreve uma dificuldade em fixar algo, no sentido que pode vir a precipitar uma análise mais detalhada das estruturas institucionais e suas atividades. Ricoeur, cita Hannah Arendt, quando ela descreve sobre a “ação pública como teia (*web*) de relações humanas em cujo âmago cada vida humana estende sua breve história” (Ricoeur, 2019, p. 217). É dentro desse espaço público que manifestamos as nossas ações/atividades práticas.

Devemos nos atentar a esse ponto, pois, uma vez que chegamos em uma relação pluralizada, pode existir uma relação de dominação entre o *eu* e o *tu*, caracterizado por um ato de violência. Aqui estamos próximos da passagem de uma formalidade imperfeita, ou seja, acordos invisíveis e que podem facilmente serem quebrados, para um formalismo perfeito,

que terá acordos visíveis constringindo atos violentos, o sentido do respeito é um dever de todos.

É nessa qualidade, que o filósofo francês articula o “querer-agir e viver-junto, traz para a visada ética o ponto de aplicação de sua indispensável terceira dimensão: a *justiça*” (Ricoeur, 2019, p. 218).

Vale ressaltar a construção que Rawls faz da justiça, que segundo Ricoeur, se insere numa perspectiva antiteleológica. Em nenhum momento o autor francês quer refutar a tese do filósofo americano. Antes, quer apontar alguns traços do percurso de uma ideia puramente de justiça, na busca de restituir a igualdade, sem que as partes da empresa social percam os seus direitos e oportunidades de viver bem. Por outro lado, no início da obra *Uma teoria da justiça*, o pensador francês, diz de uma teleologia empregada no texto de Rawls, quando este escreve: “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade é a primeira virtude dos sistemas de pensamento” (Ricoeur, 2019, p. 218-219). A construção *teleológica* salientada por Ricoeur, está no uso da *virtude* tanto das instituições sociais, quanto dos sistemas de pensamento. Tal virtude é uma ação que o *phrónimos* desenvolve na busca de atingir os seus objetivos. Essa sabedoria, prudência, o discernimento frente as decisões a serem feitas, a mulher e o homem recebem de outros que os precederam, e assim, buscam dar continuidade, de alguma forma, na construção e solidificação do espaço social onde habitam, segundo as leis e normas ali estabelecidas, que, não são camisa de força e podem se adequar as circunstância de cada tempo cronológico e geração.

Se, na terceira dimensão do sétimo estudo nos deparamos com a *justiça*, Ricoeur, considera o uso do predicado *justo*, para explicitar duas linhas de leitura: 1) O *justo*, é aquele que está em conformidade com a justiça. Estende-se das relações interpessoais as instituições – *justas* como descreve Ricoeur. É o que respeita o direito de cada indivíduo, a lei. Já o substantivo *bom* refere-se as qualidades que se espera do *justo*; 2) do justo já foi descrito anteriormente. Contudo, em relação com o *legal*, ele/ela está de acordo com a lei, são qualidades atribuídas as mulheres justas e aos homens justos, estão em conformidade com...

O filósofo francês nos lembra muito amiúde que, é ao senso de *injustiça* ante a justiça a que somos sensíveis. “É injusto! Que injustiça!” – exclamamos (Ricoeur, 2019, p. 219). Ademias, ele continua: “pois na maioria das vezes a justiça é 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 organizá-las” (Ricoeur, 2019, p. 219).

Ao perguntarmos pela justiça, o que é fazer a coisa certa, mencionando o título da obra de Michael Sandel, no capítulo 10 daquela obra – a justiça e o bem comum –, o filósofo

americano abordou ao longo do livro três aspectos da justiça: 1) maximizar a utilidade ou o bem-estar, a máxima felicidade para o maior número de pessoas; 2) respeitar a liberdade de escolha – tanto as escolhas reais (visão libertária), quanto as escolhas hipotéticas na posição original de equanimidade (visão igualitária liberal); 3) a justiça envolve o cultivo da virtude e a preocupação com o bem comum. E é está a abordagem defendida por Michael Sandel.

Ao citarmos essa abordagem fazendo uma ponte entre a justiça e a vida boa, o filósofo americano justifica que, o primeiro aspecto não é um princípio de justiça e sim, uma questão de cálculo, sem levar em consideração a pluralidade existente em nossas sociedade, uniformizando a medida de valor, que pode conseqüentemente gerar uma injustiça.

Em relação a liberdade de escolha, Sandel afirma que, essa abordagem respeita os direitos e a justiça não é tida como um simples cálculo. No entanto, como a liberdade de cada indivíduo tem uma dimensão primordial, esse aspecto leva em consideração as preferências dos indivíduos. Segundo Sandel, “o valor moral dos objetivos que perseguimos, o sentido e o significado da vida que levamos e a qualidade e o caráter da vida comum que compartilhamos situam-se fora do domínio da justiça” (Sandel, Michael J, 2019, p. 322).

Portanto:

A justiça é invariavelmente crítica. Não importa se estamos discutindo *bailouts* ou Corações Púrpuras, barrigas de aluguel ou casamento entre pessoas do mesmo sexo, ação afirmativa ou serviço militar, os salários dos executivos ou o direito ao uso de um carrinho de golfe, questões de justiça são indissociáveis de concepções divergentes de honra e virtude, orgulho e reconhecimento. Justiça não é apenas a forma certa de distribuir as coisas. Ela também diz respeito à forma certa de avaliar as coisas (Sandel, Michael J, 2019, p. 322-323).

Tendo a justiça como forma certa de avaliar as coisas, Ricoeur enfatiza que, é nos traços da *mesótes* – meio-termo – que distingue o justo do injusto, fazendo a transição das relações interpessoais para o plano institucional. Nesse sentido, busca-se a forma mais justa possível, para não existir desigualdades em demasia a ponto dos parceiros sociais, por meio de suas ações, virem a desestabilizar a boa convivência social.

A mediação institucional tem esse papel, de repartir os bens, encargos e benefícios e em cada esfera, como nos lembra Michael Walzer em sua obra *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*, a justiça empenhará um papel importante na divisão dos bens entre os pares e dos deveres que estes deverão exercer para a manutenção do bem estar social. Além das argumentações, Ricoeur nos lembra que, a justiça é um processo de tomada de decisão⁵¹.

⁵¹ Cf. Amor e justiça: “Quando esta última palavra do juiz é uma palavra de condenação, o juiz nos lembra que ele é portador não só da balança mas também da espada” (Ricoeur, 2019, p. 18).

Mediante a mediação institucional no processo de repartição dos benefícios e encargos, é importante considerarmos a mediação institucional do que se é referido como operação distributiva. Paul Ricoeur argumenta, “o conceito de *distribuição* que, de Aristóteles aos medievais e a John Rawls, está estritamente ligado ao de justiça” (Ricoeur, 2019, p. 222). Em relação as instituições justas e o modo como ela regula os papéis a serem exercidos pelos indivíduos, uma não existe sem a outra parte, porque como já vimos, é por meio da esfera social ou na relação ampla com *todos/tudo*, é que o homem e a mulher se realizarão e encontrarão o seu fim. Contudo, Rawls nos explica, “a instituição existe em determinado momento e local quando os atos especificados por ela são regulamente realizados segundo um entendimento público de que se deve obedecer ao sistema de normas que a define” (rawls, 2016, p. 66).

No entanto, ao delimitar os limites ético-jurídico da análise, dessa perspectiva ética da relação do justo com a instituição, deu-se o nome, segundo Ricoeur, de *igualdade (isótes)*, nome referido tanto ao núcleo ético à justiça distributiva e à justiça reparadora (Ricoeur, 2019, p. 223).

Logo, recordamos que o injusto é sempre lembrado antes do justo, porque é a injustiça à que somos sensíveis em um primeiro momento, e aquele tem como sinônimo o desigual. Este injusto, sempre buscará se beneficiar em sua relação. Fazendo assim das suas relações um movimento de se auto beneficiar a todo momento. Essas divisões desiguais, podem ser feitas também, através de um ponto de partida com grandes diferenças, onde um sujeito tem mais condições e acessos culturais do que outro. Em uma disputa, não poderíamos cobrar do segundo um conhecimento ao qual este não teve acesso. Dizer que aquele conseguiu a vitória em um disputa com alguém que, não tivesse o conhecimento mínimo sobre determinado assunto, não é justo, e, classificar a vitória como mérito seu, seria uma ação injusta com grande parte de indivíduos que não possuem esse capital de acesso a determinados conhecimentos culturais.

Assim, a igualdade proporcional, que define a justiça distributiva, “consiste então em tornar iguais duas relações entre uma pessoa e um mérito de cada vez. Portanto, ela assenta numa relação de proporcionalidade de quatro termos: duas pessoas e duas partes” (Ricoeur, 2019, p. 224). Sendo assim, citaremos uma preciosa passagem de Rawls em Uma teoria da justiça, onde ele descreve a importância ética da estrutura básica do objeto de justiça:

Na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para o benefício de todos. A estrutura básica é um sistema de normas públicas que define um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos a fim de produzir um total maior de benefícios e atribui a cada um deles certos direitos reconhecidos a uma parte dos ganhos. O que cada pessoa faz depende

do que as normas públicas determinam que ela tem o direito de fazer, e aquilo que a pessoa tem o direito de fazer depende do que ela faz. Chega-se à distribuição que resulta disso honrando-se os direitos definidos pelo que a pessoa se compromete a fazer à luz dessas expectativas legítimas (Rawls, 2016, p. 102-103).

A justiça, nesse aspecto de transição nas vias do formalismo, onde se caracterizará na norma moral, consiste, precisamente, em atribuir a cada um a sua parte. O cada um é o destinatário de uma partilha justa. Logo, “o senso de justiça não suprime nada da solicitude; ela a pressupõe, uma vez que considera que as pessoas são insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça soma à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira” (Ricoeur, 2019, p. 225).

3.2 Estudo oitavo

No sétimo estudo, Paul Ricoeur desenvolveu a primazia da ética sobre a moral. Agora, cabe ao oitavo estudo, submeter a visada ética à prova da norma.

O predicado *bom* foi usado para visar a vida boa, em solicitude com o outro Si, tendo assim, um senso de justiça, para ajustar as relações, caso houvesse uma grande desigualdade.

