

O ENCONTRO ENTRE TELEOLOGIA E DEONTOLOGIA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA INTERPRETAÇÃO CONTEMPORÂNEA DE PAUL RICOEUR

THE MEETING BETWEEN THEOLOGY AND DEONTOLOGY: AN ANALYSIS FROM THE CONTEMPORARY INTERPRETATION OF PAUL RICOEUR

ÉLSIO JOSÉ CORÁ* E CLÓVIS BRONDANI**

(UFFS / IFPR - BRASIL)

RESUMO

Este trabalho pretende analisar a relação entre teleologia e deontologia, sob o ponto de vista contemporâneo de Paul Ricoeur. Objetiva, ainda, fazer uma classificação dos conceitos utilizados nessa relação, que incluem a estima de si, respeito de si, vida boa, solicitude e alteridade, conceitos tratados, principalmente no sétimo e oitavo capítulo da obra *O si-mesmo como um outro*. O estudo revela que para interrelacionar as propostas da ética teleológica (aristotélica) e a deontológica (kantiana) é preciso retomar a estrutura conceitual desenvolvida por Ricoeur, ou seja a tese da primazia da ética sobre a moral, bem como no desenvolvimento dessa tese, a necessidade da ética passar pelo crivo da norma.

Palavras-chave: Ricoeur, teleologia, deontologia, estima de si, respeito de si.

ABSTRACT

This work intends to analyze the relationship between teleology and deontology, from the contemporary point of view of Paul Ricoeur. It aims also, to make a classification of the used concepts in this relationship, including self-esteem, self-respect, good life, solicitude and otherness, concepts covered, especially by the seventh and eighth chapter of "The self as another". The study reveals that to interrelate the teleological ethics (Aristotelian) and the deontological (Kantian) proposals, we need to restore the conceptual structure developed by Ricoeur, which means, the primacy thesis of ethics about moral, as well in the development of it, the need of ethics to pass by the standard sieve.

Key-words: Ricoeur, theology, deontology, self-esteem, self-respect.

1 INTRODUÇÃO

É possível articular uma filosofia prática estabelecendo a primazia da ética sobre a moral? Relacionando duas correntes tradicionais da filosofia ocidental, a saber, a ética aristotélica e a moral kantiana, Paul Ricoeur desenvolve, em sua obra *O si-mesmo como um outro*, a defesa de tal possibilidade. Porém, cabe ainda a pergunta: que papéis desempenham em sua proposta essas duas correntes da filosofia prática, sabidamente inconciliáveis entre si?

Desde o ponto de vista que se pretende defender, parece acertado dizer que o autor implementa uma relação entre a tradição teleológica e a deontológica. Não obstante, é preciso antes distinguir que esta relação apenas se processa num segundo momento que se pode identificar como o momento reflexivo-discursivo, em que os sujeitos particulares estão inseridos. Num primeiro momento, contudo, a ética precede a moral, o que significa dizer precisamente que o mundo-da-vida-ético ou

o mundo-pré-reflexivo-discursivo é anterior ao sujeito de um discurso particular datado.

O tema-objeto deste artigo aparece na sua especificidade em dois capítulos de *O si-mesmo como um outro*: o sétimo, intitulado *O si e a perspectiva ética*; e o oitavo, intitulado *O si e norma moral*. Nesses dois capítulos, o autor aborda a questão da primazia da ética sobre a moral e a necessidade da ética passar pelo crivo da norma. A perspectiva ética corresponde a três momentos em que, a partir deles, será estabelecida a relação entre a norma moral e a perspectiva ética. São eles: visar a vida boa com e para o outro nas instituições justas.

2 A HERANÇA ARISTOTÉLICA E KANTIANA

Os temas pertinentes ao pensamento de Paul Ricoeur podem ser resumidos por meio dos conceitos de fenomenologia, hermenêutica e identidade narrativa. Isso possibilita ao autor edificar toda sua crítica ao modelo cartesiano e em parte husserliano da consciência, colocada como ponto de partida para o conhecimento. Essa alternativa de análise permite, por sua vez, situar-nos dentro da vasta obra ricoeuriana.

Possibilita, igualmente, alicerçar as bases que servem de ligação para elaborar uma filosofia do “sujeito encarnado”, que se consolida mediante a interpretação dos símbolos, dos signos e dos textos. Possibilita, também, demarcar o lugar que a ética e a moral ocupam no conjunto do projeto de uma filosofia prática no pensamento ricoeuriano.

