

ÉTICA E MORAL EM PAUL RICOEUR

Alino Lorenzon¹

Antes de entrar na exposição do tema em apreço, convém tecer algumas ponderações em forma de preâmbulo, introduzindo preliminarmente a discussão a respeito da importância da ética na atual conjuntura de anomia, permissividade e violência, em escala cada vez maior, seja no campo das relações humanas, bem como no convívio com o planeta Terra, ameaçando a própria sobrevivência da vida e da humanidade. Mas, diante desse quadro, uma questão pode ser levantada: Será que mais saber ético corresponderá, na prática, a melhor viver-junto com o outro e com o meio ambiente? A ética voltará a ocupar o lugar consagrado pelos fundadores da filosofia ocidental? Essas perguntas banais merecem, no entanto, uma atenção particular. Diante da compartimentalização e da divisão acadêmica da filosofia, recorro de maneira muito sucinta algumas observações de Lévinas e de Pierre Hadot, que nos ajudam a melhor conhecer e vivenciar a filosofia e, conseqüentemente, a ética. Geralmente, nos currículos escolares ensina-se que a filosofia primeira é a metafísica, porquanto ela responde às grandes questões gerais, como o que é o ser, o mundo, o conhecimento. No entanto, para Lévinas, a filosofia primeira é a ética, porquanto será a partir dela que todas as demais adquirem sentido. Assim, a questão primeira pela qual o homem se instaura como “diversamente que ser” e transcende o mundo — aquela sem a qual qualquer outra interrogação é apenas curiosidade — é a questão da justiça (1998, p. 10-11). Não há duvidar de que a posição de Lévinas nos remete dessa maneira à discussão do estatuto originário da própria filosofia, de como ela surgiu e se desenvolveu na Antiguidade. Qualquer estudante de filosofia poderá constatar como, durante a sua formação, a Academia ostenta uma pletora de disciplinas, dando a impressão de que é dessa

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris-X com a tese "Personne et communauté dans l'oeuvre d'Emmanuel Mounier". Professor aposentado de filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Autor de várias obras de filosofia, entre as quais assinalo as seguintes: *Atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier*, Ijuí-RS, Editora UNIJUÍ, 1994, e *Ética e hermenêutica na obra de P. Ricoeur*, Londrina - PR, EDUEL, 1995, e de vários artigos, publicados em revistas especializadas em filosofia no Brasil e no exterior. Reside em Rio de Janeiro, Brasil.

maneira que o propalado espírito crítico se desenvolve e se adquire, sem referência alguma a uma mudança profunda do comportamento ou do estilo de vida da pessoa e da sociedade. Lendo as obras de Pierre Hadot, em particular *O que a filosofia antiga?*, chega-se à conclusão de que a filosofia, no começo, no período de sua constituição e na atitude dos seus fundadores, não era como nós a conhecemos hoje e a ensinamos em nossos cursos. Hadot, professor do Collège de France e especialista da filosofia antiga e das relações entre o helenismo e o cristianismo, baseado em farta documentação de fontes primárias, mostra que “todas as escolas filosóficas da Antiguidade se recusaram a considerar a filosofia como puramente intelectual. De fato, a filosofia era considerada como uma escolha que engajava toda a vida e toda a alma. O exercício da filosofia não era, portanto, somente um exercício intelectual, mas devia ser, acima de tudo, uma ascese moral e espiritual: O filósofo não forma então somente para um saber falar, para um saber discutir, mas para um saber viver no sentido mais forte e mais nobre do termo. É para uma arte de viver ou para um modo de vida que ele convida seus discípulos” (1998, p. 211). Ainda, a esse respeito, Aristóteles deixou-nos uma lição e, ao mesmo tempo, uma advertência muito séria:

“Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras — porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário o nosso estudo seria inútil. Devemos agora examinar a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los, pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem” (1979, p. 68).