Entretanto, iniciaremos o percurso do momento deontológico, que é a passagem da moral à ética, juízo moral em situação. Teremos uma perspectiva em meio as relações interpessoais e institucionais por meio de obrigações e formalismos.

Esse estudo tem o seu percurso marcado por três etapas, a saber:

- 1) A visada da *vida boa* será submetida à prova da norma
- 2) A solicitude que designa a relação originária, no plano ético, entre o si e o outro que não o si.
- 3) Investigação do senso de justiça – regra de justiça – formalismo moral.

Ricoeur salienta, o si não é o eu. O ponto marcante desse estudo é a submissão à prova da norma, o desejo de viver bem, sendo ditado agora pelas regras formais. A ética acena para os traços universalistas, isto é, a sua formalização torna-se norma moral.

O primeiro componente neste estudo apontado por Ricoeur, é a visada da *vida boa* e obrigação. Neste aspecto, nos deparamos com a exigência de *universalidade*.

No início da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant descreve que: “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” (Kant, 1974, p. 203). E mais, como coisas boas e desejáveis que queiramos tem também o discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar. Isso nos faz lembrar do que Ricoeur menciona na intenção ética, a aspiração da vida boa, que em um primeiro momento tem um cuidado e estima de *si*,

estimando-se as capacidades de escolher por razões, ou seja, agir *intencionalmente*; a capacidade de *iniciativa*, isto é, intervir no curso das coisas, iniciar algo novo no mundo.

Uma boa vontade descrita pelo filósofo alemão, parece manifestar uma perspectiva *teleológica*, em um sentido que as ações estão delimitadas como a exemplo da finalidade da medicina que é restituir a saúde daquele/daquela que está moribundo. Logo, por parte de Aristóteles, o emprego do termo *mesótes*, meio-termo, medianidade, assumiria um sentido de universalidade? (Ricoeur, 2019, p. 229).

Ricoeur, menciona duas declarações de continuidade entre a perspectiva *deontológica* e a perspectiva *teleológica*: 1) *bom moralmente* significa *bom sem restrições*, sem considerações das condições interiores e das circunstâncias exteriores. *Bom* está reservado a marca teleológica. *Sem restrições*, tudo que fica privado o uso do predicado bom em termos moral; 2) o que marca o predicado *bom* agora é à *vontade*.

“Na moral kantiana a vontade tem o lugar que o desejo racional ocupava na ética aristotélica; o desejo é reconhecido por sua visada; a vontade, por sua relação com a lei; ela é o lugar da pergunta: ‘Que devo fazer?’” (Ricoeur, 2019. P. 231).

A boa vontade, como argumenta Kant, não é derivada daquilo que promove ou realiza. Ela é boa em si mesma. Paul Ricoeur, chama a atenção de que, é no ponto da pergunta, *que devo fazer?* que entramos na problemática da universalidade, sendo que, “à ideia de universalidade liga-se indissociavelmente a de *coerção*, característica da ideia de *dever*” (Ricoeur, 2019, p. 231). A vontade nada mais é que a razão prática, de agir conscientemente⁵² e espera-se do sujeito que ele/ela, se responsabilizem, que seja “capaz essencialmente de imputação ético-jurídica” (Ricoeur, 2008, p. 28), porque essa consciência é princípio dos seres racionais.

No entanto, Ricoeur explicita que, a noção de vontade boa e noção de ação realizada por dever, são noções estritas que se tornam intercambiáveis. Uma boa vontade sem restrições está submetida a limitações. Daí que, o desenvolvimento que Kant faz de uma boa vontade para o *dever*, nos ajuda a compreender esse jogo de imbricações dos termos.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do dever que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa

⁵² Ricoeur no primeiro capítulo do *O justo 1*, descreve sobre o sujeito capaz. Esse tópico do capítulo nos ajuda a compreender o agir consciente dos indivíduos, reconhecendo nele/nela a capacidade desse agir: “a capacidade de um agente humano para se designar pessoalmente como autor de seus atos tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres” (Ricoeur, 2008, p. 23).

vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara (Kant, 1974, p. 206).

Buscamos um fim que nos realize enquanto seres. Sendo assim, utilizamos este ou aquele meio para determinado fim. Esse processo se inicia da vontade/querer subjetivo, que a meio termo no percurso da realização do fim que se almeja, implica nesse processo as ações, que podem ser tidas como boas ou más, prejudiciais ou benéficas. Então, avaliaremos se, tais ações podem ser universalizáveis. “A exigência de universalidade, com efeito, só pode ser ouvida como regra *formal*, que não diz o que se deve fazer, mas a que critérios é preciso submeter as máximas da ação” (Ricoeur, 1991, p. 165). Essa é a intransigência kantiana, válida para todos/todas, sob prova de universalização da ação por vias formais de perspectiva moral, em todas as circunstâncias.

Contudo, somos conduzidos à ideia de *autonomia*, que é o legislar-se a si mesmo, verdadeira intenção na ordem do dever à intenção da vida boa. “O aspecto coercitivo merece, por sua vez, um exame distinto, visto ser ele que determina a forma do *imperativo* assumida pela regra da universalização” (Ricoeur, 2019, p. 234).

O filósofo francês questiona, a máxima de minha ação é universalizável? Assim, recordamos o que Kant descreve, que para a promoção da felicidade, não somos guiados por uma simples inclinação, mas por um dever. Não é pelo desejo ou inclinações que ainda não se tornaram ato, mas é a própria ação que será avaliada – “e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral” (Kant, 1974, p. 208). Continuando, o filósofo alemão dirá que, uma ação por dever terá o seu valor moral, “não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (Kant, 1974, p. 208). Por fim, ele afirma, “*dever é a necessidade e uma ação por respeito à lei*” (Kant, 1974, p. 208).

Entretanto, a nossa liberdade já não estará empregada ao ponto de questão reflexiva, para responder à questão: Que devo fazer aqui e agora? (Ricoeur, 1991, p. 166), mas faz referência ao primeiro imperativo categórico, que possa servir como único princípio à vontade: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (Kant, 1974, p. 209). Apesar dessa linha de coerção pelo critério de universalização, Ricoeur conclui: “Se admitirmos que a forma imperativa é exigida pela estrutura de uma vontade finita, então o imperativo categórico será o imperativo que passou com sucesso pela prova da universalização” (Ricoeur, 2019, p. 235).

Trata-se agora não mais da vontade, mas da liberdade. Liberdade aqui, não pode ser compreendida como qualquer liberdade ou fazer simplesmente o que me vier no pensamento. Sabendo que, se as máximas das ações de um indivíduo, passam por um critério avaliativo de

universalização, logo, o agente não irá querer agir de um modo em que, as suas ações sejam más, e conseqüentemente, o que se universaliza é a perversão de um desejo que em um dado momento poderá afetar este indivíduo.

A verdadeira obediência é a autonomia. Seja para legislar a sua conduta, e justamente por ser um sujeito livre, suspende os seus desejos mais imediatos, submetendo a uma regra moral mais abrangente, que visa o benefício de todos, trazendo uma harmonia no meio social.

Segundo a tese kantiana de autonomia, não se deve confundir a afirmação do si legislador com uma tese egológica. “A progressão, diz Kant, é feita a partir da ‘*forma*, que consiste na universalidade’, para a ‘*matéria*’, em que as pessoas são apreendidas como fins em si mesmas, e daí à ‘*determinação completa* de todas as máximas’, com a noção de reino dos fins” (Ricoeur, 2019, p. 237).

Da autonomia do *si*, em sua dimensão universal, ao regime de pluralidade, são observados por Ricoeur, três lugares.

Em primeiro lugar, relação da natureza da *dedução*, segundo Kant, ele extraiu do princípio de autonomia. Segundo Ricoeur, o retorno a autonomia – a questão da lei – é atestado no fato da razão, a propósito da consciência, isto é, capacidade legisladora do sujeito moral. O filósofo francês continua em sua argumentação ao descrever sobre a consciência, sendo essa o único meio da relação sintética da autonomia entre a liberdade e a lei. O fato da razão é a ligação primeira que possui-se dessa consciência. Para Ricoeur, é de suma importância o emprego da pergunta *quem?* que nos “conduz do direito à moral e da moral à antropologia” (Ricoeur, 2008, p. 21)⁵³, essa é a dimensão moral da pergunta.

Ao que diz respeito ao emprego do sujeito responsável por suas ações sob a máxima citada no início da página anterior, citamos Kant que argumenta, a lei prática é

a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio (Kant, 1974, p. 209-210).

Segundo lugar, “é no nível do princípio de autonomia, na nudez da relação entre liberdade e lei, quando as pessoas ainda não têm a prerrogativa de serem fins em si mesmas, que o respeito revela sua estranha natureza” (Ricoeur, 2019, p. 240).

⁵³ Ao se perguntar: *Quem é o sujeito do direito?* Ricoeur mostra duas linhas para responder essa questão. 1) jurídica formal, *quem é o sujeito do direito?* 2) moral formal, *quem é o sujeito digno de estima e respeito?* A segunda questão principalmente leva a uma questão de natureza antropológica segundo Ricoeur. Contudo, ao respondermos à pergunta *quem?* em relação às perguntas *o quê?* e *por quê?* ao obtermos a resposta a essa pergunta, somos levados a conferir sentido pleno à noção de sujeito *capaz*. Cf. *O justo 1* (Ricoeur, 2008, p. 21).

Neste sentido, entende-se que o respeito é a base de um agir por razões práticas. As nossas inclinações deveriam ser suspendidas, para que, numa expressão reflexiva da *vida boa*, usando dos móveis da razão prática como meio de fazer da lei uma máxima, ou seja, os móveis sensíveis são excluídos das leis práticas.

Logo, temos como exemplo o amor a si, subjetivamente essa estima a si pode ser pervertida num aspecto egológico. Esse amor/estima a si terá de ser elevado a um respeito legal. O respeito é a estima de si passada pelo crivo da norma universal e coercitiva. O mandamento do dever se apresenta como sendo digna de respeito. O outro ponto são as inclinações de cada indivíduo sob a mirada do que se chama felicidade.

Daqui nasce uma *dialética natural*, quer dizer, uma tendência para opor arrazoados e sutilezas às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar (Kant, 1974, p. 212).

