

PAUL RICŒUR, O CAMINHO DA SABEDORIA PRÁTICA

PAUL RICŒUR, THE WAY OF PRACTICAL WISDOM

Luís Pereira*
migbasto@hotmail.com

Paul Ricœur reabilitou o conceito aristotélico de *phronesis*, traduzindo-o por *sabedoria prática*, no âmbito da reflexão ética que culmina *Soi-même comme un autre*. O autor começa no plano moral do normativo e envolve-o pela Ética, a qual é depois considerada no seu desenvolvimento *anterior e posterior*. A sabedoria prática corresponde ao ramo da *ética posterior*, participante dos dinamismos da *praxis*, ela própria tributária de uma *ética anterior*, ancorada na vida e no desejo. Mais que um sistema, constrói-se uma grande ponte hermenêutica entre uma moral de carácter teleológico e uma outra, de matriz deontológica.

O homem *prudente* é aquele que é capaz de deliberar sobre os melhores meios, quer em relação ao fim, quer às circunstâncias que definem o objecto da sua acção, observando o momento oportuno e as razões pertinentes. A obra de Paul Ricœur é, neste campo, estimulante, porque deliberadamente entrecruza várias perspectivas de forma dialéctica e crítica. Nas suas análises, o autor segue a escola da fenomenologia e da tradição reflexiva, percorrendo os caminhos da hermenêutica e estende a *sabedoria prática*, entre outros, ao campo económico, político, judiciário e médico. Nos dias de hoje, marcados pela intolerância ou por um relativismo paralisador, a *phronesis*, como *sabedoria prática*, é uma proposta interessante e um excelente campo de trabalho.

Palavras-chave: Ricœur (Paul), Hermenêutica, Ética, Moral, Prudência, Sabedoria prática.

* Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, Braga, Portugal.

Paul Ricoeur a réhabilité le concept aristotélique de *phronesis*, le traduisant par sagesse pratique, dans le cadre de la réflexion éthique, qui couronne *Soi-même comme un autre*. L'auteur commence dans le plan moral du normatif et l'enrobe par l'Éthique, laquelle est après considérée dans son développement *antérieur* et *postérieur*. La sagesse pratique correspond à la branche de *l'éthique postérieure*, attachée aux dynamismes de la *praxis*, elle-même tributaire d'une *éthique antérieure*, ancrée à la vie et au désir. Beaucoup plus qu'un système, on construit une liaison herméneutique entre la morale de pendant téléologique et une autre, de caractère déontologique.

L'homme prudent est celui qui est capable de délibérer sur les meilleurs moyens, soit en ce qui concerne la fin, soit aux circonstances qui définissent l'objet de son action, en observant le moment approprié et les raisons pertinentes. L'œuvre de Paul Ricoeur est, à ce niveau, stimulante, car il croise intentionnellement plusieurs perspectives d'une façon dialectique et critique. Dans ses analyses, l'auteur suit l'école de la phénoménologie et de la tradition réflexive, traversant les chemins de l'herméneutique et étend la *sagesse pratique*, entre autres, au plan économique, politique, judiciaire et médical. Imprégnés, de nos jours, par l'intolérance ou par un relativisme paralysant, la *phronesis*, comme *sagesse pratique*, est un précepte intéressant et un excellent terrain de travail.

Mots-clés: Ricoeur (Paul), Herméneutique, Éthique, Moral, Prudence, Sagesse pratique.

A pós-modernidade assume-se, hoje, como uma época de incerteza, onde a desestruturação dos sistemas de pensamento e a recusa de uma visão unificada da natureza humana mergulhou o homem numa pluralidade insegura e constrangedora, possivelmente geradora de mecanismos de anarquia – para Sófocles, o pior dos males. A solução não está, nem regresso ao passado, nem no importar, sem mais, soluções e esquemas conceptuais de outras épocas. Mergulhados na pluralidade, temos de aceitar este desafio como próprio do hoje que habitamos. E é, também, no presente que temos de encontrar os recursos que nos apontem soluções de futuro e com futuro.

Os conflitos, solidários de uma simbólica do mal e tributários do formalismo exacerbado, fixam-nos a uma regra e tornam-nos cegos em relação a todas as outras. A resolução ou, pelo menos, a tentativa de resposta que é necessário encontrar, solicitam uma ética enriquecida pela passagem pela norma. A esta ética dá-se o nome de *sabedoria prática*, a forma que a *phronesis* dos gregos assume na contemporaneidade. Ricoeur recupera o conceito aristotélico de *phronesis* face a esta nova realidade, grande parte das vezes de cor incerta, pintada em tons de cinzento, onde é necessário escolher já não entre o bem e o mal, mas, muitas vezes, entre o mal menor ou o pior. Mais do que criar um novo sistema, Ricoeur compreendeu, melhor que ninguém, que temos à disposição todos os recursos necessários, mas, o que é preciso, é estabelecer pontes – o verdadeiro desafio dos tempos que percorremos.

A antropologia Ricoeuriana acredita nas possibilidades do homem, encarando a sua vida como uma narração. Na exploração fenomenológica das suas capacidades, o ponto de partida é *si-mesmo*, designação que pressupõe, desde logo, a constituição de *si* através do *outro*, quer ele seja o *próximo* das relações interpessoais, quer *cada um*, enquanto participante das mesmas possibilidades e capacidades de todo e qualquer *sujeito*. A dialéctica do eu próprio e do outro, próximo ou distante, pauta todo o universo de análise do pensamento Ricoeuriano. No conjunto da sua fenomenologia hermenêutica do *homem capaz*, o autor equaciona um projecto *ético-moral*. E o adágio que orienta toda a estrutura do mesmo é: *aspiração a uma vida realizada, com e para os outros, em instituições justas*. Quer o desejo do homem a uma vida realizada, quer a passagem pela norma, representada pela sociedade e pelo desejo de viver em comum, não se podem dispensar, de uma *sabedoria prática* que responda à singularidade das situações, onde a norma, devido ao seu carácter geral, não consegue exercer plenamente a sua acção. Eis o que vamos procurar explicitar neste ensaio, numa primeira parte, recorrendo, depois, numa segunda, ao acto de abordar o caso exemplar da ética médica, como a efectivação concreta da sabedoria prática.