A mudança na percepção e na prática acadêmicas do que significam a filosofia e o filosofar dar-se-à, ainda segundo Hadot, com Descartes e com a maior parte dos pensadores que o têm sucedido, e isso num processo quase irreversível até os nossos dias. Enquanto que para os fundadores da filosofia, como os pré-socráticos, Sócrates, Platão, Aristóteles, os estóicos, os epicuristas, a filosofia se constituía num modo ou num estilo de vida em comunidade, um verdadeiro exercício espiritual, para os modernos a filosofia prima pela produção dum sistema coerente. Essas ponderações preliminares foram introduzidas, principalmente, para lembrar por que e como a filosofia constitui um campo diferente de outros conhecimentos e por que Lévinas defende a tese de ser a ética, e não a metafísica ou a ontologia, *a filosofia primeira*.

A questão ética no pensamento de Ricoeur

Pode-se afirmar sem exagero que todo o percurso filosófico de Paul Ricoeur é, em última análise, animado pela preocupação ética. Ao estudarmos suas obras e publicações de toda sorte podemos constatar, de maneira explícita ou implícita, como a questão ética tem constituído para ele uma preocupação teórica constante, implícita ou explícita, desde as suas primeiras publicações. Além dos escritos constantes na bibliografia no final deste trabalho, convém registrar os seguintes títulos: *Philosophie de la volonté*, cujos dois volumes *Le volontaire et l'involontaire* (1950) e *Finitude et culpabilité* (1960), esta obra em dois tomos, tendo como subtítulo *L'homme faillible*, e *La symbolique du mal* até o clássico *L'histoire, la mémoire, l'oubli* (2000) e a publicação *Les parcours de la reconnaissance* (2004), podemos afirmar que a preocupação com a ética tem sido para Ricoeur uma constante de sua reflexão, de seus trabalhos, de suas atividades e de seu testemunho de vida. Talvez não encontremos em sua obra tratados de ética ou de moral da envergadura dos clássicos, já bem conhecidos, como Aristóteles, Spinoza, Kant ou Nietzsche. No entanto, podemos afirmar que as seguintes obras constituem um conjunto de temas e de reflexões sistemáticas, pertinentes ao campo da ética: *Philosophie de la volonté* (1950), *Amour et justice* (1990), *Soi-même comme un autre* (1991), *Le juste 1* (1995) e *Le juste 2* (2001). No *Soi-même comme un autre*, Ricoeur denomina, modestamente, “*Petite éthique*” os quatro últimos capítulos desse livro em alusão à *Magna moralia* de Aristóteles. Antes, porém, de entrarmos na exposição do tema, faz-se mister esclarecer a distinção metodológica que Ricoeur estabelece entre ética e moral. Embora não se possa justificá-la nos planos da etimologia e da história do termo, no entanto, para efeito do presente estudo, Ricoeur estabelece a seguinte diferença significativa, que permite associar as duas principais vertentes da filosofia ocidental: a perspectiva *teleologica* de Aristóteles e a perspectiva *deontologica* de Kant:

“É, portanto, por convenção que eu reservarei os termos ‘ética’ para a perspectiva de uma vida realizada (*accomplie*), e ‘moral’ para a articulação dessa perspectiva em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de coação.” (RICOEUR, 1991, p.200.)

Observar-se-á claramente, nessa definição, a coexistência das duas principais heranças, respectivamente marcadas, a primeira pela perspectiva aristotélica (a busca da

felicidade) e a segunda pela perspectiva kantiana (o primado da norma e da obrigação). Ricoeur pretende estabelecer entre as duas tradições uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementariedade. Assim é que o termo 'ética' será reservado para todo questionamento que precede a introdução da idéia de lei moral, e o termo 'moral', para tudo o que na ordem do bem e do mal se refere a leis, a normas e a imperatjvos». Ricoeur não tem a pretensão de construir e propor uma nova teoria ética. Por isso, denomina o seu estudo como sendo uma proposta para uma *perspectiva ética*, estruturada numa rede conceitual, composta por três elementos constitutivos estreitamente imbricados e interdependentes. Chamamos de "perspectiva ética" a *perspectiva duma vida boa" com e para o outro em "instituições justas »'* (RICOEUR, 1991, p. 202.) Esses três termos não se sobrepõem, mas tornam possível e realizável o ideal ou a aspiração a uma vida feliz. Assim é que, por estrutura ternária do *ethos* da pessoa, Ricoeur visa justamente distinguir a ética da moral, mostrando o primado da primeira sobre a segunda. Esses três elementos intimamente inter-relacionados constituem, pois, aquilo que Ricoeur chama de *ethos da* pessoa. E aqui convém ressaltar o caráter de originalidade, porquanto, além de associar as contribuições das duas grandes correntes da filosofia ocidental, aristotélica e kantiana, Ricoeur acrescenta o componente institucional que serve de mediação entre o eu e o outro.

Dessa forma, Ricoeur propõe-se desenvolvêr os seguintes pontos: "1) a primazia da ética sobre a moral; 2) a necessidade para a intenção ética de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso à intenção ética, quando a norma pode conduzir a conflitos para os quais não há outra saída senão a *sabedoria prática* que remete ao que, na intenção ética, é mais atento à singularidade das situações" (1995, p. 16 1-62).

A intenção ética

Com o objetivo de mostrar a primazia da ética sobre a moral, Ricoeur prefere empregar a expressão, bem mais modesta, de "intenção ou perspectiva ética", entendendo por esta "a aspiração a uma vida boa, com o outro e para o outro, em instituições justas" (1991, p. 202). Como se pode ver imediatamente, a "intenção ética" se apresenta estruturada por três componentes estreitamente imbricados e interligados, indispensáveis para se poder compreender as relações entre a ética e a moral. Esses três elementos são, pois, muito importantes para a constituição do *elhos* da pessoa, porquanto associam as contribuições das duas grandes correntes da filosofia ocidental, a aristotélica e a kantiana, e mais o

componente institucional que serve de mediação entre o eu e o outro e o cada um. Esses três componentes não se sobre- põem; ao contrário, deve haver entre os mesmos uma interação, tornando possível a aspiração natural para uma vida feliz ou realizada. A aspiração à “vida boa” constitui pois o primeiro componente da “intenção ética”. Essa aspiração pode também ser expressa pela estima de si, entendendo-se por esta, não uma forma de egoísmo ou solipsismo, nem a dinâmica de uma auto-imagem positiva no sentido psicológico, mas sim a capacidade de escolher por razões refletidas, por uma referência a valores e aspirações morais.

“Com efeito, qualquer que seja a relação com outrem e com a instituição de que falarei um pouco adiante, não haveria sujeito responsável se este não pudesse estimar a si mesmo como sendo capaz de agir intencionalmente, isto é, segundo razões refletidas, e, além disso, capaz de inscrever as suas intenções no curso das coisas por meio de iniciativas que entrelaçam a ordem das intenções à ordem dos acontecimentos do mundo » (RICOEUR, 1992, p. 205).

Em outra passagem, Ricoeur insiste sobre o papel da estima de si na avaliação ética e em nossas decisões:

“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 *internamente*; em seguida, a capacidade de introduzir mudanças no curso das coisas, de começar alguma coisa no mundo, em poucas palavras, a capacidade de *iniciativa*” (1995, p. 162) .

E aqui, surge então a minha liberdade, expressa pelo eu. Há uma ética porque temos esse poder de escolha, diferentemente dos demais seres da natureza que obedecem a leis físicas. Nós possuímos uma liberdade que não pode ser intuída, mas apenas testemunhada pelas obras, na busca do “viver bem”, conforme o ensinamento aristotélico, independentemente da imagem que cada um faz para si mesmo da vida realizada. Ricoeur nos lembra que a primeira grande lição dada por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* consiste, exatamente, em ter procurado *na praxis* a ancoragem fundamental da “vida boa”. Dessa forma, a proposta de Ricoeur não é a de opor a teleologia aristotélica à deontologia kantiana, mas sim de integrá-las. A dimensão normativa se enxerta, pois, na dimensão originariamente ética da aspiração à vida boa. Assim, da ética se passa à moral, e da moral, quando surgem conflitos provocados pela aplicação das normas ou do contraste entre princípios e entre normas diferentes, se retorna à ética, interiorizando o que Aristóteles chama de sabedoria prática (*phronesis*). E

Ricoeur, falando de *sabedoria prática* no Colóquio Internacional realizado pela Universidade de Amiens, França, em 1997, a ilustrou com a seguinte concelutuação comparativa:

“Há um certo paralelismo entre a medicina e a justiça, quanto ao exercício do julgamento: passar das normas, das regras gerais a casos particulares e, portanto, exercer o julgamento em situações de incerteza. E devo dizer que percebo mais e mais o que chamo algumas vezes de uma espécie de quadrilátero da sabedoria prática no meio médico, no meio judiciário, no meio dos historiadores e dos políticos. Dever-se-á, a cada vez e em cada caso, passar das generalidades à singularidade, não somente dos casos, mas das pessoas” (In : BARASH, 1998, p. 11).

Assim, a sabedoria prática poderá constituir uma espécie de horizonte para a aspiração ética no que diz respeito à particularidade das nossas ações e situações. E ela tem muito a ver com as aspirações a uma vida boa e feliz. E quanto à expressão “vida boa”, convém ressaltar que, à luz da herança aristotélica, é a vida do homem sábio, isto é, daquele que é capaz de deliberar corretamente a respeito do que é bom e vantajoso, não simplesmente a respeito apenas de um aspecto parcial da existência (como a saúde, o vigor do corpo, o uso dos bens materiais), mas de “maneira geral”, a saber que espécie de coisas, por exemplo, podem conduzir à vida feliz. Mas, Ricoeur nos adverte que, no plano prático de cada um, a “vida boa” não se apresenta de maneira clara, mas sim muito nebulosa. «Com o outro e para o outro». Esse componente da “intenção ética” marca a “posição dialogal da liberdade em segunda pessoa” (1988, p. 42). A partir do encontro com o outro começamos a entrar de fato no plano ético. A estima ou ao cuidado de si corresponde a solicitude ou o cuidado do outro. E, aqui, as belíssimas análises de Lévinas sobre o rosto e sobre a alteridade constituem uma importante contribuição para melhor compreendermos o alcance ético das relações interpessoais. O rosto do outro é a revelação permanente do pedido de amá-lo como a mim mesmo. E dessa forma se pode falar do outro como um *alter ego*. Por isso, Ricoeur acrescenta que “a petição ética mais profunda é a da reciprocidade que institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como o semelhante do outro” (1996, p. 165). Dessa forma, “estima e solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra” (1995, p. 163). Portanto, o segundo componente da ética se situa no nível das relações interpessoais ou da convivialidade. O ser humano, como todos os seres da natureza, não existe como ilha, mas numa interdependência, como o assinala muito bem Attilio Danese: “A relação eu-tu é portanto coessencial à formação recíproca e também à mesma

possibilidade de crescer como pessoas, capazes de transcendência. Não é uma relação em função da realização do eu, mas é o respeito da diversidade e do sentimento de igualdade, na comum condição de dependência” (DANESE, 1994, p. 92.)

É muito importante, pois, a reflexão de Ricoeur quando nos lembra essa dimensão essencial de nossa condição humana, a dimensão comunitária. Como discípulo de Emmanuel Mounier, não poderia se limitar a uma proposta ética apenas centrada na dimensão pessoal, ou, mais exatamente, individual. Numa sociedade marcada pela competição e pelo individualismo neoliberal, lembrar firmemente que não existimos na solidão, e sim, numa íntima rede constituída de relações interpessoais e cósmicas, constitui tarefa filosófica e pedagógica de imensa valia e de palpitante atualidade. E essa relação *com e para* o outro é chamada por Ricoeur de *solicitude*. A *solicitude* é uma espécie de interpelação do si pelo outro. E, nesse sentido, as análises de Lévinas referentes ao rosto e à alteridade constituem, sem dúvida, uma valiosa contribuição para a compreensão das relações interpessoais. Ricoeur, porém, acrescenta que “a petição ética mais profunda é a da reciprocidade que institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como o semelhante do outro. Sem reciprocidade, ou, para empregar um conceito caro a Hegel, sem reconhecimento, a alteridade não seria a de um outro diferente de si mesmo, mas a expressão de uma distância indiscernível da ausência. Um outro semelhante a mim, este é o voto da ética no que diz respeito à relação entre a estima de si e a *solicitude*” (RICOEUR, 1991, p. 205).

O reconhecimento, por sua vez, funda no plano moral a prática da amizade e do amor. E, nessa altura, Ricoeur nos lembra aquela máxima, muito discutida por teólogos, moralistas e filósofos, resumida na famosa *Regra de Ouro*, formulada nos Evangelhos de maneira negativa: “*Não faças a teu próximo o que não gostarias que fizessem a ti.*” E, de maneira positiva: “*Assim tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós mesmos por eles.*” E evidente que o tratamento teórico dado pelo teólogo é bem diferente do tratamento do filósofo. Este procura buscar explicações e uma fundamentação da ordem da razão, enquanto que aquele desenvolve toda uma argumentação a partir de uma hermenêutica da Revelação divina. A *Regra de Ouro* foi também formulada por Kant nos seguintes termos: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio.*” (KANT, 1986, p. 69).

Ricoeur insiste, pois, numa abordagem da experiência moral, vista na “*perspectiva da economia do dom*”, fundamentando o debate numa direção completamente nova. Houve

uma doação originária que beneficiou toda criatura, e não somente a humanidade. A partir de uma leitura filosófica do *Génesis*, Ricoeur tece uma série de ponderações que abrem novos horizontes ao debate ético. Pode-se ler na expressão bíblica o relato da criação: “*E Deus viu que tudo o que havia feito era bom.*” Tal é o sentido supramoral da bondade na economia do dom. O mundo criado, portanto, se nos apresenta como uma obra divina boa, que deve despertar em nós sentimentos de respeito, de solicitude e de admiração. Assim é que podemos ver no *Cântico do Sol* de São Francisco de Assis a manifestação mais sublime e mais poética dessa bondade universal. *Em instituições justas*. O terceiro componente da “intenção ética” se refere às instituições no seu aspecto de justiça. Ocorre que o “viver-bem” não pode se limitar apenas ao “eu” e ao espaço das relações interpessoais, mas deve estender-se ao outro não conhecido, distante do nosso convívio, mas que pode ser atingido pela complexa rede das instituições. E, portanto, essa relação anônima e impessoal até certo ponto que pode nos ligar ao outro. Assim é que a *vida boa*, isto é, de acordo com os grandes princípios e normas éticas e morais, bem como a prática ou a efetivação da justiça se realizam e se cristalizam nas instituições. Se o homem vivesse isolado em qualquer lugar, a discussão ética seria perfeitamente dispensável ou sem fundamento. A própria palavra *ética* supõe, em sua origem etimológica, *comportamento*, sendo originariamente interligada com a política. E aqui aparece então um outro mérito, muito relevante, da reflexão de Ricoeur, ao articular a felicidade pessoal com a do outro e para o outro dentro duma rede de estruturas sociais, denominadas instituições. Talvez, na História da Ética, não se tenha dado suficiente atenção a esse terceiro componente substancial. Há sociólogos que chegam a afirmar que nós nascemos, crescemos, vivemos, agimos e morremos dentro de instituições. Na conferência, pronunciada em março de 1991 na sessão inaugural do Instituto de Estudos Judiciais de Paris, intitulada “O justo entre o legal e o bom”, bem como em outros trabalhos, Ricoeur utiliza com frequência a palavra “instituição”. No sentido sociológico e jurídico, a instituição representa a instância e a estrutura em que se cristalizam a idéia de justiça e seus canais de comunicação. A gama de significados do conceito de instituição é muito ampla. Basta ler o verbete no *Dizionario delle idee politiche* (organizado por E. Berti e G. Campanini) para se der conta da vasta polissemia do termo “instituição” (BERTI, 1993, p. 409-416). Ademais, a própria palavra latina o indica de maneira muito significativa. A instituição supõe normas, rituais e códigos que dão sustentação e estabilidade às práticas sociais, jurídicas, morais e políticas. Através das instituições, como a linguagem, a religião, os códigos, podemos chegar até o outro. A

relação, nesse caso, não se caracteriza como uma relação interpessoal, isto é, de pessoa a pessoa, mas como uma relação anônima ou impessoal.

“Por instituição entenderemos aqui a estrutura do *viver junto* de uma comunidade histórica — povo, nação, religião, etc. —, estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, religada a elas num sentido notável, que a noção de *distribuição* permitirá daqui a pouco esclarecer. E por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a idéia de instituição se caracteriza fundamentalmente. Somos por esse meio levados ao *ethos* de onde a ética tira seu nome” (RICOEUR, 1991, p. 227).

A partir dessa concepção de instituição, Ricoeur, na esteira de Aristóteles, dos medievais e de J. Rawls, desenvolve sua reflexão sobre o papel e a esfera da justiça distributiva. Esta não possui apenas a atribuição da repartição equitativa dos bens econômicos, mas também, e particularmente, dos cargos e tarefas de toda ordem. Há toda uma repartição de direitos e deveres, de responsabilidades e obrigações, vantagens e desvantagens que não representam valores puramente materiais. E esse caráter *distributivo* — no sentido mais amplo possível da palavra — que compreende a justiça. Por isso, a instituição tem uma amplitude de abrangência semântica incomparavelmente maior do que o face-a-face do amor ou da amizade. Na mediação institucional, e por meio dos processos de distribuição, a intenção ética se estende a todos os que o face-a-face deixa fora como terceiros. E a categoria do *cada um* de que trata a justiça distributiva, possibilitando, pois, através da instituição, tornar o cada um e o outro distantes nossos próximos. Danese, inspirando-se nas reflexões de Ricoeur, o demonstra muito bem no texto “Intersoggettività e il terzo istituzionale” (1992, p. 101-106).

A insistência sobre a necessidade vital da efetivação de *instituições justas* nos múltiplos planos, nacionais e internacionais, se baseia em razões mais do que evidentes. Basta lembrar as gritantes desigualdades sociais e injustiças de toda sorte, os constantes atos de violência e desrespeito dos mais elementares direitos humanos, a péssima distribuição e concentração da riqueza, dos bens materiais e culturais, para nos persuadirmos da necessidade urgente da mudança para instituições mais justas e mais humanas no âmbito nacional e internacional. Em nosso Brasil, examinemos, por exemplo, instituições fundamentais de um país democrático, como os legislativos, o judiciário e as diversas instâncias do Executivo, para nos darmos conta de quanto resta a fazer para que sejam realmente instituições justas de acordo com a proposta de Ricoeur. E que dizer então de instituições internacionais e supranacionais como a ONU, o Conselho de Segurança, a OMC, o FMI e tantas outras. E diante das ameaças de

destruição do planeta e da própria espécie humana, do desequilíbrio entre ricos e pobres no nível das pessoas e das próprias nações e de tantos outros exemplos de estruturas injustas, que fazer? São apelos para a urgência da prática dos valores morais de solidariedade e solicitude para com o outro e para com a natureza ou a mãe Terra. Por isso Ricoeur, ao dissertar tanto sobre a justiça, lembra-nos que a mesma não pode andar separada dessa grande força vital que move o mundo, o amor. Deve haver entre ambos uma dialética ou uma espécie de sinergia.

« O amor tem a mesma extensão que a justiça. Ele é a sua alma, seu impulso, sua motivação profunda; confere-lhe sua *visée* que é o outro, cujo valor absoluto ele atesta. Acrescenta a certeza do coração áquilo que corre o risco de tornar-se jurídico, tecnocrático, burocrático no exercício da justiça. Em compensação, porém, é a justiça a realização efetiva, institucional, social do amor.” (RICOEUR, 1977, p. 162.)

Não há duvidar de que uma reinterpretação da complementariedade entre o amor e a justiça, levados à prática no dia-a-dia no âmbito das relações humanas em todos os níveis, contribuiria sem duvida para o advento de um mundo melhor.

“Então podemos afirmar de boa fé e em sã consciência que o empreendimento de expressar este equilíbrio na vida cotidiana, no plano individual, jurídico, social e político, é perfeitamente realizável. Diria inclusive que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau cada vez maior de compaixão e de generosidade em todos os códigos — código penal e código de justiça social — constitui uma tarefa perfeitamente razoável, ainda que difícil e interminável.” (RICOEUR, 1990, p. 64-65.) Vale a pena insistir em que essas ponderações se aplicam em qualquer campo do agir humano, sem o que as instituições permaneceriam como estruturas despersonalizantes. A justiça, como vimos, não entra então apenas como um código de leis e de regras frias e impessoais de comportamento e de julgamento, mas como a virtude por excelência, animada pelo amor e pela solicitude. Haverá necessidade de um retorno à concepção dos antigos filósofos gregos e medievais, quando a justiça era tratada e praticada como uma virtude moral, ou a virtude por excelência. E aqui, em forma de conclusão, convém deixar registrada a trágica e sempre atual advertência de Aristóteles, que deveria estar permanentemente diante de nossos olhos como um farol a iluminar a nossa caminhada por um mundo mais justo, mais solidário e mais humano.

“Efetivamente, o homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciosa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela

inteligência e pelo talento, mas podem sê-lo em sentido inteiramente oposto. Logo, “Efetivamente, o homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciosa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas podem sê-lo em sentido inteiramente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais, e o pior em relação ao sexo e à gula. Por outro lado, 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.” (1988, p. 16.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores.)
----- . *Política*. 2. ed. Brasília: UnB, 1988.

BARASH, J.A. e DELBRACCIO, M. (orgs.). *La segesse pratique; autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*. Paris: Centre Nationale de Documentation Pédagogique, 1998.

BERTI, e G. CAMPANINI (diretto da). *Dizionario delle idee politiche*. Roma: AVE, 1993.

CANTO-SPERBER, Monique (ed.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996. Trad.bras. : *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003. 2 vols.

DANESE, A. *Cittadini responsabili*. Roma: Dehoniane, 1992.

----- (a cura di), *Persona e sviluppo — Un dibattito interdisciplinare*. Roma: Dehoniane, 1991.

----- ; *Persona, comunità e istituzioni*. San Domenico di Fiesole: Ed. Cultura della Pace, 1994.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga ?* São Paulo : Loyola, 1999.

KANT, Emmanuel. *Oeuvres philosophiques: III. La Métaphysique des moeurs et le conflit des facultés*. Paris: Gallimard, 1986. No subtítulo estão compreendidas duas partes: 1) “Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit”; 2) “Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu”.

----- . *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988. _____ *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. RICOEUR, Paul. 1-
História e verdade. Rio de Janeiro: Forense, 1968. I ----- *Interpretação e ideologias*.
Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.
_____*Du texte à l'action; essais d'herméneutique*, II. Paris: Seuil, 1986. ----- . *O si-*
mesmo como um outro. Campinas,SP : Papyrus, 1991.
----- .*Le juste 1*. Paris: Esprit, 1995.
----- . *Leituras 1 — Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995. _____ *Leituras 2 — A*
região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996. _____ *A crítica e a convicção*. Conversas com
François Azouvi e Marc de Launay. . Lisboa: Edições 70, 1997 ;
____ « La justice, vertu et institution ». In: BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO,
Mireilie (Ed.). *Li sagesse pratique: autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*. Amiens: Centre
Régional de Documentation Pédagogique de la l'Académie d'Amiens, 1998. pp. 11-28.
_____*Le juste 2*. Paris: Esprit, 2001.
SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez, 2000 .