Como se pode observar nas primeiras obras do autor, o discurso ético sempre teve um lugar de destaque, tanto é que *O voluntário e o involuntário*, de 1950, inicia com o projeto de “filosofia da vontade”. Conforme Azúa (1992, p. 171ss), Ricoeur dedicou-se a explorar a contribuição da linguagem para a filosofia da ação. Isso, de saída, já implica em dizer que não vai mais tratar os problemas da ação dentro do paradigma do sujeito, tal como fez a modernidade filosófica; tampouco vai endossar a velha suposição moderna - sobretudo kantiana - de que há uma tácita e irreconciliável oposição entre a ética teleológica (heterônoma para Kant) e a deontológica. Tudo agora será tratado como linguagem, ou melhor, como narrativas herdadas da tradição por um sujeito - no - mundo - do - discurso - ético.

Daí a questão central a ser elucidada neste texto, que consiste em saber se a filosofia da ação ricoeuriana inclina-se mais para a ética de sentido aristotélico ou de sentido kantiano. A resposta é dupla: por um lado, o discurso da ação precede o discurso deontológico e, por outro, o discurso deontológico é de natureza distinta do discurso da ação. O primeiro aparece quando ele se utiliza de conceitos éticos, propriamente, como, por exemplo, os conceitos de bom e obrigatório, que pressupõem uma relação e agregam-se à rede conceitual da ação, da intenção, do motivo e do agente. O segundo momento mostra-se quando ele faz com que os conceitos éticos estejam implicados em

normas e valores, e que estabeleçam a diferença entre a *proairesis* e a *areté* aristotélica ou entre a *willkür* e o *wille* kantiano (AZÚA, 1992).

A pequena ética (*petite éthique*) ricoeuriana oferece uma concepção de sujeito ético que pode ser reagrupada na figura do homem capaz. Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur apresenta uma visão panorâmica desse sujeito que, apesar de ser o elemento catalisador da ação, luta para manter a sua promessa, age apesar de..., sofre e padece. Porém, é apenas nessa dinâmica que o homem consegue manter a unidade e formará sua identidade (BARTEL, 2001).

As dificuldades surgidas na tentativa de manter a unidade e, a um só tempo, formar a identidade estão esboçadas nos capítulos sétimo e oitavo. Podem elas ser traduzidas nas seguintes questões:

- a) como podemos relacionar teleologia e deontologia?
- b) como é possível afirmar a primazia da ética sobre a Moral?
- c) qual a necessidade da ética passar pelo crivo da norma?

A proposta de Ricoeur (1991, p. 199), para solucionar estas interrogações, ganha uma nova conotação, porém isso não implica ou, como diz o autor, “não marca nenhuma ruptura de método com os precedentes”. Nesse sentido, ele pretende estar seguindo os mesmos passos dados pela tradição, em que tanto a ética como a moral estão relacionadas à idéia de costume. Ricoeur segue essa herança, porém, admite, para fins de exposição, que reservou o termo ‘ética’ para significar uma vida concluída e o termo ‘moral’ para articular essa perspectiva em normas, caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento (cf. RICOEUR, 1991, p. 200). Portanto, é por convenção que ele reserva o termo “ética” para indicar uma vida realizada sob o signo da ação estimada como boa e o termo “moral” para indicar a obrigação e a norma.

Entende ainda que a tradição aristotélica destaca a perspectiva teleológica da “vida boa”; e a kantiana realça a norma moral como reguladora da ação humana. Para Ricoeur, essas tradições encontram-se presentes de maneira preponderante na nossa cultura, pois são dois grandes relatos herdados no mundo ocidental. Porém, apesar de Ricoeur, em um primeiro momento, indicar que a distinção entre ética e moral cumpre apenas uma finalidade expositiva, ou é apenas convencional, isso parece não se verificar no andamento de seu texto. Ele introduz, aos poucos, uma clara dissociação entre ética e moral.

Na opinião de seus intérpretes, a relação entre ética e moral é de dissociação. Segundo a análise de Bartel (2001, p.188),

Ricoeur dissocia ética e moral e faz que esta última derive da primeira. Ele coloca em ação a tríade eu, tu, ele, e parte da liberdade em primeira pessoa que se coloca por si mesma. O eu quero ou o eu posso, do homem capaz de agir, traça a via de uma ética que é a odisséia da liberdade através do mundo das obras. Por trás desta distinção entre ética

e moral percebemos uma intencionalidade originária do estar-no-mundo (ser-no-mundo) que seria primeira e não ainda trabalhada pela moral. Ricoeur se apóia sobre Aristóteles para valorizar o pólo ético teleológico.