Terceiro lugar, o desejo, inclinação, o livre arbítrio. Nessa via, na aporia em relação à oposição destinada à autonomia na *Analítica*. A partir do “*Ensaio sobre o mal radical* com que se inicia *A religião nos limites da simples razão*” (Ricoeur, 2019, p. 243), percebe o mal como algo que perverte a lei, isto é, o mal só aparece, a partir de escolhas deliberadas, racionalmente, que se evidenciam em sua forma. Segundo Ricoeur, “o mal é, no sentido próprio da palavra, perversão, a saber, a inversão da ordem que impõe colocar o respeito à lei acima da inclinação” (Ricoeur, 2019, p. 243).

Tal propensão ao mal, afeta o uso da liberdade, a capacidade de agir por dever, atinge a capacidade de ser efetivamente autônomo, justamente porque o indivíduo, perderá as possibilidade que serão desvirtuadas por inclinações subjetivas que não visa, senão, um auto interesse, em se colocar como autor de suas ações.

Se essa propensão, condição contingente do agir humano, perverte o homem/mulher em suas relações, afetando o uso da sua liberdade e, a sua capacidade de agir de forma autônoma, essa situação, como argumenta o filósofo francês, abre um espaço para a religião, que se distingue da moral. Ele continua o seu argumento, salientando que, para Kant, a religião tem o papel de regeneração da liberdade, restauração do império do bom princípio sobre a liberdade. Considera-se também, a capacidade perdida como sendo reencontrada. “A questão do bem e do mal volta com a questão do ‘fundamento subjetivo do uso da liberdade’” (Ricoeur, 2019, p. 244).

Segue-se agora o conteúdo da solicitude e a norma. Segundo Ricoeur, o elo dialógico entre a norma do respeito as pessoa e a visada ética, é caracterizada pela solicitude. Pois, a estima de si e a solicitude para com o próximo não pode ser pensada uma sem a outra.

É só por abstração que se pôde falar da estima de si sem pô-lo em dupla com uma demanda de reciprocidade, segundo um esquema de estima cruzado, que resume a exclamação *tu também*: tu também és um ser de iniciativa e de escolha, capaz de agir segundo razões, de hierarquizar teus fins; e, estimando bons os objetos da tua busca, és capaz de estimar a ti mesmo. O outro é, assim, aquele que pode dizer *eu* como eu e, como eu, ser considerado um agente, autor e responsável pelos seus atos (Ricoeur, 2019, p. 163).

Ricoeur, estabelece dois momentos de justificação de sua tese em relação ao plano da solicitude e o respeito às pessoas no plano moral.

Em uma relação dentro de uma comunidade social, que é ampla, e até mesmo dentro do espaço privado, contatos que ora o eu, irá agir em relação ao outro – ativo –, ora receberá a ação do outro – passivo. Na passada da visada boa, para o princípio moral de obrigação, Ricoeur descreve que é a *regra áurea*, que fará a transição mais favorável entre a solicitude e o segundo imperativo kantiano. “Ora, o que diz a regra áurea? Leiamos Hillel, mestre judeu de são Paulo (Talmude da Babilônia, Shabbat, p. 31a): ‘Não faças a teu próximo o que detestarias que te fizessem. Essa é a lei inteira; o resto é comentário’” (Ricoeur, 2019, p. 247).

A está passagem, o filósofo francês comenta, que marca a estrutura de enunciação de uma norma de reciprocidade. Igualmente na passagem do evangelho de Lucas 6,31 lê-se: “O que vocês desejam que os outros lhes façam, também vocês devem fazer a eles”. O dizer *não faças* ou *também vocês devem fazer*, marca um equilíbrio, que agora não visa um interesse e reciprocidade. Mas por conta da marca do evangelho, que tem suas implicações nas ações, mostra que uma sociedade justa e fraterna – e nos detemos mais ao termo justo –, deveria ter as suas relações gratuitas, semelhante ao amor misericordioso do Pai.

Entretanto, é na passagem do evangelho de Mateus 22,39: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”, que Ricoeur descreve, diferente da regra negativa *não faças* e da regra positiva *fazei*, que encontraremos uma filiação entre a solicitude e norma.

Contudo, o autor francês descreve a dissimetria no início da relação entre os agentes. Um é colocado na posição de agente e o outro de paciente. É essa ausência de simetria, projeção gramatical, que marcará a oposição dessa relação. Relação que da passagem da solicitude à norma, pode vir a ser desviadas das suas interações entre os pares, tanto por aquele que comete uma ação, quanto aquele que padece do resultado dessa ação. Tal momento, se inicia na influência e termina no assassinato.

Todavia, Ricoeur salienta: “A ocasião da violência, para não dizer a guinada para a violência, reside no *poder* exercido *sobre* uma vontade por uma vontade” (Ricoeur, 2019, p. 248). Continuando a sua explicação, Ricoeur comenta, que o poder sobre, sempre se dá em relação a alguém, e aqui percebemos uma relação de coação, uma relação dissimétrica e autoritária do *eu* com o *tu*; e o poder fazer, agir, capacidade que um agente tem de se reconhecer autor de suas ações; por último, o poder em comum, capacidade que os membros têm dentro da comunidade de exercer o seu querer viver junto.

A violência é o limite que nos mostra o desvirtuamento de uma relação que ganhou proporções de dominação, violência física e moral, e outras formas de abuso sobre outrem. A forma violenta exercida sobre outrem, tem como consequência para esse/essa que sofre tal ação, até mesmo a destituição da estima de si, desfigurando-se em uma opressão que descaracteriza a sua própria humanidade.

Neste aspecto, o filósofo francês diz que se atingiu o fundo do mal. Poderíamos colocar como exemplo o tráfico de pessoas na época da escravidão, o tráfico sexual atualmente em países e regiões empobrecidas e de difícil acesso, a desassistência básica de políticas públicas por parte dos governantes ao redor do mundo, cada um em sua realidade. Esse último exemplo é o *modus operandi* mais sutil onde o mal se revela na ação e, onde as consequências são fatais, na destituição da estima de muitos grupos sociais.

“Mas a violência também pode se dissimular na linguagem enquanto ato de discurso, portanto enquanto ação...” (Ricoeur, 2019, p. 249). O autor francês recorda da atenção que o filósofo Kant dá para as falsas promessas, para que, tais promessas não se tornem uma máxima. Lembrando que, o imperativo da *moralidade*, não é hipotético, mas categórico prático, pois não devemos fazer promessas enganadoras. Não as fazendo, evitamos assim qualquer outro mal. “Não deves fazer promessas mentirosas para não perderes o crédito quando se descobrir o teu procedimento” (Kant, 1974, p. 222). Certamente, não gostaríamos de ver uma mentira tornar-se uma lei universal. Não podemos querer tal asserção, isso prejudicaria as relações interpessoais, pois se parto do pressuposto que a minha mentira se elevou como uma verdade, por que o outro não estaria mentindo para mim também? Parece-nos que nenhuma sociedade viveria bem com essa constante dúvida.

Por isso, “o imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas aos mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (Kant, 1974, p. 223).

O segundo ponto argumentado por Ricoeur, é o respeito as pessoas, representado na segunda fórmula do kantiano: “*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, 1974, p. 229).

Como já foi argumentado anteriormente que, em uma relação interpessoal, há uma dissimetria que se inicia de forma suave do poder exercido de um sobre o outro, terminando em sua forma mais perversa como a tortura. O não tratar o outro como meio, mas sabendo que ele é fim em si mesmo, nos lembra do primeiro momento do início da leitura da intenção ética que Ricoeur faz, distinguindo a ética da moral. Em um primeiro momento é o cuidado de si. É o reconhecer como alguém capaz, possuidor de razão e iniciativas. Na passagem da ética para mora, esse sujeito é alguém capaz de autolegislar-se. Chegamos na noção de sujeito capaz⁵⁴, “com a introdução de predicados éticos ou morais, associados à ideia de *bem*, ora à de *obrigação*” (Ricoeur, 2008, p. 24).

O outro não pode ser confundido como um objeto a ser adquirido ao bel-prazer daquele que exerce algum tipo de poder. Ao mencionarmos tanto a regra áurea, quanto a relação gratuita no evangelho de Lucas 6,31: “o que vocês desejam os outros lhes façam, também vocês devem fazer a eles”, e o imperativo do respeito às pessoas, volta, de alguma maneira a restabelecer reciprocidade onde impera a falta de reciprocidade.

Dito isto, Ricoeur finaliza: “A consciência da autonomia, como observamos acima, é chamada de ‘fato da razão’, a saber, fato de que a moral *existe*. Mas agora se diz que a moral existe por que a própria pessoa existe (*existiert*) como fim em si” (Ricoeur, 2019, p. 255). O filósofo francês distingui a pessoa de coisa, sendo que a segunda pode ser obtida, permutada. Isso é impossível em relação a pessoa. A existência tem um caráter prático, *no trato com o outro*, e ontológico, pois este fim em si da natureza racional, “é uma proposição existencial” (Ricoeur, 2019, p. 256).

A última parte do oitavo estudo, está voltada do sendo de justiça aos princípios de justiça. É no plano das instituições, que a regra de justiça se expressa como exigência normativa da formulação deontológica da autonomia no nível *pré-dialógico*, e no respeito às pessoas no nível *dialógico e interpessoal*.

Se outrora o bom relacionamento entre os pares se dava por meio de acordos, agora, para garantir uma boa relação na comunidade, tem de existir instituições justas.

⁵⁴ Cf. Ricoeur em sua obra intitulada de *O justo 1*, ao colocar a pergunta no primeiro capítulo dessa obra – quem é o sujeito de direito? – descreverá três linhas da noção de sujeito capaz: 1) capacidade do agente humano de assumir responsabilidades; 2) noção de identidade – distinguindo a identidade do si da identidade das coisas; 3) reconstituição da noção do sujeito capaz com a introdução de predicados éticos ou morais. (Ricoeur, O justo 1, 2008, Martins Fontes Editora Ltda, São Paulo).

Segundo Ricoeur, “a ideia de parte justa é o legado que a ética dá à moral” (Ricoeur, 2019, p. 258), trazendo duas ambiguidades. A primeira ambiguidade é entre a separação, o que pertence a um com exclusão do outro, e a cooperação que a partilha justa reforça nesta grande empresa social. A segunda ambiguidade é a pergunta referente a igualdade. Seria aqui o momento de questionarmos uma divisão aritmética, proporcional, relativo à contribuição e valor do que cada um cooperou?

