INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUI-ICESPI
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA

BERNARDO AFONSO VIEIRA NETO

A "PEQUENA ÉTICA" EM PAUL RICOEUR: Visar a "vida boa" com e para o outro em instituições justas

TERESINA
2017

BERNARDO AFONSO VIEIRA NETO

A "PEQUENA ÉTICA" EM PAUL RICOEUR: Visar a "vida boa" com e para o outro em instituições justas

Trabalho de conclusão apresentado ao curso de Filosofia do Instituído Católico de Estudos Superiores do Piauí para a obtenção do grau de licenciado. Sob a orientação da professora Elisângela Amaral Soares Osório.

Cód. 5899
100
V657p
Ex.01

TERESINA
2017

ISEPI - Biblioteca
13221 28/11/19

BERNARDO AFONSO VIEIRA NETO

A "PEQUENA ÉTICA" EM PAUL RICOEUR: Visar a "vida boa" com e para o outro em instituições justas

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
Curso de Licenciatura em Filosofia

Data de aprovação: ___ de _____ de 2017

Banca Examinadora

_____

Prof.ª Ma. Elisângela Amaral Soares Osório
Orientadora

José Vanderlei Carneiro

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro
Examinador 1

José Elielton de Sousa

Prof. Dr. José Elielton de Sousa
Examinador 2

DEDICATÓRIA

À Diocese de Parnaíba na pessoa do meu bispo Exmo. Rev. Dom Juarez Sousa e Silva.

A minha comunidade paroquial pelo acompanhamento.

A minha mãe Irene Afonso, base de minha vocação.

Aos meus irmãos Isália e Ives, pelo incentivo.

A meus irmãos e amigos que comigo trilham esse caminho.

Aos meus avós materno: Francisca Afonso Vieira (*in memoriam*) e Bernardo Afonso Vieira. A quem muito estimo.

Ao amigo Oscar Alves Lima (*in memoriam*).

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

AGRADECIMENTOS

A memória tem lá suas fragilidades. Quero então fazer dessas breves palavras o devido registro da gratidão que tenho para com todos aqueles que fizeram parte dessa caminhada, com esperança de que, ao escrever, não permita que seus nomes sejam tragados pela voracidade do esquecimento.

Agradeço a Deus, que me deu força quando desanimado, e resignação para enfrentar os obstáculos, graças a Ele cheguei até aqui!

A minha Mãe Irene, e ao meu padrasto Francisco, pelo exemplo de vida e grande esforço em me conceder uma honrosa educação. O amor e a retidão sempre foram as suas grandes lições, inspiração que procurei seguir nesse trabalho. Aos meus irmãos Isália e Ives, pelo carinho e amizade que ultrapassam os meros vínculos sanguíneos. A todos os meus familiares pelo apoio e solidariedade.

Agradeço a Prof. Ma. Elisângela Amaral Soares Osório, orientadora incansável e com a sensibilidade e espirito crítico que são características dos grandes mestres. Agradeço por sua paciência e dedicação, assim como pela sua permanente disponibilidade, sobretudo nos momentos mais difíceis da empreitada. Elí... minha gratidão.

Ao Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí - ICESPI, aos professores que fizeram parte de minha trajetória, meus sinceros agradecimentos. Também um agradecimento muito especial a Coordenação do curso na pessoa da Prof. Ma. Ir. Maria dos Santos Silva Lopes, pelo incentivo e apoio.

Ao Seminário Maior casa da filosofia Dom Edilberto Dinkelborg, nas pessoas dos padres: Antônia Soares, Francidilso Silva, pelo apoio, acompanhamento, disponibilidade e confiança, Como também de modo muito particular ao padre João Paulo, coordenador de pastoral, pela colaboração extraordinária no meu trabalho, quando deu-me a possibilidade de fazer parte da pastoral da saúde, onde obtive grandes experiências nas quais foram aplicadas no trabalho, Minha gratidão.

A cada irmão seminarista que no dia-a-dia da convivência ajudaram-me a crescer e que sempre estiveram por perto, mostrando-se sempre atenciosos, irmãos eu consegui! Vocês também conseguirão e eu os aguardo.

Agradeço a Dom Alfredo Schaffler bispo emérito de minha diocese de Parnaíba, pelo carinho paterno com que sempre me recebeu e incentivou, e pela qual tenho grande admiração por seu testemunho de fé, doação e amor a santa Igreja.

A minha diocese de Parnaíba e ao bom povo de Deus gostaria de agradecer na pessoa de nosso Bispo diocesano Dom Juarez Sousa da Silva, pela orações, confiança e apoio na sinodalidade. Muito obrigado!

A minha paróquia e a todo povo de Deus que lá está, os saúdo na pessoa do Padre Luís Gomes, pelo acolhimento e motivação.

A minha turma a qual tenho grandes irmãos, a minha gratidão pelo incentivo e disposição em me ajudarem quando precisei. É necessário portanto continuarmos, estamos juntos.

Aos irmãos seminaristas da diocese de Parnaíba, muito obrigado pelo companheirismo e irmandade. Ao bom amigo José Iran, muito feliz por sua amizade. Ao irmão e amigo Enéas por nunca desistir de minha amizade e pelo incentivo de sempre em caminharmos juntos. Agradeço aos irmãos, Ilton, Rafael e Rodrigo que ao longo desse ano pudemos conviver na mesma casa, obrigado pela convivência.

Aos grandes amigos, hoje distantes e espalhados por esse mundo, mas que deixaram marcas indeléveis em minha alma. Esse trabalho tem uma parte de cada um deles.

Aos membros da banca final professor José Elielton de Sousa pela honrosa presença, meus sinceros agradecimentos e de modo muito especial a minha gratidão ao Professor José Vanderlei Carneiro, pelo carinho paterno e amigo, e pelo entusiasmo (de sempre) com que apresentou-me o filosofo Paul Ricoeur. Mestre! muito obrigado por cada ensinamento.

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

RESUMO

Este trabalho monográfico tem como objetivo pensar a Ética contemporânea a partir do filósofo Paul Ricoeur, na obra *O si-mesmo como um outro* (1991), especialmente nos estudos: sétimo, oitavo e nono. Tendo em vista que neles encontram-se a elaboração mais sistemática e completa da ética de Ricoeur, que ele denomina "Pequena Ética". Encontramos na "pequena ética" de Ricoeur um paradigma que nos ajuda a pensar o hoje, pois sua proposta é de uma ética regional aplicada a vida singular do ser humano. Nesse aspecto, o intuito desta pesquisa é fazer uma reflexão, para sobretudo saber se há ou se é possível a sua aplicabilidade na vida singular de cada indivíduo na contemporaneidade. Ricoeur pretende contribuir para a melhor compreensão do agir humano e dos aspectos em que se desenvolve a ética, expondo de forma clara como se apresenta a "perspectiva ética", isto é, *a perspectiva duma vida boa com e para o outro em instituições justas.* Com esse intuito organizamos o nosso trabalho em três capítulos. No primeiro discutiremos em que consiste a Vida Boa para Ricoeur, especificando as duas dimensões fundamentais deste conceito, são eles: A vida boa com e a Vida boa para o outro. Em seguida apresentaremos o conceito de Instituições justas, tendo como intenção mostrar a importância desta ideia para Ricouer. O segundo capítulo mostraremos a *phronesis* como sabedoria prática e o terceiro, uma observação hermenêutica da relação médico e paciente na deliberação da vida boa.

PALAVRAS CHAVE: Vida boa, Outro, Instituições, Phronesis, Ricoeur.

ABSTRACT

This work of monograph has with objective to think contemporary ethic to come from the philosopher Paul Ricoeur in the work "The Itself how a other" (1991), specially in studies: seventh, eighth and ninth. bearing in mind their that find to put together more methodical and complete Ricoeur's ethic, he designate "Small Ethic". We find in "Small Ethic" of Ricoeur a model tha help us think today, because this proposal of regional ethic applied human simple life. The purpose in this ascpect the research is make a reflection, into especially to know if there is or if is possible has aplicabity simple life of individual in contemporary.

Ricoeur intend contribute to better comprehension human's act and the aspects that develop the ethic explain to be clear how prensent it self, "perspective ethic," it is, the perspective in the "life good", with and for other fair institutions. With aim this work has been organized in three chapters. In the first we discuss that to result from the "life good", to Ricoeur, specifing the two fundamental dimensions from this concept, it is: the "life good", with and the "life good", from the other. Then will show the concepto of just institution considering to show the importance how wisdom practise and in the third, a hermeneutic observation's relation doctor and patient life good's deliberate.

Keywords: "life good", the other, instituitions, phronesis, Ricoeur.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 11

2 O SI E A PERSPECTIVA ÉTICA 13
2.1 Visar à "vida boa" 14
2.2 Com e para o outro 17
2.3 Nas instituições justas 19
2.4 O si e a norma moral 23
2.5 A perspectiva da "vida boa" e a obrigação 23
2.6 A solicitude e a norma 24
2.7 Do senso da justiça aos "princípios de justiça" 25

3 O SI E A SABEDORIA PRÁTICA: A CONVICÇÃO 28
3.1 Instituição e conflito 30
3.2 Respeito e conflito 33
3.3 Autonomia e conflito 36

4 O PERCURSO PARA UMA DELIBERAÇÃO EM SITUAÇÃO SINGULAR 38
4.1 Pacto de confiança 39
4.2 O Contrato Médico 42
4.3 A tomada de decisão no ato médico 44

5. CONCLUSÃO 49
REFERENCIAS 50

1 INTRODUÇÃO

Ao longo da história da humanidade, muitas questões foram objeto de reflexão filosófica, dentre elas destacam-se aquelas que dão corpo ao campo da Ética. De modo que a nossa reflexão tem como pretensão fazer parte de uma discussão em processo, nosso objetivo é pensar a Ética contemporânea a partir de Paul Ricoeur. Priorizamos para a realização desse trabalho a obra *Soi-même comme um autre* [1](1991), traduzido ao português em 1991 com o título *O si-mesmo como um outro* – especialmente os estudos: sétimo, oitavo e nono. Tendo em vista que neles encontram-se a elaboração mais sistemática e completa da ética de Ricoeur, que ele denomina "Pequena Ética" (RICOEUR, 1991, p. 338). Encontramos na "pequena ética" de Ricoeur um paradigma que nos ajuda a pensar o hoje, pois sua proposta é de uma ética regional aplicada a vida singular do ser humano.

Desse modo a proposta de Ricoeur de pensar uma ética regional nos motiva a questionar se esse modelo dá conta da realidade da vida cotidiana do homem em sua singularidade. Tendo em vista que Ricoeur considera que já existem vários paradigmas éticos que não dão conta de serem aplicadas de forma absoluta, mas em exercício de cruzamento elas podem ser ferramentas teóricas-práticas de diálogo com as formatações de discernimento ético.

Sua proposta de certa forma coloca no centro do debate moral conflitos cotidianos de pessoas comuns, pretende escutar essas vozes silenciadas, ouvir suas narrativas, isto é: O que os doentes contam? O que os condenados dizem? Porque estão ali? Como eles são tratados? Como é que o estado os vê? e como eles percebem a leitura da sociedade sobre eles nessa situação de fragilidade?

Observamos que Ricoeur parte de um descontentamento com a Ética contemporânea. A sua pretensão consiste em colocar em reflexão o que já está determinado pelas teorias éticas fundamentais que outros paradigmas não respondem. Ele não quer simplesmente ser mais um modelo ético. Ele quer encontrar uma forma de atingir de fato o homem em sua particularidade. Tendo como motivação essa pretensão de Paul Ricoeur a nossa proposta neste trabalho consiste em apresentar a "pequena ética" deste filósofo, bem como observarmos a sua aplicabilidade. Paul Ricoeur definiu a sua ética como um sentido de uma vida boa, com e para o outro, em instituições justas. Nesse aspecto, o intuito da pesquisa é fazer uma reflexão, para sobretudo saber se há ou se é possível a sua aplicabilidade na vida singular de cada indivíduo na contemporaneidade.

---

[1] No Brasil foi publicado em 1991 pela editora Papirus, e em 2014 pela editora Martins Fontes. Nessa trabalho utilizaremos a tradução da Papirus.

Ricoeur pretende contribuir para a melhor compreensão do agir humano e dos aspectos em que se desenvolve a ética, expondo de forma clara como se apresenta a "perspectiva ética", isto é, *a perspectiva duma vida boa com e para o outro em instituições justas* (RICOEUR, 1991, p.202.) Sabendo que esses três termos não se sobrepõem, mas tornam possível e realizável o ideal ou a aspiração a uma vida feliz.