Não obstante, esta dissociação entre ética e moral, apontada pelos comentadores, não pode ser entendida no sentido de uma polarização entre estes dois âmbitos da ação humana. Assim, pois, entende-se o que Ricoeur propõe, nos capítulos sétimo e oitavo, seja uma “dialética” entre essas duas tradições. É preciso sublinhar que ele não pretende efetuar uma distinção que delimita o campo próprio dos estudos dessas duas correntes, e sim elabora uma dialética qualitativa e subordinativa, em que procura demonstrar que, entre os dois conceitos, há a primazia de um sobre o outro: a ética antecede a moral. Porém, também é preciso dizer que ambos os conceitos são inclusivos, na medida em que o primeiro deve recorrer ao segundo em um determinado momento e vice-versa.

Tudo isso se verifica especialmente no início do capítulo sétimo, em que Ricoeur (1991, p.199) propõe como tarefa acrescentar “às dimensões da linguagem prática e narrativa da ipseidade uma dimensão nova, ao mesmo tempo ética e moral”. Tal será, a nosso ver, o fio condutor que permite marcar a relação englobante dessas duas tradições. Entretanto, num determinado momento, ele articula uma distinção que marca uma prioridade entre os dois termos, a saber, o primado da ética sobre a moral.

Ainda, para Ricoeur, “a delimitação do campo próprio da ética, mediante a distinção entre ética e moral e a discussão das intersecções entre ética, política e economia, supõe também a caracterização do sujeito moral e da teoria da ação, indicando os parâmetros da ação moral do exame da regra de ouro” (CÉSAR & VERGNIÈRES, 2000, p.30). Essa por sua vez, encontra-se num lugar proeminente na ética-cristã, conferindo-lhe princípios éticos e normativos (HAKER, 2000). Caracterizar as determinações éticas e morais da ação e, conseqüentemente, apontar seu autor como sendo o responsável pelo falar, pelo agir e pelo narrar de seus atos, implica, para Ricoeur (1991, p. 200), “uma nova mediação no caminho de volta para si-mesmo”.

É importante ter presente aqui que a interpretação que Ricoeur segue em *O si-mesmo como um outro* tem um discurso autônomo em relação às convicções que o aproxima da fé bíblica (RICOEUR, 1991, p. 36ss). Ele está consciente de que, mesmo no plano ético e moral, a fé bíblica não acrescenta nada aos predicados bom e obrigatório, aplicados à ação. Contestando as críticas dirigidas às suas convicções religiosas e pessoais, Ricoeur (1991, p. 37) é taxativo ao dizer: “minha obra filosófica conduz a um tipo de filosofia cuja nomeação efetiva de Deus está ausente e onde a questão de Deus como questão filosófica permanece ela própria numa suspensão que podemos dizer agnóstica”. A dualidade entre o crente e o filósofo faz com que o mesmo (2002, p. 23) declare que é “com risco de esquizofrenia” que ele se mantém, ao mesmo tempo, crente e agnóstico.

Assim, pois, a proposta de articulação entre teleologia e deontologia envolve a tradição aristotélica e kantiana. Entretanto, na sua análise, a moral estaria englobada pela ética. Esta tentativa,

não obstante, longe de ser uma substituição de Aristóteles por Kant, centra-se na busca de estabelecer uma ponte entre ambos, apesar de pressupor o caráter de subordinação da moral à ética.

Já legitimando a tese da primazia da ética sobre a moral, Ricoeur utilizará os predicados “bom” e “obrigatório” na designação do si-mesmo. Dessa forma, a perspectiva ética chamar-se-á “estima de si” e o momento deontológico “respeito de si”. O que se pode adiantar, neste estágio, é que a estima de si e o respeito de si representam a tentativa efetiva de dar preponderância à ética sobre a moral. Também, pode-se já adiantar que, num outro estágio, são estes dois conceitos - estima e respeito - que vão possibilitar o entrelaçamento entre a ética e a moral. “Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima e mesmo, indispensável, da perspectiva ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral” (RICOEUR, 1991, p. 201). Dentro desse quadro, a perspectiva ética possuiria três momentos sempre repetidos por Ricoeur (1991, p. 202): “a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas”.

Como vimos, a perspectiva ética será chamada estima de si e a moral respeito de si. Ambos os conceitos podem ser entendidos da seguinte forma: “o respeito de si tem a mesma estrutura complexa que a estima de si. O respeito de si é a estima de si sob o regime da lei moral” (RICOEUR, 1991, p. 238). Os conceitos de estima de si e respeito de si compreendem aqui um desdobramento da ipseidade no seu estado mais avançado. Desse modo, entende-se melhor a primazia da ética sobre a moral e a necessidade de a primeira recorrer à segunda. As estimações aplicadas à ação exprimem o momento teleológico, enquanto que os predicados do momento deontológico necessitam de uma moral do dever, que se impõe, por sua vez, ao agente da ação. (RICOEUR, 1991).