Uma passagem da *Ética a Nicômaco* ilustra bem essa segunda ambiguidade:

Ora, a retribuição proporcional é garantida pela conjunção cruzada. Seja A um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um par de sapatos. O arquiteto, pois, deve receber do sapateiro o produto do trabalho deste último, e dar-lhe o seu em troca. Se, pois, há uma igualdade proporcional de bens e ocorre a ação recíproca, o resultado que mencionamos será efetuado. Senão, a permuta não é igual, nem válida, pois nada impede que o trabalho de um seja superior ao do outro. Devem, portanto, ser igualados (Aristóteles, 1984, p. 127).

Tem de ter uma proporcionalidade nos bens de troca. Se, essa não satisfazer as partes, deve-se obter a quantia de bens para suprir e igualar um bem pelo outro. Nesse sentido, a instauração da moeda trouxe um peso e valor as mercadorias, taxando-as segundo um valor estipulado por regras financeiras e valorização mercantil. É o meio termo formalizado pela moeda.

Porém, o principal legado da ética à moral, segundo Ricoeur, é a própria ideia de *justo*, que se percebe na articulação da visada ética ao ponto de vista *deontológico*. Primeiro ao lado do *bom*, extensão da solicitude a cada um, na relação ao sem-rostro da sociedade, no sentido de alteridade; e do outro lado, pela via do legal, prestígio da justiça que se descreve como lei positiva.

Portanto, a abordagem deontológica a qual chegamos, diz de uma tradição contratualista, por meio da ficção de um contrato social, onde as pessoas estariam na transição de um suposto estado primitivo da relação para um estado primitivo de direitos. É assim que a justiça se aplicará no campo institucional. Esse encontro da perspectiva deontológica em matéria moral e a corrente contratualista, não tem nada de contingente, afirma Ricoeur.

A ficção do contrato tem como objetivo e função separar o *justo* do *bom*, substituindo qualquer compromisso preliminar referente a um pretense bem comum pelo procedimento de uma deliberação imaginária. Segundo essa hipótese, é o procedimento contratual que supostamente engendra o (s) princípio (s) de justiça (Ricoeur, 2019, p. 259).

Para Ricoeur, “a formalização da ideia da justiça é completa num autor com J. Rawls em *Teoria da justiça*” (Ricoeur, 1991, p. 167). Estamos diante do quadro de ficção de um contrato social hipotético, fruto de deliberação racional realizada dentro desse quadro imaginário.

A ideia central da teoria da justiça desenvolvida por Rawls é a seguinte:

... a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação. Esses princípios devem reger todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem realizar e as formas de governo que se podem instituir. Chamarei de justiça como equidade essa maneira de encarar os princípios da justiça (Rawls, 2016, p. 13-14).

É pelo termo *fairness*, que se dará a condição de igualdade colocada pelo filósofo americano. Devemos imaginar que, e de forma conjunta que os cooperados aderem a um único conjunto, que determinará os direitos e deveres fundamentais, determinando as divisões do benefício social. Os princípios de justiça, são resolvidos, por enquanto, por essa deliberação racional em situação hipotética de igual liberdade. Ainda, “os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância” (Rawls, 2016, p. 15). Não se sabe a posição social do outro, os meios que possuem, os conhecimentos e habilidades adquiridos, a que grupo da sociedade provém. Essa situação inicial é simétrica e equitativa entre os indivíduos. “A posição original é, pode-se dizer, o *status quo* apropriado e, assim, os consensos fundamentais alcançados nela são equitativos” (Rawls, 2016, p. 15).

Sendo assim, para aprofundar o aspecto do senso e os princípios de justiça, Ricoeur coloca três perguntas sobre a análise feita do estudo dos princípios de justiça e quais respostas, seriam possíveis a partir da tese de Rawls.

A primeira indagação a ser feita pelo filósofo francês é: “o que garantiria a equidade da situação de deliberação da qual poderia resultar um acordo referente a uma organização justa das instituições?” (Ricoeur, 2019, p. 262). A resposta está ligada ao que Rawls descreve da posição original, num sentido de equidade nas escolhas conscientemente racional, sob o aspecto da alegoria do véu da ignorância. Cinco injunções são feitas por Ricoeur, para argumentar essa resposta. 1) que os parceiros tenham um conhecimento possível do que se refere às paixões e inclinações da humanidade; 2) ter um pressuposto do que cada indivíduo deseja possuir, primordialmente os bens primários. O respeito a si pertence a essa lista de bens; 3) os parceiros precisam ter conhecimento convenientes dos princípios de justiça. Porque a deliberação não é entre leis particulares e sim, em concepções globais de justiça. os argumentos utilitários e os princípios rawlsianos tem de ser levados em conta neste processo de deliberação; 4) todos os parceiros devem ser iguais em termos de informações; 5) o que Rawls chama de estabilidade do contrato, na realidade será algo coercitivo.

Levando em conta a complexidade que é a organização social, e todo o aparato que gere esse grande empreendimento, e como diz Rawls: “embora a sociedade seja um

empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, é tipicamente marcada por um conflito, bem como por uma identidade de interesses” (Rawls, 2016, p. 153). Logo, as cinco injunções argumentada por Ricoeur, mostra a dificuldade de “estabelecer um procedimento equitativo [fair] de tal modo que sejam juntos todos os princípios com base nos quais ocorra um acordo” (Ricoeur, 2019, p. 264).

E se, a sociedade é um lugar de cooperação, onde por vezes, é a partir da exclamação *isto é injusto!* – pois a isso somos mais sensíveis – buscamos por uma identidade de interesses, que nos favoreçam e que, de alguma forma, possibilite um lugar que seja mais justo, para que a cooperação social se dê/aconteça de forma justa, por meio de pessoas justas. Isto é, tal argumentação é hipotética, e poderia, se assim podemos descrever, suspender aquela suposição onde um indivíduo quereria uma fatia maior do que uma fatia menor de benefícios em vista de um bem comum que pudesse beneficiar a todos ou ao menos favorecido, se aquele fosse mais favorecido, restituindo a dignidade deste último.

A segunda indagação: “*que princípios* seriam escolhidos sob o véu da ignorância?” (Ricoeur, 2019, p. 265). Para Ricoeur, a resposta a esse questionamento encontra-se na formulação dos dois princípios de justiça, como é ponderado por Ricoeur, são princípios de distribuição.

O primeiro princípio de justiça é: “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas” (Rawls, 2016, p. 73). Aqui está a interpretação da justiça distributiva. Estende-se a todos vantagens possíveis a serem distribuídas como: direitos e deveres; benefícios e encargos. Segundo Ricoeur, neste ponto reencontramos a igualdade aritmética de Aristóteles, dessa vez formalizada.

O segundo princípio: “as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos” (Rawls, 2016, p. 73). Esse princípio caracteriza-se pelo formalismo do contrato social que, busca neutralizar a diversidade de bens em benefício da regra de partilha.

No momento de sua formação e instituição, a sociedade se apresenta como um espaço complexo, como um sistema de distribuição, algo que Michael Walzer defende em sua obra *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e equidade*, ele diz: a “justiça distributiva é uma ideia abrangente. A sociedade é uma comunidade distributiva” (Walzer, 2003, p. 1). Logo, toda partilha é problemática. “A sociedade inteira é um fenômeno consensual-conflituoso” (Ricoeur, 2019, p. 266). A sociedade é um espaço conflituoso, quando por meio de repartições

desiguais, gera-se problemas sociais, econômicos e políticos ainda maiores. O primeiro princípio de Rawls, entraria nesse aspectos, segundo o pressuposto da *fairness*, para restabelecer um ordenamento formalizado. Consensual, quando se estabelece um acordo, que visa adequar a distribuição entre as reivindicações concorrentes (Ricoeur, 2019, p. 266).

O problema que toca de Aristóteles a Rawls, é a desigualdade. Por meio das teses que esses grandes filósofos desenvolveram, busca-se definir a igualdade de tal modo que as desigualdades sejam reduzidas ao mínimo possível.

A terceira é última indagação: por quais razões os parceiros, situados sob o véu da ignorância, prefeririam esses princípios em sua ordem lexical em vez de qualquer versão do utilitarismo? Ricoeur afirma que, é em situações de decisão em um contexto de incerteza, que se concebe uma partilha desigual que venha a ser vantajosa a cada parceiro. Essa é a razão que os “parceiros devem escolher o arranjo que maximize a parte mínima” (Ricoeur, 2019, p. 268). Ricoeur acrescenta, “é mais justa a partilha desigual pela qual o aumento de vantagens dos mais favorecidos é compensado pela diminuição das desvantagens dos menos favorecidos” (Ricoeur, 1991, p. 168).

Ricoeur levanta uma questão: uma concepção puramente procedimental de justiça consegue romper as amarras com um sentido de justiça que a precede e a acompanha do começo ao fim? O filósofo francês responde que Rawls, dirá que, essa concepção apresentará a formalização de um sentido de justiça que não deixa de ser pressuposto.

É a partir das nossas convicções ponderadas, estabelecendo assim um equilíbrio refletido, que em certos casos de flagrantes de injustiça teremos mais segurança ou menos segurança, para aplicarmos as nossas convicções bem ponderadas. Teremos mais segurança em temas que dizem respeito a violência cometida as pessoas vulneráveis, intolerância religiosa, e discriminação racial. O nosso julgamento moral, tem menos segurança, quando o assunto se trata de poder e divisão de riquezas.

Duas conclusões ao fim desse percurso de investigação:

- a) Fundamentação puramente procedimental da justiça aplicada às instituições básicas da sociedade – quer separar o ponto de vista deontológico da moral, liberta-se da perspectiva teleológica da ética (Ricoeur, 2019, p.271).
- b) Tal tentativa descrita acima melhora o limite a relação entre moral e ética.

Para essa fundamentação puramente procedimental, utiliza-se do imperativo kantiano na sua radicalização máxima: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 1974, p. 223). Portanto, Ricoeur finaliza argumentando que, é por trás desse formalismo, onde encontramos o sentido equitativo que

trata a pessoa como um fim em si, e não como um meio na relação. “E, por trás desse imperativo, percebo o elã da solicitude que, como mostrei acima, faz a transição entre a estima de si e o sentido ético da justiça” (Ricoeur, 1991, p. 169).