A presente pesquisa tem por objetivo discutir a compreensão ética de Paul Ricoeur como um método hermenêutico narratológico da "intenção ou perspectiva ética" que melhor responderia à realidade moral atual. Com esse intuito organizamos o nosso trabalho em três capítulos. No primeiro discutiremos em que consiste a Vida Boa para Ricoeur, especificando as duas dimensões fundamentais deste conceito, são eles: A vida boa com e a Vida boa para o outro. Em seguida apresentaremos o conceito de Instituições justas, tendo como intenção mostrar a importância desta ideia para Ricouer, adentrando também ao percurso deontológico o si e norma moral. O segundo capítulo mostraremos a *phronesis* como sabedoria prática e o terceiro, uma observação hermenêutica da relação médico e paciente na deliberação da vida boa.

2 O SI E A PERSPECTIVA ÉTICA

Nos estudos sétimo, oitavo e nono do livro *Soi-même comme um autre* (RICOEUR, 1990), considerada o centro da concepção ética de Ricoeur, está a síntese do que o filósofo denomina "pequena ética". Nesses capítulos ele faz um percurso da Ética aristotélica a partir da *Ética a Nicômaco*, analisando especificamente o que o Estagirita chama de "vida boa" com e para os outros em "instituições justas". Em tal análise Ricoeur usa o conceito "estima de si" para se referir à ética do cuidado consigo mesmo e "solicitude" para o cuidado com o outro. O filósofo passa a ética aristotélica (teleológica) a prova, isto é, passa-a por dentro da norma (deontologia) que corresponde ao respeito de si e à exigência de reciprocidade nas relações com o outro. Não é um percurso de conciliação, mas também não é um percurso de oposição, porque em última instância eles são paradigmas que ajudam na deliberação sobre casos éticos ou morais cotidianos.

Ricoeur, em seu livro *O Si-mesmo como um outro,* estabelece uma relação entre as duas tradições da Ética: uma teleológica, que é a tradição aristotélica, e a outra deontológica, que é a tradição kantiana. Uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementariedade, de maneira a não haver substituição de uma pela outra. Desta forma diz Ricoeur: "[...] não veríamos, pois, Kant substituir Aristóteles, a despeito de uma tradição respeitável." (RICOEUR, 1991, p. 201). É importante termos em vista que Ricoeur, ao estabelecer a relação entre essas duas tradições, estabelece a primazia da ética sob a moral, mas afirma a necessidade de que ela deve passar pelo crivo da norma.

Ricoeur deixa claro a respeito da distinção feita entre ética e moral que estas não são a mesma coisa, mesmo que historicamente tenham sido tomadas como sinônimos, tanto na história do emprego dos termos como também na etimologia, mesmo que os dois venham um do grego e o outro do latim. Os dois fazem alusão à ideia de costumes, sendo que o primeiro faz referência ao que é tido como bom e o segundo ao que se impõe como obrigatório. Diz o filósofo a respeito:

> [...] É, portanto, por conversão que eu reservarei os termos "ética" para a perspectiva de uma vida concluída, e "moral" para a articulação dessa perspectiva em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento (diremos chegado o momento, o que liga esses dois traços um ao outro) (RICOEUR, 1991, p. 200).

Ricoeur propõe reservar o termo "ética" para a intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas e o termo "moral" para o lado do que é imposto como

obrigatório, que é marcado por normas. Duas orientações designam os termos "teleológico" e "deontológico", as quais podemos verificar como sendo:

> Uma moral teleológica é uma moral que destina ao indivíduo certo número de objetivos, ou finalidades ("telos", em grego, significa: "objetivo") como a santidade, a bondade, a coragem, a honra etc. Uma moral deontológica é uma moral que insiste em primeiro lugar no dever ("deon" em grego significa "o que é preciso", "o que convém") (BERTEN, 2004, p. 86-87).

Buscando apresentar a especificidade do modelo ético de Ricoeur, desenvolvemos cada etapa de seu projeto. Neste capítulo trataremos da retomada que Ricoeur faz de Aristóteles, principalmente no que se refere à concepção de "vida boa".

2.1 Visar à "vida boa"

Os três componentes da perspectiva ética de Ricoeur (*"vida boa" com e para os outros nas instituições justas*) são igualmente importantes. Segundo este filósofo o primeiro componente, qual chamamos "vida boa"[2], é o que "[...] Aristóteles chama "viver bem", "vida boa": "vida verdadeira", poderíamos dizer no rastro de Proust. A "vida boa" é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética" (RICOEUR, 1991, p. 203). É uma meta a ser alcançada. Portanto:

> Qualquer que seja a imagem que cada um faz para si de uma vida realizada, esse coroamento é o fim último de sua ação. Na ética Aristotélica, só se pode tratar do bem para nós. Essa relação não impede que ele esteja contido em algum bem particular. É de preferência o que falta a todos os bens. Toda ética supõe esse uso não-saturável do predicado "bom" (RICOEUR, 1991, p. 203).

Seguindo esse contexto, Ricoeur considera que a finalidade e o objetivo a ser atingido, isto é, o que se pretende alcançar é, segundo Aristóteles, o fim último da ação de um indivíduo. De modo que ele parte do desejo que todos possuem de encontrar o Bem naquilo que fazem, cada um a seu modo, de acordo com sua condição, e que realizam todas as coisas buscando o que consideram bom. Segundo o filósofo francês:

> A primeira grande lição que guardaremos de Aristóteles é de ter procurado na práxis a ancoragem fundamental da perspectiva da "vida boa". A segunda é de haver tentado constituir a teleologia interna à práxis princípio estruturante da perspectiva da "vida boa". (RICOEUR, 1991, p. 203)

---

[2] Cf.: (RICOEUR, 1991, p. 203) Termo destacado conforme autor.

Ricoeur enfatiza na ética aristotélica, como já vimos, que o principal e fundamental da intenção da "vida boa" se encontra na prática e que a finalidade interna da práxis é o princípio estruturante da intenção "vida boa", de forma que se observa que não há ética caso não se suponha o predicado bom como finalidade em cada ação. Contudo, observemos o que nos diz Ricoeur no livro *Leituras I* (1990):

> Falando primeiro da vida boa, gostaria de sublinhar o modo gramatical dessa expressão tipicamente aristotélica. É o modo do optativo e não do imperativo. É no sentido mais forte da palavra, uma aspiração: "Possa eu, possas tu, possamos nós viver bem!", e nós antecipamos o cumprimento dessa aspiração numa expressão do tipo: "feliz aquele que...!" se a palavra "aspiração" parece demasiado fraca, falemos – sem particular fidelidade a Heidegger – de "cuidado": cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição (RICOEUR, 1990, p. 162).

Contudo, este desejo da vida boa deve ser encarado no sentido forte, não de uma simples aspiração subjetiva, mas como uma opção livre. O termo "si" utilizado acima é associado por Ricoeur ao termo "estima", para assim evitar confusão com o termo eu, ou seja, com uma posição egológica; do mesmo modo o termo "respeito", que é reservado ao nível da moral. Com relação à estima de si, Ricoeur no livro *Leituras I* – em torno do político diz que duas coisas são fundamentalmente estimáveis em si mesmas:

> Primeiro a capacidade de escolher por razões, de preferir isso àquilo, em poucas palavras, a capacidade de agir intencionalmente, em seguida a capacidade de introduzir mudanças no curso das coisas, de começar uma coisa no mundo, em poucas palavras, a capacidade de iniciativa (RICOEUR, 1990, p. 162).

Observamos que para Ricoeur a estima de si não é outra coisa senão o momento em que o homem é capaz de apreciar a si mesmo, apreciando suas próprias ações na condição de autor e não como simples instrumento ou força da natureza. Na confluência dos dois, tomamos consciência que o projeto ético-moral ricoeuriano é inseparável quer de uma teoria da ação, quer de uma reflexão sobre o sujeito e as suas potencialidades. Portanto, a estima de si é o momento reflexivo da práxis, que segundo o filósofo:

> Numa linguagem mais moderna, diríamos que é num trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que prossegue a pesquisa da adequação

> entre o que parece o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que governam nossas práticas (RICOEUR, 1991, p. 210-211).

No que diz respeito à vida boa e sua representação vimos que:

> A vida boa representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, de autoavaliar-se, ou seja, estimar a si mesma como boa. Este si mesmo pode escolher, hierarquizando preferencias e, portanto, é um si que tem a iniciativa. (GUBERT, 2014, p. 82).

Num momento final Ricoeur diz haver muitas maneiras de introduzir um ponto de vista hermenêutico:

> Em primeiro lugar, entre nossa perspectiva de "vida boa" e nossas escolhas particulares, desenha-se uma espécie de círculo hermenêutico em virtude do jogo de vaivém entre a ideia de "vida boa" e as decisões mais marcantes de nossa existência (carreira, amores, lazeres etc) (RICOEUR, 1991, p. 211).

De acordo com o filósofo funciona como que um *texto* no qual o todo e a parte compreendem-se um ao outro, ou seja, não há compreensão se estamos somente com uma das partes, é necessário, pois, para a compreensão o todo. Deste modo,

> [...] em seguida, a ideia de interpretação acrescenta à simples ideia de significação a de significação para alguém. Interpretar o texto da ação é para o agente interpretar-se a si próprio. Acrescento novamente aqui um tema importante de Ch. Taylor em seus ensaios filosóficos: o homem – diz ele – é um *self-interpreting animal* (RICOEUR, 1991, p. 211).

Desta maneira é afirmado por Ricoeur o quão sai enriquecido o conceito do si pela relação feita entre interpretação do texto da ação e auto-interpretação; portanto, o sujeito que é capaz de ler e interpretar suas ações e atos, interpreta a si mesmo. De acordo com o filósofo: "No plano ético, a interpretação de si torna-se estima de si. Em troca, a estima de si segue o destino da interpretação" (RICOEUR, 1991, p. 211).

Assim vimos que, para Ricoeur, vida é um verdadeiro projeto que inquieta o homem, lançando-o numa busca que, indo na direção de si, vai na direção dos outros e do devir humano.

2.2 Com e para o outro

Até aqui sabemos que a *estima de si* é a ação reflexiva que eu adoto em relação a mim mesmo, quando analisando minhas ações tenho o sentimento de ter agido "bem". Mas não podemos conceber a estima de si como que "solipsista", ou seja, como um pensamento individualizado. Porque só posso reconhecer a mim mesmo de modo a possuir um valor moral se também sou reconhecido pelo outro (BERTEN,2004, p. 90).

Portanto, chegados ao segundo estágio, que chamamos viver bem *com e para o outro,* deparamo-nos com algo de novo: a aparição do outro. Com a entrada do outro em cena, a estima de si e a solicitude, caminha, então, lado a lado, pois não se pode falar de estima de si, sem colocá-la no mesmo patamar da solicitude, dado que o outro é, como eu próprio, um ser de iniciativa e com capacidade de agir. Nesse sentido, "Ricoeur opera assim um longo desvio servindo-se da noção de amizade em Aristóteles para tentar mostrar que a estima de si passa também pela estima que o outro tem por mim" (BERTEN,2004, p. 90). Portanto é preciso mostrar que o outro é "mediador" necessário "entre capacidade e efetivação", o que é tratado no sentido de amizade em Aristóteles.

Segundo Berten (2004, p. 91), em Aristóteles, na amizade é preciso que haja benevolência mútua, cada um desejaria o bem do outro. Além do mais, segundo Aristóteles: "A perfeita amizade é aquela dos homens virtuosos e que são semelhantes em virtudes: porque estes amigos se desejam mutuamente o bem uns aos outros enquanto eles são bons, e eles são bons por eles mesmos" (BERTEN, 2004, p. 91).

Deste modo fica claro que pela amizade é introduzida uma noção ética que é essencial: a noção de reciprocidade ou de mutualidade, isto é, a capacidade de troca ou permuta entre duas pessoas ou grupo.

Tomemos pois, deste modo, o que para Ricoeur é crucial: "o outro" que é um mediador necessário entre a capacidade e a efetivação que está no sentido de amizade desenvolvido por Aristóteles nos capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, a qual Ricoeur chama de tratado da amizade.

No que diz respeito ao papel mediador do outro, nos recorda o filósofo que:

> A amizade é uma virtude, uma excelência -, com a obra nas deliberações escolhidas e capaz de se elevar ao nível de *habitus*, sem deixar de requerer um exercício efetivo, sem o que ela cessaria de ser uma atividade. Enfim, e principalmente, o tratado, que por muito tempo estima o que parece ser uma forma refinada de egoísmo, sob o título de *philautia,* termina por abrir passagem, de modo quase inesperado, à ideia de que "o homem feliz tem necessidade de amigos" (ibid., IX, 9). A alteridade encontra assim os direitos que a *philautia* parecia dever ocultar. Ora, é em ligação com as noções de capacidade e de efetuação, isto é, finalmente de potência e de ato, que se cria

> o espaço para a falha, e pela mediação da falha do outro (RICOEUR, 1991, p. 213-214).