1. Arquitectura ético-moral

É difícil discernir se Paul Ricœur^[1], ao longo dos seus escritos filosóficos, alguma vez teve a intenção de abordar o problema ético, não apenas como consequência ou oportunidade de outras reflexões, a nível pessoal ou académico, mas como um todo sistemático. Esta é certamente uma questão que permanecerá aberta, como aliás o projecto filosófico Ricœuriano o é no seu todo. Certamente, o que motiva o nosso autor é, no campo da *praxis*, enunciar as condições do agir humano que se quer sensato, porque tem um *sentido* que uma hermenêutica da acção procura discernir. Neste pequeno quadro, pintado na definição da *ipseidade* do sujeito como narratividade, Ricœur chega ao que o mesmo designa como a sua *Pequena Ética*.

1.1. Ética e Moral

O pensamento ético de Ricœur parte de duas heranças incontornáveis da história da filosofia: Aristóteles e Kant. E, não apenas destes dois marcos da aventura filosófica, mas também das respectivas tradições de pensamento, com todos os comentários, adaptações e controvérsias, a que as mesmas deram e ainda hoje dão origem.

Habitualmente, a primeira tradição está ligada àquilo que é considerado *bom* e a segunda àquilo que se impõe como *obrigatório*, ou seja, o que a herança filosófica consagrou como uma perspectiva *teleológica*, marcada pelo fim, por oposição, ou pelo menos contraponto, com um ponto de vista *deontológico*, pautado pelo cumprimento do dever^[2].

Ricœur reserva ao termo *Moral* uma dupla função: “a de designar, por um lado, o âmbito das normas, dito de outro modo, dos princípios do que é permitido e defendido, por outro lado, o sentimento de obrigação enquanto face subjectiva da relação entre o sujeito e as normas” (Ricœur, 2000: 56).

1 Num esforço de legibilidade, todo o texto será apresentado em português. Seguiu-se ao longo de todo o ensaio os textos originais. A tradução é da autoria do autor do trabalho. Procura-se sempre seguir o sentido do texto.

2 A partir desta distinção, Ricœur separa *Ética* e *Moral*, embora o mesmo não dê grande realce à distinção, já que a caracteriza como uma mera convenção (Ricœur, 1990: 5). O termo *Ética* é reservado para uma vida realizada, repleta de acções estimadas boas. Já a *Moral* está mais próxima da obrigação e da norma. *Ética* aparece quando falamos numa perspectiva teleológica e *Moral* quando nos referimos à tradição deontológica e do normativo. *Ética* encontra a sua raiz no grego *ethos* e diz respeito ao comportamento ou comportamentos, ao passo que *Moral* tem a sua raiz latina em *mores* e prende-se com os usos e costumes que segue um determinado povo.

Entendida nestes dois sentidos, a *Moral* é o núcleo duro do projecto ético-moral Ricœuriano.

No que diz respeito ao termo *Ética*, o nosso autor vê o mesmo partir-se literalmente em dois ramos: a montante das normas, temos a *ética anterior*; a jusante das mesmas, temos a *ética posterior*. A necessidade de considerar o conceito de *Ética* não de forma unívoca é essencial dado que “a ética anterior aponta para o enraizamento das normas na vida e no desejo, a ética posterior visa inserir as normas nas situações concretas” (Ricœur, 2000: 56).

A originalidade de Ricœur está na defesa de dois pontos essenciais: primeiro, procura demonstrar a relação de complementaridade celebrada entre a *Ética* e a *Moral*; depois, tenta argumentar que uma nasce da outra, nas insuficiências mútuas de cada, de modo que existe um ponto de passagem obrigatório da *Ética* pela *Moral*. O *fim* e a *norma* não são incompatíveis, nem se excluem mutuamente, antes se fecundam, transformam e enriquecem mutuamente. Se a distinção não é essencialmente boa ou, então, obrigatória, ela é ao menos operativa, conveniente, clara e distinta.

Este projecto constrói-se numa série de compromissos de difícil equação e interacção. Por um lado, evita o situacionismo da análise do caso a caso e o relativismo, que faz com que as *éticas aplicadas* adquiram preponderância sem a referência a princípios. Não havendo uma referência ao normativo, enquanto obrigação e universalidade, a *Ética* corre o risco de ser dividida em vários ramos, possivelmente estranhos uns aos outros. Num outro contexto, Ricœur considera a obrigação moral do sujeito conexas às normas, mas não deixa de lado quer o desejo, quer a vida, pois essa é uma questão que, se num primeiro momento é colocada entre parêntesis ao nível moral³, não deixa de estar presente e de fazer parte integrante da definição do sujeito como *capaz* e da sua vida como *história narrada*.