3.3 Estudo nono

O nono estudo da pequena ética do filósofo Paul Ricoeur, tratará a dimensão ética do Si-mesmo e a sabedoria prática, é o momento da convicção. Neste aspecto, em situação de conflitos, recorre-se ao juízo moral em situação à intuição inicial da ética, para chegar a um caminho de decisão, chamada de *sabedoria prática*.

Ricoeur, usa da tragédia de Sófocles, ilustrada por *Antígona*, para desenhar o quadro daquilo que o filósofo francês chama de tragicidade da ação.

No primeiro tópico do nono estudo, intitulado de instituição e conflito, Ricoeur argumenta que o conflito, é o fator estimulante, para três recursos: “o si universal, a pluralidade de pessoas e o ambiente institucional” (Ricoeur, 2019, p. 287). E porque Ricoeur faz esse percurso?

A razão que o fez trilhar esse percurso, é o fato de levar o conflito ao plano da instituição. Ou seja, os conflitos nascem “precisamente quando pessoas obstinadas e íntegras identificam-se tão completamente com uma regra particular, que se tornam cegas com relação a todas as outras” (Ricoeur, 1991, p. 169-170). Nessa situação em questão, os conflitos entre os pares, será intermediada por instituições justas, que buscará resolver esses litígios.

Logo, nos deparamos com duas defesas. A primeira é a defesa hegeliana da *Sittlichkeit*, a moral efetiva. A segunda é da esfera constituinte da moral kantiana *Moralität*, referindo-se da moral abstrata. O estado em meio a essas duas defesas está no centro gravitacional das instituições, pois é aí que tudo acontece e por onde o desfecho da tomada de decisão pronunciará a justiça, por meio da *sabedoria prática* em situação de conflito. Em meio a essa situação conflituosa, constata-se que, a *Sittlichkeit* não é uma terceira via superior à ética e à moral, mas lugar onde é exercido a sabedoria prática, mediação institucional dando a justiça o seu real título de equidade.

A segunda razão, determina novas características da ipseidade correspondentes à prática política. Ricoeur salienta, que terá de ser feito um processo perpassando os conflitos engendrados pelo próprio formalismo no plano interpessoal entre a norma e a solicitude mais singularizante. Portanto, atravessando essa área conflituosa entre a norma e a solicitude, pode-se, então, confrontar a ideia de autonomia.

Citando o dispositivo da moral kantiana: “é aí que os conflitos mais dissimulados designam o ponto de inflexão da moral para uma sabedoria prática que não teria esquecido sua passagem pelo dever” (Ricoeur, 2019, p. 288).

A situação real conflituosa, surgirá na descoberta dos diversos bens distribuídos, que pode suspender a formulação dos dois princípios de justiça. Então, surge a possibilidade de conflito na estrutura equívoca da ideia de distribuição justa. Contudo, Ricoeur pondera, que tal argumento já foi visto em Aristóteles, na tentativa de definir sua justiça proporcional. A relação não se dá entre os indivíduos, mas no sentido de *colaboração* de cada um e, da relação do outro com sua contribuição diferente.

Deslocada essa ideia de distribuição justa, para o argumento rawlsiano, surge dois problemas identificados por Ricoeur. “O primeiro indica o reavivamento de conceitos teleológicos que de novo ligam o justo ao bom, por meio da ideia de *bens sociais primários*.” (Ricoeur, 2019, p. 289). O segundo problema, “não mais apenas pela diversidade dos bens por partilhar, mas pelo caráter histórica e culturalmente determinado da avaliação dos bens” (Ricoeur, 2019, p. 290). O conflito tomará uma parte por pretensões universalistas, e por outro lado, proporá os limites da regra de justiça.

Outro argumento que Ricoeur pontua são as divisões das *esferas de justiça*, de Michael Walzer. Em meio a diversidade de bens, a tentativa é de beneficiar a todos. Esses bens são coisas a serem partilhadas, desmembrando a própria ideia unitária de justiça em vista daquelas esferas descritas pelo filósofo americano. No entanto, somos seres locados em um tempo e espaço. Somos marcados pela história e o desenvolvimento que nos circundam, da qual participamos, na construção da sociedade e da nossa identidade. Portanto, as distribuições justas e injustas, mudam com o tempo. Em cada esfera social, há um padrão de benefícios e os encargos. O problema aqui, está justamente nas transgressões que esses padrões sofrem pelo poder exercido pelos homens e pelas mulheres. Logo, quando a distribuição passa por um processo de corrupção e monopólio por parte do benefício de uns em detrimento de outros, as esferas de justiça tornam-se um lugar de conflito.

As esferas de justiça, segundo Ricoeur, é um lugar de conflito por excelência. Para a resolução da desordem que pode se instaurar nessas esferas, recorre-se ao plano institucional da sabedoria prática, que Aristóteles chamava de *phronesis*, ou pela via da moral kantiana, agimos por meio de uma *boa vontade*, levando em consideração o discernimento a ser feito, a argúcia de espírito e a capacidade de julgar as situações específicas.

Para que as violações não continuem perpetrando as instituições, as quais Paul Ricoeur nomeia como justas, é necessário um sistema de direito orgânico e efetivo, que levará a cabo, a intermediação dos conflitos e a tomada de decisão da justiça⁵⁵.

Contudo, para se resolver a problemática do conflito, o filósofo francês diz de uma tentação de saída hegeliana, afirmando:

uma vez que as questões de delimitação e prioridade entre esferas de justiça são pertinentes a uma arbitragem aleatória equivalente ao plano institucional da sabedoria prática que Aristóteles chamava *phrónesis*. A solução acaso não será transferir para a esfera política, em especial estatal, o tratamento de conflitos apresentados até aqui em termos de justiça? (Ricoeur, 2019, p. 291).

É necessário a construção de um sistema do direito, que possa fundamentar os dispositivos que visam assegurar a liberdade dos indivíduos, e beneficiá-los em uma distribuição mais justa possível.

Citando Hegel em, *Princípio da filosofia do direito*, Ricoeur dá ênfase as duas partes da introdução dessa obra que nos ajudam a compreender a fundamentação de um sistema do direito. A primeira é: “o sistema do direito é o reino da liberdade efetivamente realizada, o mundo do espírito, mundo que o espírito produz a partir de si mesmo como uma segunda natureza” (§ 4, p.71); “direito é uma existência empírica em geral que é existência empírica da vontade. Direito, portanto, é a liberdade em geral enquanto Ideia” (§ 2, p.88).

Entretanto, como os conflitos se dão em meio as distribuições dos bens sociais dentro das esferas de justiça, é salutar um argumento que Ricoeur utiliza para dizer da prática de justiça:

Começemos pelas *circunstâncias*, ou *ocasiões*, da justiça. Todas elas têm a forma de um conflito opondo direitos presumidos, interesses reais, vale dizer, privilégios adquiridos. Em todas as subdivisões do direito – penal, civil, social, internacional – a exigência de justiça surge em situações de conflitos às quais o direito dá a forma do processo (Ricoeur, 1991, p. 102).

Dando continuidade, observando a constituição interrelacional dentro de uma comunidade histórica real e, com o retorno dos bens sem sua concretude a partilhar, identifica-se que:

o problema da justiça torna-se, então, o da prioridade de dar, no interior de uma comunidade histórica, entre bens que se sobrepõe uns aos outros e reivindicam, cada um, todo o espaço. Reencontramos aqui um problema posto outrora por Max Weber na sua fase nietzschiana, relativo ao politeísmo dos valores (Ricoeur, 1991, p. 103).

⁵⁵ Em sua obra *Amor e Justiça*, Ricoeur faz uma comparação entre esses dois termos. Ele dirá que a característica da justiça e argumentativa; “o assalto de argumentos é, em certo sentido, infinito, na medida em que sempre há um “mas...”, por exemplo, recursos e apelações a instâncias superiores; em outro sentido, finito, na medida em que o conflito de argumentos termina numa decisão. Assim, o exercício da justiça não é simplesmente um caso de argumentos, mas de tomada de decisão” (Ricoeur, 2019, p. 17-18).

Para que as questões de conflitos, não sejam resolvidos de um modo, onde os próprios indivíduos queiram por sua sorte deslindar os litígios, é interessante recordar, que na formação política social, por meio do contrato social, suspendemos o Estado de natureza, concordando com leis que regem as relações sociais, assegurando os direitos, apontando os deveres, cria-se repartições de papéis, para a execução e manutenção do Estado por vias legais nos diversos âmbitos da sociedade.

Portanto, segundo Ricoeur:

O que falta fundamentalmente ao direito abstrato, ao contrato e à ideia de justiça a eles associada é a capacidade de interligar os homens organicamente; o direito, como admitira Kant, limita-se a separar o meu do teu. A ideia de justiça padece essencialmente desse atomismo jurídico. Nesse sentido, a falha que acabamos de lembrar, que afeta a sociedade inteira como sistema de distribuição – falha que pressupõe a situação original na fábula de Rawls –, torna-se em Hegel fragilidade insuperável. A pessoa jurídica permanece tão abstrata quanto o direito que a define (Ricoeur, 2019, p. 293).

Apenas em um meio institucional específico pode-se conseguir certos direitos, acessos. É nesse meio institucional que iremos distinguir o agir de cada ser humano e o seu desenvolvimento sob a obrigação de servir essas instituições.

O objetivo dos indivíduos dentro da comunidade social é serem membros do Estado. A partir da leitura hegeliana, Ricoeur enfatiza que a *Sittlichkeit* pode ser pervertida em relação à moralidade formal, erigindo-se como criticou com veemência Hegel, a ignorância soberba da moral efetiva, encarnado no espírito de um povo que perverte o espírito da busca de uma *visada boa* das instituições, e que se tornam criminosas⁵⁶.

Paul Ricoeur questiona, a prática política seria um lugar de conflitos específicos, mas por quê?

É válido a distinção feita pelo hermeneuta francês entre poder e dominação. Citando Hannah Arendt, o filósofo lembra que o surgimento do poder se dá dentro de uma comunidade real, onde os indivíduos buscam o querer viver e agir em comum, construindo a sua própria história. O poder usados dentro dessa comunidade, tem um fim em sua própria estabilidade e duração, em um sentido de que tudo acontece dentro deste meio e não fora dele. Uma vez que, tal poder é pervertido, principalmente quando se esquece que ele existe para a manutenção e organização de um Estado, logo, haverá uma dominação das estruturas hierárquicas. “A virtude de justiça, no sentido da *isotes* de Péricles e de Aristóteles, visa

⁵⁶ Ricoeur relembra os acontecimentos do século XX, como acontecimentos monstruosos, onde o agir do seres humanos levou a uma destruição em massa de vidas, histórias e mudando alguns aspectos culturais de alguns países que estiveram envolvidos nesses acontecimentos.

precisamente igualar essa relação, ou seja, pôr a dominação de novo sob o controle do poder em comum” (Ricoeur, 2019, p. 296).