A questão colocada até agora pretende compreender como o segundo componente da perspectiva ética, que o filósofo denomina solicitude, pode estar junto com a estima de si. De forma que o primeiro componente, a estima de si, caracteriza-se pelo caráter reflexivo desta perspectiva (1991, p. 212). Para Ricoeur, "a reflexibilidade parece com efeito trazer em si a ameaça de uma concentração sobre si, de um encerramento, ao contrário de uma abertura sobre a grande amplitude, sobre o horizonte da "vida boa"" (RICOEUR, 1991, p. 212). Dentro deste possível paradoxo e de tal perigo que afirma ser certo, o filósofo afirma:

> [...] minha tese é que a solicitude não se ajunta de fora a estima de si, mas que ela desdobra a sua dimensão dialogal até aqui passada em silêncio. Por desdobramento, como já foi dito num outro contexto, entendo certamente uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que crie as condições de uma continuidade de segundo grau, tal como a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra (RICOEUR, 1991, p. 212).

A solicitude não está separada da estima de si, mas junta-se à estima formando assim uma dimensão dialogal implícita naquela, ou seja, ambas não se juntam uma fora da outra, mas se concatenam. É preciso, contudo, a observação necessária de que a estima de si não se confunde com a estima de mim. "Dizer si não é dizer eu [moi]" (RICOEUR, 1991, p. 212). A respeito, a reflexidade de onde procede a estima de si fica abstrata, nesse sentido em que ela ignora a diferença entre eu e tu. O "si implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estime a si mesmo como um outro" (RICOEUR, 1990, p. 163).

Uma outra observação que pode ajudar é se fizermos a pergunta: por que o si é digno de estima? Quanto a esse questionamento Ricoeur afirma:

> É preciso responder que não é principalmente em razão de seus cumprimentos, mas fundamentalmente em razão de suas capacidades. Para bem entender esse termo *capacidade*, é preciso voltar ao "eu posso" de Merleau-Ponty e estendê-lo do plano físico ao plano ético. Eu sou esse ser que pode avaliar suas ações e, estimando bons os fins de algumas dentre elas, é capaz de se avaliar a si próprio, de se estimar bom. O discurso do "eu posso" é certamente um discurso em *eu*. Mas a inflexão principal está em pôr sobre o verbo, sobre o poder fazer, ao qual corresponde no plano ético o poder-julgar. A questão é então saber se a mediação do outro não é requerida no trajeto da capacidade à efetuação. (RICOEUR, 1991, p. 212).

Não é referido ao um sujeito ou ser que somente exerce funções dentro de um contexto, ou melhor numa realidade, mas sobretudo num ser que no exercício de suas ações é capaz de

HC - SPI - Biblioteca
13221 28/11/19

avaliar-se e a partir daí estimar a si como bom, o sujeito torna-se capaz de realizar ou iniciar algo no mundo, segundo razões, de hierarquizar seus fins, sendo assim capaz de estimar a si mesmo, como sendo um ser detentor de capacidades.

O conceito de solicitude indica uma relação de reciprocidade, pois ele se fundamenta na troca, entre dar e receber. Esta relação em Aristóteles fundamenta-se na necessidade, ou seja, na falta que leva o indivíduo em direção ao outro. Essa necessidade faz com que o indivíduo coloque o outro em primeiro lugar. Nesta relação, o "amigo, como este outro si, tem por papel prover o que somos incapazes de conseguir por nós mesmos" (RICOEUR, 1991, p. 218).

Essa relação de troca mútua faz convergir a amizade com a justiça, tendo em vista que para Ricoeur:

> A amizade não é todavia a justiça, uma vez que esta rege as instituições, e aquela, as relações interpessoais. É por essa razão que a justiça envolve numerosos cidadãos, enquanto que amizade só tolera um pequeno número de parceiros; além disso, na justiça a igualdade é essencialmente igualdade proporcional, levando em consideração a desigualdade das contribuições, enquanto que a amizade só reina entre pessoas de bem, de classe igual; nesse sentido, a igualdade é pressuposta pela amizade, enquanto que, nas cidades, ela permanece um alvo a se alcançar. (RICOEUR, 1991, p. 216)

Observamos até aqui que Ricoeur parte da perspectiva de uma ética para o indivíduo para chegar a uma ética da alteridade. De uma alteridade para com um outro próximo para a relação com os muitos outros diferentes.

2.3 Nas Instituições justas

Partindo da reflexão acerca da solicitude, Ricoeur investiga a questão da justiça. Pois a noção do "viver bem" com o outro já traz em si um sentido de justiça que não se limita ao indivíduo, mas que vai além das relações interpessoais, e por isso, a necessidade das instituições, que por sua vez tem a responsabilidade da aplicação da justiça, dando assim a garantia do direito à igualdade. Para o filósofo "[...] o viver-bem não se limita apenas às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições" (RICOEUR, 1991, p. 227). Contudo, diz ele que deste modo duas asserções estão em jogo:

> Segundo a primeira, o viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das *instituições*. Conforme a segunda, a justiça apresenta traços éticos que não estão contidos na solicitude, a saber, para o essencial uma exigência de *igualdade*. A instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça, tais são os dois princípios da investigação sobre o terceiro componente da perspectiva ética.

> Dessa dupla inquirição resultará uma determinação nova do si, a do cada um: a cada um o seu direito (RICOEUR, 1991, p. 227).

A instituição é entendida por Ricoeur como ponto ou lugar da aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça. Portanto, eis o significado de instituições:

> Por instituição entenderemos aqui a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião etc -, estrutura irredutível às relações interpessoais, no entanto, religada a elas num sentido notável, que a noção de distribuição permitirá daqui a pouco esclarecer. É por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente. Somos esse éthos de onde a ética tira seu nome (RICOEUR, 1991, p. 227).

É esta passagem pela instituição, enquanto instância de distribuição, que distingue a virtude da justiça da virtude da amizade. E a esse respeito a justiça é exigida, já que a relação com o outro não se limita à relação interpessoal, vivida, no seu modo mais excelente, na amizade, mas estende-se às instituições, isto é, às estruturas que fazem parte integrante da vida em comum, como sistemas de partilha de direitos e de deveres, que Ricoeur denomina justiça distributiva. Segundo o filósofo: "[...] A justiça distributiva consiste então tornar iguais duas relações entre uma pessoa e um mérito a cada vez. Ela repousa, portanto, em uma relação de proporcionalidade de quatro termos: duas pessoas e duas partes" (RICOEUR, 1991, p. 236). Deste modo a justiça consiste em atribuir a cada um a sua parte. O cada um é o destinatário de uma partilha justa. Pode- se compreender, contudo, que para o filósofo:

> [...] uma instituição possui com efeito uma amplitude mais vasta que o face-a-face da amizade ou do amor: na instituição, e mediante os processos de distribuição, o desígnio ético alarga-se a todos aqueles que o face-a-face deixa à margem a título de terceiros [excluídos]. De modo, forma-se a categoria do cada qual, que não é de todo o sujeito indeterminado, mas um parceiro de um sistema de distribuição. A justiça consiste precisamente em atribuir a cada um a parte que lhe cabe. O cada qual é o destinatário de uma justa partilha (RICOEUR, 1990, p. 8).

Num sentido amplo da palavra, é esse caráter distributivo em que uma comunidade política teria de distribuir honras ou funções e cuidar para que seus cidadãos não ultrapassem o limite daquilo que lhes é devido, tanto em matéria de riqueza, como em relação ao próprio poder, por exemplo. (NÓBREGA, 2012, p. 58).

Para o filósofo Francês:

> Por mais evasivo que seja o poder na sua estrutura fundamental, por mais enfraquecido que esteja sem socorro de uma autoridade que o articule sobre a fundamentação sempre mais antiga, é ele, como querer agir e viver junto, que traz à perspectiva ética o ponto de aplicação de sua indispensável terceira dimensão: a justiça (RICOEUR, 1991, p. 230-231).

Podendo gerar uma dicotomia, é bom destacarmos que a justiça não entra apenas como um código de leis e regras frias e impessoais de comportamento e de julgamento, mas como virtude por excelência, animada pelo amor e pela solicitude, isto é, por uma teleologia que vem oportunamente lembrar o emprego do termo virtude na declaração liminar de teoria da justiça de J. Rawls, observado por Ricoeur, a qual a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento (RICOEUR, 1991, p. 131).

Segundo Ricoeur, parece o justo olhar de dois lados: do lado do bom, do qual ele marca a extensão das relações interpessoais nas instituições; e do lado do legal, o sistema judiciário conferindo à lei coerência e direito de coerção (RICOEUR, 1991, p. 231). Atravessando desta maneira a fronteira tanto da teleologia quanto da deontologia. Sob o primeiro aspecto, o justo parece sob a égide do bom, em que marca a extensão das relações interpessoais nas instituições, enquanto o legal apresenta-se como sistema judiciário conferindo à lei coerência e direito de coerção (RICOEUR, 1991, p. 231). Para o filósofo francês duas coisas legitimam esta empreitada:

> De um lado a origem quase imemorial da ideia de justiça, sua emergência fora do modelo mítico na tragédia grega, a perpetuação de suas conotações divinas até nas sociedades secularizadas confirmam que o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele não cessa, contudo, de suscitar. Por outro lado, a ideia de justiça é melhor denominada *senso* da justiça no nível fundamental em que aqui ficamos. Seria melhor dizer senso do justo e do injusto; porque é em primeiro lugar à injustiça que nós somos sensíveis: "injusto! Que injustiça!", escrevemos. É efetivamente sobre o modo da queixa que penetramos no campo do injusto e do justo. E, mesmo no plano da justiça instituída, diante das cortes de justiça, nós continuamos a nos comportar "lastimando" e a "fazer queixas". Ora, o senso da injustiça não é somente mais pungente, porém mais perspicaz que o senso da justiça; pois a justiça é quase o que falta, e a injustiça o que reina (RICOEUR, 1991, p. 231-232).

A justiça, é preciso acrescentar, entendida como o sentido do justo, entra no campo da intenção ética por meio do sentido da injustiça ao qual seu sentido é mais imediato e mais perspicaz que o sentido do justo. "E os homens tem uma visão mais clara daquilo que falta às relações humanas do que da maneira correta de organizá-las" (RICOEUR, 1991, p. 232). A

justiça, de acordo com Ricoeur, foi posta por Aristóteles no campo das virtudes, ou seja, da ética, no sentido teleológico.

> Todavia, o conceito Aristotélico de justiça é marcado pelas relações interpessoais que ocorrem nas instituições. Aristóteles busca algo que distinga o justo do injusto. Ele aponta para a justiça distributiva mediada pelas instituições como responsável pelo justo equilíbrio e pela regulação de uma comunidade política (GUBERT, 2014, p. 84).

Deste modo o conceito de distribuição encontra-se fundamentalmente vinculado ao conceito de justiça e para Ricoeur, a distribuição "designa um traço fundamental de todas as instituições, visto que estas regulam a repartição de papeis, tarefas, vantagens, desvantagens, entre os membros da sociedade" (RICOEUR, 1991, p. 234). Sendo que a garantia deste núcleo ético comum é a igualdade proporcional pensada por Aristóteles, como temos visto. Neste ponto, Ricoeur afirma a importância da união entre justiça e igualdade. Além disso, o filósofo considera fundamental demonstrar que a justiça e a solicitude estabelecem uma relação de complementaridade. Diz Ricoeur:

> A *igualdade*, de qualquer maneira que a modulemos, *é para a vida nas instituições* o que *a solicitude* é nas *relações interpessoais*. A solicitude dá como comparação de si um outro que é um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas nos ensinou a lhe reconhecer. A igualdade lhe dá como comparação um outro que é o *cada um*" (1991, p. 236).

Deste modo, o senso de justiça não estabelece limites à solicitude, mas "ele a supõe, visto que ela tem as pessoas como insubstituíveis. Em compensação, a justiça acrescenta à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira" (RICOEUR, 1991, p. 236).

2.4 O SI E A NORMA MORAL

Cabe ao presente momento de nossas reflexões éticas adentrarmos na reflexão de Ricoeur sobre a perspectiva ética kantiana, tradição deontológica, onde aparece com intensidade o domínio da moral na tarefa de justificar a sua segunda proposição apresentada no início de nosso trabalho, a saber "que é necessário submeter a perspectiva ética à prova da norma" (RICOEUR, 1991, p. 237). Ou seja, esse será o momento onde a visão ética passa pelo

crivo da moral, da norma. Ricoeur mostra que os conflitos suscitados pelo formalismo conduzem ao retorno da moral à ética, mas a uma ética que é enriquecida pela passagem, pelo crivo da norma e investida no julgamento moral em situação (RICOEUR1991, p. 237).

Da ética kantiana Ricoeur ressalta a *obrigação* e o *formalismo*. Ele não considera que tais elementos sejam pontos de fraquezas da moral do dever, mas pelo contrário acentuam a sua grandeza.

Neste momento de sua reflexão o filósofo estudado empreende uma avaliação geral do imperativo categórico Kantiano ressaltando a importância dos conceitos de universalização, de respeito e de autonomia, bem como, o de humanidade. Assim, ao conceito de "vida-boa" apresentado anteriormente é visto como obrigação, a solicitude como norma e o respeito e a justiça como "princípios de justiça".

2.5 A perspectiva da "vida boa" e a obrigação

Ao primeiro componente da intenção ética, que chamamos de "aspiração à vida boa", acrescentamos a exigência de universalidade presente no formalismo kantiano. A ética kantiana, diferente da ética da tradição que diz o que se deve fazer, refere-se aos critérios sob os quais é preciso submeter às máximas da ação: a saber, que, a máxima seja universalizável, isto é, válida para todo homem, em todas as circunstâncias, e sem levar em conta as consequências. Ricoeur segue a formulação mais geral do imperativo categórico: "Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal" (RICOEUR, 1991, p.243)

A exigência de universalização fez com que o desejo, o prazer e a felicidade não fossem aceitos por Kant como fundamento do agir moral, tendo em vista que eles se constituem a partir da diferença, da contingência.

Colocar o agir moral sob este teste da universalidade conferiria ao indivíduo uma certa autonomia, sua ação estaria sob o crivo de sua razão. Como afirma Ricoeur: "Quem quer que se submeta a tal imperativo é autônomo, quer dizer autor da lei à qual obedece." (RICOEUR, 1990, p.10). Mas seguir a máxima que diz que o indivíduo deve agir conforme a máxima que ele mesmo queira que seja universalizada não diz nada em particular. Este filósofo ressalta que é exatamente para compensar esse vazio que Kant introduz o segundo imperativo categórico. Que de acordo com Ricoeur neste novo imperativo podemos ver uma equivalência com a solicitude da ética da tradição.

2.6 A solicitude e a norma

Segundo Ricoeur, o segundo imperativo categórico kantiano possibilita que o respeito seja elevado ao mesmo nível da solicitude. Para ele quando Kant propõe que o indivíduo aja sempre de tal forma que trates a humanidade nunca como um meio, mas como um fim em si mesma, ele equilibra o formalismo do primeiro imperativo.

Deste modo haveremos de compreender tal transição, em Kant no que diz respeito à formulação geral do imperativo categórico para uma noção da pessoa como um fim em si mesma, na segunda formulação secundária do imperativo.

Poderíamos perguntar qual a finalidade de trazer essa reflexão sobre a norma nesse momento da teoria de Ricoeur? Isto ele nos responde de forma clara:

> [...] é por causa da violência que é preciso passar da ética a moral. Quando Kant diz que não se deve tratar uma pessoa como um meio mas como um fim em si, pressupõe que a relação espontânea do homem com o homem com o homem é, precisamente, a exploração." (RICOEUR, 1990, p. 10-11)

É importante entendermos o que Ricoeur quer dizer acima, podemos observar que há uma mudança na maneira como Aristóteles e Kant entendem as relações humanas. Kant explicitamente entende tais relações como exploração, onde há sempre um jogo de poder, no qual um indivíduo exerce um poder sobre um outro, sendo este outro uma vítima da ação deste que o domina. Este tipo de visão também exerce uma influência em Ricoeur, tendo em vista que ele tem como objetivo exatamente tratar desse tipo de relações em sua pequena ética.

Ricoeur observa que Kant neste imperativo formaliza um regra ancestral, conhecida Regra de Ouro. O que versa tal regra? "Não fazes a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito". Tal regra também pode ser encontrada no evangelho: "o que você quer que os homens façam para você, faça-o semelhante a eles" (Lc 6,31). O que notamos comum a todas estas formulas é a norma da reciprocidade.

> A Regra de ouro e o imperativo do respeito devido às pessoas não tem somente o mesmo campo de exercício, eles têm, além disso, a mesma perspectiva: estabelecer a reciprocidade aí onde reina a falta de reciprocidade. E, por detrás da Regra de Ouro emerge a intuição inerente à solicitude, da alteridade verdadeira à raiz da pluralidade das pessoas. (RICOEUR, 1991, p. 263)

Tanto a Regra de Ouro quanto o respeito devido às pessoas possuem, ou aspiram de forma igual à necessidade da existência de uma reciprocidade entre cada indivíduo de forma

que a obrigação de respeito ao outro tem valor universal. De modo que "é dito agora que a moral existe porque a própria pessoa existe (existiert) como fim em si" (RICOEUR, 1991, p.264). Fazendo uma recordação a respeito do que já foi visto em estudos anteriores consagrados ao senso da justiça vimos:

> É às instituições, dizíamos que se aplica em primeiro lugar a virtude da justiça. E por instituições compreendemos as estruturas variadas do querer viver junto, que asseguram a esse último, duração, coesão e distinção. Resultou daí o tema, o da distribuição que encontramos implicado na Ética a Nicômaco na qualidade de justiça distributiva. (RICOEUR, 1991, p.265)

2.7 Do senso de justiça ao "princípios da justiça"

O próximo passo de Ricoeur será discutir a concepção de distribuição no encontro da perspectiva ética e do ponto de vista deontológico. Segundo este filósofo tal conceito faz parte do legado da ética, dela herdamos as ideias de repartição justa, bem como a noção de justa parte. O que Ricoeur observa é que tal legado é carregado de ambiguidades. Por exemplo: "se a igualdade é a mola ética da justiça, como justificar o desdobramento da justiça em função de dois usos de igualdade: a igualdade simples ou aritmética, segundo a qual a igualdade é uma igualdade de partes?" (RICOEUR, 1991, p. 266)

Ricoeur afirma que é a preocupação de esclarecer essas ambiguidades que motiva o desejo de tirar todo o alicerce teleológico presente na ideia de justiça herdada. A proposta é das éticas deontológicas é alcançar uma formalização, retirando a ideia de télos. Assim, Ricoeur busca desenvolver uma concepção puramente processual da justiça. Para isso ele recorre a confluência da tradição deontológica com a contratualista.

> A aproximação deontológica só pode estabelecer-se solidamente no campo institucional em que se aplica a ideia de justiça a favor de uma conjunção com a tradição contratualista, mais precisamente com a ficção de um contrato social graças ao qual uma certa coleção de indivíduos consegue superar um estado suposto primitivo de natureza para acender ao estado de direito. (RICOEUR, 1991, p. 267)

Veremos que esse encontro entre uma perspectiva deontológica em matéria moral e o movimento contratualista não tem nada de contingente, isto é, nada de duvidoso. "À ficção do contrato tem por fim e por função separar o justo do bom, substituindo o processo de uma

deliberação imaginária a todo engajamento prévio concernente a um pretendido bem comum" (RICOEUR, 1991, p. 267). A respeito da ocupação do contrato no plano das instituições:

> O contrato ocupa no plano das instituições o lugar que a autonomia reivindica no plano fundamental da moralidade. Mas, enquanto a autonomia pode ser dita um "fato da razão", o contrato social parece só poder valer-se de uma ficção, uma ficção fundadora certamente, mas, contudo, uma ficção. (RICOEUR, 1991, p. 280).

O que Ricoeur mostra na perspectiva moral de Kant, é a ligação entre o plano deontológico e uma teoria institucional da justiça, que se faz pela teoria do contrato social. A função do contrato segundo Ricoeur é derivar os conteúdos dos princípios de justiça de um procedimento equitativo, sem nenhuma noção pré-estabelecida de bem. Como diz: "Dar uma visão procedimental ao justo". (RICOEUR, 1990, p. 12) Para tal empreendimento recorre a John Rawls.

O primeiro princípio estabelecido na Teoria da Justiça de Rawls afirma que cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de liberdades de base, igual para todos, que seja compatível com o mesmo para os outros. Tal princípio tem por objetivo garantir a igualdade de todos perante a lei. Neste princípio, afirma Ricoeur podemos encontrar expressa a igualdade aritmética de Aristóteles. Já o segundo princípio que determina que as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de forma que seja racionalmente possível esperar que se convertam em benefício para cada um e que ao mesmo tempo estejam ligadas a posições e a funções abertas a todos, expressa uma ideia de justiça proporcional ao mérito. É importante considerar que para Rawls tão raciocínio deve ser feito em uma condição que ele chama de véu de ignorância. Sua intenção é mostrar que uma partilha justa pode ser feita mesmo em condições de desigualdade. Como? Ricoeur responde fundamental em Rawls: "a partilha desigual mais justa é aquela em que o aumento do benefício dos mais favorecidos é compensado pela diminuição dos prejuízos dos mais desfavorecidos." (RICOEUR, 1990, p. 13)

Ricoeur observa que Rawls ao adotar o ponto de vista do mais desfavorecido pensa como um moralista e como Kant tem uma visão das relações humanas como exploratórias. Assim, para o filósofo em estudo, detrás do formalismo kantiano esconde-se uma noção de equidade, fundamentado no imperativo que proíbe qualquer indivíduo de tratar o outro como um meio e determina que trate esse outro como um fim em si mesmo. De modo que Ricoeur consegue vê as marcas da solicitude no imperativo kantiano

3 O SI E A SABEDORIA PRÁTICA: A CONVICÇÃO

No nono e último capítulo sobre o nosso estudo da "Pequena Ética", intitulado "O si e a sabedoria prática", é no entanto o aspecto da tese que governa nosso estudo que consagramos à dimensão ética do si, tido que:

> Uma moral da obrigação, anunciamos, gera situações conflituais em que a sabedoria prática não tem outro recurso, a nosso ver, que recorrer, no quadro do julgamento moral em situação, à intuição inicial da ética, a saber, a visão ou a perspectiva da "vida boa" com e para os outros nas instituições justas (RICOEUR, 1991, p. 281).

Esse terceiro momento da ética ricoeuriana é portanto, aquele que apontando riscos e conflitos existentes numa abordagem restringida à moral da obrigação, a rigidez do formalismo, recorrerá a dimensão ética do si dando desde modo, espaço ao conceito de sabedoria prática, prudência, portanto, a phronésis. Trata-se não somente de uma posse da phronésis aristotélica, mas sim, agora enquanto superação de conflitos, ou seja, de uma phronésis crítica. Que agora complementa a regra de ouro de Ricoeur da "vida boa" com e para os outros nas instituições justas.

Ricoeur inicia no seu texto fazendo uma leitura crítica da peça teatral Antígona, de Sófocles onde, "os conflitos ocorrem precisamente no momento em que caracteres obstinados e inflexíveis se identificam, tão completamente com uma regra particular que se tornam cegos para quaisquer outras" (RICOEUR, 1990, p. 14). Tal é o caso da Antígona: "para quem o dever de dar a sepultura a um irmão prevalece sobre a classificação do irmão como inimigo da razão de estado; o mesmo sucede com Creonte, para quem o serviço à Cidade implica a subordinação do laço familiar à distinção entre amigos e inimigos (RICOEUR, 1990, p. 15). Afirma no entanto Ricoeur o motivo de sua análise sobre tal tragédia grega:

> E, no entanto, a tragédia ensina. Se, com efeito, eu escolhi Antígona, foi porque essa tragédia diz alguma coisa única no tocante ao caráter inelutável do conflito na vida moral e, além disso, esboça uma sabedoria – a sabedoria trágica da qual falava Karl Jaspers – capaz de nos orientar nos conflitos de uma natureza completamente diferente, que abordaremos mais adiante no exemplo do formalismo em moral (RICOEUR, 1991, p.285).

Para o autor, o ensinamento da sabedoria trágica pode ser comparado com o aprendizado que resulta das experiências-limites vividas no cotidiano, apesar de ambos conduzirem,

inevitavelmente, a aporias, impasses. Segundo Ricoeur "a sabedoria trágica devolve a sabedoria prática à prova do único julgamento moral em situação" (RICOEIR, 1991, p. 283). Afirma Ricoeur que foi:

> A fim de restituir ao conflito o lugar que todas as análises conduzidas até aqui evitaram atribuir-lhe, pareceu-nos apropriado fazer compreender uma voz diferente daquela da filosofia – mesmo moral ou prática –, uma das vozes da não filosofia: a da tragédia grega. Dessa irrupção intempestiva, esperamos o choque suscetível que desperta nossa desconfiança contra não somente as ilusões do coração mas também as ilusões nascidas da hybris da própria razão prática (RICOEUR, 1991, p. 283).