A relação entre ética e moral é, neste âmbito, marcada pela supremacia do momento teleológico, de um lado, porém, de outro, é marcada pela necessidade deste passar pelo crivo da norma. Em outras palavras, a ética possui o seu lugar próprio, mas necessita submeter-se ao crivo da norma moral, ou seja, da autonomia. Assim, completa-se esta relação circular: a perspectiva ética, enquanto busca fins legítimos para a ação, antecede a moralidade, posto que o agente é, de saída, um ser-no-mundo-dos-fins-éticos. Porém, em outro sentido, a norma moral é a instância individual e regulativa pela qual os fins individuais devem passar e, de forma autônoma, ser ou não aprovados.

É importante entender aqui que “passar” é diferente de “permanecer”. Portanto, num momento inicial metodológico-lingüístico, pode-se dizer que a ética tem anterioridade sobre a moral. Já, num segundo momento, que é cognitivo, posto que passa pela instância subjetiva, não há anterioridade de uma sobre a outra, na medida que se estabelece uma dialética, em que nenhum dos pólos permanece, mas passa de um estágio a outro. É por meio desta passagem que Ricoeur tenta corrigir o mal que, segundo ele, já se encontra infiltrado nas instituições. Segundo seu entendimento, é devido a essa violência previamente instituída que se impõe a necessidade de a ética recorrer à moral, à lei e à norma. Em acordo com esse processo circular, num primeiro momento, a estima de si é mais importante que o respeito de si. Assim o relato da tradição teleológica tem preponderância sobre a

tradição deontológica. Porém, num segundo momento, ela necessita ser revestida do respeito de si e assim o acento passa a marcar o relato kantiano em relação ao aristotélico.

Essas imbricações permitem dizer “que as aporias do dever criam situações em que a estima de si aparece não somente como origem, mas como o recurso do respeito quando já nenhuma norma certa oferece guia segura para o exercício *hic et nunc* (aqui e agora) do respeito” (RICOEUR, , 1991, p. 201). O entrelaçamento entre os conceitos aponta para outros elos que, para o presente propósito, precisam ser realçados no texto ricoeuriano. São eles os seguintes pares dialéticos: pertença/distanciamento, *idem/ipse*, estima de si/respeito de si e ipseidade/alteridade. Por meio desses pares dialéticos ele definirá a perspectiva ética como a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas.

2.1 Os três componentes da perspectiva ética

O primeiro conceito que define a ética ricoeuriana é a “vida boa”, noção herdada da tradição aristotélica que ele entendia da seguinte forma: “vida boa é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética” (RICOEUR, 1991, p. 203). De acordo com Haker (2000, p. 74), “Ricoeur vê uma estreita conexão entre avaliações relativas a bens ou metas perseguidos nas ações e a auto-afirmação de uma pessoa. Meu senso de auto-estima não é questionado por todas as avaliações, mas antes particularmente por aquelas que se referem ao cerne de minha identidade”. O desejo de uma “vida verdadeira”, consigo, com os outros e com as instituições delimitará o sentido da estima de si, que pressupõe o interesse pela ética.

Neste sentido, a influência da concepção ética aristotélica é evidente. Basta lembrar a abertura do primeiro capítulo da *Ética a Nicômaco* em que Aristóteles inicia seu esboço de uma concepção teleológica: “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito visam algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que as coisas visam” (ARISTÓTELES, 1996, p. 118). Este bem, ao qual tendem as atividades humanas, é estabelecido de acordo com a natureza própria dos seres humanos, dotada de certas metas que apontam para um telos e associado à felicidade.

Ao especificar o modo como a felicidade é compreendida no livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles identifica pelo menos três tipos de concepção diferentes: o prazer, a vida política e a vida contemplativa (ARISTÓTELES, 1996). Sobre essa classificação pode-se inferir que Aristóteles considera o fim último para o qual tendem os homens, isto é, a felicidade, como uma concepção que abarca tipos diferentes de vida, ou seja, por vida boa (para usar a concepção cara a Ricoeur) entende-se vários tipos de vida, de acordo com aquilo que diferentes indivíduos consideram como bem.

Entretanto, no livro X da mesma *Ética*, Aristóteles apresenta uma mudança de rumo,

esboçando uma concepção de felicidade compreendida, exclusivamente como a vida contemplativa. Trata-se, usando uma terminologia de Hardie¹, de uma concepção dominante e não inclusiva, segundo a qual apenas a vida contemplativa é considerada como o fim último ao qual tendem todos os seres humanos. Essa aparente diferença interna ao texto da *Ética a Nicômaco* gerou, e continua gerando, um debate profícuo entre comentadores, o qual não nos interessa para o presente trabalho. O que nos interessa aqui é o fato de que para Aristóteles, como para Ricoeur, a ética está relacionada com a vida boa. E, segundo Aristóteles, a vida ética é o modo pelo qual esse ideal de vida é atingido. Assim, as virtudes são consideradas na medida em que contribuem para a realização desse fim, ao qual os homens tendem.