Para Ricoeur, os conflitos próprios a essas esferas da *práxis* podem ser divididos em três níveis de radicalidade.

O primeiro nível é da discussão cotidiana em um Estado de direito, são as discussões, os conflitos de regras e a deliberação que se propõe a ordem, como se faz por meio da tomada de decisão. Consequentemente, o filósofo francês diz que a moral efetiva hegeliana se inclina à prudência aristotélica. Dentro desse espaço democrático muitos conflitos surgem, e sua resolução se dará por regras de arbitragem conhecidas. Portanto,

nesse juízo em situação, que as democracias avançadas identificam essencialmente com o voto majoritário, o único equivalente da *eubolia* – a boa deliberação – recomendada pelo coro nas Odes Líricas de *Antígona* é o juízo esclarecido que se pode esperar do debate público (Ricoeur, 2019, p. 298).

O segundo nível acontece, quando “o debate trata daquilo que pode ser chamado de *fins do “bom” governo*” (Ricoeur, 2019, p. 298). Dentro da comunidade social, onde diversos sujeitos compartilham esse espaço, todos, de alguma maneira, aspiram por uma vida plena, à vida boa. Este é o debate importante sobre a mediação política para se atingir tais fins. Os fins “bom” do governo, são coisas que não se dá para decidir se é isto ou aquilo, porque se trata de uma pluralidade de fins. “Disso resulta, mais uma vez, a necessidade de virar a *Sittlichkeit* hegeliana para o lado da *phrónesis* de Aristóteles, elevada desta vez ao nível da procura da ‘boa’ Constituição, quando os acidentes da história criam, precisamente, um vazio constitucional” (Ricoeur, 2019, p. 300).

O terceiro nível se dá nas “escolhas mais fundamentais que aquelas de dada Constituição democrática” (Ricoeur, 2019, p. 300). Deriva-se aí o processo de *legitimação* da democracia, regida por uma Constituição democrática, que visa na representação de determinado grupo social. Contudo, o processo de relações democráticos dentro da esteira das trocas, repartição de bens sociais e a aspiração a uma vida dita boa, pode-se resultar em conflitos, gerando uma *crise de legitimação*, da própria escolha do governo do povo, para o povo e pelo povo, como pondera Ricoeur em sua análise.

Por conseguinte, o filósofo francês cita uma conclusão de Aristóteles ao fim dos seus estudos de justiça. O estagirita, descreve que justiça e equidade não são as mesmas coisas, mas são genericamente diferentes. Diferenças essas que são apontadas pelo fato de que, em certas circunstâncias de tomada de decisão, será dita não pelo canal das esferas de justiça, mas pela equidade em situação, que visará ser justa dentro do respectivo aspecto em questão. “A

razão disso é que a lei é sempre algo geral, e que há casos para os quais não é possível estabelecer um enunciado geral que se aplique com retidão” (Ricoeur, 2019, p. 302). Segundo Ricoeur, a equidade, “é outro nome do *senso* de justiça depois que este atravessou as provas e os conflitos provocados pela aplicação da *regra* de justiça” (Ricoeur, 2019, p. 303).

Ricoeur inicia a segunda parte do nono estudo, descrevendo que, é pela máxima do segundo imperativo kantiano do respeito a todos como fim em si, que veremos a tônica do respeito do outro em meio ao conflito.

O conflito nesse caso, surge “no nível do primeiro componente da estima de si quando a ele se aplica a *regra formal de universalização*” (Ricoeur, 1991, p. 170). Segundo a perspectiva universalista do imperativo, há duas ideias: 1) Ideia de humanidade: representada pelo outro; 2) Ideia pluralista: representada pela ideia das pessoas como fins em si mesmas.

No entanto, ao aplicar a regra de universalização a máximas múltiplas e, no que diz respeito aos deveres, como enfatiza Kant: “temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral” (Kant, 1974, p. 225), submetendo as máximas pela prova de universalização, e algumas tem êxito nesse processo, então, observaremos a diversidade de situações em que a regra formal será aplicada. Ricoeur dirá que a consequência disso é a produtividade em juízo moral.

“É precisamente no âmbito dessa produtividade que o conflito pode aparecer” (Ricoeur, 2019, p. 305). No processo de aplicação da regra formal frente as ações cotidianas, onde as pessoas têm divergências, e por um não reconhecimento da alteridade de outrem, o conflito da máxima ganha proporção de incerteza.

Assim, ao que diz respeito a humanidade de outrem, faz-se referência integral o cuidado e uma comunicação que seja verdadeira com este indivíduo. Isto é, não fazendo promessas ou jurando em falso sobre determinada prerrogativa de benefício a alguém, que no caso se torna algo ilusório, mentiroso. Pois assim, um usará do outro como meio para obter os seus intentos finais⁵⁷.

O fato de que, possivelmente não esperamos tanto de nossa parte quanto a de outrem fazer uma falsa promessa, consiste em citar o princípio da vontade legisladora universal de Kant, logo, não gostaríamos que uma falsa promessa se tornasse em um imperativo categórico.

⁵⁷ Em relação a essa passagem, Kant argumenta sobre essa relação de se servi do outro como simples meio: “Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo” (Kant, 1974, p. 230).

Assim o princípio; segundo o qual toda a vontade humana seria uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas, se fosse seguramente estabelecido, conviria perfeitamente ao imperativo categórico no sentido de que, exatamente por causa da ideia da legislação universal, ele se não funda em nenhum interesse, e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser incondicional; ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (i. e., uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem (Kant, 1974, p. 232).

Contudo, Ricoeur argumenta sobre a intenção de não mudar de intenção, na promessa feita. Pois, ao fazer uma promessa, envolve um outro indivíduo, que gera em si uma expectativa pela realização do que foi dito. Da parte desse último, ele ou ela, tem o direito em exigir o que lhe foi prometido.

Por isso,

é preciso remontar dessas formas de promessas sancionadas pelos tribunais às formas em que o elo do momento normativo com a visada ética ainda é perceptível: ‘de ti – diz-me o outro – espero que cumpras a palavra’; a ti respondo: ‘podes contar comigo’. Esse *contar com* liga a manutenção de si, em seu teor moral, ao princípio de reciprocidade baseado na solicitude (Ricoeur, 2019, p. 311).

Para aquele que faz uma promessa e não a cumpre, este, trai a confiança do outro da relação, e da instituição que ampara a associação desses sujeitos. É justamente na confiança que o outro deposita no momento da promessa, a saber, responder a expectativa de que o outro conta comigo, assim também toma está como medida da aplicação da regra.

Avançando em nosso trabalho, chegamos nos termos da sabedora prática, demandada pela solicitude, buscando trair o mínimo possível a regra. Nesse sentido, Ricoeur dá dois exemplos em relação a vida terminal e a vida inicial.

O primeiro caso, frente aos pacientes em fase terminal de uma doença que está afligindo o organismo deste paciente. Sabe-se que, este paciente terá um breve tempo de vida, pois a doença encontra-se em estado avançado e não há muito a ser feito. Todavia, o moribundo precisa ou não saber de sua real situação?

Podemos intuir, que o paciente em questão, certamente é acompanhado por uma equipe de profissionais, que saberá as suas reais condições, e se, é possível comunicá-lo sobre a sua real situação. De caso para caso, serão estabelecidos modos de se conversar e verbalizar o estado da pessoa. No entanto, parece que não é tão benéfico interpretar de modo literal o imperativo da falsa promessa dita por Kant nesses casos. Se a situação do indivíduo, exige que, no momento a verdade seja ocultada, para que, este tenha um pouco mais de sobrevida e possa suportar a brevidade de sua vida por meio dos tratamentos, e pela presença dos familiares, então, a assistência médica cuidará da humanidade (respeito da dignidade/caráter

de solicitude) deste paciente⁵⁸. “O que a sabedoria prática mais precisa nesses casos ambíguos é de uma meditação sobre a relação entre felicidade e sofrimento. ‘Não há ética sem ideia de vida feliz’ – lembra oportunamente Peter Kemp em *Éthique et Medicine*” (Ricoeur, 2019, p. 312).

Da vida inicial, coloca-se em questão as considerações ontológicas que se apresentam no início da vida, ao indagarmos se, o embrião e depois feto humano, é uma coisa ou uma vida. O argumento que o filósofo francês utiliza para responder a essa questão, configura-se em um novidade, apresentada pela vida inicial:

o que o embrião e o feto humano põem em questão é o caráter dicotômico dessas considerações ético-ontológicas: para complicar as coisas, não é apenas o embrião humano no útero materno que suscita as questões mais espinhosas, mas o embrião separado, concebido em proveta, posto no congelador e disponível para a pesquisa científica. Como escreve Anne Fagot: ‘Há conflito entre o princípio do respeito devido ao ser humano e a instrumentalização desse ser nos estágios embrionário ou fetal – a menos que um embrião humano não seja uma *persona* humana (Ricoeur, 2019, p. 313-314).

Seguindo a argumentação do filósofo francês, os partidários dos pressupostos biológicos, dizem que, “pessoa e vida são indissociáveis, uma vez que esta sustenta aquela” (Ricoeur, 2019, p. 314). A resolução ética, para essa dúvida é que: “o direito à vida do embrião é um direito a uma oportunidade de vida; na dúvida, não se deve assumir o risco de um homicídio. Essa noção de risco, cabe admitir, faz o argumento biológico entrar na região da sabedoria prática” (Ricoeur, 2019, p. 314).

É nesses casos de difíceis decisões, demonstradas por Ricoeur, onde a sabedoria prática em questão será evocada como saída para uma decisão que seja moralmente ética. Uma vez que, as leis gerais não abarcam decisões específicas, retorna-se a ética para se formular uma decisão que tenha uma força de tomada de decisão, que seja justa e traga um benefício maior a todos.