Vemos deste modo segundo Gubert, que "a necessidade de possuir a sabedoria para tomar as decisões corretas e justas e, consequentemente, deliberar bem parece ser o elemento que perpassa toda a Antígona" (2014, p. 88). Vejamos portanto segundo Ricoeur que:

> Uma das funções da tragédia com relação à ética é criar uma distância entre sabedoria trágica e sabedoria prática. Recusando levar uma "solução" aos conflitos que a ficção tornou insolúveis, a tragédia, após ter desorientado o olhar, condena o homem da práxis a orientar de novo a ação com seus próprios riscos e custos, no sentido de uma sabedoria prática em situação que responda melhor à sabedoria trágica. Essa resposta, diferenciada pela contemplação festiva do espetáculo, faz da convicção o além da catarse (RICOEUR, 1991, p. 290).

Vimos no entanto que sendo guerra dos valores ou guerra de comprometimentos fanáticos, o resultado será sempre o mesmo, a saber, o nascimento de um caráter trágico da ação sobre o fundo de um conflito de deveres. Face a tal situação é exigida uma sabedoria prática, ou seja, uma sabedoria ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra. De acordo com o filósofo Francês "essa convicção, contudo, não é arbitrária, na medida em que recorre às fontes do sentido ético mais originário que não passaram para a norma" (RICOEUR, 1990, p. 170).

A análise de Ricoeur se debruça agora justamente sobre o modo de aplicação da sabedoria prática aos três estágios anteriores, porém de modo inverso: a instituição e o conflito; respeito e conflito e autonomia e conflito.

3.1 Instituição e conflito

Segundo o filósofo "é o trágico da ação, para sempre ilustrado pela Antígona de Sófocles, que reconduz o formalismo moral ao mais essencial da ética" (RICOEUR, 1991, p. 193). A situação conflitual se dá desde o interior de todas as expressões do imperativo – o si universal, a pluralidade das pessoas e o ambiente institucional.

Ricoeur explica ter sido muitas as razões na qual o persuadiram a refazer esse percurso numa ordem inversa:

> Primeira razão: trazendo a rigidez do conflito primeiramente ao plano da instituição, somos sem demora confrontados com o defensor hegeliano em favor da "Sittlichkeit", essa moral efetiva e concreta que supõe admitir a substituição da "Moralitat", da moral abstrata, e que encontra precisamente seu centro de gravidade na esfera das instituições e na do Estado, coroando-as todas. [...] a "Sittlichkeit" já não designaria, então, uma terceira instância superior à ética e à moral, mas designaria um dos lugares onde se exerce a sabedoria prática, a saber, a hierarquia das mediações institucionais que essa sabedoria prática deve atravessar para que a justiça mereça verdadeiramente o título de equidade (RICOEUR, 1991, p. 293).

Segundo Ricoeur "a possibilidade do conflito já nos parecera inscrita na estrutura equívoca da ideia de distribuição justa" (RICOEUR, 1991, p. 294).

Já uma segunda razão de acordo com o filósofo guiou a escolha da ordem seguida:

> Sendo nosso problema não acrescentar uma filosofia política à filosofia moral mas determinar os novos traços da ipseidade correspondente à prática política, os conflitos que dependem dessa prática serviram de pano de fundo para os conflitos gerados pelo próprio formalismo no plano interpessoal entre a norma e a solicitude mais singularizante (RICOEUR, 1991, p. 293-294).

Veremos que somente depois de ter atravessado essas áreas de conflitos é que então poderemos nos confrontarmos com a ideia de autonomia, que é a peça mestra da moral kantiana: "é aí que os conflitos mais dissimulados designam o ponto de inflexão da moral com uma sabedoria prática que não teria esquecido sua passagem pelo dever" (RICOEUR, 1991, p. 294).

Ricoeur retorna portanto a regra de justiça, onde a possibilidade de conflito já parecera inscrita em toda estrutura equivocada da ideia de distribuição justa. Entre tais falhas a da parte e repartição pareceu no entanto mascarada pela ideia do equilíbrio "refletido entre a teoria que dá seu título ao livro e nossas convicções bem pesadas" (RICOEUR, 1991, p. 294). De acordo

com o filósofo uma fina farpa interna é assim na regra de justiça, um lugar possível de conflito. Afirma ele:

> Uma situação realmente conflitual aparece quando, cavando sob a pura regra de processo, desnudamos a diversidade entre os bens distribuídos que tendem a obliterar a formulação dos dois princípios de justiça. Dissemos, a diversidade das coisas a repartir desaparece no processo de distribuição. Perdendo-se de vista a diferença qualitativa entre coisas a distribuir, numa enumeração que põe de uma extremidade à outra os lucros e os patrimônios, as vantagens sociais e os encargos correspondentes, as posições de responsabilidade e de autoridade, as honras e as censuras etc. Em suma, a diversidade de *contribuições* individuais ou coletivas que dão lugar a um problema de distribuição (RICOEUR, 1991, p. 294-295).

Aristóteles, no entanto, tinha encontrado esse problema em sua definição da justiça proporcional, onde a igualdade não se faz entre as partes, mas entre a relação da parte de um com sua contribuição e a relação do outro com sua contribuição diferente (RICOEUR, 1991, p. 295). Ricoeur se utiliza do pensamento do autor Michael Walzer que diz:

> A ação de levar em consideração essa real diversidade dos bens, apoiada sobre a das estimações ou avaliações que determinam as coisas a dividir como os bens, terminam num verdadeiro desmembramento da ideia unitária de justiça em benefício da ideia de "esferas de justiça". Constituem uma esfera distinta as regras que regem a cidadania (*membership*) e tratam por exemplo das condições de sua aquisição ou de sua perda, do direito dos residentes estrangeiros, dos migrantes, dos exilados políticos etc (RICOEUR, 1991, p. 295).

O problema aqui não é propor uma enumeração de esferas de justiça, mas consiste segundo Ricoeur na "arbitragem requerida pela concorrência dessas esferas de justiças e pela ameaça de usurpação de uma pela outra que dá seu verdadeiro sentido à noção de conflito social" (RICOEUR 1991, p. 296).

Ricoeur nos afirma ser necessário partirmos da distinção entre poder e dominação, vista no sétimo estudo. "O *poder*, admitimos depois de Hannah Arendt, só existe simultaneamente e por tanto tempo quanto o querer viver e agir em comum subsiste numa comunidade histórica" (RICOEUR, 1991, p. 300). Em Aristóteles esse poder é a expressão mais alta da práxis, que não fabrica nada fora dela mesma mas que faz passar por fina sua própria conservação, sua estabilidade e sua durabilidade. "A virtude da justiça, no sentido de *isotés* de Péricles e de Aristóteles, visa precisamente a igualar essa relação, isto é, a repor a dominação sob o controle do poder em comum" (RICOEUR, 1991, p. 301). Essa tarefa de acordo com Ricoeur, que talvez

defina a democracia, diz ele "é uma tarefa sem fim, cada nova instância de dominação procedente de uma instância anterior da mesma natureza, pelo menos nas nossas sociedades ocidentais" (RICOEUR, 1991, p. 301). Segue o filósofo:

> Essa distância entre dominação e poder assinala-se no próprio seio da estrutura estatal, pela dialética que resumi outrora sob o vocábulo do paradoxo político, em que não cessam de se afrontar no seio da própria instância a forma e a força. Enquanto a forma tem sua expressão na aproximação pela constituição da relação de reconhecimento mútuo entre os indivíduos e entre estes da instância superior, a força tem sua marca em todas a cicatrizes que o nascimento deixou na violência de todos os Estados tornados Estados de direito (RICOEUR, 1991, p. 301).

É portanto a partir dessa distância que acabamos de ver, entre a dominação e poder, constitutiva do político, diz Ricoeur ser possível definir a política como um conjunto das práticas organizadas relativas à distribuição do poder político, melhor chamado dominação. "Essas práticas referem-se tanto à relação vertical entre governantes e governados quanto à relação horizontal entre grupos rivais na distribuição do poder político" (RICOEUR, 1991, p. 301).

Paul Ricoeur portanto retoma a distinção feita por Aristóteles no fim de seu estudo da virtude de justiça, entre justiça e equidade. Após atenciosa verificação diz ele parecer que a justiça e a equidade não são nem absolutamente idênticas, nem genericamente diferentes. "Com efeito, o equitável [épieikés], sendo completamente superior a uma certa justiça, é ele próprio justo e não é como pertencente a um gênero que é superior ao justo" (RICOEUR, 1991, p. 306). É certo, diz o filósofo, que a diferença entre superioridade e equidade com relação à justiça tem uma relação com a função sigularizante da phronèsis, isso é sugerido pelo próprio Aristóteles quando diz, "a razão disso é que a lei é sempre alguma coisa geral e que existem casos de espécie pelos quais não é possível colocar um enunciado geral que se aplique aí com retidão (RICOEUR, 1991, p. 306).

Desta forma nos diz Ricoeur que a equidade remedia a justiça "lá onde o legislador omitiu prever o caso e pecou pelo espirito de simplificação (RICOEUR, 1991, p. 306). Por que diz Ricoeur que corrigindo a omissão, o solucionador público faz-se interprete do que teria dito o próprio legislador se ele estivesse no presente momento e que teria trazido na sua lei se ele tivesse conhecido o caso em questão. Sobre a natureza do equitável, diz Ricoeur, "é de ser um corretivo da lei, lá onde a lei faltou estatuir devido à sua generalidade" (RICOEUR, 1991, p. 306). E conclui portanto dizendo o filósofo que a equidade "é um outro nome do senso da justiça

quando este atravessou as provas e os conflitos suscitados pela aplicação da regra de justiça" (RICOEUR, 1991, p. 306).

3.2 Respeito e conflito

O segundo ponto abordado, denominado respeito e conflito, é repartido pelas aplicações do segundo imperativo Kantiano "tratar a humanidade na sua própria pessoa e naquela de outrem como um fim em si e não somente como um meio" (RICOEUR, 1991, p. 307). O impasse é prático e remete à relação entre a humanidade e o respeito devido às pessoas na medida em que se deve tratar a humanidade na sua própria pessoa e naquela de outrem como um fim e não como um meio.

A ideia que guia tal crítica é a de uma fina linha de divisão que tenderia a separar duas vertentes: a universalista do imperativo, que é simbolizada pela ideia de humanidade e uma vertente pluralista, simbolizada pela ideia das pessoas como fins nelas próprias. "Segundo Kant, não há aí nenhuma oposição, uma vez que a humanidade designa a dignidade enquanto que as pessoas são respeitáveis, a despeito – se ousamos dizê-lo – de sua pluralidade. (RICOEUR 1991, p. 307) segundo Ricoeur:

> A possibilidade de um conflito surge, todavia, já que a alteridade das pessoas, inerente à própria ideia de pluralidade humana, mostra-se, em certas circunstâncias notáveis, condicionável com a universalidade das regras que subentendem a ideia de humanidade; o respeito tende então a se cindir em respeito da lei e respeito das pessoas (RICOEUR, 1991, p. 307).

Afirma o filósofo que: "A sabedoria prática pode, nessas condições, consistir em dar a prioridade ao respeito das pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas na sua singularidade insubstituível" (RICOEUR, 1991, p. 307). Essa solicitude crítica é a forma que toma a sabedoria prática nas regiões das relações interpessoais. Afirma Ricoeur, que é por que o imperativo categórico produz uma multiplicidade de regras, que o universalismo presumido dessas regras pode entrar em colisão com as petições da alteridade, inerentes à solicitude.

O filósofo coloca dois pontos a serem lembrados,

> Em primeiro lugar, a regra de universalização aplica-se às máximas *múltiplas* que já são regularidades de comportamento; sem elas, a regra de universalização não teria, se podemos dizer, "nada para moer", nada para pôr à prova. Em seguida, a observação é mais nova, existem máximas que passam com sucesso a prova da universalização: são as que Kant chama precisamente deveres (no plural). Esses deveres não deduzidos, no sentido lógico do termo,

> mas *derivados*, uma vez que o que poderemos chamar as proposições de sentido oriundas da prática cotidiana – suportar o insulto sem dele tirar vingança, resistir à tentação de se suicidar por desgosto da vida, não ceder aos atrativos de uma falsa promessa, desenvolver seus talentos antes de ceder à preguiça, ajudar ao outro etc – satisfazem à prova de universalização (RICOEUR, 1991, p. 308).

As máximas que se tornam deveres, não são invenção ou dedução transcendental. O imperativo é o critério de universalização das máximas, mas ele não é a máxima e nem a produtividade situada das máximas procede dele. A pluralidade vista nos deveres resulta do fato de que é à pluralidade das máximas, no qual elas próprias respondendo a uma diversidade de situações, que se aplica a regra formal (RICOEUR, 1991, p. 308). "Uma certa produtividade do julgamento moral é aqui esclarecida" (RICOEUR, 1991, p. 308).

De acordo com Ricoeur, seguiremos agora sobre o segundo trajeto aquele a que Kant não considerou, "o trajeto da aplicação às situações singulares, em que o outro constrói-se na sua singularidade insubstituível" (RICOEUR, 1991, p. 309). É sobre esse trajeto que seguiremos, "segundo a qual a consideração das pessoas como fins nelas mesmas introduz um fator novo, potencialmente discordante, com relação à ideia de humanidade, a qual limita-se a prolongar a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade" (RICOEUR, 1991, p. 310). No campo da alteridade o conceito de solicitude deve ser grifado, ao passo que este nos leva de encontro com o outro como este é, em sua singularidade. Deste modo veremos portanto que:

> A promessa cessa então de ligar-se à única preocupação de integridade pessoal, para entrar no espaço de aplicação da regra de reciprocidade e, mais precisamente, da Regra de Ouro, uma vez que esta leva em conta a dissimetria inicial do agente e do paciente, com todos os efeitos de violência da alçada dessa dissimetria. Tratar outrem somente como um meio é começar já a lhe fazer violência. A esse respeito, a falsa promessa é uma figura do mal de violência no uso da linguagem, no plano da interlocução (ou da comunicação). Esse vínculo entre a promessa e a Regra de Ouro, ou regra de reciprocidade, permanece desconhecido, se não tomamos cuidado em distinguir entre a regra segundo a qual é *preciso* manter suas promessas e a regra *constitutiva* que distingue a promessa dos outros atos de discurso (RICOEUR, 1991, p. 311).

Nota-se que essa estrutura dialógica nos diz Ricoeur, deve, aliás, ser analisada em estrutura diádica, ou dual, pondo em jogo duas pessoas, a que promete e o obrigacionista com quem a primeira se envolve, e estrutura plural, pondo em jogo eventualmente uma testemunha diante da qual o envolvimento é tomado, depois, atrás dessa testemunha, a instituição da linguagem que nos empenhamos em salvaguardar, até a referência a algum pacto social em

nome do qual pode reinar, entre os membros da sociedade considerada, uma confiança mútua prévia a toda promessa (RICOEUR, 1991, p. 311).

Afirma Ricoeur que a possibilidade dos conflitos está, com efeito, inscrita na estrutura da reciprocidade da promessa, "se a fidelidade consiste em responder à expectativa do outro que conta comigo, é essa expectativa que devo tomar como medida da aplicação da regra" (RICOEUR, 1991, p. 314). Segue então o significado de sabedoria prática segundo Ricoeur "a sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra" (RICOEUR, 1991, p. 314). A respeito de exemplos diz Ricoeur:

> Poderia volta à velha questão da verdade devida ao moribundo, ou à da eutanásia, ou entrar na controvérsia do direito ao aborto nos primeiros meses. Eu não deixaria de invocar a sabedoria prática em situações particulares, que são, muito amiúde, situações aflitivas, e não deixaria de defender uma fina dialética entre a solicitude dirigida às pessoas concretas e o respeito de regras morais e jurídicas indiferentes a essas situações aflitivas (RICOEUR, 1990, p. 171).

Ricoeur insiste portanto, no fato de que nunca se decide sozinho, mas no seio do que denomina ele de célula de conselho, onde vários pontos de vista entram em jogo, na amizade e no respeito recíprocos. O exemplo tomado pelo filósofo trata-se da prática da medicina em situações de alto risco, como o internamente psiquiátrico, o regime carcerário, a participação na execução da pena capital. Com este escopo, segui o filósofo:

> O médico consultado no interior da prisão não pode exercer plenamente sua vocação definida pelo dever de assistência e de cuidados, dado que própria situação na qual ele é chamado a exercê-la constitui um atentado à liberdade e à saúde, requerida precisamente pelas regras do sistema carcerário. A escolha, para o médico individual, é entre aplicar sem concessões as exigências de, correntes do juramento de Hipócrates, com o risco de ser eliminado do meio carcerário, e consentir às constrições constitutivas desse meio o mínimo de exceções compatíveis com o respeito de si, o respeito do outro e o da regra (RICOEUR, 1990, p. 171).

Neste caso não há mais regras para decidir entre regras, mas, de novo, o recurso à sabedoria prática, "próxima da que Aristóteles designava com o termo *phronesis* (traduzido por "prudência"), que, segundo a *Ética a Nicômaco*, é na ordem prática o que na sensação singular é na ondem teórica. Este é exatamente o juízo moral em situação" (RICOEUR, 1990, p. 171-172).

Neste caso a sabedoria prática consistirá em inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos, de modo a não ser por isso entregue ao arbitrário. Contudo, "aquilo de que a sabedoria prática tem mais necessidade nos casos ambíguos é de uma meditação sobre a relação entre felicidade e sofrimento" (RICOEUR, 1991, p. 314-315). Por que não há ética sem a ideia de uma vida feliz.

Podemos realmente dizer, em conclusão, sobre a solicitude que:

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

Já não se trata de pensar a solicitude como portadora de certa ingenuidade, "mas uma solicitude "crítica" que atravessou uma dupla prova de condições morais do respeito e dos conflitos suscitados por esse último" (RICOEUR, 1991, p. 320). Portanto, essa solicitude é a forma que toma a sabedoria prática nas regiões das relações interpessoais.

3.3 Autonomia e conflito

O nosso terceiro e último ponto analisado por Ricoeur reconduz-nos novamente ao termo kantiano que é "a afirmação da de autonomia, da autolegislação, como metacritério da moralidade" (RICOEUR, 1991, p. 320).

> No que diz respeito a autonomia e conflito nos afirma Ricoeur que a filosofia moral deve incorporar uma crítica mordaz dos preconceitos e dos resíduos ideológicos a sua empreitada de reconstrução das premissas especificantes suscetíveis de assegurar a coerência frágil do sistema moral (RICOEUR, 1991, p. 327).

Aqui o "racionalismo recruza de modo inesperado a sabedoria trágica" (RICOEUR, 1991, p. 327). Ricoeur conclui falando a respeito do reconhecimento:

> O reconhecimento é uma estrutura do si que reflete sobre o movimento que leva a estima do si para a solicitude e esta para a justiça. O reconhecimento introduz a díade e a pluralidade na própria constituição do si. A mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça, refletindo-se na consciência de si mesmo, fazem da própria estima de si uma figura de reconhecimento (RICOEUR, 1991, p. 345).

Resumindo, a aspiração ética desenvolve-se no domínio do bom que se desdobra na estima de si, na solicitude e no sentido da justiça. Estes três vetores, presentes na aspiração ética, na passagem pela prova normativa, reivindicam a exigência formal de racionalidade, o respeito e o sentido de equidade. Deste modo, o plano ético, no campo do bom, e o plano moral, no da obrigação, fazem eco do devir humano entre o desejo e a auto legislação, isto é, entre a aspiração a uma vida realizada e a busca de autonomia pelo sujeito no meio do corpo social

Contudo, tudo ficaria um pouco no campo, quer do desejo, quer dos princípios, sem o recurso à sabedoria prática, dado que além do indivíduo e do corpo social está a vida. O objetivo é o de viver bem, no fundo, o de viver, apesar de a vida nos colocar diante da tragicidade. Mesmo assim mantém-se o adágio: viver bem, com e para os outros, em instituições justas. "Tudo se passa como se nossos atos se inscrevessem num grande livro de contas, para serem aí registrados e arquivados" (RICOEUR, 1991, p. 344).

4 O PERCURSO PARA UMA DELIBERAÇÃO EM SITUAÇÃO SINGULAR

Todo o exercício teórico desenvolvido por Ricoeur e apresentado até aqui tem como objetivo fornecer instrumentos para se pensar o agir humano e para capacitar o indivíduo a tomar decisões em situações de conflito moral que o obriguem a agir. Ricoeur toma como foco de sua teoria a atividade prática ordinária, do cotidiano, situações tais que parecem ter sido silenciadas pelas éticas anteriores. As situações que Ricoeur usa para aplicar sua teoria são situações em que o indivíduo é obrigado a decidir em uma situação cotidiana e que lida com a fragilidade do homem em situações reais. Em nosso texto analisaremos a relação médico-paciente tomada por Ricoeur como ambiente carente de mecanismos que possibilitem um agir ético, ambiente fértil para a aplicação de sua pequena ética.

A relação médico-paciente tem início geralmente com uma queixa individual de mal-estar de um sujeito. Assim, começa-se um exame que consiste em um resgate da história desse indivíduo, nele são feitas interrogações ao doente com o objetivo de conhecer o paciente. Em nossos dias temos visto a substituição dessa prática, tendo em vista que multiplicam-se eventuais pedidos de análises técnicas confiadas a aparelhos cada vez mais sofisticados. Na fase de procura do diagnóstico, ou seja, na fase em que o sujeito procura uma resposta ao que sente e o médico procura descobrir qual o mal que aflige o paciente, abre-se o processo hermenêutico de interpretação dos sinais ou sintomas, examinados quanto a suas origens, características e evolução. Somente a partir do diagnóstico o terapeuta ou médico escolhe para o paciente uma terapia também submetida a escolhas e observações de eficácia, o que abre uma nova fase hermenêutica sujeita a eventuais testes ou discussões.

Ao tratar desta nova fase hermenêutica, Ricouer recorre à Bioética, mantendo a distinção entre duas formas de terapias. São elas: a clínica e a pesquisa médica. Segundo Ricoeur, "a orientação terapêutica (clínica) da bioética como algo distinto do ramo orientado para a pesquisa. As duas, na verdade, comportam uma dimensão prática, quer a serviço do conhecimento e da ciência, quer em vista de tratar e curar" (RICOEUR, 2008, p. 221). As duas, nesse sentido, suscitam indagações de ética, uma vez que referem-se a intervenções deliberadas no processo da vida, humana e não humana. Segundo o filósofo, o que se mostra peculiar à abordagem terapêutica (clínica) é que ela acarreta atos de juízos pertencentes a vários níveis diferentes, conforme diz:

> Submeto a discussão as seguintes teses: primeiramente, é da dimensão prudencial da ética médica que a bioética em sentido lato extrai seu significado

> propriamente ético. Em segundo lugar, embora baseados em juízos prudenciais, os juízos formulados no nível deontológico exercem grande variedade de funções críticas irredutíveis que começa com a simples universalização das máximas prudenciais de primeiro nível e tratam, entre outras coisas, dos conflitos externos ou internos à esfera de intervenção clínica, bem como dos limites de todas as espécies impostas às normas da deontologia, a despeito de sua natureza categórica. Em terceiro lugar, no nível reflexível o juízo moral faz referência a uma ou várias tradições éticas, por sua vez enraizadas numa antropologia filosófica: é nesse nível que são questionadas noções como saúde e felicidade, e a reflexão ética aborda problemas tão radicais quanto os da vida e da morte. (RICOEUR, 2008, p. 222).

De acordo com a classificação feita por Ricouer, no primeiro nível chamado prudencial (do grego *phronésis*), está a faculdade de julgar, a qual é aplicada a situações singulares em que o paciente individual está situado em uma relação interpessoal com um médico individual e os juízos proferidos nessa ocasião exemplificam uma sabedoria prática de natureza mais ou menos intuitiva resultante do ensino e do exercício. O segundo nível é chamado de deontológico, porquanto os juízos assumem a função de normas que transcendem de diferentes maneiras a singularidade da relação entre tal paciente e tal médico. Num terceiro nível, a bioética lida com juízos de tipo reflexivo, aplicados à tentativa de legitimação dos juízos prudenciais e deontológicos de primeiro e segundo níveis. Deste modo veremos os três níveis do juízo médico.

4.1 Pacto de confiança

Lembraremos aqui a natureza das situações às quais se aplica a virtude da prudência. O seu campo de atuação é o das decisões tomadas em situações singulares, isto é, em casos específicos. Enquanto que a ciência, segundo Aristóteles, versa sobre o geral, a *tekhné* versa sobre o particular. "Isto é eminentemente verdadeiro na situação na qual intervém a profissão médica, a saber, o sofrimento humano. Juntamente com o prazer, o sofrimento é o refúgio último da singularidade" (RICOEUR, 2008, p. 222). Essa é a razão da distinção, feita na bioética, entre o ramo orientado para a clínica e o ramo orientado para a pesquisa biomédica consideradas as interferências. Afirma Ricoeur que:

> É verdade que o sofrimento não diz respeito apenas à prática médica; ele afeta e desorganiza a relação de cada um consigo, como portador de uma variedade de poderes e de uma multiplicidade de relações com outros seres na família, no trabalho e em grande variedade de instituições, mas além disso, a medicina é uma das práticas baseadas numa relação social para a qual o sofrimento é a

> motivação fundamental, e o *télos* é a esperança de ser ajudado e talvez curado. Em outros termos, a prática médica é a única prática que tem como alvo a saúde física e mental (RICOEUR, 2008, p. 223).

O homem sendo um ser social, vivente e atuante dentro de comunidade ou de uma cultura, dono de relações consigo e com o outro, quando padece por algum sofrimento, entra de certo modo em um desequilíbrio, por não saber lidar com o problema ou situação. Vemos portanto que na base dos juízos prudenciais encontra-se, pois, a estrutura relacional do ato médico: "o desejo de ser libertado do fardo do sofrimento e a esperança de ser curado constituem a motivação principal da relação social que faz da medicina uma prática do tipo particular cuja instituição se perde na noite dos tempos" (RICOEUR, 2008, p. 223).

Ricoeur, dando portanto um passo à frente no que diz respeito ao pacto de confiança, faz a seguinte indagação: "qual é o núcleo ético desse encontro singular?" (RICOEUR, 2008, p. 223). Segue, no entanto, com a seguinte resposta: "é o pacto de confidencialidade que compromete mutuamente um paciente com um médico" (RICOEUR, 2008, p. 223). É, pois, um pacto de tratamento baseado na confiança. De tal modo que esse pacto conclui um processo original. Na relação entre os dois protagonistas há um abismo e mesmo uma dissimetria notável que os separa. De um lado, está aquele que sabe e sabe fazer, do outro, aquele que sofre. O abismo existente entre os dois protagonistas é coberto, e as condições iniciais se tornam mais uniformes por meio de uma série de medidas que partem dos dois pólos da relação.

> O paciente – este paciente – "traz para a linguagem" seu sofrimento, pronunciando-o como queixa, o que comporta um componente descritivo (tal sintoma...) e um componente narrativo (um indivíduo em tais e tais histórias); por sua vez, a queixa especifica-se em pedido: pedido de... (cura e – quem sabe? – saúde e – por que não? – no plano de fundo, imortalidade) e pedido a... dirigido como apelo a tal médico. Sobre esse pedido se externa a promessa de observar o protocolo do tratamento proposto, desde que admitido. (RICOEUR, 2008, p. 223-224).

O paciente num face-a-face com o médico expõe todos os seus sofrimentos e queixas, descrevendo de tal modo num componente narrativo o seu pedido ou apelo de cura, saúde etc, de forma a seguir o tratamento proposto pelo médico. Situado em um pólo diferente do paciente, "o médico percorre a outra metade do caminho da 'uniformização das condições', com o que Tocqueville define o espírito da democracia, passando pelos estágios sucessivos da inclusão em sua clientela, formulação do diagnóstico e pronunciamento da prescrição" (RICOEUR, 2008,

p. 224). Tais são as fases canônicas do estabelecimento do pacto de tratamento que, ligando duas pessoas, supera a dissimetria inicial do encontro face-a-face.

Segundo Ricoeur a confiabilidade do acordo feito entre médico e paciente ainda deverá ser posta à prova de ambas as partes, seja por meio do compromisso do médico de acompanhar seu paciente, ou por meio do compromisso do paciente de se comportar como agente de seu próprio tratamento. Contudo, para Ricoeur, "o pacto de tratamento torna-se assim uma espécie de aliança firmada entre duas pessoas contra um inimigo comum, a doença" (2008, p. 224). Portanto, o caráter moral do acordo aqui vigente decorre da promessa tácita feita pelos dois protagonistas, médico e paciente, de cumprir fielmente seus compromissos respectivos. Tal promessa é constitutiva do estatuto prudencial do juízo moral implicada no "ato da linguagem da promessa" (RICOEUR, 2008, p. 224).

Nos diz Ricoeur (2008, p. 224) que desde o início é bom pensarmos na fragilidade desse pacto, pois o contrário da confiança é a desconfiança ou a suspeita, de modo que esse contrário acompanha todas as fases da instauração do contrato:

> Do lado do paciente, a confiança é ameaçada por uma mistura impura de desconfiança em relação ao presumido abuso de poder por parte de todo e qualquer membro do corpo médico e pela suspeita de que o médico, hipoteticamente, não atenderá à insensata expectativa depositada em sua intervenção: todo paciente pede demais (acabamos de aludir ao desejo de imortalidade), mas desconfia do excesso de poder daquele mesmo em quem deposita uma confiança excessiva (RICOEUR, 2008, p. 224).

Nota-se que o paciente ao mesmo tempo que confia, mergulha-se num mar de desconfiança, em saber se realmente o médico ou a junta médica dará conta no que envolve seu caso. Quanto ao médico, "os limites impostos a seu compromisso, afora qualquer negligência ou indiferença presumida, se mostrarão mais adiante quando falarmos de intrusão das ciências biomédicas" (RICOEUR, 2008, p. 224). Veremos que tal fragilidade do pacto de confiança é uma das razões da transição do plano prudencial para o plano deontológico do juízo moral.

O pacto de tratamento, segundo Ricoeur, tem um caráter íntimo, mesmo assim "não está desprovido de recursos de generalização que justificam o próprio termo prudência ou sabedoria prática, associado a esse nível do juízo médico". De acordo com Ricoeur, "como toda arte, é praticada caso a caso e, precisamente graças ao ensino e ao exercício, engendra aquilo que se pode chamar de preceitos – pra não falar ainda de normas – que levam o juízo prudencial para a via do juízo deontológico" (2008, p. 225). Assim o filósofo nos mostra três preceitos, sendo eles:

> Considero como primeiro preceito da sabedoria prática exercida no plano médico o reconhecimento do caráter singular da situação de tratamento e, antes disso, da situação do próprio paciente[...]. O segundo preceito ressalta a indivisibilidade da pessoa [...]. O terceiro preceito soma as ideias de insubstituibilidade e indivisibilidade a ideia, já mais reflexiva, de auto-estima. Esse preceito diz mais que o respeito devido ao outro; tem em vista equilibrar o caráter unilateral do respeito, que vai do mesmo ao outro, com o reconhecimento pelo sujeito de seu próprio valor[...] (RICOEUR, 2008, p. 225-226).

Nota-se, portanto, que esse pacto implica idealmente uma corresponsabilidade dos dois parceiros. Pois o regresso a uma situação de dependência, quando se entra no período dos tratamentos pesados e das situações que podem ser chamadas de letais, tende a restabelecer a situação de desigualdade da qual a constituição do pacto de tratamento supostamente afasta. Desta maneira, "é essencialmente o sentimento de estima pessoal que fica ameaçado pela situação de dependência que prevalece no hospital" (2008, p. 226). Porque a dignidade do paciente não é ameaçada apenas no nível da linguagem, mas por todas as concessões à familiaridade, à trivialidade, à vulgaridade nas relações no dia-a-dia dentro do hospital. O certo, dentro dessa realidade de fragilidade é que:

> A única maneira de lutar contra esses comportamentos ofensivos é a volta à exigência básica do pacto de tratamento, a saber, a associação do paciente à condução de seu tratamento; em outras palavras, ao pacto que faz do médico e do paciente aliados na luta comum contra a doença e o sofrimento (RICOEUR, 2008, p. 226).

É preciso, então, retornarmos ao conceito de auto-estima, no nível prudencial, pois na autoestima o homem aprova a si mesmo por existir, de modo que também exprime a necessidade de se saber aprovado pelos outros por existir. "A auto-estima introduz assim um toque de amor-próprio, de orgulho pessoal na própria relação: é o fundo ético daquilo que se chama comumente de dignidade" (RICOEUR, 2008, p. 226).

4.2 O Contrato Médico

Veremos agora que são por diversas razões ligadas ás funções múltiplas do juízo deontológico que, de acordo com Ricoeur, precisamos elevar-nos do nível prudencial ao nível deontológico do juízo, no âmbito de uma bioética orientada para a clínica terapêutica. Assim afirma:

> Se falei de preceitos de prudência num vocabulário próximo às notações gregas aplicadas ás virtudes atinentes a ofícios, técnicas e práticas, é num vocabulário mais marcado pela moral Kantiana que falarei das normas consideradas em sua função de universalização em relação aos preceitos que Kant situava sob a categoria das máximas da ação, à espera da prova de universalização capaz de elevá-los ao nível de imperativos (RICOEUR, 2008, p. 227).

Observamos que enquanto o pacto de confiança e a promessa de honrar esse pacto constituem o núcleo ético da relação que liga o médico a um paciente, o momento deontológico do juízo é constituído pela elevação desse pacto de confiança ao nível da norma ou moral kantiana. No que corresponde às funções múltiplas do juízo deontológico, "a primeira função é *universalizar* preceitos pertinentes ao pacto de tratamento que interliga paciente e médico" (RICOEUR, 2008, p. 227). O que Ricoeur quer afirmar é essencialmente o caráter universal da norma, que liga todo médico a todo paciente, ou seja, qualquer um que entre na relação de tratamento.

A norma se reveste da forma de interdição, a violar o sigilo médico. Para o filósofo, "na forma de interdito, a norma exclui terceiros, situando o compromisso singular no âmbito da regra de justiça, e não mais de preceitos de amizade" (RICOEUR, 2008, p. 227). O pacto de tratamento no plano prudencial pode agora ser expresso no vocabulário das relações contratuais (RICOEUR, 2008, p. 227). A prática médica que é regida pelo caráter deontológico do juízo é confirmada "pela obrigação que tem os membros do corpo médico em geral de prestar socorro não só a seus pacientes, mas a toda e qualquer pessoal doente ou ferida que se encontre em situação de perigo" (RICOEUR, 2008. p. 228). A prática médica não se resume em um atendimento egoísta, podemos assim dizer, de forma a deixar de lado outros pacientes que não sejam os seus, mas tal corpo médico deve prestar socorro à pessoa em perigo, estando a seus cuidados específicos ou não.

Partimos, então, para a segunda função do juízo deontológico, "uma função de *conexão*" (RICOEUR, 2008, p. 228).

> Uma vez que a norma que rege o sigilo médico faz parte de um código profissional, tal como o código deontológico da profissão médica, ela deve estar correlacionada com todas as outras normas que regem o corpo médico dentro de dado corpo político. Tal código deontológico funciona como subsistema dentro do campo mais vasto da ética médica. (RICOEUR, 2008, p. 228).

O médico não está tão somente ligado à regra profissional, como também dentro de uma sociedade que possui regras. Mas a função de conexão do juízo deontológico não termina com as regras que constituem o corpo médico como corpo social e profissional (RICOEUR, 2008, p. 229). Segundo o filósofo, dentro desse subsistema que é bem delimitado:

> Os direitos e deveres de todo membro do corpo médico são coordenados com os dos pacientes. Assim, às normas que definem o sigilo médico correspondem normas que regem os direitos dos pacientes a serem informados sobre seu estado de saúde. A questão da *verdade compartilhada* vem assim equilibrar a questão do *sigilo médico*, que obriga apenas o médico. Segredo de um lado, verdade de outro. Enunciada em termos deontológicos, a interdição de quebrar o segredo profissional não pode ser "oposta" ao paciente (RICOEUR, 2008, p. 229).

Desta maneira tanto o médico quanto o paciente são ladeados de direitos, de um lado as normas de um sigilo ao médico, de outro o direto do paciente de ser informado no que diz respeito a seu caso. Portanto, essa ligação que foi demonstrada pelo código entre o segredo profissional e o direito à verdade "possibilita atribuir aos códigos de deontologia uma função bem peculiar na arquitetura do juízo deontológico, a saber, o papel de ponte entre os níveis deontológico e prudencial do juízo médico e de sua ética" (RICOEUR, 2008, p. 229).

A terceira função de competência do juízo deontológico "consiste em *arbitrar* uma multiplicidade de conflitos que surgem nas fronteiras da prática médica de orientação humanista" (RICOEUR, 2008, p. 230). Tal função consiste, no meio de tantos conflitos existentes nessa relação, no exercício de dar as coordenadas. Portanto, o médico, que está tanto a serviço do indivíduo quanto da saúde pública, exerce sua missão no respeito à vida humana, à pessoa e à sua dignidade. (RICOEUR, 2008, p. 232)

4.3 A tomada de decisão no ato médico

De acordo com Ricoeur, a ética médica foi com exagero frequente tratada como uma arena, ou seja, como um espaço fechado. O filósofo olha de uma outra maneira, quando considera ser mais fácil compreendê-la quando comparada a outras atividades de julgamento e decisão (RICOEUR, 2008, p. 239). Veremos agora de modo específico uma situação típica do ponto de vista da tomada de decisão, a saber, o ato médico. O que veremos em situação numa primeira abordagem será "o fato de se passar de um saber constituído por normas e conhecimentos teóricos para uma decisão concreta em situação" (RICOEUR, 2008, p. 239). Para Ricoeur, de modo especifico no caso da prescrição médica:

> Trata-se de submeter uma decisão singular, única e relativa a uma pessoa singular a uma regra geral e, em contrapartida, de aplicar uma regra a um caso. Esse vai-e-vem entre a regra e o caso é feito sempre por um ato comparável, o julgamento: juízo médico num projeto terapêutico (RICOEUR, 2008, p. 239).

O médico no face-a-face com o paciente, analisando suas narrativas sobre seus sofrimentos, olhando a particularidade do indivíduo, toma uma decisão sobre a situação específica, submetendo-se a uma regra geral, para então aplicar uma regra a um caso.

Lembremos deste modo aquilo que constitui a parte principal da ética médica, a saber:

> O estabelecimento de um *pacto de tratamento*. É um ato entre duas pessoas, uma que sofre e expõe sua queixa, pedindo o socorro de um especialista da saúde, e a outra que sabe, que sabe fazer, que oferece seus cuidados; entre as duas é firmado um pacto baseado na confiança: o paciente acredita que o médico pode e quer, se não curá-lo, pelo menos tratá-lo; o médico espera que seu paciente se comporte como agente de seu próprio tratamento. (RICOEUR, 2008, p. 240).

Há uma cumplicidade baseada na confiança, tanto por parte do paciente, quanto por parte do médico. Existe assim, segundo Ricoeur, o que podemos chamar de caráter singular do pacto de tratamento estabelecido entre duas pessoas singulares: "este médico e este doente, bem como esta prescrição que dá início a uma história singular, a do tratamento deste doente confiado a este médico" (RICOEUR, 2008, p. 240). Mesmo por mais singular que seja cada pacto de tratamento, é possível submetê-lo a regras de vários outros tipos. Diz Ricoeur: "numa tabela de três colunas, porei na coluna do centro as regras éticas que, juntas, constituem o código deontológico que rege cada ato médico. Direi adiante o que é preciso pôr nas outras duas colunas laterais" (RICOEUR, 2008, p. 240).

Considerando o código deontológico, lembremos algumas de suas regras básicas, antes de mostrarmos o processo pelas quais elas passam do geral ao particular, e a que modelo de aplicação o processo corresponde.

> A primeira norma é aquela que dá forma de direito ao pacto de confidencialidade selado pelo ato de prescrição. Essa norma é denominada sigilo médico. Ela rege a relação entre todo médico e todo doente, com exceções que só servem para confirmar a regra. Segunda norma: direito que o doente tem de conhecer a verdade. Enquanto o sigilo profissional constitui um dever para o médico, o acesso do doente à verdade de seu caso constitui um direito deste. Terceira norma: consentimento esclarecido. De certa maneira, essa norma se situa no ponto de articulação entre as duas anteriores. Ela

> pressupõe o conhecimento da verdade e sanciona a regra do sigilo associando o paciente aos riscos incorridos em seu tratamento, tornando assim o paciente um parceiro de luta comum travada contra a doença (RICOEUR, 2008, p. 240-241).

Portanto, Eis, as regras básicas do código deontológico, segundo o qual em tal relação, exige-se tanto por parte do médico, um pacto de confidencialidade, o qual chamamos sigilo médico, como por parte do doente que tem o direito de saber a verdade sobre sua real condição, sabendo que sua revelação deve ser proporcional à capacidade do paciente para recebê-la e aceitá-la; de forma a dar ao doente um consentimento esclarecido a respeito dos riscos em seu tratamento, para que assim o paciente possa ser um parceiro em tal luta contra a doença. Nos referimos acima à coluna central da tabela de regras e normas gerais do código deontológico.

Portanto, para o filósofo as duas colunas que se encontram nos lados, ou nos arredores da coluna central, também possuem sistemas de regras que regem o ato médico concreto. Vejamos:

> O primeiro sistema é atinente mais ao laboratório do que ao consultório médico ou ao hospital. Trata-se do conjunto de saberes científicos, nos ramos biológicos e médicos. Esses saberes científicos guiam o saber pratico médico, que tem seus métodos próprios de diagnósticos, prescrição e tratamento. Mas os principais progressos da arte são devidos aos progressos científicos, cujo o primeiro móbil não é aliviar o sofrimento, e sim conhecer melhor o organismo humano. Seu móbil é a curiosidade, não a solicitude, a compaixão (RICOEUR, 2008, p. 241).

Ricoeur apresenta nesse primeiro sistema o perigo na possibilidade de que o centro e gravidade se desloque do saber prático para o saber científico, do tratamento da pessoa para o domínio do objeto de laboratório, ou seja, o doente se tornaria apenas um objeto de pesquisa, onde a doença se sobressairia sobre a cura do doente. Ricoeur chama de "equidade o equilíbrio que deve ser encontrado entre o saber científico e o saber prático, entre as ciências biológicas e médicas e a ação terapêutica" (RICOEUR, 2008, p. 241). No entanto, deve-se preservar entre as duas um distanciamento. A solução apresentada pelo filósofo a esse grande perigo é que:

> Cabe então lembrar que o lugar de nascimento da medicina é o sofrimento humano, e que o primeiro ato consiste em socorrer a pessoa em perigo. Essa é até a norma das normas que obriga o médico a dar assistência a todo doente que encontrar em seu caminho, fora das quatro paredes do consultório médico (RICOEUR, 2008, p. 242).

Todo e qualquer ser humano tem o direito ao atendimento, não importando qual a sua condição social, raça, etnia, religião, os costumes e as crenças. Essa norma das normas faz deste modo, do ato médico o eixo da coluna central (RICOEUR, 2008, p. 242).

Na terceira coluna, simétrica à anterior, temos como título: saúde pública. "Enquanto o sofrimento, o tratamento e o desejo de cura são privados, as doenças são ao mesmo tempo questões privadas e questões públicas" (RICOEUR, 2008, p. 242). Ricoeur diz que:

> As epidemias, alternadas com picos de poluição, são apenas a parte mais visível desse caráter duplo da doença. O nível de saúde de uma população inteira é um fenômeno estatístico que interessa aos poderes públicos e aos cidadãos. A isso se soma o custo financeiro da medicina para um corpo político cujos recursos continuam submetidos à lei da raridade. A saúde, vista pelo indivíduo, talvez não tenha "preço" em termos de valor; vista pela sociedade, tem um "custo" em termos de moeda. A saúde pública torna-se assim um problema político, uma vez que os riscos são compartilhados em nome da solidariedade (RICOEUR, 2008, p. 242).

O indivíduo é um fragmento de uma população, ou seja, é parte de uma comunidade, a qual a população pública pensa em termos de população, não podendo ser de outro modo, uma vez que o destino de cada organismo humano interessa, de uma maneira ou de outra, ao destino da comunidade inteira. Cada incidente de saúde individual constitui um risco para a população toda. No entanto a política de saúde tem como primeiro imperativo decidir de que maneira esse risco pode e deve ser compartilhado (2008, p. 243). De acordo com o filósofo:

> Tal é o enquadramento do ato médico concreto, do pacto de tratamento que redunda numa decisão concreta, a prescrição. O julgamento une um nível ao outro: de um lado, o conjunto constituído pelas normas deontológicas, pelos conhecimentos científicos em torno do organismo humano e de suas disfunções, bem como as orientações gerais da política de saúde pública; de outro lado, o ato médico concreto, o pacto de tratamento que redunda numa decisão concreta, a saber, a prescrição médica (RICOEUR, 2008, p. 243).

O momento a qual o julgamento une os dois momentos, das normas deontológicas e o ato médico concreto. Sobre o processo de decisão que leva de um nível ao outro, isto é, das regras e das normas à decisão concreta (RICOEUR, 2008, p. 243). De ambos os lados, diz o filósofo:

> Parte-se de uma regra geral para uma decisão em situação concreta singular. A regra geral no âmbito médico, como vimos, é o conjunto constituído pelo saber cientifico, pelo saber prático profissional, inseparável dos princípios de

> deontologia médica, e pelas orientações principais da política sanitária no nível da saúde pública (RICOEUR, 2008, p. 244).

O médico, no exercício da escuta das narrativas do paciente, não está despreparado no que diz respeito aos conhecimentos normativos médicos, mas é, a partir daí e da singularidade da situação, que toma uma decisão (singular) para com seu paciente. É portanto no entremeio, entre o nível normativo e o nível decisório que estende-se o espaço de argumentação e interpretação "pois são bem conhecidas e, aliás, cuidadosamente estudadas" (RICOEUR, 2008, p. 245).

De acordo com o filósofo (RICOEUR, 2008, p. 245) "temos um misto de argumentação e interpretação: o primeiro vocábulo designa o lado lógico de processo (dedução ou indução), e o segundo enfatiza a inventividade, a originalidade, a criatividade." Deste modo, esse misto segundo Ricoeur merece ser chamado de aplicação. Encontra-se portanto, na aplicabilidade de um regra a um caso, ou encontrar uma regra para um caso é produzir sentido. Com relação a tomada de decisão na ordem médica:

> Todo caso é particular em relação a um saber cientifico e a um saber prático da profissão médica em geral. Também aí é preciso interpretar de maneira apropriada o conhecimento médico disponível por meio de uma manipulação inteligente da nosologia, em outras palavras, da tipologia das doenças, mas também descrever de modo apropriado, no plano narrativo, digamos, os sintomas do caso, concernentes à história pessoal do doente. Assim, a tomada de decisão no plano médico se situa no entrecruzamento de um trabalho de argumentação e de um trabalho de interpretação [...] (RICOEUR, 2008, p. 246).

É necessário, contudo, que o médico entre o espaço de argumentação e o de interpretação, aja na observância e com cautela para que assim interprete de maneira correta o conhecimento médico disponível a respeito dos tipos de doenças e não somente, como também a capacidade de descrever todos os sintomas do caso especifico, sem deixar levar em conta a história pessoal do paciente.

CONCLUSÃO

Chegado ao fim de nossa pesquisa concluímos portanto que o pensamento ético de Paul Ricoeur constitui para a atualidade pós-moderna, inserida em inúmeros conflitos, uma possibilidade de reflexão e ação, um enfoque único, implícita no projeto de um ser humano capaz, por que possui a capacidade de escolher ou agir intencionalmente e de iniciativa no mundo. O entrelaçamento da virtude e do dever caracterizados em sua regra de ouro: Viver a "vida-boa" com e para o outro em instituições justas, possibilita um ressalto de um viver justo.

Revalidou-se portanto, que a construção de uma sociedade do bem viver deve levar em conta três elementos essenciais: o si mesmo, o outro e as instituições. É a interna relação destes elementos que garantem à justiça e a equidade nas relações humanas. Dessa ocasião é que se pode pensar o sujeito capaz, aquele que reconhece a si mesmo e se compreende como um ser de relações no qual necessita dos outros para ser ele mesmo, não é um ser solipsista, mas sabe da necessidade do outro. Aliás, só é possível pensar a ética e a justiça através do reconhecimento do outro, do contrário, o ambiente social seria uma batalha pela sobrevivência.

É neste ínterim que a formação do sujeito capaz é determinante para uma sociedade mais justa e igualitária, promotora de um bem viver. Aquela capaz de impulsionar os sujeitos a comprometerem-se uns aos outros, promovendo o reconhecimento e respeito mútuo, permitindo ao ser humano se constituir como sujeito de direito.

Poderíamos dizer então, que o pensamento ricoeuriano traz inúmeras contribuições à vivência social, a começar pelo reconhecimento da pluralidade, instigando uma sociedade democrática, coerente, emancipada e responsável, que é capaz de reconhecer as diferenças. Destaca-se também a importância das instituições justas, aquelas que garantem à justa medida quando a injustiça se fazer presente. Soma-se ainda o valor da responsabilidade, do compromisso ético, da justiça, como expressões do bem viver social.

Concluímos, com essa afirmação de que somos seres singulares, donos de uma pessoalidade, de uma história, livres e responsáveis, com direitos e deveres, seres capazes de algo no mundo. Permanece então a insistência ricoeuriana de que a edificação de uma educação preocupada com a vivência ética, justa e igualitária, não pode servir apenas como categoria utópica, mas instigar a vivência democrática como forma de vida.

REFERÊNCIAS

RICOEUR. *A pequena ética*. In: *O si-mesmo como um outro*. Texto traduzido por Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Edições Papirus, 1991.

BERTEN, André. *Filosofia política*. Traduzido por Márcio Anatole de Sousa Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004. – (coleção filosofia)

RICOEUR, Paul. Leituras 1 – em torno do político. São Paulo: Loyola, 1990.

RICOEUR. Ética e moral. Traduzido por Antônio Campelo Amaral. Covinã: LusoSofia, 2011.

LORENZON, Alino. *Ética e moral em Paul Ricoeur*. Revista Pandora Brasil – N° 42, maio de 2012.

NÓBREGA, Larissa. A tríplice Constituição da Perspectiva Ética de Paul Ricoeur. Synesis, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 45-62, ago/dez. 2012.

RICOEUR. *Os três níveis do juízo médico*. In: *O justo 2*. Texto traduzido por Ivone C. Benedetti. São Paulo: Edições Martins fontes, 2008.