3 Ricœur procura, desde o início, defender que não é legítimo ver no pensamento de Kant uma oposição entre desejo e dever, isto é, tomar o primeiro por inimigo do segundo. O que Kant procura fazer é preservar acima de tudo o conceito de obrigação e, usando uma estratégia de depuração, excluir tudo o que não preserve o legítimo uso deste termo (Cf. Ricœur, 2000: 57). A filosofia de Kant, na óptica do nosso autor, não apenas não neutraliza, nem condena o desejo, como, na sua globalidade, deixa intacta a questão da motivação da acção. Prova disso é o *respeito*, acentuado na segunda formulação do imperativo categórico, depois do critério de *universalização e racionalidade*, colocado em evidência na primeira. O núcleo fundamental de toda a argumentação está no seguinte: “o respeito constitui apenas um dos móveis susceptíveis de dispor um sujeito moral a ‘cumprir o seu dever’” (Ricœur, 2000: 59). Podemos evocar toda uma panóplia de outros sentimentos como a vergonha, o pudor, a admiração, a coragem, a dedicação, o entusiasmo, embora o sentimento que assume maior importância é a *indignação*, considerada não apenas enquanto negação da dignidade do outro, mas também afirmação da dignidade própria (Cf. Ricœur, 2000: 59).

1.2. Uma necessária evolução

O projecto ético-moral Ricœuriano sintetiza-se na seguinte fórmula, apresentada pela primeira vez em 1990, no artigo da “Revista Portuguesa de Filosofia”, e retomada, no mesmo ano, na publicação de *Si mesmo como um outro*: “aspiração a uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas”^[4] (Ricœur, 1990: 6). A ética, no seu carácter teleológico, tem a primazia sobre a moral, enquanto reino da norma formal e universal, embora a mesma tenha de passar necessariamente pelo normativo, na direcção da sabedoria prática. Nesta travessia, esta procura superar os conflitos abertos no campo da norma e guardar aquilo que, no campo ético, diz respeito à singularidade das situações.

No início dos anos noventa, o autor procurava equacionar o seu projecto *ético/moral na defesa* de três teses:

- 1) “a primazia da ética sobre a moral;
- 2) a necessidade, porém, que a aspiração ética passe pelo crivo da norma;
- 3) a legitimidade da norma recorrer novamente à ética, quando a mesma conduz a conflitos para os quais não existe outra saída que uma *sabedoria prática* que reenvia [...] à singularidade das situações” (Ricœur, 1990: 5).

Através do texto supra citado, constatamos claramente que o pensamento Ricœuriano desenvolve-se a partir do desejo do homem alcançar uma vida realizada, através daquilo que ele estima como *bom*. Este primeiro vector, de carácter ético, tem predominância sobre a norma, a obrigação, mas não se pode dispensar de passar por ela. Esta será uma convicção que Ricœur irá adquirir progressivamente até a colocar como ponto de ancoragem de todo o seu pensamento ético-moral, como vamos já constatar.

Na introdução a *O Justo*, um texto de 1995, Paul Ricœur traça em grandes linhas as principais ideias desenvolvidas na *Pequena Ética* (estudos VII – *O si e a aspiração ética*, VIII – *O si e a norma moral* e XIX – *O si e a sabedoria prática*) de *Si mesmo como um outro*.

O seu projecto equaciona-se, então, da seguinte forma:

“A arquitectura destes capítulos repousa no cruzamento recíproco de dois eixos, logo de dois percursos diferentes de leitura. O primeiro, ou seja, o ‘eixo horizontal’, é o da constituição dialógica do *Si* [...]. O segundo, ‘vertical’, é o da constituição hierárquica dos *predicados* que qualificam a acção humana em termos de moralidade” (Ricœur, 1995: 13-14).

4 « Visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes ».

Num outro texto do mesmo ano, Outubro de 1995, Ricœur especifica estas duas leituras cruzadas da estrutura da moralidade:

“Uma leitura horizontal leva-me a derivar a constituição do *si* do ternário: aspiração a uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas. Uma leitura vertical segue a progressão ascendente que, partindo de uma perspectiva teleológica guiada pela ideia do viver bem, atravessa uma perspectiva deontológica dominada pela norma, a obrigação, a interdição, o formalismo, o processo e completa o seu percurso no plano da sabedoria prática que é o da *phronesis*, da prudência enquanto arte da decisão equitável nas situações de incerteza e conflito, isto é, no centro do trágico da acção” (Ricœur, 1995a: 71).

Aqui a temática sofre alguma inflexão. Na época em que publicou *Si-mesmo como um outro*, Ricœur não se tinha apercebido completamente do nó que unia a *Pequena Ética* à temática do livro, isto é, a ligação intrínseca entre a ética e a filosofia do sujeito capaz. Por isso, foi necessário fazer uma nova exploração fenomenológica dos poderes e das incapacidades que fazem do homem, agindo e sofrendo, um ser capaz. Depois, como o autor reconhece, o esquema conceptual de sucessão e articulação dos estudos deixa-se condicionar excessivamente pelo aparecimento cronológico, desde a antiguidade até aos nossos dias. Podemos ser induzidos no erro que a *Pequena Ética* é uma justaposição de doutrinas, ou então a arbitragem da sua conflitualidade. Portanto, não se trata, nem de fazer uma justaposição, nem mesmo de tentar uma conciliação entre abordagens consideradas díspares ou de todo antagónicas e inconciliáveis.

Nesta nova acentuação, Ricœur procura demonstrar que a experiência moral fundamental e ordinária nasce de “o cruzamento entre o *si* que se põe e da regra que se impõe” (Ricœur, 2001: 9). A aspiração unificada a uma vida realizada só se torna operante, quando passa pelo crivo da norma e pela prova da sua real aplicação prática aos vários campos de acção. Assim, a fórmula chave passa a ser a seguinte: “da ética às éticas, passando pela moral da obrigação, parece-me dever ser tal a nova fórmula da ‘pequena ética’ de *Si-mesmo como um outro*” (Ricœur, 2001: 9). Deste modo, o nível intermédio da lei passa a ser o nível fundamental. E assim, ao assumir como preponderante o nível da autonomia do sujeito e da filosofia moral prática, o autor não se separa de uma das conquistas da modernidade, isto é, o sujeito kantiano^[5], no qual se inspira o *sujeito capaz*.