Contudo,

Não há mais regras para decidir entre regras, mas, de novo, o recurso à sabedoria prática, próxima da que Aristóteles designava com o termo *phrónesis* (traduzido por “prudência”), que, segundo a *Ética a Nicômaco*, é na ordem prática o que a sensação singular é na ordem teórica. Este é exatamente o caso do juízo moral em situação (Ricoeur, 1991, p. 172).

Ao chegarmos no aspecto da autonomia e o conflito, coloca-se a pergunta, quem é esse sujeito autônomo?

Ricoeur, quando descreveu sobre o sujeito autônomo, ele fez um percurso do qual nós faremos um recorte. Primeiro ponto desse percurso, a noção de *capacidade*. “A meu ver, ela

⁵⁸ C. f no capítulo 2.2 Sabedora prática, deste nosso trabalho, já havíamos aprofundado sobre esse aspecto, do qual, fizemos uma pequeno resolução nessa parte.

constitui o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito” (Ricoeur, 2008, p. 22). Essa primeira noção de sujeito capaz, dá ao indivíduo a capacidade de assumir as suas responsabilidades, que tem um significado ulterior de direitos e deveres.

O segundo ponto é

O exame da noção de identidade narrativa dá ensejo a distinguir a identidade do si da identidade das coisas; esta última se reduz em última instância à estabilidade e até à imutabilidade de um estrutura, ilustrada pela fórmula genética de um organismo vivo; a identidade narrativa, em contrapartida, admite a mudança; essa mutabilidade é a mutabilidade das personagens das histórias que contamos; essas personagens são urdidas simultaneamente à própria história (Ricoeur, 2008, p. 23).

Por fim, a ideia ligada aos predicados éticos e morais, *bem* (ética) e *obrigação* (moral). Segundo Paul Ricoeur, aqui a noção de sujeito capaz atinge o seu grau mais elevado. “Nós mesmos somos dignos de estima ou respeito desde que capazes de considerar boas ou más, de declarar permitidas ou proibidas as ações alheias ou nossas. Um sujeito de imputação resulta da aplicação reflexiva dos predicados ‘bom’ e ‘obrigatório’ aos próprios agentes”. (Ricoeur, 2008, p. 24).

Em meio a análise dos predicados éticos e morais, da autoestima ligada à *visada boa*, e o autorrespeito submetida à *prova de universalidade das máximas da ação*, juntas, essas duas dimensões, definem a dimensão ético-moral do si-mesmo, como sujeito de imputação ético-jurídico. Assim também, é esperado que, tal indivíduo, seja capaz de autolegislar-se, julgando imparcialmente primeiro as suas ações, que não sacrifica a verdade ou a justiça por considerações particulares. Porventura, em outra ocasião, passado pelo critério do reconhecimento de si mesmo, como potencial agente de agir com boas ou más ações, este primeiro sujeito pode vir a avaliar as ações de outrem.

Na primeira parte, da obra *O justo 2*, Ricoeur descreve no tópico *Autonomia e vulnerabilidade*, a seguinte definição para a autonomia do sujeito:

A autonomia é de fato o apanágio do sujeito de direito; mas é a vulnerabilidade que faz a autonomia continuar como condição de possibilidade que a prática jurídica transforma em tarefa. Sendo autônomo por hipótese, o ser humano deve tornar-se autônomo. Não somos os primeiros a topar com tal paradoxo. Em Kant, a autonomia aparece duas vezes; uma primeira vez na *Critique de la raison pratique*, como o nó *a priori* da liberdade e da lei, sendo a primeira a *ratio essendi* da lei, e a segunda, a *ratio cognoscendi* da liberdade; mas ela aparece pela segunda vez num texto militante, “O que é o iluminismo?”. A autonomia é então a tarefa de sujeitos políticos chamados a sair do estado de submissão, de “menoridade”, atendendo à palavra de ordem “*sapere aude*”: ousa pensar por ti mesmo! (Ricoeur, 2008, p. 791-80).

No entanto, o ousa pensar por ti mesmo, não legitima qualquer ação do ser racional. Porque todo ser racional, sendo este fim em si mesmo, pode considerar todas as leis sob as

quais rege as suas ações e as relações com outros e com as instituições, e reconhece a si ao mesmo tempo como legislador universal, delimitando por regras formais as suas ações.

Contudo, “cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais)” (Kant, 1974, p. 236-237).

Vê-se então que, tal juízo moral em questão, visará alcançar um fim, por máximas regidas pelo imperativo categórico prescrito a todos os seres racionais, nesse caso se elas fossem de fato colocadas em práticas. Ainda que, seja uma lei universal e tenha um sentido de obrigatoriedade em sua execução, espera-se que, o indivíduo a cumpra e respeite-a, mas esse *esperar que*, não diz que ele agirá de acordo com está ou aquela lei.

Então, há a possibilidade de tais expectativas de elevação da legislação do reino universal dos fins ser de fato concretizado pela ação de uma máxima a ser seguida universalmente. Mas não é esse o caso, por isso Kant descreve: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (Kant, 1974, p. 237).

Logo, a proposta de Ricoeur, é fazer uma revisão do formalismo kantiano, não para refutá-lo, mas para desnudar a pretensão universalista. Essa investigação se deu em três momentos.

No primeiro momento, Ricoeur diz que é preciso questionar a “ordem de prioridade atribuída por Kant ao princípio de autonomia em relação ao respeito aplicado à pluralidade das pessoas e ao princípio de justiça pertinente ao plano das instituições” (Ricoeur, 2019, p. 319). A questão pertinente é a preservação do si mesmo da autonomia em relação a uma posição egológica. Tendo como referência a relação interpessoal e o respeito às pessoas em sua pluralidade e alteridade.

Entretanto, três aporias, segundo Ricoeur, são identificáveis no princípio de autonomia: 1) discussão sobre o fato da razão, uma vez que, “em virtude da qual a liberdade é afetada pela própria lei que ela se impõe, como se a autoafirmação não pudesse ser pensada sem autoafetação” (Ricoeur, 2019, p. 320); 2) o nexó entre respeito entendido como móbil, tendo o indivíduo a sua sensibilidade afetada, “segundo os modos opostos da humilhação e da exaltação” (Ricoeur, 2019, p. 320); 3) e por último, a afetação *radical*, “radical como o mal radical” (Ricoeur, 2019, p. 320) que segundo o arbítrio submeterá a propensão do mal, sem desvirtuar a disposição do ser racional ao bem, afetando apenas a *capacidade* de agir por dever.

O segundo momento apontado por Ricoeur, questiona o “uso *restritivo* que Kant faz do *critério de universalização*” (Ricoeur, 2019, p. 321). Isto é, uma máxima considerada não moral, quando elevada hipoteticamente ao nível de regra universal, demonstrará uma contradição *interna*. O resultado, segundo Kant, é a autodestruição dessa máxima.

O sentido de elevação de uma máxima tem de estar ligado a coerência do sistema moral que quer executar. Por existir uma pluralidade de deveres e questões específicas, as máximas, para se caracterizarem como produtivas, tem de preservar o conjunto de regras em questão as quais está se submetendo.

Paul Ricoeur enfatiza que, no caso de uma decisão jurídica, nos chamados casos difíceis – *hard cases* –, “o juiz examinará os precedentes que, de uma maneira ou de outra, pareçam mais pertinentes” (Ricoeur, 2019, p. 322).

Nesse caso,

o juiz pode, por exemplo, achar que é injusto punir uma tentativa de homicídio com a mesma severidade de um homicídio efetivamente perpetrado e, apesar disso, sentir alguma dificuldade em coadunar essa posição com seu sentimento, não menos razoável, de que a culpa do réu está na intenção, e não na ação considerada como algo que apenas acontece. A pressuposição é que toda concepção de justiça requer uma coerência que não deve apenas ser preservada, mas construída (Ricoeur, 2019, p. 323).

E a terceira reinterpretação da herança kantiana, destrinchada por Ricoeur, se dá no “trágico da ação aparecer na exigência de universalidade que, em última instância, se identifica no momento da moralidade” (Ricoeur, 2019, p. 326).

Esse momento é a elevação de uma escolha racional em meio a situação dos casos difíceis, fazendo dessa escolha uma máxima *universalizável*. Podemos descrever que é o elo do *Si* com a norma. Em relação a isso Ricoeur descreve:

A questão que vem à mente relaciona-se com o elo entre a ideia de considerar alguém como verdadeiro autor de uma ação e a ideia de situar essa ação sob a obrigação. No fundo, é esse o sentido da operação sintética realizada por Kant na ideia de autonomia que une *auto* a *nómos*, “Si-autor” a “lei que obriga”. Kant limitava-se a considerar esse elo como juízo sintético *a priori*, não sem acrescentar que a consciência que temos dessa ligação é um fato “*fato da razão*”, ou seja, um lado irreduzível da experiência moral (Ricoeur, 2008, p. 92).

Para aprofundar na reflexão do juízo moral em situação, o filósofo francês identifica o trágico da ação no momento da moralidade, isto é, numa reconstrução do formalismo por K.-O. Apel e J. Habermas, que segundo Ricoeur, essa reconstrução se baseia em uma moral da comunicação.

A tese de Ricoeur é a seguinte:

Essa empreitada terá total legitimidade se mantida no trajeto da via regressiva da *justificação*, deixando assim descoberta a zona conflitiva situada no trajeto progressivo da *efetivação*. O paradoxo é que a preocupação com a justificação das

normas da atividade comunicacional tende a ocultar os conflitos que reconduzem a moral em direção a uma sabedoria prática que tem por panorama o juízo moral em situação (Ricoeur, 2019, p. 326-327).

Logo, a definição que Ricoeur salienta, que a comunicação desenvolveu, foi ter fundido os três imperativos kantianos em uma só problemática.

- 1) Princípio da autonomia segundo a categoria de unidade
- 2) Princípio de respeito segunda a categoria de pluralidade
- 3) Princípio do reino dos fins segundo a categoria de totalidade

No entanto, “o si-mesmo é fundamentado de uma vez em sua dimensão de universalidade e em sua dimensão dialógica, tanto interpessoal quanto institucional” (Ricoeur, 2019, p. 327). Este é o caminho traçado do sujeito autônomo dentro de sua comunidade social, que em meio as relações interpessoais, pode ter ou não uma relação conflituosa com outrem, e com a instituição. Logo, espera-se que o agir desse indivíduo, leve-o a admitir e reconhecer as suas ações, como se fosse pai/mãe dos seus atos, isto é, responsável por elas. Portanto, na medida em que as relações se estendem no espaço social amplo, o respeito será o princípio relacional para cada um, para manter uma justa distância e, para proteger a si e ao outro. Por fim, cada sujeito legisle – agir – de forma a universalizar fins possíveis.