O segundo momento da perspectiva ética corresponde ao conceito “viver bem com os outros”. Isso supõe, segundo Ricoeur, a noção de “solicitude” que possui uma dimensão dialogal em relação à estima de si. Conforme Ricoeur (1991, p. 212), a estima de si pode ser equiparada à solicitude, sendo que ambas “não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra”. A solicitude no plano ético designa a relação originária do si com o diverso de si e implica o viver bem consigo e com os outros. De acordo com a análise de Haker (2000, p 74), o conceito de solicitude empregado por Ricoeur é um conceito que, na linguagem da modernidade, “consiste em ter cuidado e carinho por um outro e pelos outros, que desta forma se tornam um fator em minha ação”.

A partir do conceito de “viver bem com os outros”, enquanto componente da perspectiva ética, faz com que se retorne a questão do outro na fenomenologia husserliana. Os desdobramentos dessa concepção surgem da resposta que Ricoeur (1991, p 212) dá à questão que investiga em que condição “esse outro será não uma reduplicação do eu, um outro eu, um *alter ego*, mas verdadeiramente um diverso de mim?”. Um aspecto da resposta consiste em assinalar que a reflexividade de onde procede a estima de si permanece abstrata, e assim ignora-se a diferença existente entre o eu e o tu. Outro ponto importante que se deve observar é o de que o si da estima de si retoma a figura do homem capaz. Essa retomada pretende responder às perguntas iniciais: quem é capaz de falar? de agir? de sofrer? e de narrar? Responder a essas perguntas implica em associar o ser digno de estima à figura do homem capaz, ou seja, ao avaliar determinadas ações, eu sou capaz de estimar, como sendo bons os fins de algumas. O resultado dessa capacidade é que esse ser poderá avaliar a si próprio e, conseqüentemente, estimar-se com sendo bom.

O exemplo dado por Ricoeur para o segundo momento da perspectiva ética é o da amizade. Por meio dela, experimentamos o respeito não como algo que se impõe como obrigatório diante de outra pessoa, mas como algo que surge naturalmente, pois desejamos que assim o seja. Para Haker (2000, p.74), “enquanto nosso envolvimento com os outros não consistir totalmente em relações interpessoais, serão necessárias instituições e estruturas que nos permitam tratar de forma livre e benévola uns com os outros”. Ricoeur estabelece uma seqüência que se poderia definir a partir da “liberdade própria, liberdade de outro, instituição mediadora de liberdades, valor, norma, imperativo e lei” (AZÚA, 1992, p. 172). A instituição torna-se assim o termo mediador entre duas

individualidades ou mais em que estão presentes o senso de justiça e de equidade.

O terceiro momento do ternário ético compreende a estrutura do viver junto entendida como instituição. O conceito compreende “as estruturas variadas do querer viver junto, que asseguram a esse último duração, coesão e distinção” (RICOEUR, 1991, p. 264). Por instituição, poder-se-ia entender, igualmente, “a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião” (RICOEUR, 1991, p. 227). Ao introduzir o conceito de instituição, Ricoeur busca algo neutro diante do valor, da norma ou da lei. Para ele, é necessário estender uma ponte entre duas liberdades, ou seja, mediante a intensidade que cada um tem do desejo de ser dentro de si, e isso, por sua vez, não se encontra eticamente neutro, mas possui preferências e valorações já solidificadas em valores herdados (cf. RICOEUR, 1993, p. 74ss). Portanto, é absolutamente fundamental que,

cada um de nós - e cada desejo-de-ser que cada um leva consigo - surge em uma situação que não é eticamente neutra: tiveram lugar já eleições, preferências, valorações que cristalizaram em valores que cada um encontra [...] Dito de outro modo, 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, sedimentam-se. Em outras palavras, não pode haver histórias da liberdade e das liberdades sem a mediação de um termo neutro (RICOEUR *apud* AZÚA, 1992, p.173)².