5 A conjugação entre o nível teleológico e deontológico expressa-se através da ligação da ideia aristotélica de *preferência razoável*, *prohairesis*, ao conceito kantiano de *boa vontade*. Ricœur pugna pela existência de uma ligação forte entre os conceitos de *prohairesis*, de *boa vontade* e

Nesta capacidade, aparece imbricada a *Ética*, quer a montante, no desejo e na aspiração a uma vida realizada, quer a jusante, isto é, ao nível das situações concretas com que o sujeito é confrontado. A ética opera no domínio da *praxis*, fazendo referência à norma em domínios díspares, conexos e intimamente ligados às legítimas aspirações do ser humano. Este é um terreno que se pode tornar pantanoso, pois não existem respostas cabais. Daí, o recurso necessário a uma sabedoria prática feita não de soluções arbitrárias ou de conveniência, mas de um *equilíbrio sustentado*.

1.3. Os três vectores ético-morais

Como já constatámos, a moral no seu desdobramento em normas provadas, jurídicas, políticas, é a *estrutura de transição* da transferência da ética fundamental na direcção das éticas aplicadas que, por sua vez, lhe dão visibilidade e nitidez no plano da *praxis*. A montante, a circunstância que nos mostra a necessidade de passar a uma ética, como ética fundamental e anterior, é o lado subjectivo da obrigação moral, ou seja, o sentimento de obrigação. Já no sentido oposto, a permanência do eu, solicitude pelo próximo e a participação cívica tornam-se somente máximas concretas de acção, no campo das *éticas regionais*.

a) Aspiração ética a uma vida realizada

Ao falar de *vida boa* ou *vida realizada*, termo repescado no pensamento de Aristóteles, um dos grandes intérpretes da mundividência grega, Ricœur procura fazê-lo não no modo *imperativo*, mas sim de forma *optativa*. Contudo, este desejo deve ser encarado no sentido forte, não de uma mera aspiração subjectiva, mas, em termos heideggerianos, como a *preocupação de si* [*le souci de soi*], dos outros e das instituições. A *vida realizada* é um verdadeiro projecto que inquieta o homem, lançando-o numa busca que, indo na direcção de si, vai na direcção dos outros e do devir humano.

de respeito. Esta é uma das teses que o autor procura demonstrar, evitando a ideia de oposição entre *bom* e *obrigatório*, ou seja, entre o que seria uma filosofia prática de carácter *teleológico* e uma outra de carácter *deontológico*. Na sequência desta tese, Ricœur evita também o corte entre a moral dos *Antigos* e a moral dos *Modernos*, pois, em última análise, a possibilidade do reconhecimento mútuo e da reaproximação entre as duas não encontra a sua raiz, nem na ética, nem na moral, mas numa antropologia filosófica, onde a ideia de capacidade é o conceito director (Ricœur, 2000: 63).

A *estima de si*, ponto de partida, desenvolve-se em dois sentidos: por um lado, ela é a capacidade para *agir intencionalmente*, isto é, capacidade de escolher; por outro, ela é a *capacidade de iniciativa*, ou seja, através de escolhas concretas podemos mudar o curso dos acontecimentos. Na confluência dos dois, tomamos consciência que o projecto *ético-moral* Ricoeuriano é inseparável quer de uma teoria da acção, quer de uma reflexão sobre o sujeito e as suas potencialidades. A *estima de si* assume-se assim como “o momento reflexivo da *praxis*: é apreciando as nossas acções que nos apreciamos a nós mesmos como sendo o autor e, assim, como sendo outra coisa que simples forças da natureza ou simples instrumentos” (Ricoeur, 1990: 6).

Continuando, deparamo-nos com algo de novo: a aparição do *outro*. Com a entrada do outro em cena, à *estima de si* junta-se a *solicitude*. O autor, partindo do pressuposto de que cada homem é um ser em relação, procura demonstrar a seguinte tese: “a *solicitude* não se acrescenta do exterior à *estima de si*, mas antes *manifesta a sua dimensão dialogal implícita*” (Ricoeur, 1990: 7). A *estima de si* e a *solicitude* caminham lado a lado, pois não se pode falar de *estima de si*, sem a colocar no mesmo patamar da *solicitude*, dado que o outro é, como eu próprio, um ser de iniciativa e com capacidade de agir⁶. Ao dizer *si mesmo*, sem o saber, eu já estou a implicar o outro que me transcende, pois, só assim eu posso dizer que o outro – *alter-ego*, *ego-alter* – também se estima a *si mesmo* como *outro*. O ponto de confluência é a exigência de *reciprocidade* que se manifesta na *amizade*, a sua forma privilegiada e mais excelente (Cf. Ricoeur, 1990a: 213). E mesmo que a reciprocidade não exclua uma certa desigualdade, esta é reequilibrada, ou ao menos minorada, quer pelo *reconhecimento* do outro e das suas acções, quer mesmo pela *compaixão*.

