

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM EDUCAÇÃO

ÉTICA, JUSTIÇA E EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE PAUL
RICOEUR

Lúcia de Fátima Ribeiro

GOIÂNIA, 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM EDUCAÇÃO

**ÉTICA, JUSTIÇA E EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE PAUL
RICOEUR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação, com concentração na área de Cultura e Processos Educacionais.

Orientador: Prof. Dr. Adão José Peixoto.

Lúcia de Fátima Ribeiro

GOIÂNIA, 2011

R484e Ribeiro, Lúcia de Fátima.
Ética, justiça e educação no pensamento de Paul Ricoeur /
Lúcia de Fátima Ribeiro. – 2011.
166 f.

Bibliografia: p. 158-166
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação, 2011.
“Orientador: Prof. Dr. Adão José Peixoto”.

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 2. Ética – Paul Ricoeur –
pensamento. 3. Justiça - Paul Ricoeur – pensamento. 4.
Educação - Paul Ricoeur – pensamento. 5. Fenomenologia. 6.
Filosofia. I. Peixoto, Adão José. II. Universidade Federal de
Goiás. III. Título.

CDU: 17:37(043.2)

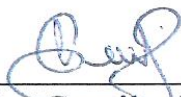
LÚCIA DE FÁTIMA RIBEIRO

Ética, Justiça e Educação no pensamento de Paul Ricoeur

Tese defendida no Curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Doutora, aprovada em 15 de julho de 2011, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:



Prof. Dr. Adão José Peixoto (Orientador) - UFG
Presidente da Banca



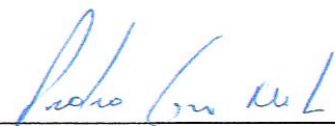
Prof. Dr. Hélio Salles Gentil – Universidade São Judas Tadeu - SP



Prof^a Dr^a Constança Terezinha Marcondes Cesar – UFSE



Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho – UFG



Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto – UFG

*Nós somos hoje responsáveis pelo
futuro mais longínquo da humanidade.*

PAUL RICOEUR

*Não cometam injustiças no julgamento.
Não seja parcial para favorecer o pobre
ou para agradar ao rico:
julgue com justiça os seus concidadãos!*

(Lv 19.15)

*A justiça é a base da sociedade;
sua aplicação assegura a ordem
na comunidade social, por ser o meio
de determinar o que é justo.*

ARISTÓTELES

DEDICATÓRIAS

Aos meus pais:

Maria da Conceição (*in memoriam*) e

Gumercino;

à memória saudosa de meus irmãos,
Geraldo, João e meu sobrinho Thiago
Henrique;

a todos que sofreram e sofrem injustiças,
e “que a injustiça nunca seja a última
palavra” (HORKHEIMER).

AGRADECIMENTOS

Sou grata a Deus pela vida.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Adão Peixoto, o meu reconhecimento e profunda gratidão pelas sugestões, críticas e correções ao longo do trabalho, assim como pela sua permanente disponibilidade, forma segura e seriedade durante a orientação.

Ao prof. Dr. Pedro Adalberto, à Profa. Dra. Silvia Zanolla e ao Prof. Dr. José. N. Heck, pela disponibilidade em participarem da banca de qualificação e pelo cuidado nas sugestões para uma melhor compreensão do trabalho.

Aos meus amigos, os de sempre e para sempre.

Ao corpo docente e aos funcionários da UFG. Aos professores com os quais fiz disciplinas. A todas as pessoas que me incentivaram e apoiaram.

Aos meus queridos alunos pelas manifestações desinteressadas de amizade e possibilidade de um mútuo aprendizado.

Às Irmãs do Instituto Coração de Jesus pela oportunidade de aprender o verdadeiro sentido da vida em fraternidade.

Aos meus pais, pelo exemplo de vida e grande esforço em me conceder uma honrosa educação; aos meus irmãos, Fátima, José, Gerusa, Geni, Rose, pelo apoio e solidariedade e, de modo especial, à Maria pela escuta atenciosa do texto após cansativos dias de trabalho; aos meus sobrinhos, pela sincera e constante manifestação de carinho e atenção. Aos meus cunhados, pelo apoio e incentivo, e ao meu querido afilhado Gabriel que, na sua pureza e simplicidade, se tornou o anjo “guardião” dessa tese.

Aos membros da banca final pela honrosa presença; meus sinceros agradecimentos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
------------------	----

CAPÍTULO I

A ÉTICA EM PAUL RICOEUR	30
1.1 Ética e moral	30
1.2 Teorias éticas teleológicas	34
1.3 Teorias éticas deontológicas	41
1.4 A complementaridade entre teleologia e deontologia	48
1.5 Pressupostos fundamentais da ética ricoeuriana	51

CAPÍTULO II

A JUSTIÇA EM RICOEUR.....	65
2.1 A propósito da teoria da justiça de John Rawls	72
2.2 Ricoeur e a teoria da justiça de Rawls	77
2.3 O agir, a liberdade e a justiça: o ato de julgar	83
2.4 O justo e o bom	97
2.5 Amor e justiça.....	104
2.6 A intenção ética e moral	111

CAPÍTULO III

A EDUCAÇÃO EM PAUL RICOEUR	117
3.1. Educação e símbolo.....	119
3.2 A hermenêutica da linguagem e a educação	123
3.3 A constituição de pessoa em Ricoeur.....	128
3.4 A pedagogia da alteridade.....	134
3.5 Educação e identidade narrativa ou o sujeito capaz e a educação ...	137

3.6 Ética, justiça e educação	148
CONCLUSÃO	153
REFERÊNCIAS.....	158

RIBEIRO, Lúcia de Fátima. ÉTICA, JUSTIÇA E EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da FE/UFG. Goiânia, 2011.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é examinar as noções de ética e justiça em Paul Ricoeur e as suas implicações pedagógicas. O referencial teórico é a hermenêutica fenomenológica e a metodologia baseia-se na pesquisa bibliográfica das obras do autor e seus comentadores. Inicialmente, busca-se explicar o que é a ética para o autor, os princípios que a orientam e sua aplicabilidade e atualidade. Elaborado com base na reflexão sobre o agir humano, questionando-se se este é um modo de ser essencial, tenta-se entender o homem no mundo atual. Em seguida, discutiu-se o tema da justiça que, para Ricoeur, é parte integrante do desejo de viver bem. O justo já não é o bom nem o legal, mas o equitativo. Para marcar o lugar onde a questão da justiça pode ser encontrada, faz-se uma distinção entre a noção de outro e outrem. Ricoeur retoma a definição aristotélica de amizade para especificar a validade e o alcance da solicitude. Para ele, a amizade antecipa a solicitude, facilitando a perspectiva da vida boa, radicada na estima de si; a justiça é tomada no plano institucional como virtude política. Essas discussões evidenciam as muitas implicações da ética e da justiça ricoeuriana no campo da educação. Por último, busca-se explicitar essas implicações. A educação como práxis se enriquece e promove uma ação humana sensata, na medida em que a pessoa encontra a verdade própria do saber e do reconhecimento de si mesmo. Desta forma, pode-se dizer que a proposta ética de Ricoeur, em função de uma vida boa para cada um, em harmonia e pautada pela justiça, é possível e pode ser o caminho do mundo atual para uma justa distribuição dos bens a curto e em longo prazo. E, ainda, pode ser a garantia do avanço da discussão acerca da ética ocidental e das lacunas, nesse avanço da discussão, que ainda são pontos de ruptura para se buscar uma sociedade mais humana e igualitária e, sobretudo, um homem mais humanizado.

Palavras-chave: Ética. Justiça. Educação. Filosofia. Fenomenologia.

RIBEIRO, Lúcia de Fátima. ÉTICA, JUSTIÇA E EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da FE/UFG. Goiânia, 2011.

ABSTRACT

The aim of this work is to examine in Paul Ricoeur the notions of ethics and justice and their pedagogical implications. The theoretical referential is the phenomenological hermeneutic and the methodology is based on the bibliographic research of the author work and his commentators. Initially, it seeks to explain what ethics is for the author, the principles that guide it and its applicability and present. This work was prepared on the basis of reflection on the human act, wondering if this is an essential way of being and trying to understand the man in the world today. Then, the theme of justice was discussed that, for Ricoeur, is part of the desire to live well. The fair is no longer good, nor even legal, but equitable. To mark where question of justice can be found, it was made a distinction between the notion of another and *another*. Ricoeur takes the Aristotelian definition of friendship in order to specify the validity and scope of solicitude. For him, the friendship anticipates the solicitude, facilitating good perspective on good life, rooted in self-esteem; the justice is taken at the institutional level as a political virtue. These discussions evidence the many implications of ricoeuriana ethics and justice in the field of education. Finally, it seeks to explain these implications. Education as enriches itself and promotes a sensible human action in the sense the person reaches the self knowledge truth and of self identity recognition. So, it can be said that the Ricoeur's ethical proposal because of a good and in harmony life for everyone, also guided by justice is possible and can be the way of the today world for a fair distribution of goods in short and long times. And, yet, it may be the pillar which warrants the discussion progress about the occidental ethics and the gaps, in the advance of discussion, that are still breakpoints to search for a humanitarian and egalitarian society and overall a man more humanized.

Keywords: Ethics. Justice. Education. Philosophy. Phenomenology.

INTRODUÇÃO

A pesquisa versa sobre as inter-relações e conexões entre ética, justiça e educação em Paul Ricoeur¹. Este estudo fundamenta-se em algumas obras essenciais desse filósofo contemporâneo, que se vincula intelectualmente à fenomenologia e à hermenêutica, bem como as suas interfaces. A hermenêutica é a matriz epistemológica com que ele faz sua leitura do mundo, da vida, da filosofia, da política e da teologia. Paul Ricoeur é considerado por muitos autores um excelente construtor de pontes entre diferentes áreas do conhecimento: “além dos filósofos sua obra foi discutida por historiadores, críticos literários, juristas e teóricos do direito, exegetas bíblicos e psicanalistas” (PELLAUER, 2009, p. 13). Não é fácil aceder ao seu pensamento que, aliás, foi uma trajetória intelectual marcada pelo diálogo com as obras mais importantes de seu tempo. Vincula-se à ontologia hermenêutica e à fenomenologia, reporta-

¹ Paul Ricoeur, filósofo francês, nasceu em Valence, em 1913. Estudou na Sorbone e foi Professor em Colmar e Lorient. Foi prisioneiro de guerra de 1939 até 1945. Depois da guerra, substituiu Jean Hyppolite, em História da Filosofia, na Universidade de Estrasburgo; em 1956, Bayer, na cadeira de Filosofia Geral na Sorbonne. Depois de 1970, atuou como professor convidado na Universidade de Bruxelas e na Universidade de Chicago (EUA). Entre os temas que examinou, encontram-se: a articulação entre a subjetividade e a ética, a elaboração de uma hermenêutica do mal em que a exigência de interpretação está associada à conquista de existir; a ontologia é o pano de fundo destas considerações, preocupando-se com o problema de Deus e construindo sua metafísica a partir da linguagem religiosa. Desde 1970, considera como tarefa fundamental ligar a ética à política.

Suas obras mais importantes são: *Karl Jaspers e a filosofia da existência* (1947); *Gabriel Marcel e Karl Jaspers* (1948); *Filosofia da Vontade* (1950-1954); *História e Verdade* (1955); *Da interpretação, ensaio sobre Freud* (1969); *A escola da fenomenologia* (1986); *Teoria da interpretação* (1987); *Ser, essência e substância nas obras de Platão e Aristóteles* (1982); *O Discurso da ação* (1989); *O si mesmo como um outro* (1990), e *Leituras, em torno ao político* (1991). Ricoeur acrescenta continuamente novos tópicos e faz ajustes em sua maneira de filosofar à medida que descobre novos problemas e novos desafios no que está criando. Antes de sua morte, em 2005, falou de um novo livro sobre o que a memória poderia aprender com a história, que viria após sua discussão do que a história aprende com a memória em *Memória, história e esquecimento* (2000), e um projeto que se chamaria *O ser humano capaz*. A morte, em 20 de maio de 2005, cortou qualquer resposta que Ricoeur pudesse ter acrescentado e aí ele nos deixa seu legado “para pensar e agir” (CÉSAR, 2004, p. 311).

se também a autores da filosofia anglo-saxônica e recorre à tradição clássica e à história da filosofia para construir sua reflexão. Sua obra caracteriza-se não só pela diversidade dos temas, como também pelo retorno sucessivo a estes. Retoma incessantemente os mesmos problemas, muitas vezes sob o mesmo ponto de vista, num claro esforço de se aprofundar e sempre em vista de melhor compreender campos tão diversos. “Todos os livros estão abertos sobre minha mesa; não há um que seja mais velho que o outro”². Trata-se, portanto, de uma obra viva, não fechada dentro de si mesma. Uma obra que quer se compreender pela mediação de outros, como assim exige a sua proposta hermenêutica. A sua obra caracteriza-se pelo diálogo constante, atento e vivo, aberto e crítico, que mantém com todos os ramos do saber dentro das chamadas ciências humanas. Por isso, a reflexão sobre o pensamento de Ricoeur nos convida a uma reflexão e a um esforço que possibilite compreender o homem, quem somos e quem sou, numa dimensão temporal, isto é, histórica.

É um filósofo preocupado com o destino do homem, com a sua educação e principalmente a educação dos valores. Por que falar de ética, justiça e educação nesse autor? Podemos encontrar uma grande motivação na leitura atenta de sua *Autobiografia Intelectual*³. O seu percurso intelectual começa quando ele, aos 17 anos, ingressa no colégio. É aí que aparece o seu fascínio pela filosofia. Sobre isso, Roberto Amaral diz que:

Não há dúvida que a paixão pela filosofia contagiou Ricoeur, a ponto de levá-lo a estudar metafísica na Universidade de Sorbonne, onde se graduou em 1935. A estada na Sorbonne

² Paul Ricoeur: Um Parcours philosophique (Entretien). Magazine Littéraire – Dossier Paul Ricoeur (n. 390), septembre, 2000. P. 26.

³ RICOEUR, Paul. Autobiografia Intelectual. In: _____. *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

proporcionou, ao estudante provinciano, uma formação sólida e a possibilidade de conhecer pessoalmente vários integrantes da intelectualidade da época, como o helenista Léon Robin, o historiador da filosofia E. Bréhier e o pensador Léon Brunschvicg (AMARAL, 2008, p. 16).

O ponto de partida da filosofia de Paul Ricoeur é a vida, as guerras, os reveses familiares, os campos de concentração, a fenomenologia, a importância da explicação do mal e a alteridade. Podemos notar em sua *Autobiografia Intelectual*⁴ o seu percurso filosófico e educacional.

Para começar, o adjetivo “intelectual” assinala que a ênfase será colocada no desenvolvimento do meu trabalho filosófico e que apenas os acontecimentos da minha vida privada que sejam capazes de projetar alguma luz sobre ele serão mencionados [...] Uma autobiografia é antes de tudo a narração de uma vida; como qualquer trabalho narrativo, é seletivo e, como tal, inevitavelmente tendencioso [...] uma autobiografia é, no sentido preciso, uma obra literária [...] e o fluir da vida quotidiana [...] uma autobiografia assenta na identidade (RICOEUR, 1997a, p 47).

Comprometido com a paz, a democracia e a justiça, sua obra pode ser compreendida como a tentativa de fazer valer a palavra contra a violência, por ressaltar o poder da argumentação racional contra qualquer tipo de afirmação unilateral da verdade.

O objetivo geral é pensar as noções de ética e justiça à luz da noção de sujeito de direito, mostrando as implicações dessas noções no processo educacional. Como objetivos específicos, pretendemos discutir as questões referentes à ética e à virtude nas obras do autor, à justiça, que podem ser sintetizadas como a reflexão entre as aspirações da pessoa e a instituição da justiça; às regras da justiça e à prática da solicitude, como base para a construção e a prática dialógica do si e para a caracterização da ação humana

⁴*Idem, ibidem*, p.47.

como agir moral e, ainda, analisar a dimensão pedagógica de uma postura ética que seja coerente com as diversas situações na realidade vivida.

O problema que propomos discutir é a possibilidade de conceber um sujeito ético que estabeleça a primazia da ética sobre a moral no pensamento de Paul Ricoeur e, em caso afirmativo, indagar acerca de suas contribuições para com a educação. Em o *si-mesmo como um outro*⁵ (RICOEUR, 1991b), o autor desenvolve a defesa de tal possibilidade ao afirmar que a investigação do desenvolvimento das estruturas do si, que é digno de estima e respeito, nos ensina que ela precede, no plano ético, aquilo que Kant denomina respeito no plano moral.

Esse estudo baseou-se na compreensão de que a descentralização do sujeito, entendido como pessoa e, principalmente, a crise dos valores éticos em nossa época são a preocupação e a linha de investigação constante, a qual o autor sempre volta. Na ética do si, a intenção ética define o movimento originário da pessoa moral. Como caracterizar o homem que age, decide, toma iniciativas e se faz responsável por suas ações? Onde se enraíza a capacidade que tem o homem de agir livre e responsavelmente e o que é, em definitivo, o agir humano? Ricoeur (1991b) define como orientação da vida boa e realizada com e para os outros a existência de instituições justas.

Esse trabalho, do ponto de vista metodológico, foi desenvolvido a partir da leitura hermenêutico-fenomenológica das obras de Paul Ricoeur e de seus comentadores, em particular, a partir da tematização operada pelo filósofo sobre as noções de ética e justiça. A partir de sua elucidação, estabelecer-se-ão nexos conceituais com o tema da educação.

⁵ RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991b.

Proposta na obra *o si mesmo como um outro*, a “hermenêutica do si”, mais do que uma tarefa de interpretação, implica uma nova forma do homem se posicionar face à realidade e a si próprio; veremos, portanto, que seu projeto é fundamentalmente hermenêutico-fenomenológico.

Surgida no final do século XIX, a fenomenologia de Edmundo Husserl (1859-1938), – conforme resume Ricoeur – é o estudo ou a “ciência dos fenômenos asceticamente conquistados sobre a posição do ente” (RICOEUR, 1991b, p. 357), ou seja, a fenomenologia busca apreender a essência do *eidos* das coisas e dos fatos.

Como “tudo pode ser fenômeno” (BELLO, 2004, p. 187), o domínio da fenomenologia é amplo. A palavra fenomenologia tem sua origem em dois termos gregos: *phainómenon*, que significa o que se mostra, o que se manifesta, e *lógos*, que significa estudo, ciência. Neste sentido, etimologicamente, fenomenologia significa estudo ou ciência do fenômeno.

Em Husserl, fenômeno é o que é presente à consciência de forma pura, e fenomenologia é o modo pelo qual atingimos a essência do fenômeno, que é o próprio conteúdo intencional da consciência. Ou seja, é um método que faz a leitura do fenômeno entendido como aquilo que se manifesta. Essa leitura começa pela descrição da manifestação da coisa, passando à interpretação do que se manifestou. A fenomenologia tem por base a noção de intencionalidade. Em *Ideias*, Husserl precisou o sentido de intencionalidade: “Reconhecemos sob a intencionalidade a propriedade das vivências de serem consciência de algo” (HUSSERL, 2006, p.77). Com esta categoria, Husserl tentou superar a tendência racionalista cartesiana, para a qual a razão é o lugar da evidência, e a tendência empirista, que defende a sensação como lugar da evidência.

Contrariamente aos racionalistas, afirma que não há pura consciência, separada do mundo, pois toda consciência é consciência de alguma coisa; em outras palavras, não existe consciência vazia. Contrariamente aos empiristas, Husserl afirma que não há objeto em si, já que o objeto só existe para um sujeito que lhe dá significado, ou seja, “a tese da intencionalidade revela explicitamente que, se todo o sentido é para uma consciência, nenhuma consciência é consciência de si antes de ser consciência de alguma coisa para a qual ela se projeta” (RICOEUR, 1989, p. 66). Por isso, quem entende, entende alguma coisa, e a entende do seu jeito.

Para o chamado “encontro com as coisas mesmas”, Husserl propõe a suspensão de qualquer julgamento, abandonando os pressupostos em relação ao fenômeno que se apresenta. A isso denomina-se “suspensão fenomenológica”, ou *epokhé* (suspensão do juízo), que consiste na inversão da “tese natural”, na qual a consciência se põe frente ao mundo como realidade que existe sempre ou está sempre aí. A mudança consiste em colocar entre parênteses não só as doutrinas acerca da realidade, mas também a própria realidade. Mediante a *epokhé*, a consciência fenomenológica descreve o dado em sua pureza.

Finalmente, em vista da pretensão fenomenológica de realizar a superação da dicotomia entre razão e experiência no processo de conhecimento, afirma-se que toda consciência e subjetividade é intencional.

Ricoeur busca demonstrar que

a grande descoberta da fenomenologia, sob a própria condição da redução fenomenológica, continua a ser a intencionalidade, quer dizer, no seu sentido menos técnico, o primado da consciência de alguma coisa sobre a consciência de si (RICOEUR, 1989, p. 38).

Entretanto, Ricoeur não adere totalmente ao método fenomenológico. Ele propõe que a autocompreensão toma como ponto de partida a pergunta originária pelo ser de Heidegger, *o que é o ser* assim como a fenomenologia de Husserl procura saber *em que condições um sujeito que conhece pode compreender um texto ou a história*, mediada pelos signos, símbolos, textos, análises semânticas, sintáticas e hermenêuticas. O processo cognitivo, passa a ser o momento de compreensão, como o procedimento de explicação. Assim, a filosofia, assume a função de interpretar a vida real e concreta, o que possibilita uma relação com a ciência objetiva.

Ricoeur, ao desenvolver essa reflexão filosófica, mantém uma relação com a fenomenologia husserliana. Faz isso no intento de demonstrar que a fenomenologia carece de um enxerto hermenêutico, o que geraria uma complementação na possibilidade do conhecimento ontológico. De acordo com Heleno,

o enxerto tardio a que Ricoeur se refere tem a intenção de conciliar a hermenêutica e a fenomenologia, mediante os vários “conflitos de interpretações” [...] É esse diálogo permanente entre os saberes e a infatigável tentativa de saber como os mesmos se cruzam e intersectam que marcam a profundidade da obra de Ricoeur (HELENO, 2002, p. 82).

Mas há também uma ruptura ricoeuriana em relação à fenomenologia husserliana, em especial à certeza imediata do conhecimento em si. Tem uma consequência epistemológica muito importante, no sentido de demonstrar que a compreensão de si ocorre por meio dos símbolos, mitos e textos. Em vista disso, Ricoeur defenderá que a tarefa da hermenêutica é procurar mostrar que a existência se refere à palavra, ao sentido e à reflexão, vêm à luz, portanto, no mundo da cultura, em que a existência se torna clara pela mediação das narrativas, das instituições e dos monumentos exteriores ao sujeito individual.

Enquanto Husserl preocupa-se em fundamentar a fenomenologia, Ricoeur faz dela uma prática, fundamentando os símbolos, os mitos e textos, com vistas à atualização destes. Ao fazer isso Ricoeur quer, pela hermenêutica, saber o que o vivido diz ao vivente, o narrado diz para o narrador, o escrito diz para o escritor e com isso demonstrar que a compreensão de si não se dá a não ser através dos símbolos, dos mitos e dos textos.

A proposta ricoeuriana é mostrar que, embora a fenomenologia revele a “coisa em si mesma”, fica em aberto a interpretação por de trás da coisa e mostra que a fenomenologia husserliana não pensou a fundo sua intuição maior, a intencionalidade. Husserl não se deu conta de que a própria redução, chamada por ele de *epokhé*, é a intencionalidade capaz de lançar a consciência para fora de si própria. Heleno (2001) esclarece a posição de Ricoeur frente à fenomenologia de Husserl:

O que Husserl apercebeu, sem daí tirar todas as conseqüências, foi a consciência da intuição e da explicitação. Toda a fenomenologia é uma explicitação na evidência e uma evidência na explicitação. Uma evidência que se explicita, uma explicitação que desenvolve uma evidência, tal é a experiência fenomenológica. É neste sentido que a fenomenologia só pode efetuar-se como hermenêutica (HELENO, 2001, p. 181).

A hermenêutica ricoeuriana regressa, então, ao trabalho desenvolvido por Husserl e encontra em suas obras um estado de desenvolvimento da fenomenologia, no qual a tese da intencionalidade revela uma consciência dirigida ao exterior, virada para o sentido, antes de estar voltada para si de uma forma consciente.

Enfim, ao introduzir o debate a propósito do destino da fenomenologia, Ricoeur mostra que o impasse posto pela hermenêutica não foi a

fenomenologia, e sim sua vertente idealista, entendida como decisão de ater-se à realidade como sentido dado a uma consciência, ou seja, a consciência como campo universal de possível sentido. Mostrou, no entanto, que, para além da crítica do idealismo husserliano, a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto hermenêutico, a ponto de não poder mais se constituir sem ela (RICOEUR, 1989, p. 64).

O ponto de partida ricoeuriano está, pois, na fenomenologia. No entanto, dizer que Ricoeur é um fenomenólogo não é limitá-lo frente a outras filosofias. Quanto à característica da tradição filosófica a que ele reconhece pertencer, ele mesmo fala de seu empreendimento teórico:

Está na linha de uma filosofia *reflexiva*; por filosofia reflexiva, entendo, em linhas gerais, o modo de pensamento proveniente do *Cogito* cartesiano, através de Kant e da filosofia pós-kantiana francesa. Permanece na esfera de influência da fenomenologia husserliana; deseja ser uma variante *hermenêutica* desta fenomenologia (RICOEUR, 1989, p. 36).

Ricoeur encontra nesses procedimentos um importante meio para a compreensão do si, e a fenomenologia cabe descrever os fatos como fenômenos e a hermenêutica-fenomenológica, acrescida da experiência pessoal, nos levará a compreendê-los de forma mais profunda.

Levadas às suas raízes, as palavras hermenêutica e hermenêutico sugerem o processo de tornar algo compreensível. Geralmente vinculado à questão da linguagem, esse método assume a tarefa de tornar próximo e inteligível o que é obscuro e distante.

Inicialmente usada na interpretação de textos clássicos e bíblicos, com Schleiermacher, a hermenêutica passou a ser reconhecida como necessidade de explicação num âmbito mais geral, que corresponderia a uma ciência da

compreensão (RICOEUR, 1989, p. 86). Nesse contexto, a compreensão da individualidade de outrem é possível pela interpretação das suas expressões linguísticas e a hermenêutica se torna a arte de compreender o locutor pela compreensão daquilo que ele diz (BARTEL, 2001, p. 188).

A compreensão envolve a explicação e esta, por sua vez, desenvolve aquela. Esse mútuo envolvimento dialético entre compreensão e explicação tem como consequência um envolvimento semelhante entre as ciências humanas e as ciências da natureza, visto que os processos explicativos aos quais ambas recorrem são semelhantes. Na concepção dialética da interpretação em que compreensão e explicação se articulam e se interpenetram, ultrapassando sua oposição vemos que o círculo hermenêutico ricoeuriano consiste em mostrar que a interpretação não é apenas uma explicação da compreensão, mas constitui, por si mesmo, o próprio “círculo” (CORREIA, 1999, p. 563). A natureza dialética do “círculo” hermenêutico entre explicação e compreensão só é inteligível se levarmos em conta a presença de um terceiro membro que medeia a relação entre os dois primeiros: o mundo do discurso que articulado pela “hermenêutica, diria eu, continua a ser a arte de discernir o discurso na obra” (RICOEUR, 1989, P. 118). A interpretação passa a ser definida como a “própria dialética da compreensão e da explicação ao nível do “sentido imanente no texto” (RICOEUR, 1989, p. 33).

A explicação e compreensão significam para Ricoeur processos complementares, expressando cada um deles uma faceta da interpretação que se define no âmago da leitura. A explicação, pois, constitui o momento metódico da compreensão, sendo tarefa da interpretação proceder a um movimento constante de reflexão dos dados apreendidos pela explicação.

Finalmente, o pensamento de Ricoeur sublinha “o que há a compreender numa narrativa não é, em princípio, aquele que fala por detrás do texto⁶, mas aquilo de que falou a coisa do texto, a saber, a espécie de mundo que, de certa forma, é revelado pelo texto” (RICOEUR, 1989, p. 169). Ricoeur acrescenta que:

Com efeito, a natureza dialética do círculo hermenêutico ente explicação e compreensão só são inteligíveis se tivermos em consideração a presença de um terceiro membro que faça a mediação entre a relação entre os dois primeiros: o mundo do discurso que articulado pela “hermenêutica, diria eu, continua a ser a arte de discernir o discurso na obra” (RICOEUR, 1989, p. 118).

O que importa saber é que, para ele, cabe à interpretação explicitar o sentido do enigma da linguagem mediante o símbolo, que é linguagem fundamental. O símbolo representa o ponto de nascimento da linguagem em que se revela e se esconde o que diz; “não acaba de se dizer” (RICOEUR, 1982b, p. 324). Escrevemos e falamos por meio de expressões que contêm e comunicam um sentido, uma mensagem, mas oculta outra. E o sentido do símbolo que fica aberto será desvendado por meio de interpretações variadas diante das quais a reflexão tem por missão deixar claro. O símbolo é enigma e desafio, algo que não bloqueia, mas provoca o pensar. Por isso onde surge o símbolo, surge a interpretação para decifrá-lo. “Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos; há interpretação onde existe sentido múltiplo, e

⁶ “Ricoeur considera o texto como modelo interpretativo, como modelo das ciências humanas. É que as ciências humanas têm como objeto a ação humana e, para Ricoeur, a ação tem a mesma estrutura de um texto, o que possibilita, então, que lhes seja aplicada a metodologia praticada na interpretação de textos. [...] porque o texto é autônomo e não o porta-voz do seu autor, por isso, para Ricoeur, a relação escrever/ler ou livro/leitor ou autor/leitor não é uma relação de diálogo, pelo menos no sentido habitual do termo, em que estão presentes face a face os interlocutores, mas também toda a situação em que acontece o discurso” (RICOEUR, 1970, p. 184). Esta autonomia do texto é salientada na frase de Ricoeur (1970, p. 183): “o texto, porque autônomo, é então essencialmente aberto, dirige-se a todos os que o quiserem ler”. (Maria de Jesus Martins da Fonseca, artigo – Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur. site...).

é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta” (RICOEUR, 1988, p. 15). Em *Da interpretação*, Ricoeur traz uma definição de hermenêutica que remonta a um modo de interpretação baseado na exegese textual: “por hermenêutica entendamos a teoria das regras que governam uma exegese, quer dizer, a interpretação de um determinado texto ou conjunto de sinais suscetíveis de serem considerados como textos” (RICOEUR, 1977, p. 18). Assim, a hermenêutica encontra o seu campo privilegiado de ação na interpretação dos textos, isto é, nas expressões da vida fixadas pela escrita, interessando-lhe mais o que diz o texto do que o que diz o seu autor.

Assim, a autonomia do texto significa a possibilidade do mundo do texto de se desprender de sua singularidade, de se separar do mundo do autor. Portanto, pode-se levar em conta que o sentido do texto se torna um novo acontecimento do discurso que sai da própria interpretação. Compreender um texto não é compreender o seu autor melhor do que ele mesmo compreende a si próprio, mas produzir um novo acontecimento do discurso que, em vista do texto, possibilita propostas para um mundo novo. Este mundo situa-se não só para além do mundo do autor, mas também para além do mundo do próprio leitor.

Se não podemos definir a hermenêutica como a procura de um outro e das suas intenções psicológicas que se dissimulam atrás do texto e se não queremos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que fica para interpretar? Responderei: interpretar é explicitar certa forma de estar no mundo (RICOEUR 1989, p. 114).

A hermenêutica ricoeuriana é definida pela “via longa” da compreensão, que recobre diversas acepções, bem como se estende a todo seu projeto filosófico, caracterizado pelo desvio da consciência em torno dos saberes

históricos, pela “inserção do problema hermenêutico na fenomenologia e a dialética entre explicar e compreender” (DESROCHES, 1999, p. 33). Existe também a “via curta”, denominada por Ricoeur de idealista por defender uma compreensão ontológica imediatista. Assim definida, a hermenêutica ricoeuriana defenderá que o acesso à existência e à compreensão de si está na significação do símbolo. Sua finalidade é “vencer uma distância, um afastamento cultural, de tornar o leitor igual a um texto tornado estranho, e assim, de incorporar a seu sentido à compreensão presente que um homem pode ter de si mesmo” (RICOEUR, 1988a, p. 6). Em vista disso,

ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso dar satisfação ao voto mais profundo da hermenêutica. Toda a interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete. Ao superar esta distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu; é, portanto, o engrandecimento da própria compreensão de si mesmo que ele persegue através da compreensão do outro. Toda a hermenêutica é assim explícita ou implicitamente, compreensão de si através do desvio da compreensão do outro (RICOEUR, 1989, p. 18).