Todavia, percebe-se que da passagem da esfera política até as relações interpessoais, denota-se novas fontes de conflitos. Ricoeur, enfatiza principalmente a “*cisão entre respeito à lei e respeito às pessoas*” (Ricoeur, 2019, p. 332). O problema é identificado nos casos particulares, que devem ser tratados nas suas especificidades, e como as leis são gerais, então, choca-se com a problemática de resolução dos casos. O exemplo que o filósofo francês insiste e ao que diz respeito a vida terminal e a vida inicial.

Contudo, para se chegar a uma tomada de decisão, por vias de regras formais, a reflexão chega no estágio conflitivo entre universalismo e contextualismo.

Ao reformularmos na forma de dilema entre universalismo e contextualismo os conflitos gerados por uma concepção procedimental da justiça e por uma concepção abstrata da humanidade comum a todas as pessoas, preparamos o terreno para uma discussão centrada na ética da argumentação (Ricoeur, 2019, p. 333).

Portanto, “quanto mais estritamente procedimental uma concepção de justiça pretender ser, mais recorrerá a uma ética argumentativa para resolver os conflitos por ela mesma engendrados” (Ricoeur, 2019, p. 333).

Paul Ricoeur reconhece a importância da argumentação frente a complexidade de alguns casos. A argumentação nesse sentido atua no centro das decisões. A crítica que o filósofo francês tece, é sobre uma argumentação depurada, sem mediação contextual, onde a ética da argumentação não incide sobre a realidade. Ao lembrar da ética kantiana, Ricoeur diz

que, o filósofo depurava a argumentação contra a inclinação, na busca do prazer ou da felicidade de forma apaixonada. A sua crítica a Habermas se dá no título de convenção, que assume o lugar da inclinação que foi debatida por Kant.

“O que cabe questionar é o antagonismo entre argumentação e convenção, substituindo-o por uma dialética fina entre *argumentação* e *convicção*, que não tenha resultado teórico, mas apenas resultado prático da arbitragem do juízo moral em situação” (Ricoeur, 2019, p. 335). A argumentação nesse caso, tem um papel crítico e atuante no âmago das convicções, elevando-as “ao nível de ‘convicções sopesadas’, naquilo que Rawls chama de *equilíbrio reflexivo*” (Ricoeur, 2019, p. 336).

O grande debate que se dá entre os parceiros nessa grande empresa social, em busca de uma vida boa com e para os outro, em instituições justas, que tem na articulação das heranças teleológica e deontológica, e suas fragilidades, resulta “no *equilíbrio reflexivo entre ética da argumentação e convicções sopesadas*” (Ricoeur, 2019, p. 337).

Ao fim da pequena ética, Paul Ricoeur, procura estabelecer uma conciliação entre a *phrónesis* de Aristóteles, no sentido da vida boa; a Moralitat de Kant, na perspectiva da obrigação moral, dever; e a *Sittlichkeit* de Hegel, moral efetiva, juízo moral em situação.

Ricoeur traça essa conciliação, argumentando que, o *phrónimos*, em situações específicas, irá deliberar as suas ações, tendo como fim, alcançar a vida boa. Uma vez que, se avançar as relações e os ditames sociais, percebe-se, o agir prudente crítico marcado por normas, ou seja, obrigação moral. O cuidado é em relação de um eu com o tu, que por vezes, tal relação é caracterizada pela denominação – forma dessimétrica. Resultando por último, nos conflitos ao que diz respeito ao trágico da ação, descrito no nono estudo do autor francês.

É através da mediação, para se resolver as situações em voga, que se recorrerá a união da *Sittlichkeit* de Hegel e a *phrónesis* aristotélica – juízo moral em situação. Segundo o filósofo Paul Ricoeur,

ao retornar, tendo atravessado tantas mediações e tantos conflitos, a *phrónesis* do juízo moral em situação está a salvo de qualquer tentação de anomia. É através do debate público, do colóquio amistoso, das convicções compartilhadas, que o juízo moral em situação se forma. Pode-se dizer que na sabedoria prática que convém a esse juízo a *Sittlichkeit* “repete” a *phrónesis*, uma vez que *Sittlichkeit* “medeia” a *phrónesis* (Ricoeur, 2019, p. 339-340).

CONCLUSÃO

Ao fazermos o caminho de leitura/estudo ético e moral, de um ponto de vista da filosofia de Paul Ricoeur, a nossa tentativa era compreender, de forma sucinta a formação ética e moral dentro do *ethos* e a relação com a justiça. De grande ajuda foi a leitura da obra

Política de Aristóteles e *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Emanuel Kant. O primeiro livro nos ajudou no entendimento da fundamentação e da importância da cidade. O segundo, mostrou como que, o modo *imperativo*, normatizou e definiu a aspiração da mulher e do homem, na busca do viver bem, em meio as relações interpessoais e institucionais.

Em sociedade fazemos acordos, que são verbalizados e entendido em um primeiro momento pelas partes. Quando, não mais, esses acordos respondem a intencionalidade de alguma realização entre as partes, recorre-se então, as regras de constrição dos atos.

Assim observamos no dia a dia das nossas cidades, das nossas organizações políticas. Não agimos sem antes pensar nas consequências – ao menos é o que se espera uns dos outros e das instituições justas –, sejam elas boas ou más do nosso agir, e das ações que recebemos de outrem. Nesse sentido, pensando a partir das perspectivas *teleológicas* e *deontológicas*, sabemos que, temos obrigações e direitos. Bens sociais serão divididos, meios serão pensados e executados, para diminuir as desigualdades e reparar as injustiças. Será imputado a alguém a responsabilidade deste e daquele ato. Em meio caminho das relações com e para os outros, em instituições justas, reconheceremos a Si-mesmo como seres capazes de escolher por razões e de introduzir mudanças no curso das coisas, ou seja de iniciativas. E a Si-mesmo como outros, reconhecendo-os como potenciais parceiros na construção e manutenção do *ethos*. Podemos descrever essa observação como a filosofia ética-jurídica de Ricoeur.

Por vivermos em sociedade, Paul Ricoeur diz que tal lugar, é por si, um lugar de conflitos. Seja por causa do reconhecimento de igualdade, por distribuição de bens que podem ser tidos como justo ou injusto, as divisões dos papéis sociais, as oportunidades para todos, e em relação à economia de um Estado. Nesses aspectos apontados e outros mais, o papel da justiça é de suma importância, para elaborar, legislar e aplicar as leis e fazer valer as regras.

A questão jurídica, como defende o filósofo francês, quer mostrar a importância da legitimidade da ordem constitucional que define o Estado como Estado de direito.

O que podemos observar, pela leitura ricoeuriana, é que, em meio ao conflito, faz-se o caminho do reconhecimento, que está assegurado no ato de julgar. A finalidade desse ato é deslindar um conflito, pôr fim à incerteza. Em um longo prazo, esse ato, tem a finalidade para contribuir na paz social, consolidação da sociedade, analisando as provas de aceitabilidade que estão além das dependências do tribunal, colocando em jogo o público universal.

Se, entre a ética e a moral, temos o predicado *justo*, para dizer de pessoas, ações e instituições, se falamos dos conflitos que surgem, em meio ao relacionamento interpessoal e institucional, em meio a situação de incertezas, situações de juízo moral específico, recorre-se a sabedoria prática, como plano no qual se exerce o julgamento em situação.

Portanto, não é mais o aspecto do *bom* ou do *legal*, mas é o *equitativo*, que será evidenciado como resolução dos conflitos. Como bem argumenta Ricoeur, o equitativo é a figura assumida pela ideia de justo nas situações de incertezas e de conflito, isto é, no regime ordinário ou extraordinário do *trágico da ação*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obra principal

RICOEUR, Paul. *Leituras 1: Em torno ao político*. São Paulo: Edições Loyola, 1995. Em torno ao político – Paul Ricoeur (Cap. 2: Política, linguagem e teoria da justiça; Cap. 3: A sabedoria prática).

Bibliografia secundária

ARISTÓTELES. *Política*. 5.ed. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda., 2001.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril S.A., 1984. Traduções publicadas sob licença Editora Atlântica, Coimbra (*Metafísica* – Livros I e II), e da Editora Globo S.A., Porto Alegre (*Ética a Nicômaco, Poética*).

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974. Coleção Os Pensadores, 1ª edição – abril 1974. Vol. XXV. Atlântida Editora, Coimbra (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*). Direitos exclusivos sobre as demais traduções deste volume, 1974, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.

RICOEUR, Paul. *O justo 1: a justiça como regra moral e como institucional*. 1.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. 1.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. *Amor e justiça*. 2.ed. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

PLATÃO. *A república*. 3.ed. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda., 2000.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 4.ed. rev. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2016. – (Coleção justiça e direito).

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 8.ed. São Paulo Perspectiva, 2016 – (Debates; 64/ dirigida por J. Guinsburg).

WALZER, Michael. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade/Michael Walzer*; tradução Jussara Simões. – São Pulo: Martins Fontes, 2003. (Coleção justiça e direito).

BERGER, Peter. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*; tradução de Donaldson M. Garschagen. 33. Ed. Petrópolis, Vozes, 2014.

TIELLET, Claudia Aita. A ética de Paul Ricoeur: perspectiva da vida boa com e para os outros em instituições justas. *Revista Guairacá* da faculdade Unicentro, Paraná, v. 29, n. 1, p. 25-42, 2013.

SANDEL, Michael J. *Justiça o que é fazer a coisa certa*; tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. – 28ª edição – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

HANS, Kelsen. *O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência/Hans Kelsen*; tradução Luís Carlos Borges. – 3.ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. – (justiça e direito).

NADIA, Souki. *Palestra ministrada na Escola Judicial Desembargador Edésio Fernandes (Ejef)*. Jusbrasil. Justiça, 2 de março de 2009. Disponível em: <<https://tj-mg.jusbrasil.com.br/noticias/2102532/hannah-arendt-um-convite-a-reflexao>> acesso em: 10 jun. 2021.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e justiça: filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, ago. 1996.