O terceiro momento manifesta que a aspiração a uma vida realizada exige o *sentido da justiça*, já implicado, de alguma forma, no conceito de outro. “É esta passagem pela instituição, enquanto instância de distribuição, que distingue a virtude da justiça da virtude da amizade, a qual exerce-se directamente entre iguais num face a face, sem mediação institucional” (Ricoeur, 1991: 180). 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

6 O autor procura dar à *solicitude* um estatuto superior ao de uma simples obediência ao dever. A este respeito, Ricoeur analisa duas figuras onde o *dar* e o *receber* manifestam um vínculo de reciprocidade entre o si-mesmo e o outro [autrui]: a *espontaneidade benevolente* e o *sofrimento* (Cf. Ricoeur, 1990a: 222-223).

deveres. Neste campo, a justiça aparece, preferencialmente, como justiça distributiva, isto é, cada um tem de ser o destinatário de uma partilha justa. A instituição ultrapassa o face a face da amizade e o outro transforma-se num terceiro, isto é, no *cada qual* que não é um ser anónimo, mas o parceiro de um sistema de distribuição, quer de benefícios, quer de obrigações. O autor defende que “o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele suscita” (Ricœur, 1990: 8 9), mas é também solidário da percepção do *injusto*, onde o sentido da injustiça precede pela sua lucidez os argumentos dos juristas e dos políticos (Cf. Ricœur, 1990: 9).

b) O reino do normativo

A passagem da aspiração ética pelo reino da norma visa mostrar o vínculo entre a obrigação e o formalismo, onde os três momentos já evocados da aspiração ética encontrarão novas correspondências no plano normativo. Este é um momento de *passagem*, na direcção de uma sabedoria prática, isto é, do julgamento moral em situação, que aparece, aos olhos do nosso autor, como uma mediação face aos impasses suscitados pelo formalismo e pela universalidade a que a norma nos conduz.

O desejo de uma vida realizada, passando pela norma e conseqüente exigência de racionalidade, faz-se *razão prática* pautada pela regra formal, que não nos diz aquilo que é preciso fazer, mas a que critério é necessário submeter as máximas de acção. O desejo, o prazer ou a felicidade são colocados entre parêntesis, não porque sejam considerados desprezíveis, mas por força do seu carácter particular e contingente que não satisfaz o critério transcendental de universalização. A este nível, as máximas da acção têm de ser necessariamente universalizáveis, válidas para todos os homens, em todas as circunstâncias e sem tomar em linha de conta as suas conseqüências. Encontramos a ideia de *autonomia*, isto é, de auto-legislação, réplica da ideia da *estima de si*.

A segunda formulação do imperativo categórico coloca a pessoa como fim e equilibra, assim, o vazio formal da primeira abordagem. A evocação da figura do outro e da humanidade eleva, no plano moral, o *respeito*, à categoria representada pela *solicitude* no plano ético. É neste ponto que, segundo Ricœur, se opera a passagem da *Ética* à *Política* e se manifesta aquilo que o *respeito* acrescenta à *solicitude*. O exercício da *violência* é o meio através do qual se opera esta passagem, pois, a relação de homem a homem não é marcada, em primeiro lugar, pela interacção ou pela cooperação, mas pelo exercício de poder de uma vontade sobre a outra.

No terceiro ponto, Ricœur aborda a passagem da quase formalização da justiça em Aristóteles, à sua formalização completa no pensamento de J. Rawls, que procura unir a tradição deontológica, com a tradição contratualista. Ricœur procura demonstrar que a teoria deontológica da justiça clama por um sentido ético da justiça prévio. Aos seus olhos, a tradição deontológica, mesmo enxertada numa visão contratualista, não pode alhear-se de um sentido ético teleológico do justo que a precede e acompanha.

c) *A sabedoria prática*

O momento da sabedoria prática parte do conflito da aplicação das normas às situações concretas. Esta é uma questão que nos lança naquilo a que chamamos *o trágico da acção*, que nasce sobre o fundo de um conflito de dever. É a *convicção* que mostra a necessidade da sabedoria prática, ligada ao julgamento moral em situação, pois, no mesmo, a convicção torna-se mais decisiva do que a regra e não pode ser encarada como algo de arbitrário, dado que ela alimenta-se dos recursos éticos originários que não passaram pelo crivo da norma.

E, mais uma vez, se manifestam aqui os três níveis éticos anteriormente evocados: a *estima de si*, a *solicitude* e o *sentido da justiça*, os quais, passando pelo regime da norma, geram continuamente situações de possível conflito ligadas ao trágico da acção. A *estima de si*, quando confrontada com a regra formal de universalização, gera situações de possível conflito diante do particularismo dos contextos culturais específicos. A esfera ética da *solicitude*, passando pelo equivalente moral do *respeito*, coloca enormes dificuldades, por exemplo, no campo da ética médica, ao nível dos cuidados a prestar ao doente, o respeito pela vida e as regras do Estado de Direito.

Ao nível do *sentido de justiça*, presente no plano ético, no sentido do justo e do injusto, e, ao nível moral, na tradição contratualista, constatamos que a heterogeneidade dos bens a repartir e a prioridade a dar aos mesmos, de acordo com as reivindicações de cada um, coloca enormes problemas. Assim, a figura do Estado tem a função de garantir o bom funcionamento da justiça, sobretudo no espaço público, mas também a definição, através da lei, da prioridade a atribuir aos diferentes bens. Como esta prioridade é, em última análise, aleatória e revogável, a ordem de definição e prioridade tem de ser objecto de uma discussão e de uma decisão política permanente.



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 vectores, 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 objectivo 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.

2. A sabedoria prática

A sabedoria prática é a matriz das éticas posteriores ou aplicadas e consiste na capacidade ou aptidão em discernir uma regra de acção, sobretudo nas circunstâncias difíceis a que a norma tem dificuldade em responder. O exercício desta virtude aparece inseparável da qualidade pessoal do homem sábio, o *phronimos* (Cf. Ricœur, 1990a: 206).

Só no campo da *praxis*, diante das situações singulares, no seio das éticas aplicadas, a prudência pode ser colocada à prova. O caso a evocar da *ética médica* aparece como um exemplo das questões com que a sociedade tem de se confrontar ao nível do pensamento ético-moral.

2.1. Ética médica

A ética médica, melhor designada como ética para as ciências da vida ou bioética, não querendo nós aqui discorrer sobre os termos, mas considerá-los de algum modo equivalentes, orienta as preocupações do nosso autor, já no final da sua vida.