É importante notar que a idéia de instituição pressupõe a perspectiva de viver-bem que, por sua vez, remete ao sentido de justiça e à noção de outro. Com isso, não se está mais no face a face, representado pelo encontro de duas pessoas, pois, conforme Ricoeur (1991, p.227), o “viver-bem não se limita às relações interpessoais mas estende-se à vida das instituições”. O que isso quer dizer? Isso quer dizer precisamente que: 1) por mais que Ricoeur coloque a instituição como sendo irreduzível às relações interpessoais, ele não descarta, em momento algum, que elas sejam religadas pela noção de distribuição e, 2) que, tanto a instituição quanto as relações interpessoais, compreendidas aqui sob o conceito de solicitude, implicam uma intersecção de conteúdos. Ou seja, para a primeira o que se conserva é o caráter insubstituível das pessoas, pressuposto da solicitude; e, para a segunda, o que permanece por meio da passagem pela instituição é que o campo de aplicação da igualdade não se restringe ao face a face, mas estende-se à humanidade inteira.

Pelo conceito de instituições justas, Ricoeur (1991) pretende, de um lado, investigar a instituição como ponto de aplicação da justiça e, por outro, a igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça. A finalidade desta investigação é confirmar uma nova determinação para o si, ou seja, que a cada um está assegurado o seu direito.

Os pares dialéticos mencionados anteriormente retornam com o conceito de instituição, remetendo às narrativas adquiridas, ou seja, “é por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a idéia de instituição se caracteriza fundamentalmente” (RICOEUR, 1991, p. 223). O conceito

de ipseidade aparece com toda a força não mais como uma consciência tomada no *stricto sensu* moderno (egologia ou cogito), mas no sentido da linguagem e de seu significado incorporado por meio das narrativas, dos textos e das histórias de vida. A instituição, no seu enfoque mítico, permite dizer que já me encontro no instituído, em algo estabelecido anteriormente.

Outro conceito importante neste terceiro momento da perspectiva ética é a idéia de justiça, que faz parte da dimensão indispensável da ética, do querer agir e do viver junto. A “justiça como virtude que permite o bem-viver tem, assim, o caráter distributivo de dar a cada um sua parte: a que lhe cabe numa partilha justa” (CÉSAR & VERGNIÈRES, 2000, p. 32). Poder-se-ia acrescentar a essa relação as noções de equidade, distribuição e igualdade, sendo que essa última é tão significativa para as instituições quanto a solicitude nas relações interpessoais. A igualdade dá como comparação um outro que é um cada um. Para Ricoeur (1991), é isso que permite ao caráter distributivo do cada um sair da esfera meramente gramatical para o plano ético. Outro fato relevante é que a justiça desemboca na relação da ética com a política. 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, 2002, p. 53).

2.2 A estima de si

Mesmo que Ricoeur coloque a possibilidade de entrelaçamento entre ética e moral, como interpretar os autores das tradições precedentes? A sua proposta pode ser melhor entendida se compreendermos que, “na vida individual, justiça se exprime como liberdade; na vida interpessoal, como respeito e na vida coletiva é o querer-viver-junto, consolidado em normas” (CÉSAR & VERGNIÈRES, 2000, p. 54). A justificativa para a inter-relação pode ser buscada na própria obra de Kant, onde é moral o ato livre, que pode ser universalizado, isto é, que pode valer para a humanidade inteira. Para Ricoeur, tudo que é bom moralmente é sem restrição, e o que é bom é a vontade. Em Kant, a vontade assume o papel que em Aristóteles era atribuído ao desejo razoável (mediação).

A moral kantiana diferencia-se da ética aristotélica, como sabemos, por fundamentar a ação moral no dever, na norma e não em conteúdos como a felicidade, a justiça ou o bem comum. Isto não significa que ao se autodeterminar, a vontade não se proponha conteúdos, nem que a forma da lei moral não tenha uma matéria, mas sim que esta não serve como motivo e condição determinante do agir. O fato é que para Kant o comportamento moral não é aquele que conduz a um fim ao qual os seres tendem, mas sim aquele que se segue única e exclusivamente da autodeterminação da vontade. Agir moralmente, segundo Kant, fundamentalmente é agir pelo dever, e não meramente conforme ao dever. Este, por sua vez é determinado por meio da razão e não pelos outros conteúdos da inclinação. Neste sentido, para Kant, a busca da felicidade não pode se constituir como fundamento para a vida moral. Apenas o autoconstrangimento da vontade em seguir o dever pode ser o seu fundamento:

Mas uma vez que o ser humano persiste sendo um ser *livre* (moral), quando o conceito de dever toca à determinação interna de sua vontade (o estímulo), o constrangimento que o conceito de dever encerra só pode ser autoconstrangimento (através da representação da lei exclusivamente), pois somente assim pode aquela *coação* (mesmo se for externa) ser unida à liberdade de sua escolha. Consequentemente, nesse caso, o conceito de dever será um conceito ético (KANT, 2008, P. 224).