Com efeito, as explicações dadas não satisfazem, e arrastam o homem para fora de si, lançando-o à busca de um modo de constituição do ‘si’ que acontece no encontro, na experiência entre o sujeito e o mundo da obra. O homem desgarrado precisa recorrer a instâncias já dadas para ver se ali encontra uma resposta, uma compreensão satisfatória de si mesmo. A linguagem transparente da razão é limitada e derivada. Para Ricoeur há linguagens mais primitivas e opacas que nossa subjetividade não criou nem maneja, e só podemos apropriar delas traduzindo-as mediante um trabalho de interpretação, segundo uma transparência da linguagem racional.

O caminho mais longo, nas suas palavras “via longa”, – que começa na linguagem porque, para Ricoeur, é na linguagem que o mundo e o homem se dizem, mantendo-se, dessa forma, o contato com as disciplinas que exercem o trabalho de interpretação: a História, a Psicologia e, em geral, as Ciências Humanas –, Ricoeur escolheu para a sua hermenêutica, porque pretende levar a reflexão até ao nível da ontologia, e é também na linguagem que toda compreensão ontológica atinge a sua expressão. Em *Compreender Ricoeur*, Pellauer (2009, p. 63) expõe alguns motivos que contribuíram para essa mudança de pensamento de Ricoeur, que ele chama de “guinada para a hermenêutica”. Entre eles, destaca:

Ricoeur descobriu que o problema que tentava abordar era mais complexo do que previra, exigindo, portanto novas considerações. Novos desafios entraram em cena, especialmente sob a forma de estruturalismo, [...]. para a compreensão de sua filosofia, ao lecionar fora da França, veio a conhecer e estudar filosofia analítica (PELLAUER, 2009).

Por outro lado, a “via longa” é exigida como caminho para a compreensão, já que não há compreensão sem mediação. O pressuposto de partida é que não há conhecimento imediato de si. Para Ricoeur (1969), o homem só pode conhecer-se através das suas expressões, e toda compreensão é sempre resultado de uma mediação ou de uma interpretação.

A interpretação leva, assim, ao conhecimento indireto da nossa existência, pois o texto é interpretado para compreender a existência que o próprio texto expressa e fixa. O sujeito que se interpreta e compreende, ao interpretar os sinais, já não é o *cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que já está posto no ser antes mesmo de se pôr e de se possuir. Existir é ser interpretado (RICOEUR, 1977, p. 15).

A preocupação pelo homem situa-se, pois, no início da reflexão hermenêutica de Ricoeur, como busca de uma resposta à questão “quem sou? Quem somos como homens na nossa humanidade? Quem é o homem?” E é necessário saber quem somos para podermos agir como homens e vir a ser quem somos.

O percurso em direção a si-mesmo só é possível afinal pela via longa, através do outro, tomando aqui o outro no sentido *lato*, de tudo que o outro é em face de mim, seja o texto, a narração ou o outro-eu. O outro si, o outro homem (RICOEUR, 1977, p. 154).

Procuramos compreender os conceitos de ética e justiça em Paul Ricoeur e sua contribuição para a ação educativa. Essa pesquisa está organizada em três capítulos.

O conceito ricoeuriano de ética é o tema do primeiro capítulo. A constatação da problematização da ética em todos os setores da vida humana justifica este estudo sobre Ricoeur que se estende sobre a validade de uma ética que se sustenta sobre a concepção do *si*. Embora tudo pareça anunciar um retorno da filosofia ética, constatamos uma discussão ética frequentemente problemática. De um lado, a ciência e a técnica conduzem à unificação da sociedade mundializada; as conseqüências tecnológicas da ciência exigem uma nova postura ética. A pessoa é desvalorizada e esvaziada em seu sentido de ser e de liberdade. Há um temor exagerado do diferente, dificultando as relações de alteridade e gerando conflitos permeados pelas diversas formas de violência. Por outro lado, a tarefa de construção de uma ética pós-moderna muitas vezes não passa de um esboço no horizonte. Na linguagem de Paul Ricoeur, isso acontece quando se é outro e não o mesmo, apresentando

costumes e interpretações diferentes a respeito da realidade, com visões de mundo diversificadas. Na hermenêutica do si mesmo e em resposta às diferentes questões o homem afirma-se como sujeito ético, capaz de designar, de agir, de narrar a história de sua vida e de se assumir como autor a responsabilidade por seus atos.

Ricoeur põe em relevo o caráter das mutações sofridas pelo agir humano, nos campos das ciências da vida, do meio ambiente, da política. Tais mudanças envolvem, por exemplo, no âmbito das questões relativas ao meio ambiente, a consideração das alterações qualitativas na escala espacial e temporal dos fenômenos. Enquanto na cidade antiga o homem lutava para impor-se à natureza hostil, hoje, dado o efeito cósmico de suas ações, pode ameaçar a natureza e a vida em geral (CESAR, 1998, p. 68).

O segundo capítulo é sobre o tema da justiça. Ricoeur desenvolve a problemática da justiça entre duas questões: a hermenêutica do si e a busca de sua identidade moral – quem é o sujeito da imputação? É pela análise que faz da tradição aristotélica e kantiana que põe em evidência a questão de como conduzir a própria vida e sobre o que fazer. Só o homem é capaz de agir intencionalmente, de saber o que e como faz. O sujeito da justiça surge dessa idéia de capacidade e responsabilidade pelos seus atos.

Para Ricoeur, *ágape* é o amor em essência, que pode referir-se a todo tipo de relação humana. É o amor que pratica a justiça e que está na “Regra de Ouro”, encontrado no Sermão da Montanha e no Sermão do Reino. Ele introduz a idéia de reciprocidade e solicitude. O outro é aquele que amamos por aquilo que ele é em si mesmo e não em virtude de quaisquer benefícios. Porém, há ainda outra instância, a instituição, na qual se instaura as regras que permitem a liberdade das pessoas.

Depois, Ricoeur discute o conceito de justo entre o legal e o bom (RICOUER, 2008a) ⁷. O justo é a forma mais primária de justiça e situa-se entre o legal e o bom. Esses dois termos são virtudes essenciais. O justo e o bom referem-se ao relacionamento de um indivíduo com outro, de vários indivíduos com um grupo, com uma sociedade. O justo e o legal são vistos como aquele que vive a partir da máxima: O que não queres que te façam, não faças ao outro. Ele fala de princípios éticos, dos princípios da justiça e da prática judicial. (RICOUER, 2008a). Discute também a intenção ética e critica o sistema jurídico que promove a justiça de forma parcial.

Por isso, o justo nem sempre é bom, e o bom nem sempre é justo. Nem sempre o justo é legal, nem sempre o legal é justo. O que é ainda mais importante em nossa época é a “Regra de Ouro”. Para o nosso autor, a fonte essencial da ética é a liberdade (RICOUER, 2008a), que é construída na segunda pessoa, no “Tu” em relação ao “Eu” e ao “Ele”. A construção da justiça se dá na mediação da liberdade com os princípios da justiça e na prática judicial. Entre a justiça e a ética há uma questão fundamental, que é a lei. A lei existe porque os princípios da justiça e a prática judicial são inoperantes.

No terceiro capítulo, discutimos a educação entendida de forma ampla, como atividade de aprendizagem em uma instituição que surge como condição e finalidade do desenvolvimento, permitindo à pessoa compreender-se a si mesmo e ao mundo, agir e pensar de forma reflexiva. Será analisada a essência da justiça e da ética como prática educativa. A virtude da justiça faz parte integrante das instituições e é ela que contribui e orienta a ação humana para uma plena realização, num amplo processo de aprendizagem (RICOEUR,

⁷ RICOEUR, Paul. *O Justo 1*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

1991b). A pessoa ética deve apresentar em si a noção de justiça, que, antes de qualquer imposição normativa, é uma opção feita devido às suas aspirações de vida boa; ou seja, é a virtude que aplicamos ao outro, na expectativa de que também nos seja aplicada. A justiça pode ser sintetizada como a dialética entre as aspirações da pessoa e a instituição da justiça. Para Ricoeur,

A justiça, segundo esta leitura, faz parte integrante da aspiração a viver bem. Dito de outra maneira, a aspiração a viver em instituições justas releva do mesmo nível de moralidade que o voto de realização pessoal e que o da reciprocidade da amizade. A justiça é antes de mais objeto de desejo, de privação, de aspiração. (RICOEUR, 2008a, p 126).

Em sua investigação ética e política, Ricoeur não minimiza os outros princípios que precisam estar associados ao da tolerância. A justiça, considerada virtude fundamental, relaciona-se às concepções de bem e de lei. Ao mesmo tempo, a justiça também se assume como lei, cidadania e proteção dos direitos dos sujeitos, para promover a paz, a solidariedade e a cooperação social, garantindo a prática da tolerância e coibindo a intolerância, que se insinua como ação negativa e injusta. “A justiça, segundo esta leitura, faz parte integrante do desejo de viver bem e o justo enuncia-se num modo opcional, antes de se enunciar num modo imperativo” (Ricoeur, in Abel, p. 52). Ele por conseguinte, destaca também a necessidade de se fazer uma meditação entre as regras de justiça e a prática da solicitude, como importante fundamento para a construção e prática dialógica do si e caracterização da ação humana como agir moral.

Na conclusão procuramos mostrar que há um fio condutor entre os três capítulos, pois não há como falar de ética, justiça em educação em Ricoeur, sem falar da noção de pessoa que se constitui, se relaciona com o outro de modo responsável e almeja a justiça para uma vida boa em sociedade. Ao se

discutir temas como a estima de si e o respeito, temas importantes que contribuem para a formação da noção de pessoa, e ao se observar na obra de Ricoeur como a pessoa deve se relacionar com o outro, conhecido ou não, mostra-se, nesse trabalho, como se pode dar pela educação a formação do sujeito com uma postura ética que se ajuste às diversas situações na realidade vivida.

O conceito de justo como ética faz parte da síntese final de sua obra (RICOEUR, 2008a), pois o mal crescente no mundo o preocupou durante toda sua vida. A justiça é considerada por ele como virtude política fundamental, relacionada com as concepções de bem e de lei. Representa a virtude das relações humanas, muito importante para a construção da humanidade no homem que, no pensamento de Ricoeur, só se pode conhecer por meio de múltiplas mediações, se descobre como “si mesmo”, como ponto de chegada de um longo percurso, pela retomada reflexiva de suas ações e criações, como a expressão do bem viver.

A justiça, entendida na sua essência, busca promover a paz, a solidariedade e a cooperação social, garantindo a prática da tolerância. Como afirma o nosso autor: a justiça, enquanto instituição, e é uma expressão social da vida ética (RICOEUR, 1997d, p. 14).

Na linguagem filosófica, especificamente na ética, a noção de ser responsável é bem ampla, pois supõe a solicitude para com os outros. A ética ricoeuriana parte da convicção de que existe uma maneira “melhor” de agir e viver bem. A busca de uma aproximação entre ética, justiça e educação exigem um engajamento ético efetivo na prática educativa.

CAPÍTULO I

A ÉTICA EM PAUL RICOEUR

Neste capítulo, discutimos a proposta de uma ética ricoeuriana, elaborada a partir de uma reflexão sobre o agir humano, numa tentativa de entender o homem no mundo atual. As teorias éticas teleológicas e deontológicas serviram de base para a ética ricoeuriana, como elementos mediadores do estar-no-mundo da pessoa.

1.1. Ética e moral

O tema da ética é recorrente em várias obras de Ricoeur e parte de muitos assuntos por ele estudados. A nossa discussão é no sentido de superar a dispersão e ambiguidade em que a obra, o si mesmo como um outro, parece envolvida e, ao mesmo tempo, traz à tona um tema tão importante para os nossos dias. Nosso desafio é entender e explicar o que é a ética no conjunto da obra, bem como destacar os princípios que a orientam e verificar a atualidade dessa discussão. Isso não significa, porém, fazer um recorte aleatório, pois ela está presente na reflexão sobre a condição humana do agir e se define pelos pressupostos mesmos da ação. Os fundamentos éticos da ação começam a ser repensados além da fragmentação, da inconstância para assim encontrar um fio condutor que viabilize o convívio social. Atento às mudanças que se opera no cotidiano real, ele incorpora tais mudanças em seu pensar e procura encontrar um fundamento teórico que as sustente e explique.

Por ser a ética um tema que tem sido tratado comumente por muitos autores em diversas áreas do conhecimento, pode-se cair no perigo dos

modismos que cercam o uso da palavra, se não nos preocuparmos com seu significado mais profundo. Desde a sua origem até as teorias atuais, é possível uma visão bem ampla para a construção do conhecimento da ética.

Porque devemos nos ocupar da ética? Entendemos que se trata de um tema de grande importância, porém de difícil compreensão. Num primeiro momento quando falamos do tema, normalmente estamos refletindo sobre valores, reduzindo a discussão ao campo individual ou pessoal. E à medida que compreendemos, em Ricoeur, o significado da ética e moral em torno da sabedoria prática entendemos o significado e o papel da ética na sociedade atual, e podemos assim busca meios viáveis para vinculá-la à reflexão na área da educação.

Comumente, os vocábulos ética e moral são usados como sinônimos. Mas, também, alguns autores os utilizam com diferentes significados. Ricoeur distingue os conceitos de ética e de moral, propondo que, por convenção, se reserve o termo ética para designar o objetivo ou a intenção de uma vida cumprida, e o de moral para a articulação dessa intenção em normas caracterizadas, ao mesmo tempo, pela pretensão à universalidade e por um efeito de coação.

É preciso distinguir entre ética e moral? A dizer a verdade, nada na etimologia ou na história do uso das palavras o impõe: uma vem do grego, a outra vem do latim, e ambas remetem à idéia [sic] de costumes (*ethos*, *mores*); pode-se, todavia, discernir uma nuance, segundo se ponha o acento sobre o que é estimado bom ou sobre o que se impõe como obrigatório. É por convenção que reservarei o termo ética para a intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas, e o termo moral para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo de constringimento [...] A primazia de ética sobre a moral [...] A necessidade para a intenção ética de passar pelo crivo da norma [...] A legitimidade de um recurso da norma à intenção

ética, quando a norma conduz a conflitos para os quais não há outra saída senão uma sabedoria prática que remete ao que, na interpretação ética, e é mais atento à singularidade das situações (RICOEUR, 1995b, p 161-162).

Conforme a citação acima, a palavra moral vem do latim *mos*, *moris* e pode significar costumes ou regras de comportamento. Tem um sentido amplo, pois se refere ao agir humano, ao comportamento, às escolhas, aos hábitos sociais, aos princípios e aos valores. Ricoeur se dirige aos intelectuais. Para ele, a moral pressupõe liberdade e responsabilidade, e adverte:

Suponho dirigir-me a intelectuais que buscam como exercer honestamente uma ação eficaz de educação política; e digo imediatamente que incluo nessa categoria extremamente vasta todos os que sentem responsáveis, por uma ação de pensamento, de fala e de escrita, pela transformação, pela evolução e seu país [...] é a esse nível de responsabilidade que tentarei constantemente me ater (RICOEUR, 1995b, p. 145.).

O campo da ética é o que mais cresceu em termos de referências bibliográficas na área das ciências humanas e da filosofia. Como indagação universal que percorre a história, traduz na contemporaneidade anseios, expectativas, crenças e desejos dos sujeitos sociais. Vaz recorda que o pressuposto fundamental de toda sociedade está no *ethos*, no seio do qual toda sociedade está inserida. Sendo, portanto, exigidas ações humanas que possam ser identificadas como ações éticas. Trata-se da utilização do conceito de ética e da necessidade, em função dessa utilização, de discutir os contornos semânticos da ética.

O termo *Ética* é, sem dúvida, dos mais difundidos e dos mais constantemente usados na linguagem contemporânea, seja na literatura especializada ou na fraseologia política, seja na comunicação de massa [...] Um estudo sobre a *ética* que se pretenda filosófico deve dedicar-se preliminarmente a delinear

o contorno semântico dentro do qual o termo *Ética* será designado e a definir assim, em primeira aproximação, o *objeto* ao qual se aplicarão suas investigações e suas reflexões [...] (VAZ, 2008, p. 11).

A razão desse interesse pode estar ligada a uma reação à crise da sociedade contemporânea. Tudo indica que o maior problema do homem contemporâneo não resulta da falta de conhecimento, mas do que fazer com esse conhecimento. As exigências éticas supõem o efetivo respeito dos direitos humanos, a primazia do diálogo e da paz sobre os conflitos, e aceitação do outro, o intercâmbio cultural de valores considerados universais, sejam eles de qualquer natureza. O homem buscou traçar um caminho de autoconfiança que pudesse garantir, por meio da razão, a solução de todos os problemas existenciais de sua natureza.

A passagem de um mundo mitificado da natureza para o mundo da racionalidade desencadeou uma crescente produção de bens materiais e simbólicos. Também é possível evidenciar uma crise de valores do espírito, que colaboram para a aceitação do caráter normativo e hierarquizado dos bens inalienáveis do ser humano. O paradoxo está no fato de que o mesmo processo de autorrealização pode-se tornar um processo de autodestruição.

Segundo Lima Vaz

é do fundo desse paradoxo que se levanta a onda ética a espalhar-se hoje sobre o mundo, cobrindo todos os campos da atividade humana. Ela parece significar como que o sobressalto de nossa natureza espiritual em face de ameaças que parecem pôr em risco a própria sobrevivência das razões de viver e dos valores da vida lentamente e penosamente descobertos e afirmados ao longo desses três milênios de nossa história. Um relativismo universal e um hedonismo que não conhecem limites: eis os padrões de avaliação e comportamento hoje dominantes e cujos efeitos devastadores na vida de indivíduos e sociedades nos surpreendem e nos inquietam. (2008, p. 8).

Ricoeur, mesmo ressaltando a dupla origem das palavras ética e moral nas línguas grega ou latina e o sentido único, *costume*, que expressam, consegue abstrair significados preñhes de sentido. Atribui ao termo *ética* o sentido do que é considerado bom, como ideia, e ao vocábulo *moral* o que se preceitua obrigatório, visto como normas articuladoras desta perspectiva. Assim “a transição entre ética (teleológico)⁸ e moral (deontológico)⁹ parece-me imposta pelas situações de conflito e de violência [...]” (RICOEUR, 2008a, p.8). A partir de uma aparente separação, as duas correntes éticas estarão em sinergia permanente. Discutimos, então, a tradição aristotélica, que pensa o agir voltado para o fim último (teleologia), e a tradição kantiana que ensina o ponto de vista do imperativo moral, (deontologia), pois, para ele cada elaboração filosófica traz em si a história das filosofias que a anteciparam. Assim, apresentar-se-á uma breve reflexão sobre as teorias éticas teleológicas (concepção aristotélica) e deontológicas (concepção kantiana).

1.2. Teorias éticas teleológicas

Todas as ações humanas tendem a “fins” que são “bens”. O conjunto das ações humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem é o ‘bem supremo’, a felicidade. Para Aristóteles, na *Ética a*

⁸ Termo criado por Wolff para indicar “a parte da filosofia natural que explica o fim das coisas” (ABBAGNANO, 2000, p. 943).

⁹ Jeremy Bentham criou este termo para designar a ciência do “conveniente”, ou seja, uma moral fundada na tendência a perseguir o prazer e fugir da dor e que, portanto, não lance mão de apelos à consciência, ao dever. Rosmini, porém, entende o termo de forma diametralmente oposta, pois entendeu por “deontológicas” as ciências normativas, ou seja, as que indagam “como deve ser o ente para ser perfeito” (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 240). O ápice das ciências deontológicas seria a ética. Este último aspecto é o que preceitua Ricoeur em suas análises.

Nicômaco, a *eudaimonía* consiste na atividade do espírito, mediante o conhecimento da verdade, atividade essa conforme a natureza e de acordo com a sua teleologia. A palavra “teleologia” (*télos*, fim; *lógos*, razão) vem do grego e significa “fim último”. Portanto, a ética teleológica é regida para uma finalidade que se queira atingir; os julgamentos morais se baseiam inteiramente nos efeitos produzidos por uma ação. Segundo a tradição aristotélica, age moralmente quem escolhe os meios para se alcançar a felicidade, *eudaimonia*, entendida como autorrealização. Nessa perspectiva, as pessoas tendem necessariamente à felicidade, fim natural da vida, mas também fim moral, porque alcançá-la ou não depende de saber escolher os meios adequados para se chegar a ela e de agir de acordo com a escolha feita.

Na concepção de Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, agir moralmente é o mesmo que agir racionalmente, desde que se entenda aqui por “razão” um tipo de virtude que se adquire com a repetição de atos sucessivos, ou hábito. E assim, escolher os meios oportunos para ser feliz. Nos termos de Aristóteles, um Estado só pode ser feliz, caso se mantenha nele virtude e prudência. Na vida coletiva, assim como na conduta individual, entende o hábito como o grande princípio regulador da ação. Como sublinha Solange Vergnières, Aristóteles situa o *ethos* como o regulador, o princípio e o fim da conduta: “adquire-se tal ou tal disposição ética agindo de tal ou tal maneira... O caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social; é o produto da série de atos dos quais sou o princípio. Posso ser declarado autor de meu caráter, como o sou dos meus atos” (1999, p. 105). E quem é o prudente? Aquele que, ao escolher, não leva em conta apenas um momento de sua vida, mas o que lhe convém no conjunto

de sua existência, pondera os bens que pode conseguir e estabelece entre eles uma hierarquia que supõe as virtudes intelectuais em relação às morais, para obter em sua vida o maior bem possível, desenvolve uma consciência de que a escolha de cada dia repercute no futuro. O prudente não é imediatista, mas examina e pondera os bens que escolhe oportunamente, de modo que o saldo da vida toda represente o maior bem possível. A tradição teleológica aristotélica entende desse modo que a vida moral é conhecida como “eudemonismo”¹⁰. Aristóteles afirma que o bem humano, o exercício mais perfeito da ação humana é a felicidade, a *eudaimonía*.

Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, escolhermo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma (Et. Nic., I, 1097a).

Nesse sentido, a felicidade é o fim a que visam as nossas ações, é o bem supremo aos quais todos acorrem, cuja realização pressupõe o uso da razão, a vida em conformidade com a razão. A função própria de um homem bom é o exercício das atividades racionais, conformadas à virtude. Entendemos que por virtude, Aristóteles compreende uma prática. A virtude não é, portanto, natureza; e não haveria um aprendizado suficientemente eficaz para garantir a ação virtuosa. A virtude, contudo seria a forma mais plena da excelência moral; e por tal razão, não poderia existir em seres incompletos ainda em formação. A excelência moral, revelada pela prática da virtude, seria, antes de tudo, uma

¹⁰ Eudemonismo, em sua tradução literal no grego, significa gozo ou fruição de um modo de ser mediante o qual se alcança a prosperidade e a felicidade. Filosoficamente, entende-se por “eudemonismo” toda tendência ética, segundo a qual a felicidade é o sumo bem. Felicidade pode ser entendida de muitas maneiras: pode consistir em bem-estar, em prazer, em atividade contemplativa. (MORA, 2001 p.943).

disposição de caráter. Para o exercício da virtude seria, pois, necessário conhecer, julgar, ponderar, discernir, calcular e deliberar. Ao contrário da tradição socrática e platônica, não seria o mero conhecimento do bem que poderia dirigir a ação justa. A virtude como excelência moral, corresponderia à idéia de uma razão reta relativa às questões da conduta. Ora, tal disposição do caráter humano teria por suposto e precedência de uma escolha dos atos a serem praticados e de um hábito firmado pela repetição para conduzir a ação reta.

O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz em dia quente); da mesma forma um só dia, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz (Et. Nic., I, 1098a).

A felicidade requer, incondicionalmente, a virtude moral entendida como a disposição que torna um homem bom e o leva a se desenvolver. A virtude está ordenada a buscar o meio-termo. As emoções, as paixões e os sentimentos tendem ao excesso, ou à falta. A intervenção da razão, em face dessa deficiência, torna-se necessária. A razão determina o meio-termo, a justa medida entre os excessos. Ela é a evidência de que todo excesso é característico da deficiência moral. A coragem, por exemplo, é o meio-termo entre o medo e a temeridade. A respeito das várias espécies de prazer e sofrimento, o meio termo é a moderação e o excesso é a concupiscência. Entre a honra e desonra, o termo intermediário é a magnanimidade.

A virtude moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio-termo (o meio-termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso de que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e refere ao meio-termo. Logo, a respeito de que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, e excelência moral é um meio-termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo (Et. Nic., 1106b).

O texto acima confirma a perspectiva aristotélica da virtude como uma faculdade prática; uma razão prática, na medida em que não depende necessariamente de conhecimento teórico, mas que é construída por hábito, pela ação propositadamente exercitada e repetida mediante uma faculdade já posta, em potência no caráter do homem. O comportamento seria, pois, o grande fator distintivo da ética; o modo de agir perante os outros, perante si próprio, perante os que são próximos perante a humanidade. A deliberação exige, contudo, consciência e discernimento; além de uma predisposição para a mediania – para a moderação. Em geral, a escolha seria subordinada a emoções e a faculdade da alma. Nesse caso a tendência mais prudente – e, por decorrência, mais sábia – seria ao que Aristóteles qualifica de justo meio; sempre equidistante entre dois extremos. "Ademais é possível errar de várias maneiras, ao passo que só é possível acertar de uma maneira (também por esta razão é fácil errar e difícil acertar – fácil errar o alvo, e difícil acertar nele); também é por isso que o excesso e a falta são características da excelência moral, pois a bondade é uma só, mas a maldade é múltipla" (Et. Nic., p. 42).

A justiça, como forma perfeita dentre as virtudes morais, é colocada em destaque. Na visão estrutural de Aristóteles ela se dá pela divisão dos bens e

recursos comuns, devendo de acordo com a contribuição de cada ser, em uma escala geométrica de acordo com o respectivo mérito individual.

Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas, como também em relação ao próximo (Et. Nic., 1130a).

Ela é o “bem dos outros”. No relacionamento com o próximo, procura-se fazer o que é vantajoso para os outros, quer seja governante ou companheiro. As virtudes morais, todavia, não representam o ápice do agir humano, pois para ele a virtude moral não é completa em si própria; para ser moralmente virtuoso é preciso possuir em nós mesmos a sabedoria prática. As virtudes morais dizem respeito à integridade do corpo e ao domínio sobre os apetites, como são as virtudes da temperança e da continência; e também elas dizem respeito à convivência civilizada do homem livre com outros homens livre; são virtudes como a coragem, a justiça, a liberalidade, a serenidade. Entre essas virtudes, Aristóteles mostra como a ação excelente requer uma educação de modo a criar bons hábitos pelo estímulo dos homens nobres e pela experiência enriquecida pelo contato com os casos particulares; e, também, uma boa percepção e intuição dos limites, e ainda força para exercer a vontade de agir bem. São as virtudes intelectuais as que expressam a mais alta atividade humana. Para Aristóteles essas virtudes intelectuais são superiores às virtudes morais, por exemplo, uma pessoa que tem a virtude moral da coragem tem que saber controlá-la e para isto terá que seguir uma regra. A formulação e a aceitação dessa regra se faz com o intelecto; para saber o que é a felicidade, as virtudes intelectuais tem fundamento para identificar. Pela teoria do justo

meio é que se deve procurar a excelência, ou seja, aprimorar as virtudes morais e intelectuais.

Se a felicidade consiste na atividade conforme a excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme a espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita (ARISTÓTELES, X, 1177a, 1985).

O homem possui também as virtudes intelectuais, que são superiores às virtudes morais e se realizam como formas de saber e pensar. São, sobretudo, a sabedoria, a prudência, a inteligência. Virtudes que governam as realizações morais, porque elas requisitam não apenas a educação nos bons hábitos, mas também a inteligência dos fins, a percepção das condições e da situação, o raciocínio acerca dos melhores meios para alcançar a felicidade.

A contemplação filosófica nessa perspectiva é superior a todas as virtudes, pois consiste em dirigir bem a vida do homem para a felicidade completa, já que, para o homem, a vida conforme o intelecto é mais viável e também a que mais se assemelha à vida divina. A regra do sábio é a prudência e é no exercício dessa virtude que constitui a perfeição da atividade contemplativa, que o homem alcança a felicidade. A ética eudemonista sempre entendeu a felicidade como um bem mas isso não implica que não se possa compreender a felicidade de diversas maneiras como bem-estar e, assim, a atitude moral virtuosa constitui um elemento essencial da felicidade, porque a própria virtude já constitui um fim.

Nessa tradição em que o pensamento de Aristóteles organiza o mundo de modo teleológico, o fim (*telos*) enquanto bem supremo realizável pelo homem, a felicidade, consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem nas atividades que o diferenciam de todas as outras coisas. A ideia de fim é determinante na ética e na política e identifica-se com a felicidade para o homem. Ricoeur entende que a explicitação da “vida boa”, que se aplica ao primeiro estágio rumo a essa perspectiva, encontra seu fundamento na ética aristotélica e pode ser resumido pela intenção ética expressa na máxima: a busca de uma vida boa, com e pelos outros em instituições justas. Ele expõe o conceito, “o primeiro componente da perspectiva ética é o que Aristóteles chama ‘viver bem’, [...] a ‘vida boa’ é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética” (RICOEUR, 1991b, p. 203).

1.3. Teorias éticas deontológicas

Na teoria ética deontológica, o que será ético vai depender de princípios que não são as consequências de nossas ações. A moral kantiana diferencia-se da ética aristotélica por fundamentar a ação moral no dever, na norma e não em conteúdos como a felicidade, a justiça ou o bem comum. No final do século XVIII, Immanuel Kant mudou o modo de entender a moral. Afirma que é evidente que todos os seres humanos, por natureza, tendem ao prazer e todos queremos ser felizes. Mas, os fins que se almeja por natureza não podem ser morais, já que não se pode escolhê-los. A natureza é o reino da necessidade, e não da liberdade, por mais que se possa escolher os meios. Por isso, são fins

morais aqueles que se pode propor livremente a nós mesmos, e não os que já vêm impostos pela nossa natureza.

A justificação da ética kantiana repousa na concepção segundo a qual o homem é portador de uma razão incondicionada, uma razão pura que lhe possibilita autonomia. A dignidade humana se traduz em sua capacidade de agir conforme a representação de leis determinadas por ele mesmo que consciência de que há determinadas ordens a que se deve obedecer fazendo-nos felizes ou não. Quando se diz que “não se deve matar” ou “que não se deve roubar”, não se pensa que seguir essas ordens trará felicidade, e sim que é desumano agir de outro modo. Kant apresenta novas perspectivas no campo da moralidade. As ordens surgem de nossa própria razão, que fornece leis para nos comportarmos como pessoas autênticas, capazes de dar leis a si mesmo, ou seja, serem autônomas. Esta nova moral racional se afasta, assim, dos argumentos metafísicos, religiosos e consequencialistas. O homem adquire um valor pessoal, não só como ser espiritual e dotado de razão, mas também dotado de vontade. Aparece, portanto, no centro da política, da ciência, da arte e também da moral; criador e legislador em diferentes domínios, incluindo nestes a moral. É uma tese centralizada na autonomia do sujeito.

A pergunta de Kant continua a ser a mesma no panorama ético: como determinar o que devo fazer? O ponto de partida é a boa vontade do sujeito, pois é ela que impulsiona o dever. Não se trata de uma vontade que age por intuição ou por egoísmo, mas que tem um dever, por isso chama-se deontológica (*déon*, *deontós*, dever, obrigação e *lógos*, razão).

Dever! – Nome sublime e grande, tu que não encerras nada amável que leve consigo alguma insinuante lisonja, mas que

pedes submissão, sem, contudo ameaçar com algo que desperte natural aversão no ânimo, atemorizando-o para mover a vontade, tu que só exigis uma lei que por si mesmo encontra acesso ao ânimo e que, não obstante, conquista, ainda mesmo contra a nossa vontade, veneração por si mesma (KANT, 1959, p. 137-138).

A ação, a partir do imperativo categórico, deve ser feita sem a devida consideração para com as motivações interiores. O dever, nesta concepção, é entendido como forma *a priori* que funda a moralidade. A razão humana não é simplesmente teórica, capaz de conhecer, mas é também razão prática que determina a ação moral. A vontade é a razão em seu uso prático. Nesta linha de pensamento, o que vai confirmar se uma ação é boa não são suas consequências ou o grau de prazer, mas o imperativo categórico como a forma pela qual a moralidade se constitui e se impõe ao ser humano como uma lei. O mandamento ou dever que deve ser cumprido é incondicionado e absoluto, ou seja, o que a boa vontade ordena é universal por sua forma e não tem um conteúdo concreto; refere-se a todos os homens em todo o tempo, em todas as circunstâncias e condições. Kant chama de imperativo categórico a esse mandamento. O imperativo seria, então, “aquele que representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 1980, p. 125).

Essa lei que se impõe como um imperativo é construída pelo próprio homem, de constituição finita; o critério que define esse imperativo é o da boa vontade livre de todas as inclinações. O indivíduo que age por dever é capaz de universalizar suas ações. Por conseguinte, a regra moral é um imperativo, uma regra que é caracterizada por um dever ser. Desde já a boa vontade inclui o conceito de dever moral, pois, não sendo o homem espontaneamente moral, a norma da moralidade será o dever, o imperativo. O uso do verbo no tempo

imperativo indica a força de uma elocução e o sentido prescritivo. A vontade, no caso do imperativo, é determinada objetiva e irrestritamente, está submetida à força de uma lei que é um princípio supremo. O moralmente bom se fixa mediante a um princípio válido, a *priori*, e o conhecimento de que a ação deve ser realizada vincula-se à lei moral, descartando-se motivações e interesses ou inclinações de só objetivamente ligar os meios e os fins. É a razão que ordena a vontade, na ação, para que o ato tenha valor moral:

O imperativo categórico, que como tal se limita a afirmar o que é a obrigação, pode ser assim formulado: age com base em uma máxima que também possa ter validade como lei universal. Tens, portanto, que primeiramente considerar tuas ações em termos dos princípios subjetivos delas; porém, só podes saber se esses princípios têm também validade objetiva da seguinte maneira: quando tua razão os submete à prova, que consiste em conceber a ti mesmo como também produtor de lei universal através deles, e ela qualifica esta produção como lei universal [...] a conformidade de uma ação com a lei do dever é sua legalidade; a conformidade da máxima de uma ação com uma lei é a moralidade da ação. Uma máxima é o princípio subjetivo de ação, um princípio que o próprio sujeito converte em sua regra; um princípio de dever, por outro lado, é um princípio que a razão a ele prescreve absolutamente e, assim, objetivamente (KANT, 2003, p. 68).

A moral kantiana diferencia-se da ética aristotélica, por fundamentar a ação moral no dever e na norma. Para Kant, o centro da vida humana é o bem, e não a felicidade, o que não significa que, ao se autodeterminar, a vontade não proponha conteúdos e a forma da lei moral não tenha uma matéria, mas sim que esta não serve como motivo e condição determinante do agir.

Ricoeur entende que, para Kant, a determinação da vontade, o bom sem restrição, está submetida à razão num ser racional, assumindo a forma de dever, de imperativo. Para Ricoeur, por sua vez, será o conceito de autonomia

da razão prática que solucionará o impasse entre o bem e a lei, igualando a boa vontade sem restrição à vontade autolegisladora.

Para estabelecer a ligação ou a mediação entre a deontologia e a teleologia, deve-se levar em consideração o que Ricoeur sugere como pressuposição: assim como a ética projeta-se como manifestação do universalismo, a obrigação moral existe em relação à perspectiva da “vida boa”. Para Ricoeur (1991b),

essa ancoragem do momento deontológico no seu enfoque teleológico tornou manifesto pelo lugar que ocupa em Kant o conceito de boa vontade no princípio dos Fundamentos da Metafísica dos Costumes (p. 239).

Kant parte da constatação originária de que “não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora dele, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma boa vontade” (KANT, 1994, p. 53). Segue-se desse princípio que, em todo projeto moral kantiano, o sujeito é o autor e responsável por sua ação. Ao assumir a estima de si como expressão reflexiva da perspectiva ética de “vida boa” – considerando a existência de um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa” – Ricoeur defende ter encontrado uma solução que contempla a normatividade de fundamentação da moral e a presença da estima de si nesta tradição. Para compreender melhor essa tese, é preciso retornar, por um instante, à concepção kantiana de boa vontade.

A razão prática, como Kant a denomina, significa a capacidade de escolher a própria ação, determinando a vontade, independentemente das motivações, dos impulsos, das necessidades e das paixões sensíveis, ou das sensações de agrado e desagrado. “A vontade é o que distingue o homem

como um ser racional dos seres naturais como os animais, que se orientam por leis dadas pela natureza e não por leis concebidas por conta própria” (HOFFE, 1994, p. 14).

É a capacidade de agir segundo leis dadas pelo próprio sujeito que permite uma verdadeira vontade. A vontade é o bem supremo e, por sua vez, constitui-se da dignidade da pessoa enquanto fim em si mesma. Além disso, a vontade está intimamente ligada ao querer, contrapondo-se a uma mera aptidão, a um fim proposto ou a uma vontade alheia, tomada a partir do sujeito, e não de um bem fora dele. Em Kant, o agir humano não é determinado por um fim último, como em Aristóteles. É o sujeito como ser dotado de razão, o sujeito moral que determina em si mesmo a ação moral como boa em si mesma.

Enfim, o homem de boa vontade age de acordo com o dever e por amor a aquele, porque o cumprimento do dever, em si é algo bom e necessário. Para cumprir o dever, o homem tem capacidade de sair de sua ‘menoridade’, através do esclarecimento e afirmar sua maioridade pelo uso da razão, podendo, assim, decidir com autonomia.

Com efeito, a razão pura, em si mesma prática, aqui resulta imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independente de condições empíricas e, por conseguinte, como vontade pura, determinada mediante a simples forma da lei, sendo esse motivo de determinação considerado como a suprema condição de todas as máximas (KANT, 1959, p. 56-57).

Kant insiste na clareza das normas, pois as leis morais devem valer para todos os seres racionais, livres. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação de leis objetivamente válidas. Só ele tem uma vontade. Sendo assim, “as leis morais devem valer para todo ser racional em

geral” (Kant, 2003, p.228). Como ser moral, legislador de si mesmo, capaz de obedecer à lei, o homem possui dignidade incomparável, que o faz ser fim em si mesmo, e não um meio. Conforme os pressupostos kantianos em relação à boa vontade, Ricoeur (1991b) afirma que o

estilo de uma moral da obrigação pode então ser caracterizado pela estratégia progressiva de separação, de depuração, de exclusão, no fim da qual a vontade boa sem restrição será igualada à vontade autolegisladora, segundo o princípio supremo de autonomia (p. 242).

Ricoeur entende que a determinação da vontade, o bom sem restrição, está submetida à razão num ser racional assumindo a forma do dever e será o conceito de autonomia que iguala a boa vontade sem restrição à vontade autolegisladora. A estima de si nesse sentido adquire características semelhantes, pois reconhece a autonomia e não a submissão.

Ricoeur (1991b) busca conceber um modo de determinação subjetivo que marca algo avesso ao antagonismo comumente colocado entre desejo e razão, de tal forma que esse dispositivo é encontrado por ele na obra kantiana: as máximas da ação obedecem a regras de universalização. Sendo assim, “sou capaz de avaliar no decurso de uma ação se ela, que estimo como boa é adequada à estima absoluta da boa vontade, senão indagando se a máxima de minha ação é universalizável?” (RICOEUR, 1991b, p. 242).

Na tradição teleológica aristotélica, não encontramos essa expressão de máxima universal. Para Ricoeur (1991b, p. 243ss), o que está implicado aí não é uma pretensão à universalidade, mas uma teleologia interna, denominada “desejo racional”, que passa, a partir da interpretação ricoeuriana, das análises da práxis, das noções de prática, de planos de vida e de unidade, narrativa de

uma vida a serem entendidas através da noção de máximas, devido ao próprio caráter de generalidade da máxima entendida como fenomenologia da práxis. Ricoeur descreve o raciocínio prático como segmento discursivo da *phrónesis* ou sabedoria prática que “associa um cálculo verdadeiro e um desejo justo sob uma norma – um *lógos* – que, por sua vez não funciona sem a iniciativa e o discernimento pessoal”.

1.4. A complementaridade entre deontologia e teleologia

Vimos que, para Ricoeur, em Aristóteles há uma ética que considera o primado do bem sobre o justo e, em Kant, uma moral que aposta na primazia do dever sobre o bem. Haverá um abismo entre estas duas posições? Ricoeur aproxima essas duas tradições e como encontra pontos de relação e codependência.

Na distinção entre perspectiva ética e norma, ele recorre à herança aristotélica, em que a ética se caracteriza pelo seu horizonte teleológico; já na herança kantiana, a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, logo, por um ponto de vista deontológico. Há entre essas duas heranças uma relação, ao mesmo tempo, de subordinação e complementaridade, reforçada pelo recurso final da moral à ética.

Ricoeur, em *O si mesmo com um outro*, no oitavo estudo, afirma que é necessário submeter a perspectiva ética à prova da norma (RICOEUR, 1991b, p. 237); reafirma a tese de uma complementaridade entre Aristóteles e Kant, ou entre o particularismo e universalismo, e que nada impede que a ética das

virtudes seja moldada sob o viés deontológico-universalista. Ricoeur está preocupado com a separação entre os modelos consequencialistas,¹¹ e procedimentalistas¹² que definem uma teoria moral fundada segundo normas procedimentais, formais, desligadas de qualquer concepção específica de bem. São modelos de éticas que em vez de decidirem o que há que fazer, dizem de que forma decidiremos corretamente o que devemos fazer. Como está convicto de que a moralidade kantiana está comprometida com elementos de ordem teleológica e ainda, a ética aristotélica está em tese vinculada a uma deontologia e a um universalismo.

Toda a ética pressupõe, segundo Ricoeur, o uso do predicado bom (vida boa) e, nesse sentido, a primeira grande lição que se pode guardar de Aristóteles é ter procurado na práxis a ancoragem fundamental para a perspectiva da *vida boa*. A segunda lição é ter tentado constituir a teleologia interna à práxis, como princípio estruturante de uma vida boa. Deste modo, embora havendo uma primazia da ética sobre a moral, uma passa pelo crivo da outra na medida em que o sujeito moral precisa considerar registros que carregam sentido ético e, de igual modo, a ética entendida como uma vida realizada, passa pelo crivo da autonomia do sujeito moral (RICOEUR, 1991b, p. 200).

O que ele propõe é uma dialética qualitativa e subordinativa entre a tradição deontológica e a teleológica. Destaca que a intenção ética implica na primazia da ética sobre a moral, sempre que esta se revelar impotente na sua

¹¹ Concepção em que as consequências são fundamentais para a valoração moral de um ato, distinguindo-se de uma visão estritamente deontológica, na qual estas não são levadas em consideração para o estabelecimento do valor moral de uma ação, por basear-se somente em critérios absolutos.

¹² Que definem uma teoria moral fundada segundo normas procedimentais, formais, desligadas de qualquer concepção específica de bem. São modelos de éticas que em vez de decidirem o que há que fazer, dizem de que forma decidiremos corretamente o que devemos fazer.

avaliação. Porém, deve recorrer a ela em um determinado momento. Para estabelecer a relação entre a deontologia e a teleologia, levamos em consideração o que sugere como pressuposição: assim como a ética projeta-se como manifestação do universalismo, a obrigação moral existe em relação à perspectiva da “vida boa”.

Essa ancoragem do momento deontológico no seu enfoque teleológico tornou manifesto pelo lugar que ocupa em Kant o conceito de boa vontade no princípio dos Fundamentos *da metafísica dos costumes*: “de tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo em geral fora do mundo, não existe nada que possa sem restrição ser considerado bom se não existe uma boa vontade” (RICOEUR, 1991b, p. 239).

Podemos afirmar, enfim, que a ética tem primazia em relação à moral, no entanto, ao passar pela instância subjetiva, deixa de haver essa anterioridade de uma sobre a outra, pois se estabelece uma dialética em que nenhum dos pólos permanece, mas vão oscilar de um ao outro. Assim sendo, e uma vez institucionalizada a moral, o compromisso ético é entendido como práxis, isto é, o ato pelo qual o sujeito exerce as suas capacidades e também responde por elas.

Assim, a relação entre ética, narrativa e moral é uma relação complexa de mútua dependência. Podemos dizer, por exemplo, que a moral depende da narrativa comunitária, a qual, no entanto, pode ser interpretada e criticada pela ética. Esta, por sua vez, exprime-se necessariamente numa narrativa e numa moral, embora de algum modo as transcenda como horizonte de crítica que possibilita sua evolução. A narrativa abre as portas da ação ética e motiva o leitor hermeneuta a revelar-se na sua singularidade exemplar, fazendo escolhas em situação, interpretando-se, reinterpretando-se, avaliando e se autoavaliando. Sempre que esse processo se dinamiza por meio do ato de

leitura, confirma que a compreensão de si através do texto é inseparável do diálogo com a ética.

1.5. Pressupostos fundamentais da ética ricoueriana

Como toda teoria, a ética não se reduz a uma única concepção e é influenciada por fatores históricos, sociais, culturais, políticos, psicológicos, filosóficos, em nível interno, na construção dos juízos morais de cada pessoa, e em nível externo, na organização social, com suas leis e normas morais. A sociedade passa por mudanças profundas. Os princípios e paradigmas do passado já não respondem às interpretações e à complexidade do momento. A complexidade do mundo contemporâneo torna difícil a definição do quadro de nosso tempo. Essas mudanças estruturais geram novos comportamentos humanos que, por seu turno, provocam o surgimento de novos julgamentos éticos e morais. Destacamos alguns dos principais fatores que vieram introduzir mudanças no modelo de equilíbrio social.

No plano econômico e político, as transformações ocorridas levaram à passagem de uma economia regulamentada pelo estado para uma economia mundializada, na qual a competitividade é a estratégia do sucesso e a garantia de trabalho é uma incerteza. Torna-se pertinente a questão sobre a forma política, pela qual se poderá expressar esta nova realidade social e econômica e as conseqüentes formas de participação na cidadania, além das fronteiras. Como conseqüência, assistimos o aumento das tensões políticas e sociais e ao ressurgimento de fenômenos, como o racismo e a xenofobia, o desemprego crescente, os fundamentalismos religiosos e todo tipo de extremismos. as

grandes diferenças entre regiões ricas e regiões pobres em nível global e local e a necessidade de integrar os pobres e desassistidos torna-se um desafio. O desenvolvimento da civilização científica e técnica supõem uma postura de responsabilidade, pois está na origem das novas problemáticas sobre o objetivo último das pesquisas, o ambiente, a ética, e a genética. o enfraquecimento do Estado, a falta de um modelo de representação ideal leva à perda de confiança na eficácia da governabilidade democrática e uma crescente desconfiança na administração pública e no rigor da justiça.

É cada vez mais necessária uma reflexão sobre direitos humanos e valores sociais, como a igualdade, justiça e solidariedade na sociedade atual, que não apresenta uma dinâmica em relação aos entraves burocráticos e os mecanismos de defesa do cidadão. Evidenciamos, ainda, as relações entre o público e o privado, o progresso das ciências, as novas tecnologias, o individualismo, e a crise dos valores.

Porém, com todas essas mudanças, a busca constante do ser humano por uma vida correta parece persistente em sua natureza; a maneira de realizar isto se tornou tema para as discussões atuais da ética. Torna-se necessário, em cada período histórico, considerar as referências pertinentes para sua época, que surgem por força das necessidades reais de um contexto próprio, e trazem repostas mais adequadas às necessidades correspondentes. Esse contexto se tornou uma preocupação para Ricoeur e é parte de muitos temas por ele estudado e recorrente em várias obras.

Essas respostas podem ser encontradas nos *Pequena ética*, nos capítulos VII, VIII e IX da obra *O si mesmo como um outro* (1991b), em que a

reflexão sobre a ética emerge da indagação se o agir humano é um modo de ser fundamental.

A manutenção do si é para a pessoa a maneira de se comportar tal que o outro possa contar com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou responsável por minhas ações diante de outro. O termo de responsabilidade reúne as duas significações: contar com [...], ser responsável por [...] (RICOEUR, 1991b, p. 195).

Assim, pode-se compreender o sentido da ética em Ricoeur, retomando a frase *visar a vida boa, com e para os outros em instituições justas*, utilizada por ele para definir de forma articulada os seus três componentes: a perspectiva ética, a perspectiva da vida boa com e para os outros e as instituições justas. Ou, ainda, em outra versão: a ética se resume às articulações entre a estima de si, a solicitude e as instituições justas. Esses elementos da estrutura tripartite do predicado “bom” vão complementar uma similar estrutura triádica do campo moral referente ao predicado obrigatório, a saber: o respeito ou obrigação, a norma e os princípios da justiça. No plano moral, o respeito de si é a própria estima de si, submetida ao regime da norma universal e constrangedora. O respeito corresponde à estima de si sob o crivo da lei; e, de igual modo, podemos dizer que, nas perspectivas éticas, as normas morais e os princípios da justiça estão respectivamente correlacionados com a solicitude e a justiça instituída.

Ao buscar a unidade na articulação dos três componentes do predicado bom, refletidos nas instâncias referentes ao si, ao outro e às instituições justas, Ricoeur responderá a uma importante questão de fundo: como a solicitude, que é o segundo componente da perspectiva ética (o primeiro é a estima de si e o terceiro as instituições justas) e que indica ademais o aspecto da relação “com” e “para” o outro, se articula com a estima de si e com o senso de justiça? Para

qualificar o duplo movimento que vai e vem da estima de si ao senso de justiça, passando pela solicitude, Ricoeur retoma duas noções da tradição aristotélica: a noção de escolha, *proaíresis*, e a de amizade, *phília*, visto que a amizade também é uma excelência moral. Aristóteles (Et. Nic. Livro VIII) constata: “para um homem solitário, a vida é pesada de se carregar, porquanto abandonado a si mesmo não é fácil exercer uma atividade continuamente, enquanto que, em companhia de outrem e em relação com os outros, esta atividade se torna mais agradável”. Por meio da amizade, consolida-se a relação entre pessoas e conduz a uma atitude de solidariedade, despertam o prazer de estar junto, de oferecer e ser retribuído na mesma proporção do sentimento doado. Ela supõe convívio, semelhança, tempo e intimidade. Contudo, se o amor é emoção, a amizade seria a disposição de caráter, o que justifica a racionalidade na escolha do elenco de nossos amigos. Amizade supõe, portanto, um pacto de reciprocidade, de afeição e de generosidade no sentimento; como se acompanhadas por amigos, as pessoas se revelassem mais capazes para melhor agir. A amizade é assim, uma escolha seletiva de quem quer o melhor para si e também do amigo. “À estima de si, entendida como momento reflexivo do desejo de ‘vida boa’, a solicitude acrescenta essencialmente a estima da ausência, que faz com que tenhamos necessidade de amigos” (RICOEUR, 1991b, p. 225).

A definição aristotélica de amizade é retomada por Ricoeur para especificar a validade e o alcance da solicitude. A amizade antecipa a solicitude em três aspectos básicos. Primeiro, ela faculta o trânsito entre a perspectiva da vida boa, radicada na estima de si, e a justiça, tomada no plano institucional como virtude política. Segundo, a amizade plena ou verdadeira,

distinta da amizade por prazer ou por interesse, vai debilitar a tendência que leva ao fechamento do eu numa atitude egoísta ou solipsista; e, em troca, possibilita a reciprocidade fundada na relação com o outro como ele é. Assim, “não somente a amizade depende efetivamente da ética como primeiro desdobramento do desejo de viver bem, mas, sobretudo, ela leva ao primeiro plano a problemática da reciprocidade [...]” (RICOEUR, 1991b, p. 203).

No último e mais significativo aspecto, a amizade antecipa, no plano das ações interpessoais, a ideia de igualdade e de justiça que defende o indivíduo contra a arbitrariedade do outro com a necessária imparcialidade que a norma acarreta. A amizade é assim uma relação insuficiente entre dar e receber, posto que se sustente unicamente na suposição de que há uma distribuição simétrica de bens entre iguais e não é ainda a justiça, dado que esta regula as instituições, e aquela as relações interpessoais. E, ainda, a igualdade pressuposta na amizade se diferencia daquela presente nas instituições, e também da requerida pela solicitude. “A amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade na troca entre humanos que estimam cada um a si próprio” (RICOEUR, 1991b, p. 203).

A solicitude, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restabelecer o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais. Neste aspecto, flexibiliza a justiça distributiva, que justifica o modo de troca entre amigos na ética aristotélica introduzindo a noção de justiça reparadora, que tem por finalidade reparar o prejuízo sofrido por meio de uma sanção. A justiça reparadora nada mais é do que a compensação prestada ao indivíduo que sofreu um dano, que terá como consequência a paz jurídica. Esse é o meio encontrado pelo Estado para solucionar o problema por métodos alternativos e

solucionar conflitos. A justiça compensatória permite lançar mão dos “recursos da bondade” para amenizar uma situação de assimetria. “Espontaneidade benevolente” abre assim o caminho para a compensação da desigualdade decorrente do sofrimento em que “o outro parece reduzido à condição de apenas receber” (RICOEUR 1991b, p. 203).

Com a solicitude, o “dar” terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter que restituir algo. E, ainda mais, se a amizade se alicerça no comum desejo de querer viver junto com alguém, a solicitude, por sua vez, deve selar o compromisso de que esse mesmo desejo deve provocar de fato uma inversão na situação de desigualdade. É aí que se revela todo o potencial contido na solicitude; enfim, ela possibilita estimar o si-mesmo como um outro, e o outro como a si mesmo.

Na discussão da ética ricoeuriana, a solicitude, em relação à estima de si, requer que uma ação seja considerada boa apenas quando for praticada em favor de outrem; e em relação ao senso de justiça, eleva a bondade ao patamar de qualidade ética presente na totalidade do curso das ações. Assim, longe de ser impulsionada pelo desejo egoísta e pelo culto exacerbado do eu, a solicitude, avança no sentido do reconhecimento mútuo e na perspectiva da vida boa com e para o outro em instituições justas. O tema do reconhecimento ganha, dessa maneira, um lugar estratégico na ética ricoeuriana.

Ricoeur soube responder às questões postas pelos filósofos anteriores – Sócrates, Platão e Aristóteles – que questionavam qual a melhor maneira de se viver a vida. Para ele, tudo está em função da busca da felicidade. Ao comentar Aristóteles, acrescenta:

O bem viver assume, pois imediatamente um aspecto coletivo. Isso merece ser explicado. A felicidade é caracterizada pela *auterkeia*: compreendendo a palavra a partir de sua etimologia, pode-se ter a impressão de que a *auterkeia* é própria de um sábio que vive isolado, retirado do mundo e que busca a si mesmo [...] o homem que se isolasse na sua vida privada, vivendo uma vida puramente familiar e econômica, teria uma vida muito limitada para que pudesse ser uma verdadeira vida feliz [...] Aristóteles propõe uma definição normativa da cidade, que submete à finalidade da felicidade: a cidade é uma comunidade do bem viver para as famílias e as linhagens, em vista de uma vida realizada e auto-suficiente (RICOEUR, 1991b, p. 88).

Para se alcançar essa felicidade, é necessário que o homem seja virtuoso, que possa perceber com clareza, na sua contemplação da verdade, qual a forma de viver o bem supremo. A noção de vida boa ou viver bem, por si só, já nos coloca diante de alguns impasses que envolvem as mais variadas tendências atuais. Ela não só se distingue da vida tomada em sentido imediato ou puramente biológico, mas projeta todo um campo de ação bem distinto daquele marcado pelo existencialismo e a filosofia analítica: a vida é mais que uma sequência de atos ou episódios desconexos. Pelo contrário, os atos ou episódios vividos constituem uma unidade narrativa de vida. De igual modo, o predicado bom não goza de diferente fortuna na discussão contemporânea. O bem individual em contraposição ao bem do outro, é um bem comum a todos e não poderá ser considerado como propriedade particular de ninguém. Como assegurar, então, que aquilo que é bom para mim passa ser de igual modo bom para o outro e o melhor para todos?

A teoria ética de Aristóteles tem um fundo social próprio de sua época (mundo grego, século IV a.C.) e, de alguma forma, engendra uma cultura específica, com escalas de valores próprias e regras de conduta comuns

naquele contexto. Para se estudar a ética relativa à área da educação, é preciso levar em conta toda a contribuição dada pelas éticas precedentes, refletidas por vários autores ao longo dos tempos. Foi tema relevante para Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes e o pensamento ético moderno. Já a influência kantiana foi tão grande que a ética depois de Kant é chamada de ética pós-kantiana.

Ricoeur estabelece a relação entre a ética aristotélica como atividade em direção a um fim (*télos*) e a moral compreendida no sentido kantiano como a lei imposta pela razão na construção do projeto ético como resposta singular a problemas decorrentes da universalização e do surgimento de uma única humanidade. Percebemos que Ricoeur, ao discutir elementos da herança aristotélica (o bom) e a kantiana (o obrigatório), percorre uma trajetória reflexiva que vai do primado da ética à obrigação moral, para depois voltar à ética (cf. RICOEUR, 1991b, p. 237). Em sua análise, a moral está englobada pela ética. Esta tentativa, apesar de pressupor o caráter de subordinação da moral à ética, não quer ser uma substituição de Kant por Aristóteles, mas antes o estabelecimento de uma ponte entre ambos.

Ricoeur procura interpretar e estabelecer a relação entre o conceito de práxis aristotélica e o imperativo categórico kantiano, entre a ética do bem e a do dever. A leitura feita por Ricoeur mostrou ser uma nova interpretação dessas correntes, que se inserem na estrutura dos três elementos de sua pequena ética: a estima de si, a solícitude e as instituições justas. Ele propõe como alternativa viável a primazia da ética sobre a moral.

A perspectiva ética ou perspectiva da vida boa à completude da vida realizada, algo tão presente na ética do estagirita, que por ser uma ética da

ação permite a sabedoria prática um julgamento do momento. Ricoeur não exclui a concepção de dever da formação do agir ético, mas que a perspectiva ética da vida boa deve passar pelo crivo da norma. E traça, assim a ação dos componentes da ética nos três níveis pela estima de si, da solicitude e do sentido de justiça.

Para Pellauer (2009, p.138), na teoria ricoeuriana, não há “qualquer preocupação especial com a ortodoxia em interpretações das teorias morais de Aristóteles e Kant, mas sim combinar essas teorias”. No decorrer de sua elaboração teórica sobre a ética, contempla a normatividade de fundamentação da moral e a estima de si nessa tradição. Sem fazer apologia de uma ou outra, ele dá nuances de uma primazia da ética sobre a moral. Ele usa o termo ética para se referir às ações realizadas em vista de uma vida feliz ou boa, relacionando essa expressão à perspectiva ética, em vista da designação de si que ele chama de estima de si.

Ricoeur (1991b) sustenta a ideia de que a estima de si e o respeito de si, plenos do sentido teleológico e deontológico, podem se realizar na vida prática, no cotidiano guiado pela prudência:

É, portanto, por convenção que eu reservarei os termos “ética” para a perspectiva de uma vida concluída na ‘moral’ para a articulação desta perspectiva em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento [...] (RICOEUR, 1991b, p. 200).

“Chamamos de ‘perspectiva ética’ a perspectiva da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas” (RICOEUR, 1991b, p. 202). Em *O si mesmo como um outro* encontra-se a definição de ética que sustenta essa teoria.”viver a vida boa, com e para os outros em instituições justas”. Os capítulos VII, VIII e

XIX da obra apresentam os três momentos da proposta que o autor chama de “minha pequena ética”, compostos dos elementos essenciais: “a vida boa” (p. 202), a “solicitude – com e para o outro –” (p. 211) e as “instituições justas” (p. 227) .

O primeiro conceito que define a ética ricoeuriana ou a intenção ética é o de “vida boa”, noção herdada da tradição aristotélica como aquilo “que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética” (RICOEUR, 1991b, p. 203). Ricoeur expõe esse conceito de vida boa com base em Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, “o primeiro componente da perspectiva ética é o que Aristóteles chama ‘viver bem’, ‘vida boa [...]’” (RICOEUR, 1991b, p. 203).

A vida boa não se cumpre com a ausência da estima de si, mas se concretiza com a solicitude ou o cuidado do outro. Ricoeur recorre também a Aristóteles que, em *Ética a Nicômaco*, oferece os fundamentos filosóficos sobre a amizade como elemento necessário para compor a vida boa. A definição ética apresentada por Ricoeur está erigida sobre os três pilares: a vida boa, a solicitude e as instituições que, no modo de ver do autor, só adquirem sentido e densidade atribuída quando se articulam entre si (RICOEUR, 1991b). Se a própria existência é desejável, a do amigo também o é. E assim, o face a face ético encontra na noção de solicitude a expressão fundamental do respeito de si. Pode-se então dizer que a amizade advém da estima de si,

a amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigos no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos [...] (Et. Nic, 1156a).

Se a solicitude torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais, a estima de si adita a solicitude. “Solicitude é zelo, cuidado, desvelo; a ‘espontaneidade benevolente’ abre assim o caminho para a compensação dessa desigualdade decorrente do sofrimento de que o outro parece reduzido à condição de apenas receber”. “A estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra” (RICOEUR, 1991b, p. 212). É aí que se revela todo o potencial contido na solicitude; enfim, ela possibilita estimar o si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo.

Ricoeur busca em Kant outra referência para a ideia de solicitude no princípio formulado por ele: “Age de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim e nunca como puro meio” (KANT, 1994, p.92). O respeito devido às pessoas colocado nessa fórmula do imperativo tem no plano moral com relação à autonomia a mesma relação que a solicitude tem no plano ético, com a perspectiva da vida boa.

A solicitude está fundamentada no ato de dar e receber e tem bases numa ação que ultrapassa a simples obediência ao dever, fixando-se no que ele denomina espontaneidade complacente. (RICOEUR, 2008, p. 8). Porém, a amizade é um ponto fraco da equidade e não dá conta da exigência mais ampla que as relações sociais requerem.

É aí que entra a discussão sobre as instituições justas, como instância ética de viver junto. O justo não se emancipa, nem se distancia da ideia de bem:

o senso de justiça não cerceia em nada a solicitude; ele a supõe, visto que ela tem as pessoas como insubstituíveis. Em

compensação, a justiça acrescenta à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira (RICOEUR, 1991b, p. 236).

O bem viver das relações interpessoais tem que se entender às instituições como sendo a organização do viver junto, caracterizada pelo *éthos* de um grupo, de uma comunidade, de um povo. Entende-se a instituição como processo natural que faz nascer as instituições, consequência da extensão das relações humanas para além do face a face. “[...] o viver bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições” (RICOEUR, 1991b, p. 227). Nesse sentido, o viver junto se erige em relações inter-humanas a partir da pluralidade.

Acrescentamos ainda que a solicitude, como plenitude da justiça, pode atuar em dois sentidos: ao se transformar em sabedoria prática, afirmando o reconhecimento da diferença e abrindo a possibilidade do estabelecimento do laço social sobre o mínimo comum a todas as comunidades e tradições – em que os indivíduos deverão ter seus direitos respeitados tanto em suas diferenças, preservando deste modo as suas singularidades, como também em suas similaridades enquanto participantes de uma sociedade humana global – e ao atuar também como importante princípio para a ação política, construindo uma comunidade política marcada pela preservação da diversidade. Assim, do poder que brota do viver junto se formam as instituições. Com o distanciamento, a obrigação moral perde a força do sentimento de constrangimento de ser responsável pelo outro, e isso dá espaço a formas de injustiça.

No plano teleológico da aspiração a viver bem, o ser justo é este aspecto do ser bom relativo ao outro. No plano

deontológico da obrigação, o ser justo identifica-se com o ser legal. Resta conferir um nome ao que é ser justo no plano da sabedoria prática, em que se exerce o juízo em situação; proponho a resposta: o ser justo já não é então o ser bom nem o ser legal, é o ser equitativo (RICOEUR, 1996b, p. 23).

Essa dimensão ética qualifica a justiça como extensiva à solicitude, promovendo o reconhecimento e acolhimento do outro. O outro, segundo a solicitude, é o tu; o outro, segundo a justiça, é o cada um, no sentido de garantir a este o que lhe é devido, pois, viver em instituições justas é se tornar mais humano e consolidar o viver bem sem sofrer qualquer tipo de violência. É uma relação de alteridade que se expressa como justa no sentido equitativo de benefícios, além de representar um forte caráter ético no plano do reconhecimento do sujeito como pessoa a ter seus direitos garantidos.

Para concretizar a vida nas instituições justas, a noção de responsabilidade é fundamental. A responsabilidade se mostra aí num sentido aberto e se reveste da conotação de cuidado, revisão, antecipação: quem é considerado responsável apresenta o conceito de imputação – atribuição de responsabilidade a alguém. Ricoeur interpreta a responsabilidade como um princípio ético e político, relacionado com a prevenção de ameaças de ações intolerantes que possam destruir a coexistência entre os diferentes, arriscando a existência das sociedades e de seus indivíduos no presente. Além disso, constitui-se como virtude de prudência no agir e tratar com o outro, estabelecendo condições de paz e sobrevivência para o futuro.

Respeitando a distinção estabelecida entre ética e moral em *O si mesmo como um outro* (1991), que tem por título *O si e a perspectiva da ética*, podemos afirmar que Ricoeur defende o primado da ética sobre a moral, não significando a subalternização da moral. Porém, quando a moral subordinada

ao prescritivo e aos impositivos da lei que não aceita restrições se revela impotente na sua avaliação, a última palavra será da ética. Portanto, a perspectiva ética prepondera sobre a norma moral, lembrando que por ética entende o nosso autor o “visar a vida boa, com e para o outro, em instituições justas”.

Os três componentes da perspectiva ética que consiste em “visar a vida boa com e para os outros nas instituições justas” nos revelam que a “estima de si” apresenta-se como reflexo da vida boa; a “solicitude”, o desdobramento dialogal da estima de si, consiste na troca entre dar e receber acrescenta a carência que faz com que tenhamos a necessidade de amigos; e “a instituição” como meio de aplicação da justiça, expondo a igualdade como conteúdo ético da justiça e remetendo para uma nova determinação da ipseidade, a do “cada um”. Nas instituições, o plano ético da vida boa com o outro desponta como justiça peculiarizada pela *phrónesis*, prudência, a fim de que prevaleça o equitativo. Desta forma, permite-se afirmar que a proposta ética de Ricoeur é realizável e pode ser um caminho de superação da crise ética que passa a sociedade atual. A ética em Ricoeur não é somente o preenchimento de um vazio. Esta é o complemento, a atualização das possibilidades abertas pelo empreendimento reflexivo no desejo de interpretar o mundo dado, mas principalmente no intuito de definir caminhos que se articulam a partir da experiência vivida.

CAPÍTULO II

A JUSTIÇA EM PAUL RICOEUR

No capítulo anterior, notamos que a ética está em sintonia com a prática moral. Para Ricoeur, tanto a ética como a moral refere-se ao comportamento dos indivíduos na sociedade, porém há uma primazia da ética sobre a moral. Neste capítulo, discutimos a questão da justiça em Paul Ricoeur, partindo da perspectiva de sua discussão com Kant e Rawls. Ricoeur trata a ideia de que essa justiça enquanto virtude não se esgota no sistema judicial e por outro lado, mais do que ideia é um sentido. O sentido do Justo e do injusto na figura do justo e do bom, que servem de modelos para uma nova ética.

Ricoeur elaborou o que ele chama de pequena ética, em *O si mesmo como um outro* (1991b). Através da hermenêutica aplicada às narrativas, a proposta ricoeuriana busca inicialmente fazer distinção entre as teorias teleológicas e deontológicas. Neste sentido, nos passos da tradição, ele assinala que o termo grego *télos* e *déon* (teleológica e deontológica) é usado para fundamentar uma ciência que busca a prevalência do bem sobre o mal. Vimos que, etimologicamente, tanto ética quanto moral diz o mesmo: ética vem do grego *éthos*, costumes, e moral vem do latim *mores*, e ambas, foram sempre utilizadas no sentido duplo da palavra “costumes” que está na raiz etimológica das duas. Não obstante essa semelhança, há uma diferença fundamental entre ética e moral, e o projeto de Ricoeur consiste justamente no fato de reconhecer que, embora os dois vocábulos tenham o mesmo significado, ele propõe que o termo ética seja reservado para a perspectiva de

uma vida realizada, para a intenção de uma “vida boa”; e moral para a articulação dessa perspectiva em normas.

Em vista disso, é possível que nosso autor tenha sido o pioneiro quando decidiu estabelecer tal distinção entre ética e moral, conforme vimos anteriormente, reservando o termo “ética” para significar uma vida conforme o signo da ação estimada boa; e, “moral”, para articular essa perspectiva em normas, caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento e obrigação (RICOEUR, 1991b, p. 200).

Discutimos um conceito importante no âmbito da perspectiva ética, que é o de justiça que faz parte da dimensão indispensável da ética, do querer agir e do viver juntos. A “justiça como virtude que permite o bem viver tem, assim, o caráter distributivo de dar a cada um a parte que lhe cabe numa partilha justa” (CÉSAR, 2002, p.125). Ela implica a busca do bem viver, da amizade, da vida boa. Esta vida boa é do ponto de vista do sujeito individual, uma sabedoria prática, a escolha da ação mais perfeita dentre as ações possíveis a cada instante, de modo a realizar, através da ação, a excelência e a plenitude do humano. A justiça como virtude torna possível o bem viver entre desiguais, interditando o assassinato e a violência e favorecendo a estima do outro como um si mesmo e de si-mesmo como um outro (RICOEUR, 1991b, p. 226). A igualdade dá como comparação o outro, que é um cada um. Para Ricoeur, é isso que permite ao caráter distributivo do “de cada um” sair da esfera meramente pessoal para o plano ético. Outro fato relevante é que a justiça desemboca na relação da ética com a política, entre o indivíduo e o ser-com-o-outro que, na dimensão institucional, está associada às noções de equidade, distribuição, universalidade e valor da pessoa. Neste sentido, a “ética só é

completa como política porque é o conjunto dos homens, é a comunidade que é orientada para o ‘viver bem’” (RICOEUR, 2000, p. 53).

Em Ricoeur, a justiça é também instituição e se concretiza no sistema judiciário entendido como:

um corpo de leis escritas, tribunais ou cortes de justiça – investida da função de proclamar o direito -, de juizes, isto é, de pessoas como nós tornadas independentes e encarregadas de pronunciar a sentença justa em ocasiões particulares. E não se deve esquecer o monopólio da coerção: o poder de impor uma decisão de justiça com o emprego da força pública (RICOEUR, 1995b, p. 24).

A instituição é um outro momento importante para compreender a estrutura do viver junto. Por instituição, entende-se, ao longo de sua obra, “a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião” (RICOEUR, 1991b, p. 227). O conceito de instituição para Ricoeur tradicionalmente indica algo neutro diante do valor, da norma ou da lei. É por existirem costumes comuns que agregam as pessoas que surgem essas estruturas do viver-em-conjunto. São os costumes comuns, e não tanto as regras extrinsecamente constrangedoras, que caracterizam a instituição. Sendo necessário estender uma ponte entre duas liberdades, o que não se encontra eticamente neutro, mas tem valores já solidificadas em valores herdados. Assim, verificamos que

ninguém começa a história da ética, ninguém se situa no ponto zero da ética. Os valores, como a linguagem, são instituições que encontramos sempre já: somente podemos atuar através de estruturas de interação que estão já aí e que tendem a desdobrar sua história própria, feitas de inércia e inovações, que a sua vez, sedimenta-se. Em outras palavras, não pode haver histórias da liberdade e das liberdades sem a mediação de um termo neutro (RICOEUR, 1982b, p. 173).

A ideia de instituição que pressupõe a perspectiva de viver-bem que, por sua vez, remete ao sentido de justiça e à noção de outro, supõe que o “viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições” (RICOEUR, 1991b, p. 227). Por mais que o autor coloque as instituições como irredutíveis às relações interpessoais, ele não descarta, em momento algum, que elas sejam religadas pela noção de distribuição, e que tanto as instituições quanto as relações interpessoais, compreendidas aqui sob o conceito de solicitude, implicam uma intersecção de conteúdos. A solicitude pressupõe o caráter insubstituível das pessoas, no entanto, a passagem pela instituição não se restringe às relações interpessoais, mas à humanidade como um todo.

As instituições justas são, então, o ponto de aplicação da justiça, que busca a igualdade como conteúdo do sentido de justiça. A instituição justa é aquela que assegura o direito de cada um.

Assim, a justiça como instituição é “uma expressão social da vida ética” (*Leituras 1*, 1995b p. 271). Esta estabelece uma relação entre a ética e a política, entre o indivíduo e o ser-com-o-outro e, na sua dimensão institucional, está associada às noções de equidade, distribuição e universalidade, de valor da pessoa; é um modo de praticar o amor. Ricoeur define como valor as avaliações permanentes que fazem a ponte entre a ética e a moral. Na constituição de pessoa, a noção de valor existe em uma conexão na qual se funda a intenção ética. Na palavra valor, existe o verbo avaliar. Os valores estão, portanto, vinculados às preferências, às avaliações das pessoas individuais e, finalmente, à história e aos costumes. Na constituição da noção de valor existe uma conexão na qual se funda a intenção ética. Na palavra

valor, há o verbo avaliar, que por sua vez reenvia para preferir, antes do valor é preciso valorizar. A noção de valor no desenvolvimento moral requer obrigatoriamente conhecimento, interpretação e compreensão. Pode-se assim dizer que a dimensão ética dirige-se às convicções pessoais de cada um, sendo que as convicções exprimem a posição deste frente às significações, às interpretações e às avaliações que ordenam os bens que escalonam a práxis.

É preciso, a meu ver, por um lado, manter a pretensão universal ligada a alguns valores em que o universal e o histórico se cruzam e, por outro lado, propor essa pretensão à discussão, não a um nível formal, mas o nível das convicções inseridas nas formas de vida concreta (RICOEUR, 1991b, pp. 335-336).

Se há valores onde o universal cruza com a pluralidade da história, também é necessário compreender que as discussões não têm apenas um nível formal, mas são antes convicções inseridas na vida concreta e cotidiana. A amizade surge como uma mediação em que o si e o outro partilham no mesmo nível de igualdade e o mesmo desejo de viver junto. O outro e o tu é mais importante que o “Eu”.

O horizonte intencional da vida boa já engloba um certo sentido de justiça de si implicada na noção de outro: o outro é mais que um ‘tu’ e, correlativamente, a justiça tem uma intenção para lá da relação face a face. Por isso, o ‘viver bem’ e em conjunto não se pode limitar às relações interpessoais, mas exige a mediação das instituições; a instituição é o ponto de aplicação da justiça (TEIXEIRA, 2004, p. 274).

A pessoa ética alcança sua autonomia na relação de alteridade. A decisão ou atitude ética é um modo de ser humano na vida concreta em relação ao outro apresenta em si a noção de justiça, que antes de qualquer

imposição é normativa. É uma opção feita pela pessoa devido às suas aspirações pela vida boa em que as validades éticas, referências necessárias à constituição do sujeito ético, são reconhecidas no outro, na sociedade, no trabalho, nas instituições. A justiça pode ser sintetizada como a dialética entre as aspirações da pessoa, ou seja, o bom e a instituição da justiça, denominada legal. “É o outro das instituições, e não o outro das relações interpessoais” (RICOEUR, 1997d, p. 141).

Posso agora dizer que se a minha própria reflexão sobre a justiça encontrou na instituição judicial a sua referência privilegiada, isso foi na medida em que nela se lê claramente a exigência de conduzir a idéia [sic] de justiça até a fase terminal do processo, onde o direito é aplicado aqui e agora (RICOEUR, 2008a, p. 21).

A justiça entre os que convivem face a face também é conduzida por meio da amizade, outro elemento importante na construção do “si mesmo”. Entretanto, quando se trata de desiguais, do outro distante com o qual não há vínculo de relacionamento pessoal, cabe às instituições a distribuição da justiça.

As instituições, que são mediadoras das liberdades individuais apoiadas no contrato social, devem garantir as aspirações de vida boa para cada um, sem desprezar o respeito às pessoas. Assim, faz-se necessária a boa conduta do dirigente, por exemplo, que deve exercer a autoridade a serviço dos componentes do grupo, e nunca em benefício próprio, e a reestruturação do sistema jurídico que assegure estas aspirações de justiça.

A justiça, segundo esta leitura, faz parte integrante da aspiração a viver bem. Dito de outra maneira, a aspiração a viver em instituições justas revela do mesmo nível de moralidade que o voto de realização pessoal e que o da

reciprocidade da amizade. A justiça é antes de mais objeto de desejo, de privação de aspiração (RICOEUR, 1997d, p. 26).

A pessoa em Ricoeur se relaciona com o outro de modo responsável e almeja a justiça para uma vida boa em sociedade. A estima de si e o respeito – implicam um sujeito que assume a responsabilidade dos atos praticados, que se relaciona com o outro, conhecido ou não e ajudam a adotar uma postura ética que se ajuste às diversas situações na realidade vivida.

Vale a pena reter a força convincente e durável da ligação entre justiça e igualdade. A igualdade, de qualquer modo que se a module, é para a vida nas instituições o que a amizade – outros diriam a piedade, a solicitude – é para as relações interpessoais. A amizade, já o dissemos, coloca como oposto ao si mesmo um outro que tem um rosto [...] A justiça pensada como igualdade coloca como oposto um outro que é um qualquer. Por isso, o sentido da justiça não tira nada à solicitude [...] a justiça acrescenta a amizade – na medida em que o campo de aplicação da igualdade é a cidade – a comunidade histórica regida pelo Estado e, idealmente, toda a humanidade (RICOEUR, 1997d, p. 95).

Enquanto há um estreitamento da ideia de imputação no plano jurídico, há a extensão do campo moral da responsabilidade. Esta extensão pode ser devido à necessidade social de prevenir o dano; portanto, deve se substituir a ideia de reparação pela de precaução para que, o sujeito seja responsabilizado, dada a necessidade de prudência e, assim, reconhecer os prejuízos pelos quais pode se tornar responsável.

Assim, pode-se examinar sob outro aspecto que o conceito de responsabilidade é a fragilidade do outro que, se visto como alguém que necessita de cuidados fará com que as melhores ações possíveis sejam escolhidas, pois aquele que é frágil e, portanto, depende do outro, acredita no cumprimento das obrigações daquele que cuida. O sentido da justiça é mais

abrangente, pois a justiça como virtude não se esgota no sistema judicial. Para ele, a ideia de justiça perde-se no tempo e, sendo anterior a qualquer sistema jurídico, aparece com certa conotação a preceitos divinos até nas sociedades mais secularizadas, não se esgotando nos sistemas jurídicos. Por outro lado, a ideia de justiça, mais do que ideia, é o sentido do justo e do injusto. O sentido da injustiça faz-se sentir antes do senso da justiça, porque a justiça é aquilo que faz falta, e a injustiça é aquilo que aflui. Ricoeur descreve o sentido da justiça a partir da experiência da injustiça. É à injustiça que, diz o autor, “nós somos primeiramente sensíveis: ‘injusto!’”, “que injustiça!”, exclamamos. É sob o modo de lamentação que penetramos no campo do justo e do injusto: “[...] Ora, o sentido da injustiça é mais claramente percebido que o sentido de justiça; pois a justiça é mais freqüentemente o que falta e a injustiça o que reina” (RICOEUR, 1995b, p. 177).

A instância da justiça emana da dissonância entre o que deve ser e o que é. Portanto, o problema da justiça não se reduz à construção de sistemas jurídicos, que repousam sobre uma “ideia de justiça”. Isso quer dizer que é concebida como prática judiciária com seus tribunais, suas leis, e seus juízes, que têm como finalidade resolver os conflitos entre as partes e a justiça. A justiça deve ir além dos princípios organizadores e reguladores de uma sociedade, e assim, contribuir para a paz social, pelo respeito, pela liberdade e a igualdade entre os cidadãos. “O outro segundo a amizade é o *tu*, o outro segundo a justiça é o *cada qual*, como é significado pelo ditado latino: *suum cuique tibuere*, a cada um o que é seu” (RICOEUR, 2008a, p. 15).

2.1 A propósito da teoria da justiça de John Rawls

É importante lembrar que Ricoeur se dedicou a certo número de ensaios de outros pensadores e, entre eles, Rawls, sobre a teoria da justiça. Para Pellauer, os ensaios de Ricoeur sobre Rawls “valem a pena ser lidos por si mesmos, como exemplos de como Ricoeur lê os trabalhos de outros e procura antes pensar com eles do que contra eles” (PELLAUER, 2009, p. 178).

Em *O justo ou a essência da justiça* (1997d) Ricoeur confirma o *justo* em suas incursões jurídicas. Para ele o senso de justiça ou do justo e do injusto não pode se esgotar numa teoria da justiça ou nos sistemas jurídicos. A teoria de Rawls da justiça é pensada sob a forma de uma teoria deontológica, pois a tarefa de um contrato social depende do esforço de conferir uma solução processual à questão do justo. O primeiro princípio de justiça garante liberdades iguais de cidadania, de reunião, de voto, entre outras. Assim, Rawls justifica certas desigualdades como preferíveis e, simultaneamente, ter em conta uma distribuição igualitária. O segundo princípio aplica-se às condições inelutáveis de desigualdade e estabelece as condições sob as quais determinadas desigualdades devem ser tomadas como preferíveis ou princípio da diferença. “O princípio da diferença seleciona, assim, a situação mais igual, compatível com a regra de unanimidade” (RICOEUR, 1991b, p. 207). Para Ricoeur, a ordem entre esses princípios é importante. A justiça política precede e funda a justiça social. A regra de distribuição preferida será, pois, aquela que não admite desigualdades, senão na medida em que estas sejam talvez mais vantajosas para os mais desfavorecidos do que uma regra de maior igualdade. Ricoeur acrescenta que:

o que significa, igualmente, que o ponto de vista dos mais desfavorecidos deve ser considerado como prioritário e que jamais uma população, uma geração ou uma classe social podem ser sacrificadas no interesse de outra. Não há desigualdades aceitáveis, senão na medida em que o possam ser para todos (RICOEUR, 1991b, p. 201).

A teoria de Rawls mostra um modo oposto aos dois princípios igual e desigual: as desigualdades econômicas e sociais são organizadas e preveem a vantagem de um e a liberdade de todos. A ideia fundamental é a ideia diretriz de que a justiça é uma prática social e uma prática judicial. Ricoeur mostra a impossibilidade de fundar esse tipo de teoria puramente processual da justiça, baseando-se em três constatações. Antes de mais, os princípios de justiça de Rawls pressupõem certa compreensão do justo, tributário das intenções particulares de cada um ou do que considera bom ou mau para eles e para os outros. A distância que persiste entre estes princípios e a prática, entre a regra e o juízo em situação, permanece inalterada.

Todas as pessoas devem ter um direito igual ao mais extenso sistema total de liberdades de base iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos. As desigualdades econômicas e sociais devem ser tais que sejam: para maior benefício dos que tem menos vantagens, nos limites de um justo princípio de poupança; ligadas a funções e a posições abertas a todos em conformidade com o princípio da justa igualdade de oportunidades (RICOEUR, 1997d, p. 91).

Ricoeur faz uma análise da concepção exposta por Rawls a respeito da teoria contratualista de justiça, que trata de certa igualdade, e não um igualitarismo puro, mas imparcialidade, equidade (*fairness*). “Com Rawls a justiça aplica-se prioritariamente às instituições – é a virtude por excelência das instituições” (RICOEUR, 1997d, p. 61). O que define propriamente a justiça é

encontrar princípios por um conjunto de seres racionais em uma situação de igualdade inicial e assim serem capazes de decidirem imparcialmente.

Ricoeur concorda com a teoria de Rawls de que o contrato é a única forma de conceber ideias de um bem comum nas instituições, indicando, no entanto, que esta ideia de contrato sofreu várias influências insuficientes em sua concepção, que o levou a pensar numa situação idealizada. Rawls não discute a justiça em termos doutrinários, mas a justiça como equidade, *justice as fairness*, aplicada à distribuição dos bens sociais; limita-se aos “princípios da justiça, destinados a servir de regras para uma sociedade bem ordenada”, na qual se supõe que cada cidadão age com justiça e contribui para a manutenção das instituições justas.

A “posição original”, ponto de partida para a teoria processual de Rawls, é uma situação hipotética em que todos os membros da sociedade desconheciam todas as diferenças que existem entre eles; até as suas próprias noções de bem e propensões estariam sob o “véu da ignorância”, supondo que os participantes ignoram todas as diferenças que existam entre eles. Essa situação permitiria, assim, que ninguém fosse beneficiado ou prejudicado na definição dos princípios de justiça.

E assim seria justo se resultarem em benefícios para cada um e especialmente para os membros menos favorecidos da sociedade, sendo que esses princípios que são princípios de distribuição possuem uma ordem entre eles. Daí destaca-se três pontos: o fato de o formalismo do contrato ter por efeito neutralizar a diversidade dos bens a repartir, em favor da regra da repartição; a igualdade de todos os cidadãos perante a lei, e que, dentre as partilhas desiguais, existe uma que é mais justa que as outras, formalizada por

maximizar a parte mínima, princípio denominado *maximin*¹³; “toda argumentação do benefício dos mais favorecidos é compensado por uma diminuição da desvantagem dos menos favorecidos” (RICOEUR, 1995b, p 100).

Em outras palavras, o aumento das vantagens dos mais favorecidos é compensado com a diminuição das desvantagens dos mais desfavorecidos. Há na realidade um vínculo entre justiça e igualdade, e esta última, como já vimos anteriormente, é a vida nas instituições que levam à amizade, à piedade, à solicitude, pois não se trata mais de uma relação individual com o outro, mas são relações interpessoais.

A justiça é a igualdade quando proporciona ao outro o que é de cada um. O significado da justiça não suprime nada; a justiça amplia a amizade e a igualdade na cidade.

reconhece a formalização dos princípios de justiça na proposta de Rawls, especialmente no *maximin*, e reconhece nele o espírito da Regra de Ouro: ‘Esta fórmula equivale, em efeito, a igualar as partes tanto quanto permitir as desigualdades que impõem a eficácia econômica e social (RICOEUR, 2008a, p. 87).

Para Ricoeur, o que se destaca na teoria da justiça de Rawls é a possibilidade de um utilitarismo sutil e a sua proximidade secreta com o mandato do amor. Ele chama-a de princípio de reciprocidade, mostra os contextos diferentes e supera os processos jurídicos ou democráticos. As

¹³ Maximin. Ricoeur confirma a suspeita de que há um princípio moral a reger o processo artificial de construção da justiça em Rawls pelo papel que, na demonstração, desempenha o argumento do *maximin*. Esse argumento ensina que, na escolha em situações de incerteza, devemos optar por princípios que potencializem a maximização da parte mínima, isto é, que conduzam a que em situações de partilha desigual o aumento das vantagens dos mais favorecidos seja igualmente acompanhado pela diminuição das desvantagens dos menos favorecidos. (RICOEUR, 2008a)

regras do direito não se aplicam ao menor direito como em diferença, nem à distribuição do elogio e censura, nem ao supradireito ou aos antagonismos das grandes potências ou democracias ricas. A regra será aplicada nas relações entre os sujeitos e nas relações sociais e institucionais.

Podemos concluir que o contrato idealizado por Rawls para definir o bem comum resolve os problemas, mesmo existindo condições de democracia e desenvolvimento, porque as desigualdades logo de início são grandes. Na realidade, a “posição” original em que os contratantes decidem não anula as condições de desigualdades na escolha e na aplicação processual dos princípios da justiça.

O contrato proposto por Ricoeur não aceita a eliminação do pluralismo de determinados pontos de vista, não anula os diferentes interesses e sensibilidades, nem as intenções dos contratantes; a este nível das instituições, ele deve ser de tal forma que estabeleça a igualdade entre as pessoas, incorporando a vertente teleológica e, com a certeza, que o justo só se constrói numa situação de deliberação a que todos tenham igual acesso. “os processos do justo constroem, assim, uma situação de deliberação, à qual cada um tem igual acesso. Ele pode aí, fazer valer os seus argumentos e examinar as regras da discussão” (RICOEUR, 2008a, p. 207). Alcançar a justiça e a igualdade no respeito à liberdade só será possível, portanto, pela via do acordo, pelo estabelecimento de um contrato social. Para Ricoeur, a aplicação da justiça terá de basear-se nos princípios da equidade, mas incorporando as convicções dos sujeitos particulares, não de um sujeito universal, como pretende Rawls.

2.2. Ricoeur e a teoria da justiça de Rawls

A justiça é um tema de grande importância na atualidade. A violência, a morte e a intolerância são termos sempre ligados à questão da justiça. Levamos em conta, para apreender os desafios de nosso tempo, a realidade de um ambiente técnico, cheio de ameaças e perigos diversos (Ricoeur, 1995b) quando as ações do homem parecem irreversíveis, o vazio ético se impõe a nós. Essa questão é muito debatida por Ricoeur em suas obras. Ele sofreu na própria pele as situações de violência, morte e intolerância. Falar da teoria da justiça lembra a discussão de Ricoeur com Rawls¹⁴. Esse autor será um dos grandes interlocutores de Ricoeur com suas análises críticas sobre as várias concepções de justiça.

A teoria da justiça de Rawls passa pelo modelo de complemento entre o deontológico e os procedimentos no modo teleológico e substancial. Possui uma concepção deontológica com grandes características teleológicas, na qual o justo e o bem são complementares, e está circunscrita a uma concepção substancial de justiça, não sendo apenas procedimental, estabelecendo certos direitos substantivos, como a liberdade de consciência e pensamento, igualdade equitativa de oportunidades e princípios que atendam às necessidades básicas. Existem muitas críticas a essa ideia da teoria da justiça pelos analistas denominados comunitaristas¹⁵, principalmente da teoria da justiça como equidade. É aqui que Ricoeur entra na discussão sobre a teoria da justiça. Como pode haver equidade num mundo de injustiças?

¹⁴ RAWLS, J. *A teoria da Justiça*. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹⁵ comunitaristas é um grupo de pensadores que está situado no debate entre o liberalismo e o próprio comunitarismo, que comungam da desconfiança pela moral abstrata, tem simpatia pela ética das virtudes e uma concepção política com muito espaço para a história das tradições (MORA, 2001).

A teoria da justiça de Rawls surgiu em 1971. A sua obra é uma filosofia política. A teoria da justiça como equidade é a sua ideia principal e tem um modelo ético de motivação que questiona a comunidade moral. Ele defende a tese da liberdade e igualdade, que consiste em escolher e buscar uma concepção de “vida boa”, nos limites do respeito de uma capacidade equitativa por parte dos outros. Na realidade, essas ideias já estavam presentes no ideal da revolução francesa, só que, para ele, igualdade e liberdade numa sociedade sofrem influências de uma linha de pensamento que se preocupa com uma filosofia e uma moral nas “instituições democráticas”.

Ao interpretar as teorias da justiça como equidade e procedimento universal e deontológico, o autor estabelece o justo como a *priori* em relação ao bem. A crítica vem exatamente em relação à ideia do liberalismo e do comunitarismo. As críticas maiores dos libertários e comunitaristas referem-se a várias ideias: a teoria da justiça tem uma concepção abstrata de pessoa; a deontologia, que pressupõe a aplicação da justiça a todas as sociedades e ressalta a importância dos direitos individuais sobre os direitos coletivos; a sociedade é vista a partir do conceito de contratualismo; a noção de Estado é neutra em relação à moral e a ética liberal; é uma teoria deontológica e procedimental, que usa uma ética antiperfeccionista, e é essa teoria da justiça que mostra que o justo e o bem são complementos.

As discussões a partir da teoria da justiça de Rawls não são feitas apenas por Ricoeur. Para os comunitaristas e os liberais que se preocupam em estabelecer princípios de justiça que determinem a submissão voluntária de todos os indivíduos sobre a vida boa, os princípios morais só podem ser realizados em sociedades reais.

Rawls elabora premissas abstratas sobre igualdade e liberdade que orientam estas práticas judiciais: a prática é mais importante que a teoria. As bases da moral não estão na filosofia, mas na política. Para ele, só se pode estabelecer leis e regras nas instituições no meio de uma análise da tradição da comunidade e de uma moral efetiva. A maior crítica a essa teoria da justiça é a concepção abstrata de pessoa e no modelo de representação sob o véu da ignorância, na distinção das pessoas e da concepção de bem. Os princípios da justiça como equidade falam da importância dos direitos individuais sobrepostos aos direitos sociais. O maior problema refere-se ao subjetivismo ético da teoria da justiça de Rawls, que garante a ideia de estado neutro com respeito aos valores morais, que apenas supõe a liberdade de expressão dos indivíduos que decidem ser livres e buscar o bem. A crítica à concepção individualista está relacionada aos indivíduos, que formam uma sociedade e afirmam a igualdade, sabem que cada um está interessado só em si mesmo e desinteressado da sorte dos outros.

Mais uma vez voltamos à teoria do justo (RICOEUR, 2008a). Na realidade, a crítica de Ricoeur é sobre a teoria da justiça de Rawls, na forma procedimental e deontológica a qual supõe que o Estado seja neutro e o justo tenha prioridade sobre o bem. Essa teoria não contribui para a reconstrução da comunidade e qualquer processo de justiça dessa natureza está fadado ao fracasso; o indivíduo não é o objeto central, e não se sobrepõe o comunitário à sociedade; os interesses individuais não devem ser maiores que os interesses de uma sociedade, e só o justo não deve ter prioridade sobre o bem comum.

O problema da teoria da justiça como equidade e o de defini-la de tal forma que as desigualdades sejam reduzidas ao mínimo possível. Ela deverá

intervir num problema, num conflito da vida social, que só se resolve pela instauração de princípios e, desta forma, incentiva um tipo de utilitarismo. Nesse ponto podemos ver a crítica de Ricoeur à teoria da justiça como equidade, perguntando, por exemplo, de onde os participantes do contrato social tiram os princípios da justiça e se é a-histórico. Para Rawls, a justiça como equidade é o centro de toda justiça, porque a tese utilitarista prioriza o bem em relação ao justo, e o papel da justiça é especificar os direitos e deveres básicos dos cidadãos. A justiça é a virtude mais importante das instituições sociais; as pessoas são invioláveis nas normas da justiça. A maior importância da justiça é a estrutura da sociedade, e estas instituições distribuem os direitos e deveres. Para Ricoeur, a ideia de justiça de Rawls não é nem no sentido aristotélico nem kantiano. Não é virtude, nem direito, mas um princípio e reconhece que o desdobramento de uma teoria de valores, requerida por uma concepção puramente processual da justiça não funciona numa sociedade desprovida de consenso em matéria de ética. A sua crítica é justamente sobre a justiça distributiva e o consequencialismo. Para o consequencialismo, o valor moral está nas consequências de um ato individual, diferente da deontologia, em que as consequências não são levadas em consideração enquanto valor moral de uma ação.

Rawls propõe que a teoria contratualista seja uma estrutura vital da sociedade, na qual as pessoas são livres, iguais e racionais. Para esse autor, a justiça é vista como equidade, e é esta que define a justiça, como se fosse um contrato entre os indivíduos racionais dentro de uma sociedade desinteressada. Ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, o seu *status* social, sua sorte na distribuição social. As pessoas estão sob o véu da

ignorância, escolhem princípios de justiça, um consenso ou um ajuste de igualdade. Os indivíduos escolhem deveres e direitos básicos que lhes dão a liberdade; a desigualdade social e econômica nesse pensamento é justificável. Há uma situação de incerteza, e há também um princípio de utilidade, o que é o bem, a felicidade. Esses são os princípios do utilitarismo que devem ser negados como princípio da diferença, pois as pessoas têm concepções de bem e senso de justiça diferentes. O véu da ignorância leva os indivíduos a escolherem princípios de justiça que se orientam na estrutura social e nas suas convicções de justiça.

Os princípios de justiça são iguais às noções de bem comum; tais concepções levam às noções de equidade e de bem. Sob o véu da ignorância, os indivíduos buscam os bens primários, como liberdade, oportunidade, renda, riqueza e respeito. Para Rawls, a justiça é o resultado do procedimento e de justiça procedimental, em que as pessoas são movidas por interesse moral por serem iguais. Quais são as características dessa teoria da justiça? A justiça como equidade está na escolha ou é a instituição que prescreve a justiça?

quando está subordinada ao bem, a justiça tem de ser descoberta; quando é engendrada por meios puramente processuais, a justiça tem de ser construída: não é conhecida por antecedência, mas supõe-se resultar da deliberação em condições de equidade absoluta (RICOEUR, 2008a, p. 7).

Dessa forma, para Ricoeur, a teoria de justiça de Rawls é uma construção que pressupõe que a justiça deve ser construída por meios processuais. Rawls substitui a solução fundacional da justiça por uma solução processual.

2.3. O agir, a liberdade e a justiça: o ato de julgar

Falar em ação refere-se à capacidade de ser livre. A capacidade humana de poder, não tomada apenas no plano físico, mas, especialmente, ao realizar-se, supõe uma postura comprometida, reflexiva, faculdade que faz do homem senhor dos seus atos e das decisões da vida. Ao considerar a ação o início de tudo, Ricoeur manifesta a preocupação com a ética, pois ação e ética se relacionam intrinsecamente. A ação é a atividade que se estende para além do ser si mesmo. Ela absorve a intenção do sujeito e o agente é responsável pelas consequências dos atos praticados, pois somos donos de nossas ações e nos reconhecemos nelas.

O ser humano se reconhece e é capaz de agir, de ser dono de seus atos. Porém, há efeitos maus e há o encontro da ação de um com a do outro, ocasionando o inesperado, o não intencionado e, assim, os efeitos da ação, ao se estenderem adiante e para longe do sujeito que age, fazem-se abrangentes e atingem um número ilimitado de pessoas do contexto social.

A forma mais clara do mal é a violência, seja ela física ou moral. A violência é a diminuição ou a ausência da capacidade de fazer, de agir, que acaba com a existência de liberdade como autonomia. Para ele, em a “Regra de Ouro” está a solução do problema de toda ação e liberdade. O bem viver supõe a estima de si, a prudência, a sabedoria prática, nas quais há as ações gerais, que são níveis de existência individual e social. A liberdade é assegurada por instituições justas. Para Ricoeur, “viver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (RICOEUR, 1991b, p. 253).

A liberdade é a possibilidade de se reconhecer nas próprias ações. Liberdade e ação estão sempre ligadas a si, uma à outra pela forma de se entender como sujeito. A liberdade é a capacidade de agir, e a ação é também ser livre. O agir e a liberdade estão relacionados à questão do mal e da vida. “A propensão ao mal afeta o uso da liberdade, a capacidade de agir por dever, em outras palavras, a capacidade para ser autônomo” (RICOEUR, 1991b, p. 253).

O discurso ético afirma que somos livres e responsáveis e assumimos as conseqüências de nossas ações. A narração faz parte do agir humano, e o agir é narrar. “Não existe narrativa eticamente neutra”. A ação é o que faz chegar [...] dizer o que é uma ação porque ela é feita” (RICOEUR, 1991b, p. 78). O gesto, por menor que seja, é uma ação, e a ação intencional é uma ação racional. A liberdade é a possibilidade que está no discurso como reconhecimento da própria ação e se apresenta como o “eu posso”; posso falar, posso fazer, posso agir, posso narrar e ser responsável por minhas ações, ser o agente das minhas próprias ações. A verdadeira liberdade é o agir conforme a lei e é à vontade na sua forma essencial e na sua condição finita.

A verdadeira obediência é a sua autonomia; o mal, por outro lado, está relacionado à ação, ao agente e à liberdade. O problema do mal é a perversão dessas ações, dessas liberdades, ou o mau uso da liberdade; a propensão do mau uso da liberdade, da capacidade de agir por dever, da capacidade do sujeito para ser agente autônomo. Quando isso ocorre, afeta corrompendo a liberdade do homem, e este mal se torna mal radical. Este mal não pode ser removido ou eliminado do ser humano, pois ele é inato ao homem, e tem esta inclinação natural. A maior expressão do mal é a violência. Ricoeur mostra que a violência é a diminuição ou o aniquilamento, a destruição do ser humano. A

violência é um mal que fere a pessoa em toda sua dimensão como ser de ação. Ela fere a pessoa e o seu centro, a sua liberdade como um fim, e não como meio.

Por causa desse mal, mal em sua vida,¹⁶ Ricoeur aprofunda a ideia da regra de ouro. Essa regra iguala o agente e o receptor dessa ação. Visar a vida boa com e para o outro nas instituições justas é o único meio da prática dessa regra. Se as pessoas são livres, elas podem agir de maneira a diminuir e acabar com a violência e agir em liberdade para o outrem. São as instituições justas que asseguram a liberdade de cada indivíduo.

Há uma grande ligação entre o agir, a liberdade e a justiça. São, com efeito, os conflitos e a violência entre os homens que provocam a necessidade da intervenção da justiça. Só se pode falar de justiça a partir da experiência da injustiça: o que falta na justiça é o que provoca a injustiça, e a injustiça reina onde falta a justiça.

O problema da justiça está na distinção existente entre a concepção da justiça e a prática judiciária. A justiça, com seus tribunais, leis e juízes, tem como finalidade resolver os conflitos entre as partes, e ela só se concretiza em princípios organizadores e reguladores de uma sociedade que tem, como fim, contribuir para a paz social, o respeito pela liberdade e a igualdade entre os cidadãos. Para um mundo fragilizado e vulnerável à violência que se multiplica

¹⁶ Sobre a vida e a experiência de Ricoeur, Reagan, seu amigo pessoal, escreve uma curta e adequada biografia que destacamos: “Ele foi criado pelos avós após a morte de sua mãe, pouco depois do seu nascimento, e a do pai na Primeira Guerra Mundial. Na juventude, perdeu para a tuberculose uma irmã querida. Passou cinco anos como prisioneiro dos alemães durante a Segunda Guerra Mundial. Sua vida foi ameaçada durante a Guerra da Argélia por causa da posição que tomou contra o conflito. Foi com efeito atacado por um estudante que despejou uma cesta de lixo na sua cabeça no rastro da rebelião estudantil de 1968, em Paris. Sofreu uma série de ataques verbais maldosos de intelectuais franceses que não gostavam do que ele dizia. Perdeu um filho por suicídio e viu morrer sua amada esposa. Em suma, viu que a vida pode ter uma dimensão trágica [...] não tentou evitar que isso influenciasse o que buscava como filósofo, ainda que comprometido com a autonomia do seu trabalho e com o objetivo de falar a verdade a todos” (REAGAN, 1996).

em inúmeras formas, Ricoeur apresenta uma ética da responsabilidade que tem prioridade ante a moral da obrigação e da punição.

Ricoeur faz de sua pequena ética a arquitetura de sua concepção sobre o justo. Percorre uma leitura horizontal que se refere ao si mesmo, e um lado vertical, se refere aos predicados que qualificam a ação humana em termos de moral. Em *O justo* e em *O si mesmo com um outro*, situa a justiça como ponto de intersecção de dois eixos. O eixo horizontal mostra a virtude da justiça e se alicerça nesta. No vertical, os três níveis da pequena ética: a vida boa com os outros em instituições justas, os predicados dos quais procede a avaliação moral de cada ação e, nesta, se move a vida e a ação humana na privação do desejo e na aspiração de uma vida plena realizada.

Encontramos na pequena ética de Ricoeur uma ética teleológica que toma o predicado “bom” que qualifica toda a ação, predicado “na medida em que o bom designa o *telos* de uma vida inteira em busca daquilo que os agentes humanos podem considerar, como uma realização, uma vida feliz” (RICOEUR, 2008a, p. 14-15).

A justiça anuncia-se conforme Ricoeur, como uma das virtudes, no sentido grego e aristotélico da expressão, *areté*, que os latinos traduziram por virtude e que pode se traduzir por excelência. Mas, tomar a justiça por uma virtude ao lado da prudência, da temperança e da coragem “é admitir que ela contribui para orientar a vida e a ação humana em direção a um ideal de perfeição e de realização. É esta intenção de uma vida boa que confere à virtude particular da justiça o caráter teleológico de que eu falava, viver bem é o seu *telos*” (RICOEUR 1995b, p. 187). O que determina a moralidade no predicado *bom* são a tríade da justiça, a vida boa e as instituições justas. Para

Ricoeur, a intencionalidade ética e a justiça são partes integrantes da aspiração do viver bem, da aspiração de viver uma vida realizada e plena. A realização não é na solidão, nem na amizade, mas na cidade.

A idéia de justiça requer que partamos da imagem de uma sociedade que não seja somente caracterizada por um querer – viver em conjunto, num desejo de cooperação, mas por regras de repartição [e isso porque] as partes distribuídas fazem de cada cidadão um parceiro no sentido próprio da palavra (RICOEUR, 1995b, p. 180).

A sociedade entendida como sistema de distribuição tem a justiça como meio de especificar os direitos e deveres básicos dos cidadãos e determinar as partes distributivas apropriadas, sendo a justiça a virtude mais importante nas instituições sociais. Ele enfatiza o primado da ética sobre a moral e a necessidade de submeter a visão ética à prova da norma. A teoria da justiça é uma construção artificial que pressupõe que a justiça deve ser elevada por meios processuais.

Para Ricoeur, há dois princípios de justiça: a ordem deve prevalecer e a reflexão deve ser ética. Os princípios devem aceitar as pessoas livres e racionais, que são postas numa situação inicial de igualdade e estão interessadas em prosseguirem com seus objetivos. Os princípios da justiça são definidos e apresentados antes da prova de que estes seriam os princípios escolhidos – o princípio moral que rege o processo artificial da justiça é o máximo da justiça como o argumento da moral.

Reflete sobre o mal, a violência e o mal cultural. “É mal na medida em que eu o coloco” (RICOEUR, 1978, p. 245). É sempre pessoal e entra nos relacionamentos humanos, percorrendo as estruturas e instituições e demonstra que a resposta racional teórica é sempre incompleta e aproximativa, e mais do que isso, obriga a encontrar outros modos de relação, exigindo um

compromisso com a ação efetiva. A sua compreensão sobre o mal acentua que a maior dificuldade referente ao próprio conceito de mal é colocá-lo como conceito de fenômenos tão díspares, como o pecado o sofrimento e a morte.

Há uma necessidade de diferenciar o mal do pecado, sofrimento e morte, conforme Ricoeur. Ele define o pecado como uma linguagem religiosa, aparecendo como uma ação que não deveria ser e que, por fim, foi qualificado como maléfico. O pecado,

designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de acusação e de repreensão. A imputação consiste em consignar a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral. A acusação caracteriza a própria ação como violação do código ético dominante na comunidade considerada. A repreensão designa o juízo de condenação, em virtude do qual o autor da ação é declarado culpado e merece ser punido. “É aqui que o mal moral interfere no sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento impingido” (RICOEUR, 1988b, p. 23)

O sofrimento é definido como o que aflige o homem de formas múltiplas, difíceis de serem enumeradas. O sofrimento se distingue de pecado pelos traços contrários, pois a imputação que atribui o mal moral sobre o agente responsável caracteriza-o como sofrido. Essa imputação “não a fazemos chegar, ele nos afeta” (RICOEUR, 1988b, p. 24). O mal físico, o sofrimento e a morte, as deficiências e os acidentes provocam a dor. Esses conceitos são qualificados como um mal que nos atingem; a dor é uma advertência que pode nos prevenir de um mal maior; pode ser um alerta de que alguma coisa não está bem e que se deve providenciar medidas cabíveis.

A dor é entendida como coisa má, devido ao desprazer que ela causa. O sofrimento é o fruto de uma dor interiorizada e como um desprazer que não atinge só o ser humano. Todos os seres sofrem, contudo, é o ser humano que

tem a capacidade de sentir o sofrer. O sofrimento é uma dor sentida pelo homem. Morte e nascimento são acontecimentos naturais – um bom e outro mau. A morte pode também ser desejada, e o nascimento não.

Segundo Ricoeur, o mal moral, a punição é um sofrimento físico e moral. Porém, o mal moral, como castigo corporal, privação, liberdade, vergonha e remorso, geram a culpa e requer a pena. O sofrer, neste sentido, representa uma passividade imposta pelo poder do agir do outro, impedindo o exercício da liberdade. Representa, pois, o desrespeito para com o outro, e esse desrespeito manifesta-se na ordem física, psíquica, racional, política, religiosa, social e cultural. Para Ricoeur, o mal não possui entidade física real, nem metafísica. É moral porque está situado na esfera cultural e tem a ver com os costumes das culturas. Sendo assim, pode-se dizer que o mal não está no homem, nem em sua vontade, mas em ações que transgridem normas estabelecidas que também surgem não como fruto da boa vontade do homem, mas por conveniências sociais ou imposições com a finalidade de manter o controle e a ordem. A transgressão implica diretamente ação de um homem contra outro, visto serem os costumes postos para preservar os direitos e deveres de cada ser humano e a integridade física e moral de cada cidadão. Ricoeur faz aqui uma distinção entre o mal cometido e o mal sofrido: “a causa principal do sofrimento é a violência exercida sobre o homem pelo homem – em verdade fazer o mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar a outrem, logo, é fazê-lo sofrer” (RICOEUR, 1988b, p. 24).

O mal cometido por alguém encontra sua réplica no mal sofrido por outro, e é nesse ponto de interseção que o grito de lamentação é mais forte.

Sentir-se vítima da maldade de alguém que me é próximo me faz querer a justiça.

A morte tem sua condição natural e misteriosa que desencadeia um sofrimento existencial. Ao deparar com a morte, já não existe e não será possível dizer agora o que acontecerá depois. A morte é qualificada como o maior mal da humanidade; é um mal físico e psíquico e as suas explicações resultam do mal moral. Pela reflexão antropológica, considera que “a fraqueza torna o mal possível em muitos sentidos, os quais podemos classificar numa ordem de complexidade que vai da ocasião à origem e da origem à capacidade” (RICOEUR, 1982b, p. 157).

O mal entra no mundo por meio da ação humana, e isso justifica pelo fato do homem ser a própria realidade que apresenta uma constituição ontológica instável de ser maior ou menor que ele mesmo, comportando em si a finitude e a infinitude humana. A condição humana de limitação torna o mal possível. A falibilidade é, para Ricoeur, a ocasião, o ponto de menor resistência por onde o mal poderia penetrar no homem. Ele conclui que “da possibilidade à realidade do mal, há um hiato, um salto – é o próprio enigma da falta” (RICOEUR, 1982b, p. 158).

Ricoeur faz a descrição da falibilidade na antropologia e na ética – “a primeira está em que o mal é natural, a segunda encontra a oposição do bem e do mal” (RICOEUR, 1982b, p. 159). Assim, a ética se abre da consciência de que o homem é capaz de fazer tanto o bem quanto o mal. Ricoeur define a forma em que atingimos o ponto no qual a fenomenologia do mal é destronada pela hermenêutica dos símbolos e mitos, estes oferecendo a primeira

mediação linguística a uma experiência confusa e muda (RICOEUR, 1988b, p. 25).

O mal moral é representado pelo homem que sofre pelo agir de outro homem; refere-se à ação do homem em suas relações. O sofrer então é uma passividade imposta pelo agir de outro homem, impedindo o exercício da liberdade. Ricoeur está de acordo com a possibilidade de discutir o mal no plano moral, mas não situa a esfera dessa moralidade no campo metafísico nem ontológico, porque o mal não possui entidade física real. O mal é moral porque está situado na esfera cultural e tem a ver com costumes das culturas. O mal está ligado aos costumes de uma sociedade, de um grupo social ou da própria humanidade. O mal consiste exatamente nas transgressões das normas. Nesse sentido, o problema do mal se situa entre uma visão ética que entende o mal como uma realidade que é possível em função do ser humano, e que por isso indica para sua responsabilidade e tomada de consciência. Uma nova forma de pensar é exigida; é a hermenêutica que interpreta os signos e afirma a confissão humana do mal e a esperança de superá-los através da ação consciente. “o mal é o que não deveria ser, e o problema é: o que fazer contra ele?” (RICOEUR, 1988b, p.11). Para Ricoeur, o mal é fruto da ação humana, por isso, por meio da mesma ação, pode-se superá-lo enquanto problema moral, mediante um princípio de não-violência do homem contra o homem: façamos isso e vejamos quanto de mal sobra no mundo (RICOEUR, 1988b, p. 48).

O que falta à indignação para se igualar a um autêntico sentido da justiça é o desejo de vencer o obstáculo do “desejo de vingança”, isto é, a pretensão de se fazer justiça por conta própria, mesmo que isso signifique

acrescentar a violência à violência, o sofrimento ao sofrimento. Justiça não é vingança; fazer justiça é ser justo e conceder ao direito os seus direitos. Ricoeur contraria as afirmações do positivismo jurídico, abre o direito no horizonte do justo e do injusto e nos faz pensar no justo e no jurídico,

apreendido sobre as formas do judiciário, oferece ao filósofo a oportunidade de refletir sobre a especificidade do direito, no seu lugar próprio, ao meio do caminho entre a moral e a política (RICOEUR, 2008b, p. 9).

Ricoeur valoriza o mais alto nível do direito e está atento à situação concreta dos homens e das mulheres que agem, sofrem e fazem sofrer. O homem em sua ação contra o mal e contra a violência criminosa das normas reguladoras do equilíbrio na interação social constitui o direito, a ação do sistema da justiça. Os conflitos e a violência entre os homens provocam a necessidade da intervenção da justiça que, concebida nos seus sentidos jurídico e judiciário, tem poder para interferir. Ricoeur define

Idéia reguladora que preside a esta prática complexa, que envolve determinados conflitos típicos, procedimentos com códigos, confrontos regulados de argumentos, e enfim, a pronúncia de uma sentença (RICOEUR, 2008b, p. 176).

Os argumentos da justiça, conforme Ricoeur considera, recordam que ela é uma parte da atividade comunicacional em que o confronto de argumentos no tribunal constitui um exemplo notável do emprego dialógico da linguagem.

O aparelho judiciário é definido pela sequência: leis – tribunais – juízes – sentença. As condições para que possa haver o ato judiciário de julgar autorizado e competente são a existência de leis escritas, a presença de um quadro institucional, tribunais regionais e superiores, a intervenção de pessoas

qualificadas, competentes e independentes, que dizemos encarregadas de julgar, e o desenrolar da ação constituída pelo processo de que a pronúncia do juízo constitui o ponto final.

Desse modo, essas condições pretendem assegurar, entre as partes em conflito, a justa distância e a imparcialidade são indispensáveis a um juízo justo. Essas leis escritas de um sistema jurídico que defina com clareza os delitos e estabeleça, de forma precisa, uma proporção entre crime e castigo, revelam-se indispensáveis à imparcialidade do julgamento e à proteção do ato de julgar da arbitrariedade, do estado, da instituição jurídica e do próprio juiz. A instituição da justiça é constituída de várias formas: o Estado e a instituição são distintos da sociedade civil e são detentores do monopólio da violência legítima.

A instituição judiciária com seus diferentes tribunais de primeira instância e de recurso se apresenta como independente e autônoma dos poderes do Estado, do legislativo e executivo. O juízo determinado pelo juiz deverá conduzir à aplicação da lei e situa-se na zona de interpretação das duas vias da hermenêutica, do lado dos fatos e do lado das regras. O ato de julgar no quadro do processo recapitula todas as significações usuais – opinar, avaliar, ter por verdadeiro ou justo; enfim, tomar uma posição. No processo o juiz toma uma posição, decidindo-se pela aplicação a um caso concreto de determinadas leis a ser contemplado pelos princípios de uma hermenêutica jurídica que tome, numa perspectiva dialética, a articulação entre interpretação e argumentação.

Ricoeur discorda das teses do modelo positivista do direito: as leis são consideradas editadas por alguém em posição de comando e, portanto, identificadas pelo seu modo, constituindo a intenção do legislador um corolário deste axioma; as leis são ditas para reger, são disposições não equívocas; se

nenhuma resposta à questão posta parece estar contida no direito em vigor, então o juízo sobre o caso é remetido para o poder discricionário do juiz.

Ricoeur admite que o sentido de uma lei resulte de sua importância, o que significa psicologizar o direito pelo recurso à noção pouco confiável de intenção e o sentido da lei deve antes ser procurada no texto e nas conexões intertextuais, e não na ordem de um legislador. Se fosse verdade que as leis são disposições unívocas, não teria dificuldade na aplicação de uma lei a um caso particular e, então, não existiria casos difíceis. As leis têm uma estrutura aberta, no sentido de um texto aberto sobre interpretações construtivas não previstas, visto que não há aplicação automática da lei, mas interpretação tanto da lei como de um caso. A ideia de casos difíceis que é remetida para o “poder discricionário do juiz tem duas possibilidades: a decisão é arbitrária no sentido de fora da lei, ou só entra no direito por meio da pretensão legislativa que ela reveste” (RICOEUR, 1995b, p.194), ou pela sua capacidade de abrir um precedente na história da jurisprudência.

Ricoeur, em suas definições, elabora sua reflexão sobre a prática judiciária, retirando cada uma dessas posições extremas do reduto em que se imobilizaram, fazendo-as interagir numa perspectiva dialética. Para ele, a *episteme* da prática judiciária não está no interior da crítica literária, nem na ética da discussão, mas numa hermenêutica crítica. A argumentação constitui a trama lógica e a interpretação a trama inventiva do processo que conduz a uma tomada de decisão. O discurso judiciário visa o convencimento porque o juiz delibera sobre a qualidade ou plausibilidade dos argumentos acrescentados pelas partes, dando conta daquilo que o convenceu,

nesse momento do processo, a tarefa do juiz consiste na realização de uma síntese dos elementos avançados pelos litigantes, em seguida no seu tratamento – que consiste numa avaliação motivada [ou fundamental] da sua pertinência no plano do direito – e, finalmente, na decisão que traz um fim definitivo às contestações (RICOEUR, 1995b, p.194).

A finalidade do ato de julgar consiste, no fundo, em terminar o conflito, instaurando a justa distância entre as partes. A finalidade dessa justiça não contribui senão para separar os indivíduos uns dos outros. Desta forma, corre-se o risco de, num ato de injustiça assistir o desenvolvimento de uma sociedade desligada, na qual os indivíduos, talvez pelo medo da espada, à qual a justiça se veria reduzida, renunciariam aos conflitos, não de uma sociedade desunida na qual os indivíduos e as comunidades quisessem de uma forma positiva e ativa viver em conjunto e harmonia. A sociedade não seria governada apenas pela procura de segurança individual ou coletiva. O ato de julgar deve ter em vista outra finalidade: o estabelecimento e a salvaguarda da paz social, pela reintegração dos litigantes num espaço de vida comum. A justiça faz parte das alternativas que as sociedades, nomeadamente o estado e o direito, opõem à violência.

Ao colocar como horizonte último do ato de julgar a paz social, Ricoeur deixa transparecer a sua aspiração profunda a uma sociedade na qual a vida comunitária e, no fundo, todo o convívio social, se funde no reconhecimento e no respeito mútuo dos que intervêm na interação como pessoas e como sujeitos do direito. No entanto, a concretização de tal reconhecimento supõe que, mais do que a simples separação que a finalidade da justiça conduz, sejam estabelecidos laços mais fortes, capazes de superar em firmeza e vigor a energia desagregadora das forças negativas presente nos conflitos que opuseram as partes no processo.

A pretensão da justiça de colocar fim à violência, substituindo-a pelo discurso, é possível que para se interrogar sobre se, apesar da sua pretensão manifesta de acabar com o confronto e agressão, o ato de julgar não participa, apesar de tudo e de certa forma, de uma violência, mais sutil, com certeza, do que o confronto físico, mas nem por isso menos real. O ato de julgar tem certo tipo de violência – a violência formal de um discurso que se impõe como definitivo e irrefutavelmente idêntico à realidade descrita, na medida em que se considera que os conceitos jurídicos refletem perfeitamente os contornos concretos da realidade litigiosa.

O ato de julgar tem como horizonte um equilíbrio frágil entre os dois componentes da partilha: o que divide a parte de outra parte e o que, por outro lado, faz com que cada um faça parte de uma sociedade. O ato de julgar é caracterizado por aspectos como: dar fim à incerteza, separar as partes conflitivas e fazer reconhecer a cada um a parte que o outro ocupa na mesma sociedade, em virtude de que há um ganhador e um perdedor desse processo que seria reputado cada qual com a justa parte na cooperação que é a própria sociedade. Todo juízo comporta uma retrospectiva, na medida em que separa, resolve e põe fim a um litígio passado, comporta a dimensão prospectiva, social, política e ultrapassa o conflito que opôs os oponentes, estabelecendo os laços de cooperação entre esses sujeitos de direito.

A ação da justiça contra o mal – agora tipificado pelo legislador sob a forma da infração criminosa de normas legais a que correspondem as leis – implica a imputação de responsabilidades. Ricoeur propõe uma educação automoralizada que consiste na tomada de consciência do si mesmo em

relação ao outro e na indignação em face de injustiça em que o mal consiste na indignação que, ao

religar a emoção causada pelo espetáculo da lei lesada e aquela suscitada pelo espetáculo da pessoa humilhada [...], constitui o sentimento de base do qual a educação do público para a equidade tem tudo para triunfar (RICOEUR, 2008a, p. 183).

Ricoeur discute alguns traços gerais de um modelo de justiça que, não centrados na lei, nem na vítima e nem no acusado, mas sim nos laços orgânicos que mantêm unida uma comunidade humana, se apresenta como a justiça de escuta e de diálogo, uma justiça que visa menos reparar o passado do que a responsabilidade que tem em vista o futuro. Esse modelo de justiça se assenta na capacidade humana de mútuo reconhecimento, e é inspirado no trabalho, de todos em busca de reconhecimento e reconciliação uma vez que no dano que se sofre não é só o sofrimento da vítima que é levado em conta, mas também o laço de alteridade, que é lesado pelas formas múltiplas de que a negação do reconhecimento se reveste. Ele diz que ninguém pode sustentar que a justiça não violenta é frouxa e que ela tolera a infração.

2.4. O justo e o bom

De acordo com Ricoeur, o justo e o bom são conceitos que trazem em si concepções dialéticas quanto ao sentido do teleológico e deontológico, e termos compostos da vida moral e política. O bom está relacionado com o conceito de bem e a questão da justiça na medida em que, com a tríade já conhecida “uma vida boa com e para os outros em instituições justas”

(RICOEUR, 1991b, p. 202) com que Ricoeur define a intencionalidade ética e o justo, enquanto desejo e expressão da vida boa a que se aspira, aquele que pratica a justiça corresponde às virtudes.

Para Ricoeur, fazer justiça é praticar as virtudes, como a prudência e a temperança que contribuem para orientar as atitudes do homem para o cumprimento do dever e uma perfeição da noção da felicidade. A vida boa é aquela que confere a virtude particular de justiça e esta noção nos remete a um caráter teleológico.

A justiça sempre constituiu um capítulo à parte nos tratados das virtudes, em razão de um traço particular anunciador da inversão que conduz do ponto de vista teleológico ao ponto de vista deontológico, que fará prevalecer as idéias de obrigação e de dever, e a idéia correlativa de direito (RICOEUR, 1997d, p. 92).

Viver bem na concepção ricoeuriana é a finalidade da vida ética. A ação do homem tem um sentido de buscar a justiça rumo à finalidade dessa “vida boa”. Mas, a justiça é uma concepção teleológica que não é apenas virtude e constitui uma parte do tratado das virtudes. A ideia de justiça, na *Ética a Nicômaco*, é definida como o equilíbrio entre o excesso e o defeito, o muito e o insuficiente. A justiça é a mediadora desses dois extremos, enquanto no ponto de vista deontológico faz prevalecer as ideias de obrigação e dever, correlatos ao direito. Ricoeur reconhece que foi sob o impulso da filosofia kantiana que a teoria da justiça passou a assumir uma função essencialmente deontológica, “concepção na qual todas as relações morais, jurídicas e políticas, são colocadas sob a ideia de legalidade, de conformidade com a lei” (*Leituras 1*, 1995b, p. 182). A mediação institucional é necessária porque tanto o vício de querer mais quanto a desigualdade dizem sempre respeito a bens exteriores e

precários, como bens ou cargos para repartir. A repartição ou divisão tem que passar necessariamente pela instituição, por isso a primeira espécie de justiça é distributiva e implica a comunidade política.

A justiça rege a distribuição de todo o tipo de bens, exteriores em relação à prosperidade e à adversidade, que se anunciam como bens a repartir, distribuir e compartilhar, são ideias que se relacionam diretamente com a justiça. Para ele, essas ideias têm uma grande envergadura e não tem perdido sua força, como a discussão das concepções da justiça. A ideia de justiça exigirá, assim, a imagem de uma sociedade que não estaria caracterizada somente por um querer viver juntos, voto de cooperação e regras de repartir.

A que grandeza e segundo que modalidades essa igualdade se aplica? Duas novas dificuldades nos esperam aqui. À primeira questão deve ser respondido que 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. Detenhamo-nos nesses verbos: “distribuir”, “partilhar”, “repartir”. Eles só podem se referir às instituições, principalmente políticas, que se definem por essa função de distribuição, de partilha, de repartição. Essa ideia [sic] é de grande alcance e não perdeu nada de sua força, como a discussão da segunda concepção da justiça o confirmará. Podemos nos arriscar a dizer que toda sociedade, enquanto instituída, reparte papéis, tarefas, vantagens, desvantagens, honras e encargos? A ideia [sic] de justiça exigirá assim que partíssemos da imagem de uma sociedade caracterizada não só por um querer-viver em comum, um voto de cooperação, mas por regras de repartição - as partes distribuídas fazendo de cada cidadão um parceiro, no sentido próprio da palavra (RICOEUR, 1997d, p.92).

Assim, a ideia de justiça leva o nosso autor à noção de sociedade. Para ele, a sociedade é um sistema de distribuição na qual a instituição divide os papéis, diferencia a virtude da justiça, a virtude da amizade, e esta faz a mediação institucional. O conceito de distribuição abrange todas as instituições,

pois é ele que regula todo o tipo de repartições entre os membros da sociedade. Ricoeur diz:

porque é enquanto as partes distribuídas são coordenadas ente elas que os portadores das partes podem ser chamados a participar na sociedade considerada, segundo a expressão de Rawls, como uma empresa de cooperação (RICOEUR, 1991b, p. 233).

A concepção da sociedade como sistema de distribuição transcende a relação antagônica entre indivíduo, ipseidade, e sociedade, alteridade. A instituição como regulação da distribuição entre os indivíduos não se reduz a esses indivíduos, mas também não é uma entidade acrescentada; ela só existe porque os indivíduos tomam parte nela. O conceito de distribuição abrange todas as instituições, pois é ele que regula todo tipo de repartições entre membros da sociedade. “Porque é enquanto as partes distribuídas são coordenadas entre elas que os portadores da parte podem ser chamados a participar na sociedade considerada, segundo a expressão de Rawls, como cooperação” (RICOEUR, 1991b, p. 233). A interpretação distributiva da instituição permite derrubar o muro que se pode supor existir entre indivíduo e sociedade, e assegura a coesão entre os três componentes do conceito ético de Ricoeur. O núcleo ético comum à justiça distributiva e à justiça reparadora ou corretiva é a igualdade (*isotés*). O injusto é o desigual. O igual, segundo Aristóteles, tem o caráter de mediação entre dois extremos, pois onde há o mais e o menos tem que haver também o igual. Mas esta igualdade não pode ser aritmética tendo em conta a natureza das pessoas e das coisas divididas. Por isso, Aristóteles estabelece a igualdade proporcional em que entram em

jogo pessoas e partes. Assim defende uma idéia de igualdade que não cauciona o igualitarismo. A Ricoeur a quem interessa,

sobretudo a força da ligação entre justiça e igualdade: O núcleo ético comum à justiça distributiva e à justiça reparadora é a igualdade (*isótes*). A igualdade, de qualquer maneira é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais (RICOEUR, 1991b, p. 236).

À justiça compete atribuir a cada um a sua parte segundo o critério da igualdade. A amizade se antepõe ao próximo, à justiça e a outro próximo. A justiça não é o outro da amizade, senão o cada um de uma distribuição justa. O sentido da aplicação da Regra de Ouro, para Ricoeur, é introduzir um outro senso de reciprocidade a partir do respeito devido à outra pessoa, gerando a partir da autonomia de cada pessoa a possibilidade de solicitude entre elas.

A relação não é uma entidade complementar. A instituição tem regras de distribuição para os indivíduos que tomam parte nela e dos princípios de justiça e respeito por todos podem ser vivenciados para além da relação de solicitude. A ideia de justiça, nesse sentido, se distancia da deontológica, pois, para Ricoeur, tudo que é bom moralmente é sem restrição, e o que é bom é a vontade. É o conceito de autonomia da razão prática que solucionará o impasse, igualando a boa vontade sem restrição à vontade autolegisladora.

Para Ricoeur, a questão está na igualdade proporcional, porque se refere às teorias das proporções. A igualdade não é, entre duas coisas, senão a relação da contribuição do indivíduo e a parte, a relação da contribuição de tal indivíduo e de tal parte.

A preocupação de Rawls é sobre o paradoxo das próprias leis. A respeito dessa proposta, Ricoeur afirma o seguinte:

Se o termo *fairness*, que traduzimos por equidade, é proposto como chave do conceito de justiça, é porque *fairness* caracteriza a situação original do contrato o qual se supõe que deriva a justiça das instituições de base. Rawls assume, portanto, inteiramente a idéia de um contrato original entre pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus interesses individuais (RICOEUR, 1991b, p. 306).

Do ponto de vista de Ricoeur, a teoria da justiça de Rawls que, para justificar os princípios da justiça, apresenta a ficção de um contrato social graças ao qual os indivíduos passam do estado supostamente primitivo ao Estado de direito, é uma construção artificial cuja justiça é construída por meios artificiais e, assim, decorre que dessa teoria da justiça o contratualismo e o individualismo crescem na sociedade. Para Ricoeur, a solução de Rawls consiste em associar o ponto de vista deontológico (de origem kantiana) à tradição contratualista, que oferece o quadro de uma ficção de situação original¹⁷, no qual as partes colocadas por hipótese em uma relação mútua de *fairness* fazem a escolha, entre vários dos princípios de justiça suscetíveis de serem aceitos por todos. Permanece, assim, a distância entre os princípios de justiça formais e a prática jurídica, que exigem os princípios de justiça.

Para Abel (1997), tanto na obra *O si mesmo como um outro* como em *O justo*, Ricoeur mostra a impossibilidade de fundar uma teoria puramente procedimental da justiça, ou os limites dessa justificação deontológica da justiça ao se apoiar em três constatações, a saber;

¹⁷ A “situação original”, conforme esclarece J. Michel, não é um estado a-social ou pré-social, mas um estado, se bem que fictício, no qual os indivíduos postos em cena são já membros presumidos de uma sociedade, e é preciso acrescentar, da qual conhecem, quase perfeitamente, o funcionamento. Este recurso à ficção justifica-se, desde logo, porque na sociedade “real”, a situação está longe de ser equitativa. “[...] Este recurso à ficção permite assim determinar os princípios da justiça que todos seriam susceptíveis de querer, fazendo abstração da situação real” (MICHAEL, 2006, p. 389).

- 1) Em primeiro lugar, os dois princípios da justiça¹⁸ de Rawls pressupõem certa compreensão do justo, a partir do que considera bom ou mau para si e para os outros;
- 2) subsistem ainda conflitos que nenhuma regra de procedimentos nem acordo permitiriam negociar tão facilmente;
- 3) a distância ou separação que permanece entre esses princípios e a prática, entre a regra e o juízo em situação concreta, não é abolida. (1997, p. 76).

Se Ricoeur insiste em mostrar que o justo encontra-se “entre o legal e o bom”, não significa fazer oposição entre o deontológico e o teleológico, mas sim mostrar que a ética passa pelo formalismo e que o formalismo não pode subtrair a uma representação do bem. Ricoeur não só afirma o primado da ética, mas reconhece ao mesmo tempo em que a visada ética deve passar pelo crivo da norma. A lei (a norma moral) é um momento indispensável da ética, do esforço de “viver bem”, porém não resume por si só à vida ética. Se “o justo já não é o bom nem o legal, mas o equitativo”, o justo qualifica, em última instância, uma decisão singular tomada em clima e conflito de incerteza: “o equitativo é a figura assumida pela idéia de justo nas situações de incerteza e de conflito” (RICOEUR, 2008a, p. 20).

¹⁸ “Dois são os princípios da justiça da sociedade bem ordenada de J. Rawls: 1. Cada pessoa deve ter direito ao sistema mais largo de liberdades de bases iguais para todos, compatível com um sistema similar para todos os outros; 2. As desigualdades sociais e econômicas devem ser tais que: a) nos limites de um justo princípio de poupança, garantam a maior vantagem possível aos menos favorecidos, e b) sejam ligadas a tarefas e posições acessíveis a todos em função de uma justa igualdade de oportunidades” (PEGORARO, 2001, p. 72).

2.5. Amor e justiça

Ao estabelecer uma discussão paradoxal entre amor e justiça, Ricoeur tomará o amor e a justiça como um espaço onde a ação é pautada pela lei, e a lei aplicada à ação. Contrapondo toda espécie de dever pelo dever ou justiça pela justiça, Ricoeur desenvolve a reflexão sobre o amor como braço forte da justiça, pois, segundo ele, a justiça instituída muitas vezes gera a injustiça. Do mesmo modo, o amor pelo amor, no seu sentido banal, acaba sendo conivente com as situações de injustiça.

Cada um destes pólos – amor e justiça – abandonado a si próprio, comporta consequências inquietantes: o puro amor pode justificar a destruição da reciprocidade e cair na imoralidade, e a simples reciprocidade da troca pode conduzir, diretamente, à instrumentalização utilitarista (RICOEUR, 1991b, p. 292).

O intuito é mostrar que, embora possam parecer opostas, as lógicas do amor e da justiça se conjugam na medida em que não se trata de fazer do amor uma simples saída de um impasse, mas fazer dele o motivo profundo da justiça, e fazer da justiça o braço eficaz do amor. O problema central da obra de Ricoeur será esclarecer se “o amor tem, no nosso discurso ético, um estatuto normativo comparável àquele do utilitarismo ou também do imperativo Kantiano” (RICOEUR, 1993, p. 8).

Começando pela tensão que há entre o amor e a justiça, a tentativa ricoeuriana será fazer uma integração entre ambas, sem tolher a discordância de princípios entre as duas lógicas. Nessa discussão, ele confronta ideias e práxis do amor e da justiça e pergunta se de fato existe contradição entre a lógica do amor e aquela da equivalência própria da ideia de justiça retributiva.

Esta, ao solucionar um mal, acaba fazendo outro, pois, para ele, o ideal de justiça consiste em que a sociedade e as pessoas tenham um sentimento de dependência mútua: as ideias de reconhecimento, solidariedade e mútuo endividamento só podem ser percebidos como um ponto de equilíbrio instável no horizonte da dialética entre o amor e a justiça.

Frente às circunstâncias relativas àquilo que em geral chamamos de mal, e que Ricoeur trata como sinônimo de violência percebe-se um crescente pedido de justiça, o que é próprio do ser humano. A justiça apresentada por Ricoeur oferece, no entanto, uma ampla compreensão e aplicação. Ele discorre sobre a justiça retributiva e seus efeitos, a partir dos quais se levantam as propostas de uma justiça que tem como braço o amor. Esse tipo de justiça propõe a superação do mal antropológico (violência) mediante a alteração da ética (justiça) para uma supra-ética (superabundância), que busca nortear a justiça no caminho da generosidade, libertando-a da tendência utilitarista.

A justiça se expressaria então numa prática orientada a um mútuo endividamento, no qual cada um tem uma dívida indissolúvel para com todos. A proposta de Ricoeur é mostrar que a infração é o rompimento de uma relação pessoal, e que a alternativa não está em fazer pagar o mal feito com um mal equivalente, senão em fazer assumir o compromisso de reparar o mal causado às vítimas, famílias e comunidades. A superação não se dá pela submissão a um imperativo categórico, um dever imposto pela vontade iluminada pela razão, uma lei, mas pela consciência de que necessitamos uns dos outros, pela consciência de que precisamos nos relacionar de forma diferente. Nesta discussão, Ricoeur defende que é possível orientar a justiça no caminho da generosidade, que o amor vai além dos direitos e deveres. Como ele mesmo

expressa, “vai orientando a um mútuo endividamento, em que cada um tem uma dívida indissolúvel para com todos” (RICOEUR, 1993). Tal fórmula de justiça “convertida” em amor superaria o nosso atual sistema baseado na justiça “retributiva”. “As histórias de vida estão de tal modo encadeadas umas nas outras, que o relato que cada um faz ou recebe de sua própria vida se torna no segmento dos relatos dos outros” (RICOEUR, 2008a, p. 36).

Esse mútuo endividamento assume, pois, a lógica da superabundância como aquela que dá mais do que o devido, mais do que é esperado, reivindicado ou pedido. A lógica do amor manifesta claramente um desequilíbrio entre dar e receber: “o caráter ativo do amor pode ser descrito afirmando-se que o amor, antes de tudo, consiste em dar, e não em receber” (RICOEUR, 2008a, p. 44-45).

Para Ricoeur, “a superabundância em relação à justiça é um espírito de medida, de justa medida” (RICOEUR, 1997d, p. 28). Ele evidencia a importância da poética do religioso, recorrendo ao mandamento novo do Sermão da Montanha: “vocês ouviram o que foi dito: ‘ame o seu próximo e odeie o seu inimigo!’”. Eu, porém, lhes digo: “amem os seus inimigos, e rezem por aqueles que perseguem vocês!”. Ricoeur mostra o conflito entre o mandamento de amar os inimigos e a regra de ouro de não fazer aos outros o que não gostaríamos que fizessem a nós mesmos.

A norma da obrigação com respeito ao outro é ligada à solicitude pela mediação da Regra de Ouro: “Não faças ao próximo o que não queres que te façam”. Este enunciado negativo, de proibição, nos diz Ricoeur, deixa aberto o leque das coisas não proibidas, e assim dá lugar à invenção moral na ordem do permitido; seu enunciado positivo equilibra a interdição anterior e mostra

motivos de benevolência: “E como vós quereis que os homens vos façam, da mesma maneira fazei-lhes vós, também”, e o enunciado: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”, marca a dialética entre a solicitude e a norma. “A regra de ouro de toda ética é a solicitude crítica em relação aos outros, a solicitude que atravessou as proas dos conflitos morais” (CESAR, 1998, p 45).

Para Ricoeur, é por meio da Regra de Ouro que o respeito às pessoas se encontra em nível ético. Viver bem supõe a estima de si, a solicitude para com os outros e a sabedoria prática. É à luz da solicitude, do outro semelhante a mim, que o segundo imperativo mostra a tensão entre a humanidade e a pessoa como fim em si. A ideia de humanidade deve compreender aquilo que se torna digno de respeito e não é diferente da universalidade considerada como pluralidade. A noção de pessoa como fim em si mesmo equilibra esta noção de humanidade. A regra de ouro garante que a pluralidade das pessoas e sua alteridade não sejam apagadas pela ideia global de humanidade.

No nível das instituições, o aspecto moral é expresso pelas regras da justiça e tem a mesma exigência normativa e deontológica que a autonomia, no nível pré-dialógico, e o respeito às pessoas, no nível interpessoal e dialogal.

As instituições – definidas por Ricoeur como estruturas que expressam o desejo de viver junto de certa comunidade histórica e que estão ligadas ao sentido de distribuição, de repartição de bens, dos cargos e dos deveres e direitos e responsabilidades – são o lugar onde se aplica a virtude da justiça.

A regra de ouro alude ao que toda pessoa detestaria ou desejaria que lhe fosse feito. Aqui ele discute com Kant sobre a moral do dever.

Ora, qual o objeto dessas convicções? A meu ver, é o mesmo que encontramos expresso pela antiga Regra de Ouro: “Não faças ao outro o que não gostaria que te fizessem”. Com efeito,

adotando o ponto de vista do menos favorecido, Rawls raciocina como moralista e leva em conta a injustiça fundamental da distribuição das vantagens e desvantagens em toda a sociedade conhecida (RICOEUR, 1997d, p 169).

Ricoeur entende que a regra de ouro no Sermão da Montanha e o Sermão do Reino mostram que o bem é comum. Estes dois textos contêm o mandamento do amor ao próximo e de amar os inimigos. O mandamento e a regra de ouro são a ética, que é denominada de economia do dom, e este mandamento é supraético. Há uma relação entre essa economia do dom e da atividade da lei de liberdade. O dom gera a obrigação. O mandamento novo possui uma lógica de sobrevivência, e esta se opõe a uma lógica de equivalência que governa a moral diária.

A poética do hino se converte em obrigação; a ordem é amar os inimigos:

Antes de explicar essa estranha contiguidade, coloquemos duas questões prévias: como, por uma parte o mandamento de amar aos inimigos se relaciona com o hino do amor? De que maneira, por outra parte a regra de ouro anuncia a regra de justiça? Uma é a obrigação: ama-me! [...] e a outra é o mandato de amar os inimigos (RICOEUR, 1993, p. 27).

É uma expressão supraética, de uma ampla economia do dom – Ricoeur vê a economia do dom exemplificada nos simples atos de presentear alguém, na polidez das relações humanas e nos ritos festivos (cf. RICOEUR, 1993, pp. 21-22) – que reivindica ao homem uma ação que conseqüentemente transborda na ética.

É supra-ético porque é uma ética no sentido imperativo, direcionada a uma práxis que redime a distinção entre amigos e inimigos. É ainda um mandamento novo, porque constitui de algum modo a projeção ética mais aproximada do que transcende a ética, ou seja, de uma ampla economia do

dom como fonte de obrigação que reivindica ao homem uma ação que, conseqüentemente, se desdobra na ética.

Ora, o mandamento, e não a Regra de Ouro, parece constituir a expressão mais próxima no plano ético daquilo que acabamos de chamar de “economia do dom”. Nesse sentido, podemos chamá-lo de supra-ético. Ele se mantém no ponto de articulação da economia do dom e da atividade legisladora da liberdade, no ponto em que *o dom gera a obrigação* (RICOEUR, 1996c, p. 178).

A economia do dom leva a uma lógica de solidariedade, e esta, por sua vez, leva a outra lógica de equivalência que governa a ética cotidiana. Ricoeur define a lógica da superabundância, supraética, como aquela que dá mais do que o devido, mais do que é esperado, reivindicado ou pedido. A tensão não elimina a diferença entre a lógica da equivalência e a lógica da superabundância.

A partir do que ele descreve sobre o sistema judiciário, percebe-se que a justiça desenvolvida através desse sistema se opõe ao amor. “A justiça, entendida enquanto os canais de justiça, o aparato judicial que se entende como o corpo de leis escritas, tribunais ou audiências de justiça, que tem a função de ditar o direito, juízes, argumenta e o amor não argumenta” (RICOEUR, 1993, p. 24).

Isso não significa que ele aspira substituir a justiça pelo amor, mas oferecer este como complemento daquele, já que a caridade serve por mais tempo, não como um paliativo, mas como proposta de resolução de todos os problemas, em todos os tempos e lugares. E, se por acaso isso não ocorre, é porque o nosso modo de agir, através de todos os gestos e as instituições caritativas, continua sendo só uma forma de iludir os problemas sociais. O

amor funciona de forma diferente das ações revolucionárias e das teorias que apresentam propostas resolutivas para uma problemática atual e local. Os problemas de todos os tempos e lugares encontram suas respostas nele.

O ideal de justiça que Ricoeur discute consiste em que, na sociedade, as pessoas tenham um sentimento de dependência mútua: as ideias de reconhecimento, solidariedade e mútuo endividamento podem somente ser percebidas como um ponto de equilíbrio instável no horizonte da dialética entre o amor e a justiça. A tensão existente, então, não elimina a diferença entre a lógica da equivalência e a lógica da superabundância. É esta tensão que justamente orienta a justiça em direção ao amor e que “faz da justiça o meio necessário do amor” (RICOEUR, 1993, p. 43).

Nesta relação de tensão acesa entre a lógica da superabundância e a lógica da equivalência, esta última recebe do seu confronto com a primeira, a capacidade de se elevar para lá das suas interpretações perversas. Com efeito, sem a correção do mandamento do amor, a regra de ouro seria permanentemente inferida no sentido de uma máxima utilitária, cuja fórmula seria do *ut des*, eu dou para que tu me dês. A regra: dá porque ele te deu, corrige o *a fim de que* da máxima utilitária e salva a regra de ouro de uma interpretação perversa sempre possível (RICOEUR, 1993, p. 58).

Ricoeur argumenta sobre a capacidade subversiva que o amor tem de mudar o rumo da justiça. “O amor tem no nosso discurso ético, um estatuto comparável ao do imperativo categórico Kantiano” (RICOEUR, 1993, p.8). Exemplifica e ilustra tomando a figura de Jesus, que pede de beber à Samaritana. “Jesus lhe pediu: ‘Dá-me de beber’. A samaritana perguntou: ‘como é que tu, sendo judeu, pedes de beber a mim, que sou samaritana?’” (Jo 4,7-9). Ele, contudo, rompeu as fronteiras culturais e superou o preconceito e a discriminação social. Através do amor, subverteu a lógica da equivalência.

Nesse momento, percebe-se um amor cuja preocupação é com uma justiça inteiramente justa para cada um, reclama uma justeza inteiramente singular e uma justiça verdadeiramente universal, o que reabriria permanentemente a promessa não realizada de uma cidade feliz. O novo mandamento, conforme Ricoeur, não substitui a regra de ouro. O mandamento do amor ao próximo permanece uma obrigação metafórica que pressupõe imaginação e interpretação (RICOEUR, 1997d, p. 2).

2.6. A intenção ética e moral

A intenção ética consiste em “visar a vida boa com e para os outros e as instituições justas” (RICOEUR, 1991b, p. 200). Os três elementos compõem o centro da reflexão sobre a relação da norma moral com a intenção ética. Qual é a intenção da ética? O que é moral? Estas questões são discutidas por Ricoeur que, em princípio, não atribui historicamente ou etimologicamente nenhuma diferença entre os termos ética e moral, mas, no decorrer de sua elaboração teórica, fica claro o acento que ele dá a cada um desses termos. Ricoeur usa o termo ética para se referir às ações realizadas em vista de uma vida feliz ou boa, enquanto mantém o lugar da norma como lugar da formação do julgamento ético.

Ao termo ética para a idéia de uma vida cumprida e o de moral para a articulação dessa idéia de normas caracterizada tanto pela pretensão à universalidade como por um efeito de coação (RICOEUR, 1991b, p. 200).

Falar da constituição da ética não significa, então, excluir a concepção de dever ou da ideia de lei, da liberdade, colocando esta última como ponto de partida da ética. A liberdade diz respeito à posição, e não à sua posse por uma pessoa. A ética descreve a pessoa no seu movimento de tomada de posse e conquista da liberdade.

A questão da ética, pois, se torna a investigação do significado fundamental do destino humano, pensando a partir dos símbolos e fazendo a crítica das ilusões. A expressão social de vida ética envolve as noções de justiça e de igualdade, consolidadas em instituições. O poder em comum deve resultar da aceitação da pluralidade como extensão das relações inter-humanas a todos (CESAR, 1998, p 43).

Ricoeur parte do pressuposto de que a ideia da ética deve assumir fundamentalmente as duas dimensões da moral do bom e do obrigatório, numa articulação entre o teleológico – que se resume nas ações boas, na busca da estima de si – e o deontológico – que segue as normas para uma busca do respeito de si.

A intenção ética, conforme o que já foi dito, é o que define o movimento originário da pessoa moral, entendido como orientação da vida boa, vida boa e realizada, com e para os outros, em instituições justas, algumas características da ética do si.

Em *O si mesmo como um outro*, apresenta-se a proposta articulada entre a estima de si, a necessidade de que essa estima passe pelo crivo da norma e a necessidade do recurso quando a norma conduz a impasses práticos.

preencher uma grande lacuna referente à questão da identidade pessoal, que só pode se articular na dimensão temporal da existência humana. Para tanto recomeça seu

trabalho da teoria narrativa, por meio da perspectiva da "constituição do si" (RICOEUR, 1991b, p. 138).

Ricoeur discute a questão da constituição do si a partir da distinção entre dois termos importantes da sua teoria, que são a mesmidade e a ipseidade¹⁹. Ele deixa claro em uma nota de rodapé complementar da ideia presente em nível textual:

A compreensão do si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros símbolos e signos uma mediação privilegiada; esse último empréstimo à história tanto quanto à ficção fazendo da história de uma ida uma *história fictícia* ou, se preferirmos, uma ficção histórica, entrecruzando o estilo historiográfico das biografias com o estilo romanesco das autobiografias imaginárias (RICOEUR, 1997d, p. 130).

O elemento ético da vida feliz pode ser expresso como estima de si, que implica as três pessoas gramaticais. Seu ponto de partida não é o “eu” da 1ª pessoa (eu penso, eu sou), mas o “si”, reflexivo de todas as pessoas. Ricoeur não usa o pronome “eu”, que tem somente função de sujeito da proposição, mas o reflexivo “si”, que pode ser usado também na terceira pessoa e pode, portanto, ser aplicado ao sujeito, seja na sua unicidade irrepitível (ipseidade), seja enquanto é marcado por caracteres objetivos, identificáveis como um “mesmo” (mesmidade) (RICOEUR, 1991b, p. 30).

¹⁹ Mesmidade: O termo em inglês mencionado pelo autor é *sameness* e, em alemão, é *Gleichheit*. (RICOEUR, 1991b, p. 140-142). Fundamenta-se, na permanência imutável, em um substrato, de uma estrutura que o tempo não afeta, a mesmice, ligando-se à permanência do tempo, e é um conceito de relação e de relação de relações. Traduz aquilo que na identidade se percebe como o mesmo, o idêntico e, portanto, como o que é imperecível, estável, durável. Ipeidade: Ricoeur afirma ser ela compreendida como um processo de construção de identidade reflexiva (pois não se põe de modo imediato) e narrativa, estruturada dialeticamente pela sua interação com o outro (alteridade – do latim *alter*: o outro). É dinâmica e sujeita a mudanças. Constitui-se durante uma vida inteira, modificando-se de acordo com os encontros hermenêuticos que o sujeito realiza com os outros, com os textos e com os símbolos do mundo.

A estima de si e a solicitude têm um desenvolvimento dialógico: é onde a relação “com” e “para” os outros busca uma igualdade moral pelas vias do reconhecimento. Merece destaque o uso das preposições “com” e “para”. Cada uma das preposições citadas exerce uma destas funções; “com” indica situação de associação, companhia, do que é simultâneo, e “para” indica movimento em direção a algo ou a um fim. Neste caso, a direção é outro que não o si mesmo. “A estima de si (ipseidade) e a solicitude (alteridade) não podem viver e pensar uma sem a outra” (TEIXEIRA, 2004, p. 263). O si é declarado digno de estima não por aquilo que faz, mas sim por aquilo que pode fazer, isto é, pelas suas capacidades. Quem gosta de si procura e consolida relações de amizade. Pode-se dizer, então, que a amizade advém da estima de si, resultando assim a sua estrutura dialética em que os termos discutem entre si. A “estima de si” é o momento reflexivo originário da perspectiva de vida boa; a amizade acrescenta à “estima de si” a ideia de reciprocidade entre homens que se estimam cada um a si próprio. “À estima de si, entendida como momento reflexivo do desejo de ‘vida boa’, a solicitude acrescenta essencialmente a estima da ausência, que faz com que tenhamos necessidade de amigos” (RICOEUR, 1991b, p. 225).

Ricoeur expõe aí a tese de que, em Aristóteles, a aspiração à “vida boa” não se dá de forma egoísta, pois a quer também para os amigos. “Na verdade querem para os seus amigos o bem que querem para si próprios” (Et. Nic, V).

A estima de si dita a solicitude, e esta é desvelo, zelo, diligência que se concretiza na desejada felicidade vinculada à “vida boa”. “A estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra” (RICOEUR, 1991b, p. 212).

Estima de si e solicitude se complementam com as instituições justas que permitem incluir os outros. Por instituições justas se entendem todas as estruturas do viver juntos, de uma comunidade histórica, ligadas à noção de distribuição em sentido amplo: direitos, deveres, bens, poderes, destacando-se, assim, a dimensão política da ética. O sentido da justiça deve vir em primeiro lugar. Nas instituições, o plano ético da vida boa com o outro se concretiza na justiça personalizada pela *phrónesis*, a prudência, a fim de que prevaleça o equitativo.

A virtude da justiça se estabelece sobre uma relação de proximidade, uma relação ao outro que seria por intermédio das instituições. Em Ricoeur, a justiça, considerada virtude elementar, relaciona-se diretamente com as concepções de bem e de lei; regula a virtude, constituindo a expressão do bem viver entre humanos. Ao tomar o sentido amplo da política, constituinte da estrutura ética, os sujeitos, quando possuem a liberdade de participar da vida política e a forma justa para com os outros, são reconhecidos como passíveis de tratamento justo.

Dessa forma, o conceito de justiça também se assume como lei, norma, cidadania e proteção dos direitos do homem, podendo ser definido como legal ao se associar ao sentido de se exigir o obrigatório, o cumprimento da lei que permite a proteção do bem viver. Quando a norma se confronta com a estima de si, a vontade que se reconhece em sua relação com a lei (Kant) substitui o desejo razoável que se reconhece em sua intenção (Aristóteles). A intenção ética precede a noção de moral.

A justiça como aplicação da lei serve de mediação para a promoção da paz, da solidariedade, e a cooperação social, sobretudo de inibição à intolerância. E, assim, culmina na prática à solicitude.

Por fim, a reflexão sobre o justo encontra na instituição judiciária a sua referência privilegiada em que o sentido da justiça, que permanece enraizado no desejo da vida boa, encontra sua formulação racional e atinge sua plenitude concreta no momento da aplicação da norma no exercício do juízo em situação (RICOEUR, 1997d, p. 26). E, ainda, que a equidade é outro nome para o sentido da justiça quando se confronta com os conflitos suscitados pela aplicação da regra de justiça. Em todo caso, ele, na bondade, no otimismo e na confiança profunda no humano que o caracteriza, alimenta o desejo e a aspiração à construção de um modelo de justiça não violenta. Este não visa a exclusão, mas a restauração e a reconstrução no laço social que mantém unida uma comunidade. Apresenta uma justiça de escuta e de diálogo, que visa menos reparar o passado do que a responsabilidade, tendo em vista o futuro. (RICOEUR, 2008a). No plano da sabedoria prática, o justo não é mais o bom nem o legal, mas o equitativo. Assim, afirma: “a igualdade, de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais” (RICOEUR, 1991b, p. 236).

Segundo nosso autor, as novas regras da justiça somente poderão nascer de um esforço de libertação interior, visando reencontrar o significado do encontro com o outro e buscando um sentido ético mais profundo que torna a pessoa digna de estima para si e para os outros.

CAPÍTULO III

A EDUCAÇÃO EM PAUL RICOEUR

No capítulo anterior, analisamos o tema de justiça. Ricoeur defende que a construção de uma ideia de justiça para esta sociedade plural tem de ter o seu início numa reflexão filosófica, numa postura de constante questionamento, num movimento dialético e reflexivo, numa atitude mais adequada à complexidade da contemporaneidade. A noção de justiça surge, dessa forma, como constitutiva da pessoa e de sua realização, bem como determinante de um novo paradigma educativo, centrado na pessoa, gerador de dinâmicas que conduzem a um novo cidadão capaz de uma vivência mais humana.

Como a justiça é um tema importante para a construção de uma sociedade mais humana, a educação surge como um pólo de formação para a justiça, que implica ação e opções em situações concretas; como uma construção, um percurso, que não é outro senão o do desenvolvimento pessoal. A formulação do conceito da constituição de pessoa em sua obra é importante, pois a pessoa é o si, que reconhece seu significado e assume, em relação ao outro, atitudes de respeito, tolerância e reconhecimento. Essa consciência passa pela educação e a identidade narrativa e contribui com a construção do sujeito capaz e a educação, voltada para a ética e a justiça.

A questão educativa não representa um tema nuclear no pensamento de Paul Ricoeur, no qual não há uma reflexão sistemática sobre o ensino e a

educação. Todavia, o seu pensamento apresenta importantes contribuições formativas.

É uma proposta de educação para além do conhecimento e da compreensão de mundo, que visa também assumir responsabilidades para com os outros e a comunidade. Trata-se de um pensar que possibilite atingir uma consciência maior de nós mesmos, e um esforço para existir com nossos semelhantes, harmoniosamente em instituições justas. O maior valor educativo está na possibilidade de formar modelos existenciais que instaurem uma melhora na qualidade de vida, das relações humanas e da dignidade de toda pessoa.

A tarefa educativa não se resume somente no “pensar” para compreender o mundo que nos rodeia; deve ser mais ampla, de tal modo que leve cada um a pensar não apenas em si próprio, mas, principalmente, na humanidade da qual faz parte e nas mudanças que precisam ser realizadas, pois “a humanidade não é nem tu e nem eu. Ela é o ideal prático de ‘si mesmo’ tanto em ti como em mim” (RICOEUR, 1991b, p. 91).

A tarefa de alcançar a consciência de si, se aperfeiçoar sempre, de perfeição e busca da felicidade leva a visualizar e projetar o reconhecimento do dever-ser, o ideal de pessoa. Assim, a educação dá-se plenamente numa consciência intencional, e o anseio do homem está presente no reconhecimento de sua humanidade. Isto quer dizer que sempre estamos necessitados da presença e da estima do outro. Ou seja, o si-mesmo, que representa a identidade mais própria, só é pensável a partir da alteridade. Esse processo de educação só pode ter como tarefa e objetivo o reconhecimento

mútuo da humanidade entre as pessoas e a exploração daquele ideal de pessoa que cada um capta em si mesmo.

3.1. Educação e símbolo

A educação entendida de forma ampla surge como meio de formação da pessoa, permitindo conhecer a si mesmo e ao mundo rumo à perspectiva ética da vida boa. A narração enquanto aspecto da ação e o valor da palavra são importantes para que a formação profissional seja transformada em cultura, e que não apenas se transmitam conhecimentos e técnicas para o estudante, mas se dê uma grande importância às humanidades, às disciplinas que levam a pensar e, enfim, se efetive o processo educativo-cultural. Ele atribui às universidades a função de manter em seu ambiente a tensão entre o que denomina o jogo da adaptação e desadaptação que, no caso das universidades, se dá entre o campo destinado à especulação desinteressada, à pesquisa sem aplicação imediata e aparente e a resposta às necessidades da sociedade moderna (RICOEUR, 1991b, p. 204). Uma educação que leva em conta não só o racional e o mesmo, pode-se dizer que é função das demais instituições escolares as necessidades imediatas da sociedade, mas também o sentimento, a liberdade pessoal e a utopia.

O esforço de alcançar a “vida boa” proposta por Ricoeur permite a valorização da humanidade do outro e, por conseguinte, a valorização de “si mesmo” como um dos valores objetivos e universais mais altos. Constitui, ao mesmo tempo, um fim em si mesmo, ao qual estão subordinados todos os outros. “Tenho certeza que compreenderei melhor o homem e os laços que

unem o ser do homem como o ser de todos os demais seres, seguindo as indicações do pensamento simbólico” (RICOEUR, 1982a, p. 496).

Só é possível aspirar a esse valor por meio de uma linguagem simbólica, que deve ser permanentemente interpretada para uma melhor compreensão de si mesmo e de um outro, mas que vai além de uma hermenêutica do homem isolado. Nessa compreensão estão presentes a história e a cultura. Essa linguagem não está presente somente nos símbolos, “que nos dão que pensar” (RICOEUR, 1977, p. 283), mas também nos textos, inclusive no texto da vida e tem um papel importante na filosofia ricoeuriana para a compreensão do si.

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está já dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender (RICOEUR, 1977, p. 283).

O símbolo leva, pois, a uma reflexão, exigindo uma interpretação, uma hermenêutica que ajude a desvelar o sentido existencial do homem, que se distingue por sua capacidade simbólica. É levado pela palavra emblemática não somente a pensar com ele, mas também, a partir dele, a descobrir e a elaborar modelos existenciais do ser. Essa reflexão se dá a partir dos símbolos “que nos dão que pensar” (RICOEUR, 1977) e espera desvelar os possíveis valores educativos e os diversos mundos que um texto apresenta. É um trabalho de reflexão, tal como Ricoeur a entende; como nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo. (RICOEUR, 1977)

Compreende-se que esta atividade de reflexão e este esforço devem ser o objetivo prioritário de toda educação que pretenda ocupar um lugar correto no sentido da existência e a situar-nos numa perspectiva ética. O valor educativo está, pois, na possibilidade de formar modelos existenciais que instaurem uma melhora na qualidade de vida e uma dignidade humana de toda pessoa que se deixa envolver pela palavra. Ao mesmo tempo, será levado por ela a mudar e a encontrar outros sentidos para a compreensão de si mesmo.

Ao nos referirmos ao valor educativo, referimo-nos também a tudo aquilo que torna possível o desenvolvimento da humanidade do homem e seu progresso. O homem se compreende através da linguagem simbólica de seus semelhantes. Seu sentido de existência e sua consciência de si estão nessa linguagem que seus semelhantes utilizam para levá-lo a um encontro consigo mesmo. A palavra, que promove e expõe os desejos e os anseios de totalidade, busca a verdade do ser, o encontro do ser como ser, o símbolo, que é um convite a ser mais. A educação deve aproveitar e aceitar esse convite.

A tarefa do pensador consiste em elaborar, partindo dos símbolos, conceitos existenciais, isto é, não somente estruturas da reflexão, mas também estruturas da existência enquanto a existência é o ser do homem (RICOEUR, 1982a, p. 498).

A palavra simbólica também é obra de reflexão, tem o seu valor educativo e se dá dentro de um pensar autônomo, sendo urgente um discernimento claro que toda interpretação exige. A tarefa de um pensar autônomo é tarefa da reflexão, que deve buscar em profundidade a compreensão dos sentidos de forma livre.

A educação pode abrir essas portas para uma formação a partir da perspectiva ricoeuriana. Dentro de seu amplo campo de atuação, a educação

deve englobar tudo que se refere ao simbolismo, ao texto, à história e à ação dentro de suas tarefas prioritárias; a capacitação e exploração da síntese projetada em relação à perspectiva da “vida boa” que cada um de nós tem. A educação deve refletir sobre nossa própria identidade, buscando o sentido mais profundo do ser que se mostra nessa identidade. A tarefa da educação é, nesse sentido, uma mediação. Ricoeur afirma que:

A educação, no sentido lato da palavra, não é mais que o equilíbrio justo e difícil entre a exigência de objetivação, podemos dizer: de adaptação e a exigência de reflexão e de desadaptação; esse equilíbrio tenso é o que mantém o homem de pé (RICOEUR, 1968, p. 200).

A educação é mediação para se encontrar o equilíbrio entre os modos de ser. É o processo que ajuda, como chave hermenêutica, como esfera de reflexão e práxis, a encontrar: o equilíbrio entre a estabilização própria da identidade como *idem* sendo a tradução daquilo que na identidade se percebe como o mesmo, o idêntico e, portanto, como o que é imperecível, estável, durável e o movimento que promove as mudanças, próprias da identidade como ipseidade *ipse*: Ricoeur afirma ser ela compreendida como um processo de construção de identidade reflexiva, pois não se põe de modo imediato e narrativa, estruturada dialeticamente pela sua interação com o outro (alteridade – do latim *alter*: o outro. É dinâmica, sujeita a mudanças e constitui-se durante uma vida inteira, modificando-se de acordo com os encontros hermenêuticos que o sujeito realiza com os outros, os textos e os símbolos do mundo.

É importante ressaltar que ambos os modos de ser necessitam de um equilíbrio sempre com a perspectiva de crescimento e desenvolvimento, em

que se pode aplicar sua sabedoria prática. A sabedoria que Ricoeur propõe é uma articulação entre a teleologia, aquilo que, segundo as convicções bem pesadas, julga-se ser o bem e a deontologia, o que, segundo os princípios racionais, é o dever fazer. A sabedoria prática consiste, pois, em inventar as condutas que melhor satisfaçam a exceção que exige a solicitude, sabendo que a referência é uma ideia universal de humanidade, decidindo pelo conceito de pessoa na sua realidade particular.

3.2. A hermenêutica da linguagem e a educação

A teoria da interpretação tem como base reconhecer o lugar central da linguagem e os símbolos e nossa existência. O homem se compreende através da linguagem simbólica de seus semelhantes. Ao tratar tudo como linguagem ou narrativas herdadas da tradição por um sujeito-no-mundo do discurso-ético, ele dedicou-se a explorar a contribuição da linguagem para a filosofia da ação e para a ação da filosofia, pois, segundo ele, a linguagem ou palavra empenhada exige uma tomada de posição, seja ela favorável ou arbitrária. Ela é a proposição ou regra que possibilita avançar no pensamento, sentimento e na ação. Em vista disso, sugere retomar a análise dos textos que, segundo ele, trariam um mundo diferente e antigo a se confrontar com o mundo do leitor para estabelecer realmente um mundo novo. Nesta perspectiva, Jardim (2002, p. 33) comenta:

Ao lado de uma linguagem que fala de “acontecimentos”, existe uma outra que fala da “ação humana” e essa ação pode ser considerada como um texto, pois, como os textos, as ações humanas são obras abertas a novas interpretações, além de que o gênero narrativo é exatamente aquele que visa descrever e reescrever os atos humanos.

Dessa maneira, “compreender é compreender-se diante do texto” (RICOEUR, 1989, p. 124), pois a linguagem constitui-se o meio pelo qual o sujeito se manifesta. A linguagem é a possibilidade de revelação do próprio ser, mediado por conflitos ao nível da interpretação. Por isso, a verdade hermenêutica é sempre contextual, mas, apesar disso, o texto é sempre um campo ilimitado de construções possíveis (RICOEUR, 1989, p. 203), de imagens sobrepostas, aglutinadas, num discurso vivo, subordinadas e coordenadas, análogas às da gramática da vida, cuja sintaxe faz com que o sujeito esteja cada vez mais dependente dos complementos circunstanciais. Compreender não significa se colocar no lugar do autor e ter a mesma experiência, mas pela mediação do texto, sua leitura e interpretação pelo entendimento, o leitor compreenderá melhor a si mesmo e a mundo em que vive.

Por isso, sempre se lê, mas é preciso fazer dessa leitura uma tarefa hermenêutica que conduza o homem a um maior bem estar no mundo. Vê-se que a ideia de compreensão de si e de mundo passa necessariamente pela análise dos símbolos e das obras que encontramos no mundo e que precedem nossa existência. Eis aí uma nova compreensão da hermenêutica.

Por fim, segundo o filósofo, não há linguagem que não exija hermenêutica. A hermenêutica prepara para uma autonomia do pensar, que não é pacífica, mas cheia de movimento. A linguagem pressupõe a hermenêutica porque descentra a razão em face de si mesma e dos outros. E, ainda, o papel da hermenêutica é reconstruir a dinâmica interna do texto e

restituir a capacidade de a obra se projetar para fora na representação de um mundo que eu poderia habitar (RICOEUR, 1989, p. 43).

Ao nascer, entro no mundo da linguagem que me precede e me envolve. A linguagem recolhe a olhada muda e articula seu sentido: e essa expressibilidade de sentido constitui, ao menos em intenção, um constante desdobramento do aspecto perspectivo do percebido aqui e agora (RICOEUR, 1982a, p. 49).

No que diz respeito à educação, será, portanto, via linguagem que se recuperará sua compreensão mais significativa e profunda. Entre as manifestações que envolvem essa linguagem está a revolução da mudança.

A educação dentro do seu amplo espaço de atuação deve englobar tudo o que se refere ao simbolismo, ao texto, à história e à ação e, dentro destas suas tarefas prioritárias, a capacitação e exploração da síntese projetada que cada um de nós tem. Essa síntese assume sua primeira concretização na imaginação simbólica e ali a consciência de si é consciência intencional. Ricoeur a esse respeito nos fala:

Assim, o eu, o eu como pessoa, se comunica primeiramente em uma intenção. Ao erigir a pessoa em fim existente, a consciência adquire “consciência de si”. Este “de si” é, todavia um eu projetado, o mesmo que a coisa era a projeção do que chamávamos de consciência. A consciência de si e, igual a consciência de coisa, uma consciência intencional. Com esta diferença: que enquanto a intenção de coisa era uma intenção que permanecia no plano teórico, a intenção da pessoa é do tipo prático, não é, todavia uma plenitude experimentada, mas somente “para ser” a pessoa é um “para ser” a única maneira de abordá-la é “fazê-la ser” (RICOEUR, 1991b, p. 91).

O valor educativo não é estranho à palavra simbólica porque, onde ela se encontra, encontram-se valores, há sentidos que esperam uma interpretação, uma hermenêutica pessoal, que apelam e precisam ser expostos porque exigem ser proclamados, reconhecidos e compreendidos.

A tarefa educativa é árdua, pois a promoção do ser não é uma simples tarefa isolada, mas nela vão se inserir a cultura, a história e, ao mesmo tempo, a vontade e a decisão do sujeito que oferece as mediações precisas para que cada um chegue ao caminho do “ser”. Nessa tarefa e nas inquietudes do ser humano, concretizam-se relatos que manifestam consistências e “verdades” que ajudam e guiam o homem em busca de “ser”. Para Ricoeur, todos aqueles escritos são narrativos e, como “textos”, oferecem um mundo que se confronta com o mundo do leitor. Sua interpretação leva ao poder de fazer transformações e produzir revoluções existenciais.

A hermenêutica pretende que o homem reencontre uma verdade mais profunda, que está contida nessas mediações simbólicas e que o leva a descobrir sua própria interpretação e, conseqüentemente, reencontrar sua identidade. Porém, para chegar ao conhecimento de si, deve-se realizar um largo trajeto que leve a refletir sobre nossa própria história, uma história que se oferece para a mediação do próprio conhecimento. A frase que encanta nosso autor, “o símbolo dá que pensar”, diz duas coisas: que “dá” algo, porque não sou eu que ponho o sentido, mas dá o sentido; porém, esse algo que “dá” é algo que pensar. O sentido que ele “dá” é para “pensar” (RICOEUR, 1982a, p. 490). Se dá para pensar, é preciso decifrar o enigma, no qual tudo já está contido, atualizando a sua compreensão. A história e o tempo vivido nos transformam, e é por meio de nossa história vivida, de suas significações e sentidos que o sujeito se descobre no tempo.

Enfim, Ricoeur busca transmitir uma riqueza de significação que já está na história. Em resumo, porque “o símbolo dá que pensar” faz apelo a uma

interpretação: “precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer” (RICOEUR, 1988a, p. 29).

A educação pode sim ser pensada também a partir dos símbolos, respeitando a sua originalidade. Mas, a partir daí, também, promove o seu sentido, contribuindo para uma formação na perspectiva da responsabilidade e um sujeito autônomo. É uma educação reflexiva que revela os traços de nossa existência, porque, só podemos compreender-nos a partir da interpretação, ou seja, a consciência humana não pode mais pensar-se como um puro princípio ou mero ponto de partida. Pelo contrário, ela é apenas uma antecipação que deve, como tal, se realizar, “desejo de ser e esforço para existir” que, assim, é tarefa inacabada. Pois, o ato de existir exprime-se por meio de obras e sinais e, dessa forma, a verdadeira natureza da reflexão é de ordem simbólica e hermenêutica.

Em vista disso, pode-se dizer que o símbolo é, para Ricoeur, o princípio ético originário de todo pensar verdadeiro, pois a sua compreensão transforma-se no modelo privilegiado de toda autointerpretação; o enigma original capaz de revelar os traços de nossa existência, e a reflexão, que se transforma em hermenêutica e em interpretação, que se desenvolve através das obras e por meio das quais se revela a nossa existência. Isso implica a transformação de uma filosofia reflexiva, que pretende se apropriar das estruturas existenciais de “eu sou”, numa hermenêutica da linguagem simbólica e na legitimação da hermenêutica. Assim, pensar a partir dos símbolos, como apela Ricoeur, é uma proposta cujo processo leva a conflitos, transformações, reflexões, fidelidades ao próprio si, apesar das tensões da alteridade para chegar, posteriormente, a uma resposta autônoma, livre e consciente. Estas reflexões mostram que a

educação pode construir sua hermenêutica própria no sentido de levar a uma compreensão profunda do tema da identidade. Este processo hermenêutico pode dar relevância às suas mediações próprias, como o são as pessoas, o símbolo e o texto.

3.3. A constituição de pessoa em Ricoeur

O interlocutor desse processo só pode ser a pessoa, aqui entendida tanto como o “si” que age, como o diverso dele com quem interage. Ricoeur indica quatro aspectos através dos quais se chega à conceituação de pessoa.

Nomeei quatro camadas, ou quatro estratos, do que poderia constituir uma fenomenologia hermenêutica da pessoa: linguagem, ação narrativa, vida ética. Seria melhor dizer: *o homem falante, o homem que age* (e acrescentarei *o homem que sofre*), *o homem* narrador e personagem de sua narrativa de vida, finalmente, *o homem responsável* (RICOEUR, 1996b, p. 164).

O primeiro desses aspectos é a linguagem, que nada mais é do que a capacidade humana de se comunicar e identificar de forma individualizada tanto a pessoa que fala quanto aquela de quem se fala. Este ato de discurso na direção do outro estabelece uma relação de confiança e da promessa, entre o que se disse e o que se cumprirá. Portanto, se torna responsável pelo que fala e estabelece laços com o que espera o cumprimento. Ricoeur dedicou-se a explorar a contribuição da linguagem para a filosofia da ação e para a ação da filosofia, pois, segundo ele, ela exige uma tomada de posição que possibilita avançar no pensamento, sentimento e na ação. Em vista disso, sugere retomar a análise de textos, que, segundo ele, trariam um mundo diferente e antigo a se

confrontar com o mundo do leitor para estabelecer realmente um mundo novo. Ricoeur diz que “compreender é compreender-se diante do texto” (RICOEUR, 1989, p. 124), pois a linguagem constitui-se o meio pelo qual o sujeito se manifesta. A linguagem é a possibilidade de revelação do próprio ser, mediado por conflitos ao nível da interpretação.

Não há linguagem que não exija hermenêutica²⁰. A hermenêutica prepara para uma autonomia do pensar, que não é pacífica, mas cheia de movimento. E, ainda, o papel da hermenêutica é reconstruir a dinâmica interna do texto e restituir a capacidade de a obra se projetar para fora na representação de um mundo que eu poderia habitar (RICOEUR, 1989, p. 43).

O que deve interpretar num texto é uma proposta de mundo, o projeto de um mundo que eu poderia habitar e em que poderia projetar os meus possíveis mais próprios. (RICOEUR, 1989, p. 49).

A tarefa da hermenêutica é mostrar que a existência só se refere à palavra, ao sentido e à reflexão, e é por isso que vêm à luz no mundo da cultura, ou seja, a existência se oferece nas narrativas, instituições e nos monumentos exteriores ao sujeito individual. Ricoeur usa o método fenomenológico com fins práticos, aplicando-os aos símbolos, mitos e textos, com vistas à atualização destes. A intenção ricoeuriana, ao fazer isso, é saber o que o vivido diz para o vivente, o narrado diz para o narrador, o escrito diz para o escritor etc. Nesse sentido, percebe-se a contribuição dele (1991b) para a compreensão da ação educativa. O ser humano não pode se compreender

²⁰ “O termo ‘hermenêutica’ provém do grego *hemeneuein*, que significa declarar, anunciar, interpretar; [...] não é improvável que a palavra derive de Hermes, o mensageiro dos deuses” (HELENO, 2001, 44-45), o que daria ao termo uma dimensão sagrada, visto a sua própria raiz exegética que tinha em vista a compreensão da palavra divina. Na modernidade, esse método – arte ou disciplina da interpretação e compreensão dos textos e teorias que se redigiram e que fizeram a história – buscou (apesar da distância histórica destes textos) procurar o horizonte de sentido ao qual pertence ou mostrar o sentido possível que os textos podem tomar atualmente.

diretamente, mas através dos signos que estão fora dele mesmo, como a cultura, a religião, a sociedade, a história, a linguagem, os símbolos e os mitos.

O segundo aspecto que contribui para a noção de pessoa é a ação, já que o sujeito se reconhece como responsável pelos seus atos e deve interagir com o outro, reconhecendo-o como um fim em si mesmo para, assim, escolher as melhores ações possíveis e evitar ações danosas ao outro. A identificação desse sujeito se dá com a constituição da ação nos seus diversos níveis: o falar, o agir, o narrar e o imputar. Ricoeur se pergunta como o sujeito torna-se um sujeito agente e quais são as etapas que permitem ao sujeito agente tornar-se um sujeito sempre mais responsável. Trata-se do processo de identificação do sujeito da ação, da ação do sujeito falante, do fazer do agente da ação, do ato de narrar e da ação de imputar. “É nos atos de discurso que o agente da ação se designa como aquele que age” (1991b, p. 25).

O terceiro aspecto é a narrativa, o reconhecimento da pessoa em sua dimensão temporal, vista como uma construção com base no passado, e que, no presente, é constituída pela dialética entre o aprimoramento das características imutáveis, mesmidade, e a necessidade de mudanças e incorporação de novas características, ipseidade. Não dá para considerar a mesmidade e ipseidade de forma isolada; existe essa dialética entre ambas e que, conforme Ricoeur, só atua efetivamente quando consideramos a vida em sua dimensão narrativa.

O instrumento dessa dialética é o estabelecimento da trama, que, de uma poeira de acontecimentos e incidentes, tira a unidade de uma história. Ora, não é apenas da ação que se estabelece a trama, mas dos próprios personagens da história contada. Deles podemos dizer que são tramados ao mesmo título e ao mesmo tempo em que a ação é contada. É a partir

daí que se pode avaliar a dialética entre a mesmidade e ipseidade, digamos dialética da identidade pessoal. Podemos caracterizá-las por meio de seus dois extremos. Por um lado, o recobrimento pode ser quase completo entre a coerência do personagem da história e a fixidez de um caráter que permite que ele seja identificado como mesmo do começo ao fim da história. [...] mas, na outra extremidade, somos confrontados a casos perturbadores em que a identidade do personagem parece se dissolver inteiramente [...] (RICOEUR, 1996b, p. 178).

A questão da narrativa é, assim, elaborada por Ricoeur para definir, a coerência da pessoa ao longo de sua vida, sendo imediatamente associada ao primeiro termo do *ethos*, a estima de si: a pessoa esboça a si mesmo no tempo através da unidade narrativa de sua vida. Não existe personalidade que não inclua o outro através da interação. Temos uma parcela de responsabilidade com a história de cada uma das pessoas que estão ligadas a nós.

Para nosso autor, a pessoa não pode ser considerada de maneira isolada. Não se pode falar do si sem falar do outro, e a relação entre ambos se dá por meio da linguagem e da ação. No entanto, é nas relações éticas que encontramos os fundamentos básicos para a interação entre as pessoas. Sem responsabilidade, as relações não se sustentam. Entende-se que a narrativa, enquanto elemento teórico é portadora de uma ampla sabedoria prática, com a qual se deve aprender, reaprender e apreender pressupostos para forjar uma filosofia prática. A hermenêutica constitui o elo relacional entre a narrativa do vivido e aquilo que compreende a experiencial atual, e a das narrativas é a metodologia que possibilita o surgimento da ética. Pode-se, assim, destacar a narrativa como lugar privilegiado para o julgamento moral, que torna presente as ações que permitem, valendo-se da narração, e fazer as nossas apreciações, nossos julgamentos, nossas avaliações e, com efeito, nossa educação no campo da eticidade.

Na narrativa, esse processo ocorre quando nos reconhecemos num determinado personagem, que realiza uma ou outra ação que acabamos de avaliar. Deste modo, o sujeito torna-se capaz de considerar a perspectiva ética e é capaz de escolher o meio mais apropriado para o que será mais propício para si mesmo, tendo em conta o que conduz a uma vida boa e feliz.

De fato, segundo Ricoeur, a função da narrativa não existe sem implicações éticas, pois a arte de narrar é a arte de trocar experiências, entendida como o exercício popular da sabedoria prática.

O quarto e mais importante aspecto que vem contribuir para a conceituação de pessoa é a vida ética. Pelo reconhecimento e julgamento de nossas ações se é capaz de determinar e tornar-se o modelo moral. Este respeito – aqui também chamado de estima de si e que ampara a ideia de responsabilidade – é estendido à pessoa do outro, que será reconhecido como igual, estabelecendo assim a relação entre o mundo pessoal e o externo à pessoa. (RICOEUR, 1997d)

A ação ética é uma opção e, por isso, anterior a toda e qualquer obrigação. O *éthos* abrange os três termos que ele considera fundamentais para a constituição da pessoa: a aspiração a uma vida realizada – com e para com os outros – em instituições justas. Mas, o que é ou do que depende a realização de uma vida? Depende da forma de como avaliamos a nós mesmos como agentes capazes de agir racionalmente sob determinadas circunstâncias, incluindo e enredando nossas intenções num quadro mais abrangente de acontecimentos, através de iniciativas apropriadas. Ricoeur chama essa atitude de estima de si. E, com e para com os outros, refere-se à importância da reciprocidade das relações de amizade; deve-se ver o outro como semelhantes

a nós mesmos e nos vemos como semelhantes no outro. Isso contribui para que busquemos a igualdade moral. Esse movimento do si na direção do outro o autor chama solicitude. É através das instituições justas que se pode interagir com o outro que está diante de nós, cujo rosto não conhecemos e não pode ser incluído na relação de amizade:

Ao introduzir o conceito de instituição, introduzo uma relação com o outro que não se deixa reconstruir sobre o modelo de amizade. “O outro é aquele que está face a face, só que sem rosto, o cada um de uma distribuição justa” (RICOEUR, 1997d, p. 166).

Toda essa discussão sobre o *éthos* para Ricoeur traz implícita a ideia de responsabilidade: cuidado de si, cuidado do outro e cuidado na instituição que ele usa como base para fundamentar a constituição de pessoa. Essa estrutura pode ser verificada tanto no plano da linguagem quanto no plano da ação. A chave hermenêutica para essa compreensão parte da ideia de que “o homem é a única ‘coisa’ capaz de ser tocada e modificada pela palavra” (RICOEUR, 1996, p. 166). O homem age e fala e, enquanto ser falante, se distingue dos animais. A ação humana não seria diferenciada se não fosse a expressão de uma intencionalidade que somente pode ser pronunciada pela linguagem.

A promoção do ser é o ponto em que se torna mais árdua a tarefa educativa, porque nela vai inserida a cultura, a história e, ao mesmo tempo, a vontade e decisão, as mediações para que cada um chegue ao caminho do ser. A reconstrução de um tipo de educação é tarefa difícil, dada a complexidade com que se forma toda essa diversidade cultural e histórica dos diferentes povos pela qual o ser humano tem passado em seu

desenvolvimento, principalmente quando o imperativo é o respeito às diversidades e culturas. A educação é a forma que os diferentes povos encontram para significar o seu mundo, entendê-lo e adaptar-se ou, então, transformá-lo. A partir dessa visão, educação é práxis ética, porque visa reproduzir e garantir essa vida boa em constante construção e reconstrução.

Se perguntarmos sobre o sentido da educação diante dessa busca de uma identidade, de “si mesmo”, nossa resposta é a de que a educação deve promover a reflexão sobre nossa própria identidade, para encontrar nela o sentido mais profundo do ser que se mostra. A proposta da educação é, nesse sentido, uma mediação, constituindo-se resposta a novos problemas sócias e mantendo-nos alertas e abertos para o novo que sempre se apresenta diante do outro.

3.4. A pedagogia da alteridade

A partir da tarefa de educador, o homem torna-se responsável também pelo mundo que reconstrói, que reconstitui e projeta, assim como pelos valores que veicula através do diálogo com os seus contemporâneos. “O que primeiro entendemos num discurso [...] é o esboço de um novo estar-no-mundo” (RICOEUR, 1997d). Torna-se evidente que questões como estas são essenciais para repensar uma educação que de fato transforme o homem, prevendo um desenvolvimento pessoal e social baseado na autonomia. Tal perfil está indiscutivelmente associado a questões ético-morais. Trazemos à tona novamente a ideia de ética em Ricoeur, que é uma espécie de hermenêutica da própria moral, logo, distinta desta, e ética e hermenêutica em

Ricoeur são indissociáveis. Tudo isso é muito importante se tivermos em mente uma educação preocupada com os valores individuais, como liberdade, autonomia, responsabilidade e, por outro lado, os valores sociais de abertura ao outro, como a tolerância, o respeito, o diálogo. Valores esses que permitem pensar numa dialética entre uns e outros, numa identidade que se abre a uma alteridade para melhor assumir o si mesmo. Assim, a ética passa a transcender as outras mediações cujo caminho passa por um horizonte de crítica que possibilite a sua própria evolução, e a hermenêutica será essencialmente ética, na medida em que a interpretação ajudará o sujeito a se autocompreender, a dar um sentido à sua existência, a valorizar atitudes e situações e, sobretudo, ajudá-lo a tomar decisões de responsabilidade e autonomia.

Esse processo educativo é realizado através de uma construção do sujeito, que se dá numa dialética em que o próprio sujeito em questão vai arquitetando, à medida que se interpreta e é interpretado pelo texto. “É todo discurso fixado pela escrita” (RICOEUR 1989, p. 141), ou seja, antes de ser texto, existiu enquanto fala de um sujeito, situado historicamente com intenções e interesses, o qual imprime um sentido particular. O leitor, ao tomar um texto nas mãos, encontra-se em outro contexto histórico. A hermenêutica faz emergir de fato que, quando se compreende algo como o texto, o mundo, os outros se compreendem a si mesmo.

O sujeito ricoeuriano se diferencia do eu; é o “si” reflexivo de todas as pessoas. A posição do si é uma tarefa, dupla tarefa ética e hermenêutica. O humano que se interpreta a si mesmo e o outro (os símbolos, o mundo) não é mais o cogito, mas um existente, que gradativamente se desvela pela exegese da própria vida. Esse modo de constituição do “si” acontece no encontro, na

experiência entre o sujeito e a “coisa do texto”. É hermenêutica na medida em que aquilo que se interpreta (os sinais, signos à alteridade e o si mesmo) faz com que se apreenda o ato da própria existência de si, ou seja, a compreensão do mundo abarca a autocompreensão do sujeito que compreende.

O processo educacional só será real se a pessoa for considerada em sua totalidade. Essa totalidade contém a identidade com suas dialéticas próprias. A identidade–idem traduz aquilo que na identidade se percebe como o mesmo, o idêntico e, portanto, como o que é imperecível, estável, durável; a ipseidade concerne ao aspecto da identidade pessoal, perpassada pela alteridade, mais flexiva e reflexiva. Flexiva porque se constitui durante uma vida inteira, modificando-se de acordo com os encontros hermenêuticos que o sujeito realiza com os outros, com os textos e com os símbolos do mundo; reflexiva, pois não se põe de modo imediato.

Peixoto (2009) desenvolve o tema da educação como o despertar da pessoa. Ele define que “uma das principais funções da filosofia e, por extensão, da educação, é a de despertar” (p.72).

O despertar não tem a função apenas do debate, da busca do esclarecimento das estruturas geradoras das pessoas [...] o assumir uma atitude de afrontamento, de combate e de mudança destas estruturas [...] despertar é uma tomada de consciência, consciência que implica uma recusa dos mecanismos de reificação do homem e, ao mesmo tempo, um apelo a uma intervenção que contribua para as mudanças destes mecanismos (p.72-73).

Para Peixoto (2009), “a pessoa, por ser um ser contingente e histórico, é sempre um projeto, um devenir contínuo, pois tanto o seu interior como o seu ser exterior (interação com o meio social) estão em constante formação” (p.75). Peixoto ainda acrescenta que “a pessoa para ser livre deve se aventurar na

experiência de liberdade. A educação deve ajudar crianças e adolescentes a se livrar do apego ao refúgio familiar” (p.75).

A educação não pode, pois, pretender moldar a criança ao conformismo de um meio familiar, social ou estatal, nem pode se restringir a adaptá-lo à função ao papel que julgará como adulto. A transcendência da pessoa implica que essa não pertence a ninguém senão a si mesma; a criança é sujeito; não é nem *Res familiae*, nem *Res ecclesiae* (PEIXOTO, 2009, p. 76).

Sendo assim, para a construção do si, que se toma como objetivo da educação, deve-se considerar os outros enfoques da hermenêutica do si, a saber, a dialética, por intermédio da narrativa, da ipseidade e da mesmidade, e da ipseidade e da alteridade.

3.5. Educação e identidade narrativa ou sujeito capaz e a educação

A educação, que pretende ser mediação para a descoberta da pessoa, deve estar atenta à indagação, que era, desde a antiguidade, uma preocupação: quem sou eu? Questão existencial que cada indivíduo, em algum momento de sua existência, se coloca. No processo educacional, é tarefa reconhecida por todos os educadores: a questão da identidade pessoal.

Para discutir a problemática da identidade, a proposta mais original de Ricoeur é a narrativa. A narração aparece como produtiva, síntese entre a ipseidade e mesmidade – entre uma teoria da ação e uma teoria ética.

Conforme visto, o conceito de identidade tem dupla significação: mesmo e outro. Na identidade idem, a pessoa é analisada semanticamente como uma

coisa, em meio a tantas outras coisas do mundo, e sobre a qual a pergunta que se impõe é: “o que?”. O cogito cartesiano é um bom exemplo do que seria uma abordagem do conceito de identidade idem sem a mediação da ipseidade. A resposta de Descartes à pergunta “quem sou eu?” é: “eu sou uma coisa que pensa”. Responde-se ao “que” e não ao “quem” da questão.

A reflexão em relação à questão da identidade se dá numa mediação reflexiva, na qual se pretende o encontro com o sujeito, que se dá na aproximação entre o sujeito exaltado, o cogito de Descartes e sua destituição representada por Nietzsche. Em ambas o sujeito é “eu”. Ele, em sua reflexão, opõe o “si” ao “eu”. (RICOEUR, 1993, p. 105-124). Este si, além de denominar todos os pronomes pessoais, leva, por sua vez, sua maior propriedade: a temporalidade. Ao opor o “si” ao ‘eu’, deseja ressaltar que a primeira intenção é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular; ‘eu penso’, ‘eu sou’” (RICOEUR, 1991b, p.11).

Essa oposição do si ao eu, expressa desde o início, tem consequências para a educação. Basta, portanto, indicar que o eu, próprio das filosofias do cogito, não assinala nem assume a confrontação com o outro. Isto é estranho à educação, pois a educação se dá com os outros e pretende não somente considerar o racional, mas também dar lugar ao sentimento, como “momento significativo do todo”. Podemos dizer que o si em Ricoeur é o sujeito que assume a dialética de sua identidade, na perpetuação de seu caráter e na manutenção de sua palavra, de sua promessa; é aquele que acompanha a história de suas transformações.

Trata-se de uma identidade excluída do tempo, do contexto, da alteridade. O sujeito, nessa perspectiva, é algo de que se fala como de quaisquer outras coisas que estão no mundo. A relação entre o mesmo e o outro se torna uma relação de exclusão. Aí, no caso, identificar é distinguir: um não é o outro. O *cogito* cartesiano é o “eu” absoluto. Ele é, por si mesmo, independente de outra coisa; é a identidade idem, separada das relações de outros símbolos, e do mesmo, fora de qualquer mudança no tempo (o *cogito* é instantâneo, imediato). É pela identidade narrativa que se pretende suprimir o vazio deixado com respeito à temporalidade, já que nesta esta dimensão se faz presente entre a história e a ficção. Sobre a teoria narrativa, Ricoeur diz:

Foi-me imposta uma tríade: descrever, narrar, prescrever, cada momento da tríade implicando uma relação específica entre a constituição da ação e constituição do si [...] o campo prático coberto pela teoria narrativa é mais vasto que aquele coberto pela semântica e pela pragmática das frases de ação, por outro lado, as ações organizadas em narrativa apresentam traços que só podem ser elaborados tematicamente no quadro de uma ética (1991b, p. 139).

Ricoeur esclarece o papel da identidade narrativa ao destacar a identidade pessoal, dizendo que é necessária a mediação da narrativa na constituição da identidade pessoal. Ele vê que os problemas relativos à identidade pessoal ocorrem pela confusão entre identidade como mesmidade, e identidade enquanto ipseidade, ambas componentes da identidade pessoal.

A polaridade que irei escutar sugere uma intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, a modo de uma mediação específica entre o pólo do caráter, em que o idem e o ipse tendem a coincidir, e o pólo da manutenção de si, em que a ipseidade liberta-se da mesmidade (RICOEUR, 1991b, p. 143).

Na discussão de cunho semântico, identificar é distinguir uma coisa de outra e designar uma coisa de forma não ambígua. Identificar é não só assegurar que se está falando de uma e a mesma coisa, mas também que a coisa permanece a mesma em lugares e tempos diferentes. A identidade percebida dessa forma é diferente como mesmidade, e não ipseidade. A mesmidade torna-se representável pela reunião dos traços da identidade, que fazem com que se possa, cotidianamente e ao longo da vida, reconhecer um sujeito como sendo o “mesmo”; é o que comumente se chama caráter (RICOEUR, 1996b, p. 164).

A identidade pessoal constitui-se na interseção entre dois pólos importantes: a mesmidade e a ipseidade. Estas, que constituem o si mesmo, podem ser, paradigmamente, apresentadas sob a forma temporal da memória da promessa. A memória encontra seu campo de ação no passado e a promessa compreende o futuro em seu processo de projeção e de manutenção da palavra proferida, memória e promessa no presente. A memória é o traço da identidade, mesmidade e promessa é o traço da ipseidade. É no campo da ipseidade que a alteridade encontra espaço e que conceitos como responsabilidade podem vir à tona.

A alteridade é tomada como interna à própria consciência, como o diferente no si-mesmo, e com alteridade do diverso-de-si. O outro, a alteridade, não é aquilo que se opõe ao mesmo. O outro faz parte da constituição do próprio sentido do mesmo. É ele o responsável pela manutenção e pela formação da identidade do outro, de si-mesmo. Há uma dialética recíproca entre o mesmo e o outro.

A identidade entendida só como identidade *idem* sem a mediação da alteridade é uma identidade que não consegue mais saciar o desejo humano pela compreensão de si mesmo, do mundo e dos outros. O que nos propõe Ricoeur é um trabalho de tomada de consciência, que passa inevitavelmente por uma desmistificação das suas ilusões.

A posição do si para Ricoeur não é um dado, mas uma tarefa, uma dupla tarefa ética e hermenêutica. O humano que interpreta a si próprio e o outro, o mundo, já não é um cogito,²¹ mas um existente que se des-vela. Ele discute um tipo de homem, não em termos do “eu penso”, mas sim do “eu desejo”, “eu posso” ou “eu quero”. O poder do homem decorre da capacidade que é só sua e que lhe permite ser o único ente capaz de falar, assumindo-se como autor dos seus discursos, capaz de agir intencionalmente, de se inserir numa narrativa de vida, da qual é narrador e ator, e de se avaliar eticamente.

A educação pode ajudar e é sua tarefa criar condições para que o sujeito, reflexivamente, descubra a alteridade e, em suas deliberações e na avaliação de suas ações, caminhe na perspectiva da “vida boa com e para os outros em instituições justas”. O trabalho reflexivo em nível ético permite à pessoa dar um lugar justo ao imperativo da norma e desenvolver sua deliberação para que alcance a virtude do homem sábio e prudente. Assim, o educando aprende a inventar condutas apropriadas, sem deixar de ser solícito com os outros e justo com aquele a quem não conhece. Ricoeur define como pessoa o homem que em seu dizer e atuação faz uso de sua “sabedoria

²¹ O cogito é um sistema sem sujeito. Para Ricoeur, em Nietzsche, há a humilhação do “eu” e o cogito a exaltação – entre o “eu” cartesiano (afirmado como primeira certeza) e o “eu” nietzschiano e freudiano (rebaixado ao grau de ilusão), Ricoeur instaura sua posição – “um si”. Essa posição parte do pressuposto de que a consciência de si consiste em uma tarefa, em permanente construção ou desvelamento pela exegese da própria vida.

prática”, que foi conquistando a virtude pela superação de conflitos no exercício de seu viver e no desenrolar da perspectiva ética.

O próprio de um homem sábio é ser capaz de deliberar corretamente sobre o que é bom e vantajoso para si próprio, não sobre um ponto parcial, mas, de uma maneira geral, que tipo de coisas, por exemplo, conduzem à vida feliz [...] O bom deliberador, no sentido absoluto, é o homem que se esforça para atingir o melhor dos bens realizáveis para o homem, e que o faz por raciocínio [...] A sabedoria prática parece, portanto, ter dois limites: um limite superior: a felicidade e um limite inferior: a decisão singular (RICOEUR, 1991b, p. 206).

A autoestima é o aspecto reflexivo do projeto de vida boa. Reconhece-se o homem como digno desta estima pelas capacidades que desenvolve, e define-se como o ser que pode avaliar suas ações estimando como bons os fins de algumas delas. A educação como espaço e contexto adequado para tratar as tensões e refletir permite que nossos desejos e nossas opções passem por um processo único que nos assegure a liberdade em nosso próprio atuar. Ricoeur faz uma aplicação à educação e, em especial, à autoeducação:

todo procedimento crítico é levar novamente esta condição finita de vontade à razão prática concebida como autolegislação, como autonomia. Somente neste estão do si terá encontrado a primeira base de seu estatuto moral, sem prejuízo da estrutura dialógica que, sem nela se acrescentar nada de fora, desenvolve o seu sentido na direção pessoal (RICOEUR, 1991b, p. 241).

Conforme visto, Ricoeur estabelece a relação entre educação e narração e apresenta argumentos que fundam a possibilidade de pensar a educação como o processo de construção de uma identidade narrativa.

Nessa perspectiva, o pensamento de Ricoeur desenvolve-se em direção a uma teoria do sujeito, de uma reflexão sobre a pessoa como “sujeito capaz”,

dotado de capacidades, potencialidades e disposições, cuja realização só pode ser alcançada no nível intersubjetivo e institucional. Ele vê a necessidade de restaurar o sentido de um discurso sobre o sujeito no interior do discurso filosófico; esse sujeito corresponde a um movimento do si, pronome reflexivo de todos os pronomes gramaticais, pessoais e impessoais que, percorrendo seus atos, experiências e objetivações, é capaz de se retomar reflexivamente, de se apropriar de sua identidade. Ricoeur reafirma sua confiança no sujeito, na sua capacidade de agir, razoável e responsavelmente.

A questão do sujeito, distinto do eu e da consciência, é decisiva para o campo tanto da política como da ética. Se não há a idéia de que um sujeito de direito é ao mesmo tempo “um sujeito por si mesmo”, um sujeito capaz, como se sustentará e defenderá uma política dos direitos do homem?

O sujeito do direito não difere da questão moral. Quem é o sujeito digno de estima e de respeito? Pergunta Ricoeur. A questão da moral leva a outra pergunta, agora de forma antropológica: quais são os traços que tornam o eu capaz de estima e respeito?

Quando nosso autor faz estes questionamentos, ele pensa no direito que leva à moral e a moral leva à antropologia. As questões passam a ser: Quem? O que? Por quê? O “que” se refere à descrição, o “porquê” a uma explicação, e o “quem” de quem envia para uma identificação.

Todas essas perguntas do autor levam à identificação do sujeito, uma discussão sobre a identidade de pessoas ou de comunidades. Para Ricoeur, esta questão só pode ser respondida a partir de nossos relacionamentos com os outros. A constituição do si se dá na presença do outro, na correlação entre o que o outro nos aporta e nossa capacidade de responder. Ser pessoa, ser

livre, transcender o tempo e o espaço e utilizar a linguagem são condições que não se desenvolvem por si. O desenvolvimento está condicionado à presença do outro. O sujeito acontece. Ele é e existe em atos, se forma e se revela em eventos e se dá conta de si por se autorreconhecer em atos. O sujeito se forma e se revela na relação de alteridade. Para Ricoeur, o si mesmo se constitui em relações de corporeidade, relação de família, onde eu sou testemunha de mim mesmo e capaz de narrar minha trajetória longa ou curta.

O termo “identidade narrativa” descreve bem este processo. As narrativas revelam as tramas que constituem os sujeitos numa cultura e dão o significado e as origens das instituições como sedimentação de certa responsabilidade coletiva. O ser humano não nasce “naturalmente”, ele acontece na dimensão intersubjetiva da vida humana e na dialética da interpelação e resposta como caminho para atingir a autonomia ética.

A questão do “quem” leva a dar o sentido pleno da noção de sujeito capaz. O quem do projeto ético da vida boa é o sujeito da autoestima, o regime da norma que leva ao autorrespeito.

A ordem é interpessoal e institucional, que garante a mudança do sujeito capaz para um sujeito de pleno direito, que se exprime no plano moral, jurídico e político.

A noção de capacidade será central na minha comunicação. Ela constitui, a meu ver, o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito. Se tal função lhe puder ser atribuída, isso é em virtude do seu laço íntimo com a noção de identidade pessoal ou coletiva (RICOEUR, 1997d, p 26).

O conceito de capacidade é central. Ele se refere ao respeito moral e ao reconhecimento do homem como sujeito do direito. O indivíduo recebe esta

atribuição quando ele se liga intimamente com o conceito de identidade pessoal ou coletiva. Quem é aquele que fala? Quem realizou esta ação? Isto é uma história de quem? Quem é responsável pelo mal feito a outrem? O discurso, a capacidade de um agente humano de se designar a si mesmo com o autor dos seus atos tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres.

O sujeito capaz é aquele indivíduo com uma dimensão temporal de ação e da própria linguagem, componente narrativa de identidade pessoal ou coletiva. A ideia de identidade narrativa proporciona a ocasião para distinguir a identidade do eu ou das coisas. O poder de intervenção é o pressuposto do conceito ético – jurídico de imputação, essencial para a atribuição de direitos e deveres. A noção do sujeito é capaz ao falar sobre a dimensão temporal da ação e da própria linguagem, a componente narrativa da identidade pessoal ou coletiva.

A noção de identidade narrativa proporciona a ocasião para distinguir a identidade do eu das coisas. A identidade narrativa é a mudança das personagens das histórias. A noção de identidade narrativa é importante no questionário da identidade dos povos e das nações.

A noção do conceito de sujeito capaz é associada aos predicados éticos ou morais. Estes conceitos se juntam à ideia de bem e de obrigação, boa vontade como qualidade ética, e a moral para o outro sentido. Os predicados apontados por Paul Ricoeur se ligam às ações consideradas ou julgadas boas ou más, permitidas ou não. A ideia de sujeito capaz tem o seu maior sentido ao ser capaz de entender o que é mal, bom, coisas boas ou más, permissão ou

proibições de ações dos outros ou nossas, enfim, o que é bom e obrigatório nas ações.

Estimamo-nos a nós mesmos como capazes de estimar as nossas próprias ações, respeitamo-nos enquanto capazes de julgar imparcialmente as nossas próprias ações. Estima de si e respeito de si dirige-se assim reflexivamente a um sujeito capaz (RICOEUR, 1997d, p. 28).

Há uma implicação mútua entre estima de si e avaliação ética das nossas ações que querem ser vida boa (Aristóteles). Há uma ligação entre o respeito de si e a avaliação moral das ações colocadas à prova universal das máximas da ação (Kant). Estima de si e o respeito de si são dimensões éticas e moral do eu, o que leva o homem a um sujeito de imputação ético-jurídica.

O sujeito capaz se junta ao sujeito do direito. A filosofia discutida passa pela filosofia política e chega a uma filosofia do direito. Esta filosofia passa a ser dialógica, usa a mediação, própria da alteridade, alteridade interpessoal e alteridade institucional. Esta mediação institucional requer a constituição de um sujeito real de direito, que é a distinção entre o outro como o tu. Assim, o autor passa para uma noção de sujeito capaz de: a) ter poder de reflexibilidade, isto é, capacidade de autodesignação do enunciador (quem fala) e do agente (quem age) que narra sua vida e é passível de imputação ético-moral (resposta à questão quem é o sujeito moral e responsável); b) poder-fazer: neste nível o agente humano é capaz de se designar a si como autor dos seus atos e “tem um significado considerável para a atribuição dos direitos e deveres” (RICOEUR, 2008a, p. 31), pois o sujeito é capaz de agir intencionalmente, de acordo com razões refletidas e ponderadas e de que é capaz de introduzir mudanças eficazes; c) ter imputação ético-jurídica; Ricoeur se refere a “um

sujeito de imputação que resulta da aplicação refletida dos predicados 'bom' e 'obrigatório' aos próprios agentes" (RICOEUR, 2008a, p. 32), e consiste na capacidade de o sujeito ser considerado o autor de seus atos e, por isso, responsável por eles: "quando somos capazes de avaliar como boas ou más e de declarar como permitidas ou proibidas as ações dos outros e as nossas, é que nós somos dignos de estima e de respeito" (RICOEUR, 2008a, p. 32); d) ter dimensão ética e moral. Ricoeur considera que a estima de si e o respeito de si (em sentido aristotélico e kantiano), que "caracterizam o homem como sujeito de imputação ético-jurídica", definem em conjunto a "dimensão ética e moral do eu", conferindo à ideia de capacidade a forma e o conteúdo de um si, de uma pessoa (RICOEUR, 2008a, p. 32,33).

A identidade narrativa tem a mesma estrutura do discurso e da ação. Os povos, as nações, classes e comunidades são instituições que se reconhecem. A sua contribuição é para a constituição de um sujeito capaz de uma interpretação ético-jurídica. O caráter intersubjetivo da responsabilidade tem este significado. O outro está na promessa e nas múltiplas formas: beneficiário, testemunha, juiz, com o que conta comigo, com a minha capacidade de manter a palavra, a responsabilidade.

A ideia política está na dimensão política que surge como o meio de realizar as potencialidades humanas. A noção de espaço público vem destas relações inter-humanas àqueles que o face a face entre o eu e o tu deixa de fora o terceiro. O poder político está em todos os níveis de poder, e isto torna o homem capaz. Os valores éticos levam a esta política da instituição e à noção de justiça.

A aplicação da regra de justiça nas interações humanas considera a sociedade com o vasto sistema de distribuição, a partilha de papéis, os cargos, as tarefas, além da simples distribuição no plano econômico de valores materiais. A justiça tem a extensão das ordens de reconhecimento. O princípio de justiça exige perguntar quem é o sujeito do direito.

À pergunta quem é o sujeito do direito Ricoeur responde que é o mesmo sujeito digno de estima e respeito, sendo que esta dignidade é reconhecida pelo fato de ser este sujeito capaz de se atestar nos discursos que pronuncia, nas ações que pratica, nas narrativas que faz de sua vida, bem como na responsabilidade com que assume as ações que lhe são imputadas.²²

3.6. Ética, justiça e educação

A reflexão sobre a ética ricoeuriana parte da convicção de que existe uma maneira “melhor” de agir e viver bem. A busca de uma aproximação entre ética, justiça e educação exigem um engajamento ético efetivo na prática educativa. O engajamento ético resulta de uma profunda consciência de valores implicados nos atos humanos. Essa consciência poderá resultar em um verdadeiro comprometimento com uma postura ética fundamental que visa o “bem pensar”, o “bem-viver” e o “bem-agir”.

A educação é o processo em que a pessoa aprende a manter latente a tarefa de ser livre, de autolegislar e exercer o poder em comum no diálogo com seus semelhantes, para tentar levar adiante sua perspectiva ética que exige no ato de educar-se para compartilhar seus projetos com a pluralidade.

²²O próprio Ricoeur apresenta em o *Justo* o conceito de imputação a partir do *Robert*; imputar uma ação a alguém é atribuir-lhe como sendo o seu verdadeiro autor, colocá-la, por assim dizer, na sua conta, e tornar esse alguém responsável por ela (1988a, p. 44).

A reflexão sobre a ontologia do si é fundamental porque trata da questão da identidade pessoal referente à pergunta: Quem sou eu? Considera-se que a ontologia permite estabelecer relações entre a identidade e o processo educativo. Esse si é a identidade, o ser que se mostra de muitas maneiras e que, em nosso percurso, se apresenta como identidade simbolizada, narrativa e ética. A linguagem, a ação e a narração dão à constituição da ética um enraizamento antropológico, constituindo-a não como algo que vem de fora, mas como desejo de ser, esforço por existir. Pode-se perceber que uma das grandes preocupações de Ricoeur é resgatar o sujeito, tanto do próprio aniquilamento como da própria exaltação. Acredita-se que a preocupação deva ser também a da educação. Isso porque a educação está preocupada com o homem, com sua existência e com seu envolvimento dentro da sociedade. Tal preocupação leva a educação a estabelecer algumas prioridades que, relacionadas a ela, poderão contribuir para a consolidação da identidade do sujeito.

Ao se discutir os temas sobre a ética e a justiça, percebe-se que o tema da educação está sempre presente como instrumento necessário para desenvolver a sabedoria prática, buscando esta seu próprio fim ético que, na proposta de Ricoeur, é alcançar a vida feliz que se dá junto com os outros e para os outros em instituições justas. Nesta busca pela vida feliz e a verdade, a educação deve iniciar-se pela opção, pelo desejo, ou seja, pela perspectiva ética.

O papel da educação é manter o equilíbrio entre as objetivações da vida e a reflexão sobre estas. Quando esta reflexão leva a reconhecer-nos como agentes de ações consideradas boas e que estão englobando uma finalidade

superior a elas mesmas e interiores ao sujeito que se interpreta, está-se no plano ético, que se torna estima de si. A estima de si conduz à alteridade, e é em conjunto com os outros, e no diálogo, que se fixam os padrões de excelência confrontados com futuras ações, para reconhecê-las como boas ou não. A vida boa necessita da deliberação, e este é o caminho mais prudente, pois a sabedoria prática deve conduzir à vida:

Mas, ao mesmo tempo em que somos confrontados com uma tarefa de tomada de consciência, temos de lutar pela edificação de uma democracia econômica. A única maneira, com efeito, de compensar os deslocamentos da liberdade – da zona de iniciativa individual à zona de decisão coletiva – é fazer participar o maior número possível de indivíduos na discussão e na decisão... É assim que o educador político, inserindo-se nessa construção, define um plano de intervenção estratégica que o transforma em alguém diferente do homem dos valores, na medida em que toda questão de escolha e, em última análise, uma questão moral... Temos, portanto, de criar os instrumentos de responsabilidade coletiva (RICOEUR, 1995b, p. 155).

A educação significa, pois, abertura; é uma mediação que busca novas possibilidades para encontrar saída para os impasses, nas opções pessoais e sociais. No nível ético, a educação pretende cumprir seu papel, sendo a ponte que leva ao encontro com o outro, com o próximo, com cada um. É uma educação que deve passar pelos três momentos da eticidade – o desejo, a norma e a reflexão –, elementos próprios à sabedoria prática. Esta se interroga sobre o que convém realizar em cada situação. A ética apresenta-se como um projeto de vida boa com seu momento moral, articulando este projeto em normas universais e obrigatórias. Neste processo de equilíbrio entre o desejo e a obrigação, é fundamental que a reflexão proponha o questionamento sobre o si próprio, que leva à suspeita, como contrapartida do próprio testemunho e, assim, por em prática a convicção, a sabedoria prática. Para Ricoeur, o “quem”

do processo ético da vida boa é o sujeito da autoestima, o regime de normas que o leva ao autorrespeito. É uma dialética que deve avançar para a forma dialógica, da estima do outro, passando pela reciprocidade da amizade e chegando à justiça em relação a cada um.

Essa vida boa que se deseja só é possível por meio das instituições que são o ponto de aplicação da justiça. As instituições na forma como estruturam e organizam a vida comunitária tem uma grande importância nesse processo. Grande parte de nossas práticas insere-se em domínios de interação institucional, não personalizada, supondo direitos e deveres conhecidos e respeitados pelos diferentes intervenientes. Por isso, sabemos com o que se pode contar quando se dirige às instituições nas quais se espera que desempenhe com eficácia e rigor a função e os papéis institucionais que a sociedade espera. Essa reflexão pode ser aplicada às instituições educacionais e lembra-nos que é urgente que essas instituições não se tornem lugares rotineiros e conservadores, mas adequadas às pessoas e à sociedade que estão em constante evolução e movimento. Temos consciência que esse processo não é isento de conflitos, porém, pode ser a forma de preparar as pessoas para este mundo problemático onde vivemos em conjunto, dando suportes para enfrentar os desafios. Ricoeur destaca dois desafios flagrantes no campo educativo: a necessidade de educar para a interioridade e a autonomia pessoal e, simultaneamente, educar para a participação na vida pública para o comprometimento nas causas de interesse de todos, através da participação no debate ético público; e acompanhar a necessidade de se ter convicções próprias e defendê-las, com espírito aberto e atento a posições diferentes a outras tradições e culturas, exercendo espírito crítico para fazer

escolhas. Leva-se em conta a discussão sobre a justiça como uma questão ética, a partir da reflexão de Ricoeur nos três aspectos que constituem o agir humano: o projeto pessoal, a liberdade do outro e o viver juntos em instituições. É nestes que encontramos traços éticos que não estão contidos nas solitudes igualitárias da amizade, mas sim na igualdade como conteúdo ético da justiça. “Compreender o papel e o valor das instituições é um dos pontos que a educação precisa considerar, pois ela mesma se dá dentro de uma instituição” (GARRIDO, 2002, p.133).

Pode-se destacar a importância da educação institucionalizada adequada, que prioriza a instrução e também a formação para a cidadania, criando espaços próprios para exercê-las e que permitam que se tenha uma participação real na sociedade, na qual as pessoas estejam dispostas a exercer a autonomia pessoal, atentas a escutar o outro, a respeitá-lo, bem como às necessidades da sociedade. Entre educação e ética, pode-se vislumbrar uma grande aproximação explicitada implicitamente por Ricoeur ao definir a perspectiva ética: “visar a verdadeira vida com e para os outros em instituições justas” (1991, p. 24). De acordo com Ricoeur, o “viver vem com e para os outros” não se limita às relações interpessoais, mas alarga-se à vida das instituições, que constituem o ponto de aplicação da justiça. Sendo assim, uma instituição educativa pode ser também um espaço que cria condições para que se construa cidadãos “solidários, com autoestima e que possam viver bem com e para os outros”.

CONCLUSÃO

No estudo sobre a obra de Paul Ricoeur, filósofo que reputamos entre os maiores do século XX, impressionou-nos a forma como suas discussões se refletem e estão presentes no seu pensamento e nos seus textos. A sua biografia atesta o seu espírito humilde, o empenho nas causas sociais, a confiança na pessoa, a força interior que transmite e o exemplo filosófico de alguém que pacientemente dialoga com as várias áreas do saber. A noção de vida boa nos coloca diante de impasses de um pensamento que, em consonância com a realidade e a vida considerada agradável e bela, sobretudo o que ela tem de pior, de negativo e mais trágico, fosse capaz de tomá-la de frente, olhando-a como ela aparece, percebendo nela outros aspectos, outras vertentes, outras dimensões. Destacamos a discussão sobre a descentralização do sujeito e o novo modo de pensá-lo: um ser que partilha e se faz próprio, no seio da ação e através de todo um processo de atestação de capacidades.

Ricoeur interpreta a responsabilidade como um princípio ético e político, relacionado com a prevenção de ameaças de ações intolerantes que possam destruir a coexistência entre os diferentes, arriscando a existência das sociedades e de seus indivíduos no presente.

Além de ser prudente no agir e tratar com o outro, estabelecendo condições de paz e sobrevivência para o futuro, a ética em Ricoeur é, na verdade, o complemento, a atualização das possibilidades abertas pelo empreendimento reflexivo. Este se constrói pelo desejo de interpretar o mundo

dado, mas, sobretudo, com o intuito de definir caminhos que se articulam a partir da experiência vivida.

Em Ricoeur, a justiça, considerada virtude elementar, relaciona-se diretamente com as concepções de bem e de lei. A justiça regula a virtude das relações humanas, constituindo, assim, a expressão do bem viver entre humanos. Ao tomarem o sentido amplo da política, constituinte da estrutura ética, os sujeitos, quando possuem a liberdade de participar da vida política e a forma justa para com os outros, são reconhecidos como passíveis de tratamento justo. Desta forma, o conceito de justiça também se assume como lei, norma, cidadania e proteção dos direitos do homem, podendo ser definido como legal ao se associar ao sentido do obrigatório, do cumprimento da lei que permite a proteção do bem viver. A intenção ética precede a noção de moral.

A educação pode, sim, ser pensada também a partir dos símbolos, respeitando o seu enigma original. Contudo, a partir daí, também promove o seu sentido, contribuindo para uma formação na perspectiva da responsabilidade e um sujeito autônomo. Trata-se de uma educação reflexiva que revele os traços de nossa existência porque, segundo nosso autor, só podemos compreender-nos a partir da interpretação. Isso quer dizer que a consciência humana não pode mais pensar-se como um puro princípio ou mero ponto de partida. Pelo contrário, ela é apenas uma antecipação que deve como tal realizar-se, isto é, “desejo de ser e esforço para existir” que, como tal, é tarefa inacabada. Segundo nosso autor, o ato de existir exprime-se por meio de obras e sinais e, assim, a verdadeira natureza da reflexão é de ordem simbólica e hermenêutica.

Pudemos perceber, através dessa pesquisa, que a intenção da ética ricoeuriana de visar a vida boa com os outros em instituições justas implica a primazia da ética sobre a moral. Essa ética é elaborada quando ele reflete sobre o agir humano, questionando se este é um modo de ser essencial, numa tentativa de entender o homem no mundo atual. Verificamos que o autor utiliza as ideias de vida boa e amizade de Aristóteles, e a solicitude implica o imperativo categórico kantiano. Com estes alicerces, elaboramos a ideia de ética, que propõe a organização de uma vida harmônica, consoante, que valoriza a estima de si e o respeito de si, reinando o espírito de solicitude e solidariedade entre os homens, consideradas os próximos, tendo como guia a justiça das instituições.

Assim, vemos que a proposta da discussão sobre ética e justiça é perfeitamente aplicável ao processo educacional e no cotidiano. Para Ricoeur, aspirar a vida boa não é tê-la e, ainda: “Ah! Se eu pudesse viver bem, sob o horizonte de uma vida realizada, e, nesse sentido feliz! (*Leituras II*, 1996b, p. 164). A aspiração à vida boa é uma condição que convém à necessidade. Aspiramos porque não temos, aspira-se porque há carência e falta, então a aspiração é também uma disposição, um percurso que se deve viver.

Percebemos que uma educação entendida de forma ampla como espaço organizado (instituição) surge como condição e finalidade de desenvolvimento. É o espaço onde cada cidadão pode compreender-se a si próprio e ao mundo, de agir e pensar de forma reflexiva. Como critérios essenciais para a construção da ideia de justiça no interior das instituições, destacamos a importância do diálogo, do debate público e da sua indissociabilidade do conceito de desenvolvimento humano e identificação com

o conceito de cidadania. Ricoeur propõe uma hermenêutica, uma interpretação desses termos que demarcam essa ética, justiça e educação. A educação para ele deve valorizar a pessoa e expor valores próprios de uma sociedade que busca se destacar cada vez mais por sua perspectiva humanitária. Isso quer dizer que a educação tem que ter ética e deve ser uma forma de justiça.

As práticas educacionais são orientadas por leis que regulam o processo educacional. Temos consciência que uma educação marcada por aspectos éticos não se dará de forma completa. O ideal é algo a ser atingido, e não algo dado de forma acabada e perfeita. Porém, o processo ético pode e precisa ser iluminado pela perspectiva ética, para se constituir num pleno processo de humanização.

“A afirmação do ser, o desejo e o esforço de existir que me constitui, encontra-se na interpretação dos signos o caminho longo da tomada de consciência”. a noção linguagem é fundamental como mediação na compreensão de si, do outro e do mundo. A educação está vinculada à questão da linguagem, da compreensão, da hermenêutica (interpretação). Não há educação sem comprometimento. A educação é compreensão e interpretação; a hermenêutica é educação, e a educação é hermenêutica. A educação passa pela compreensão coletiva de um determinado grupo social ou comunitário. Ela é que possibilita o sentimento de posse dos membros que compõem a sociedade. A compreensão coletiva é consubstanciada num código interpretativo. A pessoa e os grupos pensam e dizem, falam e interpretam. Surge a explicação/interpretação que leva a uma determinada tensão, um determinado conflito e um distanciamento. A dialética da compreensão e a explicação estão presentes.

O pensamento de Ricoeur é dinâmico e se torna um convite à renovação no sentido de dar destaque ao *si mesmo como um outro*, indicando os muitos sentidos desse outro que é constitutivo da identidade do sujeito humano. Desafiador e muito estimulante, principalmente, quando trata da condição humana. Sua importância está nessa conversão que faz da filosofia ao mundo, da vida concreta a seus dramas fundamentais, e no modo como revela que tal conversão exige o diálogo do filosofar com outros saberes. Sendo assim, encontramos, na sua obra, quadros fundamentais – ontológicos, linguísticos, éticos e mesmo políticos, que nos permitem compreender os grandes problemas do mundo contemporâneo.

Por fim, consciente da dicotomia que verificamos entre as concepções teleológica e deontológica da ética e da justiça, constatamos que Ricoeur se recusa a assumir integralmente qualquer uma delas. Porém, considera que o sentido da justiça, que tem a sua raiz na aspiração a uma vida boa, só alcança a plenitude na aplicação da norma e no exercício do juízo moral em situação. Verificamos que essas teorias se apóiam e discutem entre si, possibilitando ao mesmo tempo a esperança de uma cidade feliz e a universalidade dos princípios da justiça. Verificamos que o sujeito em Ricoeur não é solipsista, mas um ser profundamente social, cuja realização passa pelo respeito, reconhecimento mútuo e pela capacidade de responsabilidade que Ricoeur sintetiza como “sabedoria prática”. Esta se expressa pela busca da paz, da tolerância, do desenvolvimento da arte da reconciliação. Almejar uma aproximação entre ética, justiça e educação é condição e garantia de um futuro melhor para o planeta e para toda a humanidade.

REFERÊNCIAS

1. OBRAS DE PAUL RICOEUR

RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Trad.: F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____. *Da interpretação, ensaios sobre Freud*. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *O conflito das interpretações*. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. *Finitud y culpabilidad 1*. Trad.: Alfonso Garcia. Madrid: Taurus ediciones, 1982a.

_____. *Finitud y culpabilidad 2*. Trad.: Alfonso Garcia. Madrid: Taurus ediciones, 1982b.

_____. *O discurso da ação*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988a.

_____. *O mal - Um desafio à filosofia e à teologia*. Trad.: Maria de Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988b.

_____. *Do texto à ação*. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

_____. *Ideologia e utopia*. Trad.: Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1991a.

_____. *O si mesmo como um outro*. Trad.: Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991b.

_____. *Amor y justicia*. Trad.: Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparroz, 1993.

_____. *Tempo e narrativa I*. Trad.: Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus 1994.

_____. *Tempo e narrativa II*. Trad.: Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1995a.

_____. *Leituras 1: Em torno ao político*. Trad.: Marcelo Perine & Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1995b.

_____. *Teoria da interpretação*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996a.

_____. *Leituras 2: A região dos filósofos*. Trad.: Marcelo Perine & Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996b.

_____. *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*. Marcelo Perine & Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996c.

_____. *Da metafísica à moral*. Trad.: Silvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget: 1997a.

_____. *Tempo e narrativa III*. Trad.: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997b.

_____. *A crítica e a convicção*. Trad.: Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1997c.

_____. *O justo ou a essência da justiça*. Trad.: Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1997d.

_____. *Outramente*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.

- _____. *A metáfora viva*. Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *O único e o singular*. Trad.: Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.
- _____. *Ensaio sobre a interpretação bíblica*. Trad.: Daniel Costa. São Paulo: Fonte editorial, 2004.
- _____. *Percurso do reconhecimento*. Trad.: Nicolás Nyimi Capanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007.
- _____. *Hermenêutica e ideologias*. Trad.: Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *O justo 1*. Trad.: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *O justo 2*. Trad.: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. *Na escola da fenomenologia*. Trad.: Ephrain Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

2. SOBRE PAUL RICOEUR

ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur, a promessa e a regra*. Trad.: Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

AMARAL, Roberto Antônio Penedo. *Paul Ricoeur e as faces da ideologia*. Goiânia: Editoria UFG, 2008.

ANDRADE, A. C. *Ricoeur e a formação do sujeito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

BELLO, Ângela Ales. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Trad.: Miguel Mahfoud e Mariana Massini. Bauru: EDIUSC, 2004.

CADORIN, Severino. *O Mal – interpretação de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Sotese, 2001.

CASTRO, M.G.A. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

CÉSAR, Constança Marcondes (Org.). *Paul Ricoeur - ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.

CÉSAR, C. M. *A Hermenêutica francesa. Paul Ricoeur*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

CLAVEL, J M et al. *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.

CORREIA, C.J. *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*. Lisboa: Gulbenkian, 1999.

COSTA, M S. *Sobre a teoria da interpretação de Paul Ricoeur*. Porto: Edição Contraponto, 1999.

DESROCHES, D. *La voie longue de La compréhension chez Paul Ricoeur*. Reflexão, Campinas: PUC, v. 24, n. 74, p. 33-41, jan/abr/1999.

FARIA, N. J. *A tragédia da consciência*. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

FRANCO, Sergio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

GARRIDO, Sônia V. in: *Hermenêutica francesa. Paul Ricoeur*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

GENTIL, H. S. *Para uma poética da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

HAHN, L. E. *A filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

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

HENRIQUES, F. (Org.). *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Afrontamento, 2005.

HENRIQUES, F. *Filosofia e literatura*. Porto: Afrontamento, 2005.

JARDIM, M. A. *Da hermenêutica à ética em Paul Ricoeur*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2002.

LEAL, I. A. *História e ação na teoria da narratividade de Paul Ricoeur*. Rio Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MAGAZINE LITTÉRAIRE. Paul Ricoeur: n. 390 – septembre, 2000. Edição Especial.

MICHAEL, J. *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humanin*. Paris: Les Éditions du CERF, 2006.

MOGIN, O. *Paul Ricoeur, as fronteiras da filosofia*. Trad.: Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

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

PORTOCARRERO, M. L. *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*. Coimbra: Minerva, 1992.

_____. *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*. Porto: Ariadne, 2005.

REAGAN, Charles E. *Paul Ricoeur. His life and his work*. Chicago. The University of Chicago. 1996.

SUMARES, Manuel. *O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa: Escher, 1989.

TEIXEIRA, J. S. *Ipseidade e alteridade*. 2 vols. Lisboa: INL, 2004.

VILLAVERDE, M. A. *Paul Ricoeur, a força da razão compartilhada*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

VVAA. *Paul Ricoeur. Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: jan./mar., Tomo XLVI, Fascículo 1, 1990.

3. BIBLIOGRAFIA GERAL

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad.: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1985.

BARTEL, M. *Reencontrar as vias da esperança na memória retrabalhada – o legado de Paul Ricoeur*. In: *Encontros Teológicos*, Florianópolis: ITESC, n. 31, 2001/2.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 4. Ed.. Trad.: Marcos Sander. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad.: Aquiles Von Zuben. São Paulo: Cortez Editora, 1978.

BUCK, R. *Bíblia e ética*. São Paulo: Loyola, 1997.

CARVALHO J. M. *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad.: Márcia de Sá Schuback. Petrópolis: Vozes, 2007.

HÖFFE, O. (Org.). *Dicionário de ética*. Barcelona: Crítica, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Aparecida, SP: Ideias & Letras 2006. (Idéias I).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Brasil Editora, 1959.

_____. *Textos selecionados/I.Kant*. Seleções de textos de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *A metafísica dos costumes*. Trad. Textos adicionais e notas: Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

McINTIRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade*. Trad.: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1991.

MEEKS, Wayne. *As origens da moralidade cristã*. São Paulo: Paulus, 1997.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. Tomo II. Trad.: Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo. (Org.). *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

PEIXOTO, A.J. *Pessoa, existência e educação*. Goiânia: UCG/Alínea, 2009.

PEGORARO, Olinto. *Ética é justiça*. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

RUSS, J. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.

VAZ, Henrique C. de L. *Escritos e Filosofia V. Introdução à ética filosófica 1*, São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Escritos e filosofia V. Introdução à ética filosófica 2*, São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Escritos de filosofia III. 2. Ed. Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica 1. 4. Ed.* São Paulo: Loyola, 2008.

VELASQUEZ, Prócoro. *Ética para os nossos dias*. São Paulo: Editeo. 1977.

VVAA. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997.