O ponto específico de análise a abordar diz respeito à orientação terapêutica da bioética em contraponto com a vertente de investigação científica, embora a distinção dos campos não seja, de modo nenhum, a manifestação de uma oposição, mas apenas a formulação de uma complementaridade^[7].

7 Quer a investigação no campo das ciências da vida, quer a utilização terapêutica dos conhecimentos têm uma vertente em comum: seja por se tratar de um conhecimento que emana da

Ricœur, na reflexão que vai fazer sobre a ética médica, segue a arquitectura proposta na *Pequena Ética de Si-mesmo como um outro*. Este não é um encontro fortuito, pois “a ética médica inscreve-se no contexto de uma ética geral do viver bem e do viver juntos” (Ricœur, 1996a: 241). Contudo, o autor segue aqui um outro percurso, já que, em lugar de partir, como na *Pequena Ética*, do nível teleológico, passando pelo deontológico e terminando no sapiencial, vai fazer o percurso inverso, ou seja, o ponto de partida, na reflexão que vamos esmiuçar, é a *sapiência ética*. A razão, que o próprio autor advoga, está na especificidade do ponto de partida, que molda o próprio julgamento ético, ou seja, “o facto do sofrimento e o desejo de ser libertado” (Ricœur, 1996a: 241).

2.2. Níveis de articulação

O ponto de partida, pela razão anteriormente evocada, é a sabedoria prática e o pacto de confidencialidade entre o médico e o paciente. A passagem ao nível deontológico, da norma e do código deontológico, opera-se a partir do interior do próprio prudencial, pois é necessário definir as regras do sigilo médico, do direito do paciente a conhecer a verdade e do seu consentimento esclarecido. Ora, isto só acontece ao nível da norma, com a entrada em cena do *justo*, aqui considerado não apenas como desejo de justiça, mas também o reconhecimento social do pacto médico, que ultrapassa uma simples relação interpessoal. No entanto, o percurso não termina aqui. São as insuficiências do nível prudencial e as dificuldades próprias da deontologia que nos lançam numa reflexão mais abrangente ligadas à ideia de saúde, que o autor enquadra no âmbito de uma reflexão sobre a *aspiração a uma vida realizada*.

a. Pacto de tratamento

Como já vimos, partimos do nível prudencial, pois a singularidade que temos de considerar é aquela em que intervém o saber médico, isto é, o sofrimento humano, pois, “o sofrimento é, juntamente com o prazer, o último reduto da singularidade” (Ricœur, 1996a: 228-229). Esta singularidade não diz apenas respeito à prática médica, pois ela não afecta unicamente o indi-

praxis e se destina, não a um puro exercício teórico, mas a tratar e curar; seja porque quer uma, quer outra, são intervenções deliberadas e concretas nos processos biológicos da vida, humana ou não.

víduo, mas, afectando-o, afecta também o corpo social ao qual ele pertence, desde a família nuclear, ao trabalho, até às instituições sociais.

Na estrutura relacional do acto médico opera-se aquilo que o nosso autor chama de *pacto de tratamento* baseado na confiança. À partida dissimétrico, o *pacto de tratamento* entre médico e paciente torna-se numa espécie de *aliança* e coloca-se na senda de uma *promessa* de tratamento e possível cura (Cf. Ricoeur, 1996a: 230). O médico assume o papel de seguir o seu paciente, velar por ele, respeitando sempre a sua liberdade e exigindo apenas em troca um acto de confiança e fidelidade. Do outro lado, o paciente é aquele que se deixa conduzir sob a orientação do médico, num diálogo constante, onde o mesmo é o principal agente do seu próprio tratamento. Do mesmo modo, opera-se de maneira tácita uma *promessa* entre os dois protagonistas da relação contra o inimigo comum, ou seja, a doença. O médico através do seu saber oferece ao doente a *promessa* de um tratamento, ao menos de uma palavra que o coloque na via da cura, enquanto este, através do cumprimento dos meios de tratamento proposto, empenha-se no compromisso comumente aceite.

Temos de reconhecer o carácter singular do acto médico. É sempre um indivíduo concreto que se procura curar e não uma espécie. Isto faz com que tenhamos de reconhecer o carácter *insubstituível* de cada pessoa humana, isto é, a sua dignidade própria e inalienável. À insubstituibilidade e indivisibilidade acrescenta-se a *estima de si*, já anteriormente abordada. A *estima de si* visa o reconhecimento de si e do seu valor, como o respeito, o reconhecimento devido ao outro. No acto médico, esta procura equilibrar a relação médico-doente sobretudo quando a mesma, em virtude das circunstâncias difíceis que se colocam ao doente, pode gerar uma situação regressiva de desequilíbrio, através de comportamentos de dependência ou então de situações ofensivas e humilhantes da dignidade humana.

b. O acto médico

Quer a fragilidade da relação médico-paciente, quer os preceitos singulares gerados no julgamento prudencial, são indícios que nos lançam na direcção de um outro horizonte e operam, eles mesmos, a transição do plano prudencial ao plano deontológico. “Se o desejo de saúde é a figura da qual se reveste o desejo de viver bem sob o constrangimento do sofrimento, o pacto de tratamento, e a confidencialidade que o mesmo requer, implicam uma relação ao outro, sob a figura do médico que trata e no interior de uma instituição, a profissão médica” (Ricoeur, 1996a: 242).

A função da norma é de *universalizar* os preceitos relativos ao pacto de tratamento entre o paciente e o médico. “É o elevar do pacto de confiança à categoria de norma que constitui o momento deontológico do julgamento” (Ricœur, 1996a: 233). Assim, aquilo que ao nível prudencial era um pacto de confiança, e a promessa de o manter, torna-se, ao nível deontológico, no *segredo médico* e na obrigação de o respeitar.