Deste modo, a ética de Kant é uma deontologia no sentido estrito. Para o autor a correção das ações devem ser medidas a partir da determinação da vontade e não da sua contribuição para o bem ao qual o homem tende. Ações morais são aquelas em que os indivíduos seguem a lei moral em virtude de sua vontade e não de suas inclinações. Dito de outro modo, o ser moral é aquele que cumpre a lei porque entende conscientemente que este é o seu dever como ser racional. Além disso, o único móbil que deve influenciar a ação para que esta seja considerada uma ação racional deve ser a boa vontade.

Neste sentido, pode-se pensar que as teorias de Aristóteles e Kant, no que diz respeito ao fundamento da vida moral, se distanciam. Trata-se de duas teorias que deram origem a grandes tradições éticas aparentemente inconciliáveis. Diante de tal circunstância, pergunta-se como poderia haver ligação entre estas duas posições, isto é, entre uma ética teleológica e uma deontológica? Esta questão é proposta por Ricoeur como o estabelecimento de uma ligação ou continuidade entre a ética e a moral. A ética é entendida por ele no sentido aristotélico como atividade em direção a um fim (télós) e a moral é compreendida no sentido kantiano como a autoconstrangimento da lei imposta pela razão. Fundamentalmente, para Ricoeur, a palavra ética é reservada à tradição aristotélica, e a moral é relacionada à kantiana. Ou ainda, para Ricoeur, a ética fica ligada à esfera do desejo, reservando à moral o espaço da lei, das normas. Resta saber como é possível, para Ricoeur, estabelecer uma relação de interligação e continuidade entre ambas.

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 esse impasse, igualando a boa vontade sem restrição à vontade autolegisladora.

A interpretação ricoeuriana procura estabelecer a relação entre o conceito práxis aristotélica e o imperativo categórico kantiano. Ou seja, a ética do bem e a do dever, orientação que se insere, perfeitamente, na estrutura dos três elementos da ética: a estima de si, a solicitude e as instituições justas. Segundo Ricoeur (1991), a autonomia kantiana caracteriza-se pela “obediência a si mesmo” em oposição à obediência a outro. A condição heterônoma é interpretada como dependência e submissão.

A pessoa, no modelo kantiano, é entendida como fim em si mesma e, por sua vez, a estima de si ricoeuriana, que caracteriza a perspectiva ética, possui características semelhantes, pois reconhece a autonomia, a independência e a não submissão. A estima de si é a expressão reflexiva

da perspectiva da “vida boa”. Há, portanto, um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”. Ricoeur, ao tomar a estima de si como expressão reflexiva da perspectiva ética da “vida boa”, e ao considerar a existência de um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”, ele aponta para a presença da estima de si na tentativa kantiana de fundamentação da moral.

2.3 O lugar de encontro: o conceito de boa vontade

Para estabelecer a ligação ou a mediação entre a deontologia e a teleologia, deve-se levar em consideração aquilo que Ricoeur sugere como pressuposição: assim como a ética projeta-se enquanto manifestação do universalismo, também a obrigação moral existe em relação à perspectiva da “vida boa”. Para Ricoeur (1991, p 239), “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”. Kant parte da constatação originária de que “não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma boa vontade” (KANT, 1964, p. 53). Segue desse princípio que em todo o 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 da “vida boa”, considerando a existência de um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”, Ricoeur acredita ter encontrado uma solução que contempla a normatividade de fundamentação da moral e a presença da estima de si nesta tradição. Para compreender melhor isso, retorna-se, 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” (HÖFFE, 1986, p. 164). É a capacidade de agir segundo leis dadas pelo próprio sujeito que permite uma verdadeira vontade. Determinar a vontade é a capacidade de distanciar-se de impulsos naturais e suspendê-los como motivação última do agir. Para Kant (1964, p. 38),

No conhecimento prático, isto é, aquele que só tem que tratar dos fundamentos da determinação da vontade, os princípios que alguém formula em si mesmo nem por isso constituem leis a que inevitavelmente se veja submetido, porque a razão prática se ocupa do sujeito, ou seja, da faculdade de desejar, segundo cuja constituição especial pode a regra referir-se por formas bem diversas. A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação, qual meio para o efeito, considerado como intenção.

Os conceitos éticos procedem da razão totalmente *a priori* e, conseqüentemente, a moral somente pode ser proposta como razão prática pura. A necessidade da determinação da vontade

como imperativo significa considerar a motivação do agir unicamente em função da lei moral. Para Kant (1964, p. 40), “todos os princípios práticos que supõem um objeto (matéria) da faculdade de desejar como fundamento de determinação da vontade, são todos eles empíricos e não podem proporcionar qualquer lei prática”.

A vontade é o bem supremo e, por sua vez, constitutivo 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. Ou seja, a vontade é 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, ou seja, o sujeito moral que determina em si mesmo a ação moral como boa em si mesma.

Conforme os pressupostos kantianos naquilo que se refere à boa vontade, Ricoeur (1991, p.242) argumenta 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”. Essa constatação possui como propósito distinguir certas inclinações que exprimem a finitude da natureza humana e que, por sua vez, se colocam como contraponto do critério de universalidade. Ricoeur (1991) 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: a máxima de minha ação é universalizável?” (RICOEUR, 1991, p. 242).

A pretensão de uma máxima à universalidade é expressa de tal maneira em Kant que não é possível encontrá-la na tradição teleológica aristotélica. O que está implicado nessa última, segundo Ricoeur (1991, p. 243ss), 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 aqui como uma fenomenologia da *práxis*. No texto *A razão prática* Ricoeur descreve o raciocínio prático como sendo o segmento discursivo da *phronèsis* ou sabedoria prática. Para ele, (1989, p. 246) a *phronèsis* “associa um cálculo verdadeiro e um desejo justo sob uma norma – um logos – que, por sua vez, não funciona sem a iniciativa e o discernimento pessoal”.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos apontamentos acima elencados, conclui-se que, por mais que o homem se encontre inserido em uma narrativa de vida, é necessário que ele possa não somente incorporar o significado dessas tradições e hábitos, mas o que eles simbolizam de fato para ele. Interpretar os

mitos que herdamos é tarefa de um sujeito que se encontra no mundo. Por isso, necessita-se recorrer sempre a uma constante interpretação, seja individual, seja coletiva, para que se possa combater o mal que já se encontra, desde sempre, aí onde o sujeito habita.

Por fim, conclui-se que a intenção da ética ricoeuriana, de visar a vida boa com os outros em instituições justas, implica na primazia da ética sobre a moral. Essa primazia deve-se ao fato de que a primeira seria ligada aos relatos e à identidade no sentido da ipseidade; a segunda seria ligada ao sujeito e à identidade como mesmidade. Portanto, a transição que Ricoeur procurou estabelecer entre a ética aristotélica e a moral kantiana se mostrou ser uma nova interpretação dessas duas correntes da filosofia ocidental.

Notas

*Doutorando do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS, bolsista CAPES/PDEE – Universidade Frederico II, Nápoles, Itália. ejcora@hotmail.com.

**Professor do Instituto Federal do Paraná, doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina.

¹ Em *The Final Good in Aristotle's Ethics*. Cf. Hobbes (2002, p. 17)

² Há uma aparente circularidade, que ameaça toda a construção ricœuriana para o fundamento da ética, o que permite uma leitura relativista. Se há três momentos que são, pelo menos logicamente, dependentes um do outro, que começa pelo viver bem e vai ao viver bem com os outros e termina na instituição, então é de se imaginar que há uma diferença de estatuto e prioridade entre eles. Sendo que a prioridade deveria estar no primeiro, que, a nosso ver, seria o fundamento do argumento. Mas nessa passagem, ao dizer que ninguém parte do zero da ética, ele confirma que não há um fundamento absoluto, ou seja, que tudo já depende da cultura em que ele vive. Ou seja, não há como determinar o que é o viver bem (a primeira parte do argumento) de modo independente, sem levar em consideração o terceiro, que por sua vez seria logicamente dependente do primeiro. Isso determina um típico argumento circular. E pode ameaçar qualquer possibilidade de se afirmar um fundamento seguro para a ética, pois, o seu fundamento não seria um fundamento puro, mas sim estaria vinculado às convenções que, por sua vez, não possuem fundamento.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1992.

BARTEL, Márcio. Reencontrar as vias da esperança na memória retrabalhada – o legado de Paul Ricoeur. In: *Encontros Teológicos*, n.31, 2001/2, p.181-194.

CÉSAR, Constança Marcondes; VERGNIÈRES, S. A Vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. In: *Revista Reflexão*. Campinas. n. 77, maio/agos. 2000, p. 22-33.

HAKER, Hille. Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur. Trad.: Gentil Avelino Titton. In: *Revista CONCILIUM*, ed. Vozes, 2000, p. 67-77.

HOBBUS, J. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: Universitária/UFPel, 2002.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia editorial Nacional, 1964.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

RICOEUR, P. *Do texto à acção*. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-Editora, 1989.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Trad.: Lucy Moreira César. Campinas, SP: PAPIRUS, 1991.

_____. *O único e o singular*. Nomes de Deuses, entrevistas a Edmond Blattchen. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP; Belém: editora da Universidade Estadual do Pará, 2002.

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