Diante das normas que definem o sigilo profissional do médico, é necessário considerar o direito do paciente a conhecer a verdade sobre o seu estado de saúde. O *sigilo profissional* tem forçosamente de ser equacionado em relação à *verdade partilhada* entre o médico e o paciente acerca da sua situação clínica. No entanto, esta verdade partilhada depende da capacidade do doente de a conhecer, aceitar e interiorizar, o que não é um processo de fácil avaliação. É, assim, que, para Ricœur, os códigos de deontologia desempenham também uma função específica, isto é, “o papel de permuta entre os dois níveis, deontológico e prudencial, de decisão e da ética médica” (Ricœur, 1996a: 235).

A terceira função atribuída ao nível normativo é a de arbitrar os conflitos. Não podemos esquecer que se o corpo humano é objecto de investigação, ele é também *carne* de um ser pessoal. O problema coloca-se quando o paciente torna-se objecto de investigação e experimentação científica. Neste momento, é necessário o *consentimento esclarecido*. O doente não deve apenas ser informado, mas tornado um verdadeiro parceiro voluntário na experimentação, sob pena de o mesmo se tornar uma simples cobaia ou o meio para alcançar resultados a todo o custo. Um outro ponto de possível conflito está na conjugação entre o bem-estar pessoal do paciente, a sua pessoa e dignidade, e a saúde considerada enquanto um fenómeno social. É necessário que aquilo a que chamamos de *saúde pública* seja tomado em linha de conta. Uma das questões mais preocupantes é a do sigilo profissional do médico. Por exemplo, no caso de um seropositivo, deve ou não o médico exigir que o paciente revele o seu estado ao seu parceiro sexual?! Esta é uma entre muitas outras questões que se podem colocar a este nível.

c. A sociedade e a aspiração ética

A realidade é que quer o nível prudencial, quer a deontologia nos lançam numa reflexão de carácter fundador e fundante. As normas e a deontologia, em geral, não são inócuas de sentido. Quando está em causa a pessoa humana, os seus interesses, a sociedade e a partilha de recursos temos necessariamente de reconhecer que não se trata de conceitos e reali-

dades unívocas, mas de compreender o pluralismo de ideias e de realidades expresso sobretudo nas modernas sociedades ocidentais. O que está subjacente é um conflito de filosofias, de opiniões e pontos de vista que colocam em cena aquilo que Ricoeur chama de *a história completa da solicitude*^[8] (Ricoeur, 1996a: 239).

Na maior parte dos debates apaixonados sobre as grandes questões bioéticas entram em jogo vários sistemas de pensamento, como maneiras de compreender e abordar as grandes questões que tocam o humano. A deontologia dá aqui claramente o salto para uma outra realidade, isto é, “a deontologia insere-se numa antropologia filosófica, que, por sua vez, não poderá isentar-se do pluralismo de convicções das sociedades democráticas” (Ricoeur, 1996a: 240).

Ora, a única maneira de as sociedades plurais fazerem face a estas várias concepções partilhadas pelos cidadãos livres e iguais é socorrer-se, por exemplo, dos conceitos rawlsianos de *consenso de sobreposição* ou de *desacordo razoável*, importantes para a compreensão e resolução de alguns problemas que fazem actualmente parte do debate público das actuais sociedades democráticas e, cada vez mais, pluralistas.



Resumindo, o primeiro nível é aquele a que chamamos de *prudencial*, ou seja, o acto de julgamento coloca o paciente numa relação interpessoal com um profissional de saúde e a especificidade do acto médico está na aplicação da generalidade dos conhecimentos médicos a uma dada situação particular. No segundo nível faz-se referência à norma, que está para além do caso concreto. Este nível chama-se de deontológico, pois os julgamentos têm por base a existência de normas e *códigos*. A união entre o primeiro e segundo níveis, ou seja, os casos particulares, diante da universalidade das regras e práticas clínicas, opera-se através de julgamentos de tipo reflexivo que procuram legitimar, quer o nível prudencial, quer o nível deontológico. Contudo, não deixando de considerar como fundamental, sobretudo o segundo nível do julgamento, chamado de deontológico, no campo da *praxis*, a primazia está do lado do julgamento prudencial encarnado no primeiro nível, pois, o que no mesmo constitui o coração da ética médica é a instauração de um *pacto de tratamento*. Este acto de promessa consigna-se

8 “*L’histoire entière de la sollicitude*”.

numa aliança médico-paciente, tipificada no acto de prescrição, que abre a história singular de um tratamento específico e único.

Conclusão

Paul Ricœur enxerta a sabedoria prática numa ética do sujeito, conexa, por sua vez, com o regime normativo de carácter formal, tendente ao universal. Este facto conjuga-se com o trágico da acção humana, próprio do regime empírico da contingência. Numa leitura classificada pelo mesmo de horizontal, o autor faz derivar a constituição de *si* do ternário: *aspiração a uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas*. Por sua vez, uma leitura, mas desta vez num eixo vertical, marca a progressão e conjugação entre uma aproximação *teleológica*, guiada pela ideia do viver bem, a uma aproximação *deontológica* marcada pela norma até à efectivação na *sabedoria prática*, como arte da decisão equitável em situações de incerteza e conflito.

Chegamos à conclusão que *Moral* e *Ética* são tomadas num sentido muito peculiar, sobretudo na forma como as duas coexistem no mesmo sistema filosófico-hermenêutico. A *Moral* desempenha uma dupla função: seja a de designar, por um lado, os princípios permitidos e defendidos, seja, por outro lado, o sentimento de obrigação enquanto face subjectiva da relação de um sujeito às normas. Da mesma forma, a *Ética* tem duas fases: uma *anterior*, que aponta no enraizamento das normas na vida e no desejo e outra *posterior*, que visa inserir as normas nas situações concretas.

Ricœur acentua, sem qualquer dúvida, o papel do nível normativo, na sua dupla função como *referencial* e também como *ponto de transição* entre *ética fundamental* e *éticas aplicadas*. Ao longo do seu pensamento, a norma e o normativo ganham uma progressiva preponderância até atingirem o centro de todo o edifício *Ético-Moral*.

A *phronesis* aparece envolvida no edifício *ético-moral* como ponto de apoio e fiel desta frágil balança. Ligada a todos os campos da *praxis*, desde o político, ao económico, passando pelo judicial e o campo da saúde, a *phronesis* assume-se como uma atitude concreta na procura de soluções onde a maior parte das vezes temos de escolher entre o mal menor e o pior.

Ao nível da ética médica, Ricœur procura, primeiramente, defender a articulação entre os níveis prudencial e deontológico, enraizando a questão bioética, através da medicina terapêutica do acto médico como caso exemplar, no conjunto do seu pensamento ético-moral. Quer no nível pru-

dencial, quer no que Ricœur chama de deontológico, o que está em causa é o humano e o seu estatuto, num conjunto de questões de âmbito mais alargado, que nos lançam na direcção de várias tradições éticas, elas mesmas tributárias de uma antropologia filosófica. As questões éticas tocam em noções de ordem maior, como as de saúde ou felicidade, ou então em questões tão radicais como a vida e a morte.

Lançado na direcção do homem capaz, Ricœur procura inaugurar uma atitude optimista daquele que olha sempre para as possibilidades, mesmo que ténues, e aí encontra alento capaz de nos abrir horizontes novos de justiça e, porque não dizer, de esperança – um homem que constantemente se renova.

Referências

Escritos de Paul Ricœur

- RICŒUR, P. (1957), “Le paradoxe politique”, *Esprit*, 250, mai 1957, pp. 721-745 [Publicado também em *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, pp. 95-114].
- (1974), “Hegel aujourd’hui”, *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 174-194.
- (1985), “Éthique et Politique”, *Esprit*, 101, mai 1985, pp. 1-11.
- (1990), “Éthique et Morale”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVI, fasc. 1, Janeiro-Março 1990, pp. 5-17 [Publicado também em *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, pp. 258-270].
- (1990a), *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- (1990b), *Amor e Justiça*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70, 2010.
- (1991), “Le juste entre le légal et le bon”, *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, pp. 176-195.
- (1991a), “Pour une éthique du compromis”, <http://www.fondsRicœur.fr>
- (1993), “À la Gloire de la Phronèsis”, *La vérité pratique, Éthique à Nicomaque livre VI, textes reunis par Jean-Yves Chateau*. Paris: Vrin, 1997.
- (1995), *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit.
- (1995a), “Justice et Vérité”, *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, pp. 69-83 [Publicado originalmente em *Le statut contemporain de la philosophie première*. Paris: Beauchesne, pp. 51-71].
- (1995b), *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, (1997).
- (1996), “La prise de décision dans l’acte médical et dans l’acte judiciaire”, *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001 pp. 245-255.

- (1996a), “Les trois niveaux du jugement médical”, *Esprit* («*Malaise dans la filiation*»), décembre 1996, pp. 21-33 [Publicado também em *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001 pp. 227-243].
- (1996b), “Connaissance de soi et éthique de l’action”, <http://www.fondsRicœur.fr>
- (2000), “De la morale à l’éthique et aux éthiques”, *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001 [Publicado originalmente em *Un siècle de Philosophie, 1900-2000*. Paris: Gallimard/Centre Pompidou, 2000, pp. 103-120].
- (2001), *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit.
- (2004), *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2007.

Estudos

- ABEL, O. (2009), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses.
- AGIS VILLAVERDE, M. (2003), *Paul Ricœur. A força da razão compartilhada*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 2007.
- AUBENQUE, P. (1963), *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1986.
- CHATEAU, Jean-Yves (org.) (1997), *La vérité pratique, Éthique à Nicomaque livre VI*. Paris: Vrin.
- FIASSE, G. (2006), *L’autre et l’amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses Éthiques et Ontologiques*. Louvain: Éditions Peeters.
- GARAPON, A. (2003), “Justice et reconnaissance”, *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 231-248.
- GREISCH, J. (2001), *Paul Ricœur. L’itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon.
- HENRIQUES, F. (2005), “Subjectividade e alteridade em Paul Ricœur: a figura do trágico ao nível do viver”, *Subjectividade e Racionalidade* (cord. Maria José Cantista). Porto: Campo das Letras, pp. 213-233.
- JERVOLINO, D. (2002), *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses.
- KANT, E. (1785), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.
- KANT, E. (1788), *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, E. (1797), *A Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- LEÃO, P. (2003), “O justo na reflexão ético-política de Paul Ricœur”, *Hermenéutica y responsabilidad, Homenaje a Paul Ricœur*. Santiago de Compostela: Edición Universidade de Santiago de Compostela, 327-346.

- MÉTIVIER, P. (2000), *L'Éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*. Paris: Cerf.
- OLIVIER PADIS, M. (2003), "À la poursuite du paradoxe politique", *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 216-230.
- PELLEGRIN, P. (2002), "Aristote", *Le vocabulaire des Philosophes. De l'antiquité à la Renaissance*. Paris: Ellipses.
- RAWLS, J. (1971), *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Presença, (2001).
- SUMARES, M. (1989), *O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricœur. Para além da necessidade*. Lisboa: Escher.
- TÉTAZ, J.-M. (2003), "Vérité et convocation", *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 138-155.
- THOMASSET, A. (1996), *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain.