

ÉTICA E MORAL

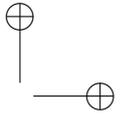
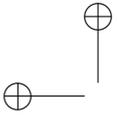


Paul Ricoeur

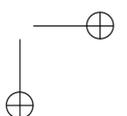
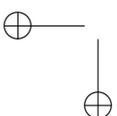
1990

Tradutor: António Campelo Amaral

www.lusosofia.net



O texto original original de «Éthique et morale» pode ser
consultado *on-line* nas [Lectures](#) de [Pierre Coninx](#),
Médecin au SAMU des Hauts-de-Seine





LUSO Sofia:press

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *Ética e Moral*

Autor: Paul Ricoeur

Tradutor: António Campelo Amaral

Revisão da Tradução: José M. S. Rosa

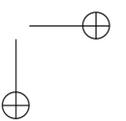
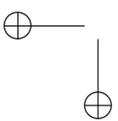
Colecção: Textos Clássicos LUSOSOFIA

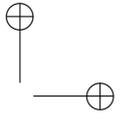
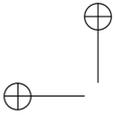
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011





Ética e Moral*

Paul Ricoeur

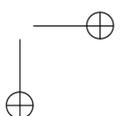
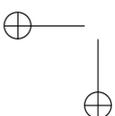
Conteúdo

1. O Desígnio Ético	5
2. A Norma Moral	9
3. A Sabedoria Prática	14

Haverá necessidade de distinguir entre ética e moral? Verdade seja dita, nada na etimologia ou na história do uso das palavras o impõe: uma provém do grego, a outra do latim, e ambas remetem para a ideia de costumes (*ethos, mores*). Podemos, todavia, vislumbrar uma subtil diferença consoante se acentua o que é *estimado* como *bom* ou o que se *impõe* como *obrigatório*. É por convenção que reservarei o termo “ética” para o desígnio¹ de uma vida consumada

*“Éthique et Morale” [Confér. au Colloque org. par l’Institut Catholique de Paris sur le thème “L’Éthique dans le débat publique”, 1989], in *Révue de l’Institut Catholique de Paris* 34 (1990) pp. 131-142; reprod. dans “Éthique et morale”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990) 1, 5-17 [reed. in *Lectures I. Autour du Politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-269]

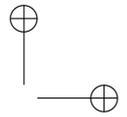
¹ “Visée”. Este substantivo feminino coloca sempre dificuldades ao tradutor português. Poderá ser traduzido literalmente por “visada”, no sentido de um acto intencional que tem em mira um fim ou um alvo a atingir (em português tanto pode ser o feminino singular do adjectivo *visado*, como o participio passado feminino do verbo *visar*). Na semântica ricoeuriana indica o acto de orientar



sob o signo das acções estimadas como boas, e o de “moral” para o aspecto obrigatório, marcado por normas, obrigações e interdições caracterizadas simultaneamente por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção. Na distinção entre o desígnio de uma vida boa e a obediência às normas, facilmente se reconhecerá a oposição entre duas heranças: a herança aristotélica, onde a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica* (de *telos*, que significa “fim”); e uma herança kantiana onde a moral é definida pelo carácter de obrigação da norma e, portanto, por um ponto de vista *deontológico* (deontológico significando precisamente “dever”). Sem preocupação pela ortodoxia aristotélica ou kantiana, proponho-me defender:

- 1) o primado da ética sobre a moral;
- 2) a necessidade de o desígnio ético, apesar de tudo, ter passar pelo crivo da norma;
- 3) a legitimidade de um recurso da norma ao desígnio, dado que a norma conduz a conflitos para os quais não existe outra saída que

o olhar, com atenção e cuidado, numa direcção precisa, designando ao mesmo tempo o próprio alvo / fim. É evidente aqui a herança fenomenológica da intencionalidade da consciência sempre como *consciência de*, pelo que se poderia traduzir sem problema por intencionalidade, intenção, intento, intuito, ou ainda pela substantivação do verbo: “o visar ético” (como alguns preferem). Em português, a dificuldade reside em encontrar um único termo que mantenha ligados no mesmo movimento relacional o *olhar* e o *alvo*, a intencionalidade subjectiva da consciência constituinte que sai de si e a alteridade do fim visado. Em francês, o termo “visée” consegue dar conta em simultâneo dos dois aspectos, mantendo-os estreitamente vinculados. Diga-se outrossim que já Aristóteles, cujo legado ético, para além da fenomenologia, é omnipresente em P. Ricoeur, afirmava que a causa final é a primeira na ordem da intenção (e a última na da execução). Em *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, Estudo VII, Ricoeur desenvolve amplamente a definição de “visée éthique” aqui apresentada: “visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes.”



não a de uma *sabedoria prática*² que remete para aquilo que, na vida ética, é o que está mais atento à singularidade das situações.

Comecemos então pelo desígnio ético.

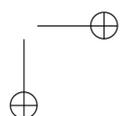
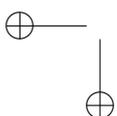
1. O Desígnio Ético

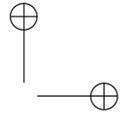
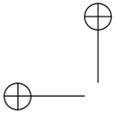
Eu definiria o desígnio ético pelos três termos seguintes: *o desígnio de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas*. As três componentes da definição são igualmente importantes.

Referindo-me em primeiro lugar à vida boa, gostaria de sublinhar a forma gramatical desta expressão tipicamente aristotélica. Trata-se ainda do *optativo* e já não do *imperativo*. No sentido mais forte do termo, trata-se de um voto: “Possa eu, possas tu, possamos nós viver bem”, e nós antecipamos a realização desse voto com uma exclamação de tipo “Feliz aquele que...!”. Se o termo “voto” parecer demasiado débil, falemos – sem particular submissão a Heidegger – de “cuidado”: cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição.

O cuidado de si será, contudo, um bom ponto de partida? Não valeria mais a pena partir do cuidado do outro? Se, apesar de tudo, insisto nesta componente, é precisamente para sublinhar que o termo “si” - que eu gostaria de associar ao de “estima” num plano ético fundamental, reservando o de “respeito” para o plano moral, deontológico, da nossa investigação – não se confunde de forma alguma com o “eu”, ou seja com uma posição egológica que o encontro com o outro viria necessariamente subverter. O que é fundamentalmente estimável em si mesmo são duas coisas: em

² *sagesse pratique*



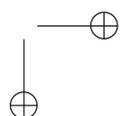
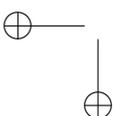


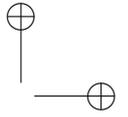
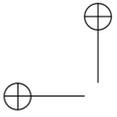
primeiro lugar a capacidade de escolher segundo razões, de preferir isto àquilo, em suma a capacidade de agir *intencionalmente*; em segundo lugar, a capacidade para introduzir alterações no curso dos factos, de dar início a qualquer coisa no mundo, em suma, a capacidade de *iniciativa*. Nesse sentido, a estima de si é o momento reflexivo da *praxis*: é avaliando as nossas acções que nós próprios nos poderemos sentir seus autores, e portanto algo de distinto de simples forças da natureza ou de simples instrumentos. Seria necessário desenvolver toda uma teoria da acção para mostrar como a estima de si acompanha a hierarquização das nossas acções.

Passemos ao segundo momento: viver bem *com e para os outros*. De que modo a é a segunda componente do desígnio ético, que eu baptizo com o bonito nome de “solicitude”, se entrelaça com a primeira? A estima de si, pela qual começámos, não levará em si, em virtude do seu carácter reflexivo, a ameaça de um dobramento³ sobre o eu, de uma clausura, ao invés de uma abertura ao horizonte da vida boa? Ao arrepio deste indubitável perigo, a minha tese é a de que a solicitude não se acrescenta a partir de fora à estima de si, mas que *ela desdobra*⁴ *a partir desta uma dimensão dialogal implícita*. Estima de si e solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra. Dizer *si* não é dizer *eu*. *Si* implica o outro além de si, a fim de que possamos dizer, de quem quer que seja, que ele se estima a si próprio como um outro. A bem dizer, apenas por abstracção que se pode falar de estima de si sem a pôr a par de uma busca de reciprocidade, segundo um esquema de estima cruzada resumida na exclamação *tu também*: tu também és um ser de iniciativa e de escolha, capaz de agir segundo razões, de hierarquizar fins; e, ao estimar como bons os objectos da tua busca, tu és capaz de te estimar a ti mesmo. O outro é ainda aquele que é capaz de dizer *eu* como mim próprio e, tal como eu, tomar-

³ *repli*: prega, dobra, ruga, plica. . . Em sentido militar, indica recuo, retirada, estratégia de defesa...

⁴ *déplie*: abre, liberta, estende. . .

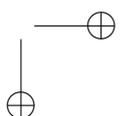
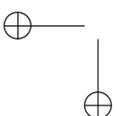




se como agente, autor e responsável pelos seus actos. Se assim não for, nenhuma regra de reciprocidade será possível. O milagre da reciprocidade é que as pessoas são reconhecidas como insubstituíveis uma pela outra na própria troca. Esta *reciprocidade dos insubstituíveis* é o segredo da solicitude. A reciprocidade aparentemente só é completa na amizade, onde um estima o outro *como si mesmo*. Ainda assim, a reciprocidade não exclui uma certa desigualdade, como sucede na submissão do discípulo ao mestre; a desigualdade, contudo, é reconhecida pela superioridade do mestre, reconhecimento esse que restabelece a reciprocidade. Por outro lado, a reciprocidade pode, ao invés, provir da fragilidade do outro, do seu sofrimento. Constitui, então, tarefa da compaixão restabelecer a reciprocidade, na medida em que, pela compaixão, aquele que parece ser o único a dar recebe mais do que dá por via da gratidão e do *reconhecimento*. A solicitude restabelece a igualdade precisamente aí onde ela não ocorre, como no caso da amizade entre iguais.

Viver bem, com e para outro, *em instituições justas*. Que o desígnio do bem-viver envolve de algum modo o sentido da justiça, tal encontra-se implicado na própria noção de outro. O outro é também o outro como *tu*. Correlativamente, a justiça estende-se muito para lá do face-a-face. Duas asserções encontram-se aqui em jogo: de acordo com a primeira, o bem-viver não se restringe às relações interpessoais, mas estende-se à vida nas instituições; de acordo com a segunda, a justiça exhibe traços éticos que não se encontram contidos na solicitude, a saber, no essencial, uma exigência de igualdade de espécie diferente da igualdade de amizade.

No tocante ao primeiro ponto, importa entender por instituição, neste nível prévio de investigação, todas as estruturas do viver-em-conjunto de uma comunidade histórica, irreduzíveis às relações interpessoais e, todavia, a elas ligadas num sentido importante que



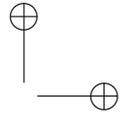
a noção de distribuição – que encontramos na expressão “justiça distributiva” - permite iluminar.

Podemos com efeito compreender uma instituição como um sistema de partilha, de repartição, implicando direitos e deveres, rendimentos e patrimónios, responsabilidades e poderes, numa palavra benefícios e encargos. É esse carácter *distributivo* – no sentido abrangente do termo – que levanta um problema de justiça. 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*⁵, que não é de todo o *sujeito indeterminado*⁶, mas o 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.

Poderá surpreender que falemos de justiça no plano ético, no qual nos mantemos ainda, e não estritamente no plano moral, ou até mesmo legal, que abordaremos de imediato. Uma razão legítima esta inscrição do justo no desígnio da vida boa e em relação com a amizade pelo outro. Primeiro, a origem quase imemorial da ideia de justiça, a sua emergência fora da moldura mítica na tragédia grega, a perpetuação das suas conotações religiosas até mesmo nas sociedades secularizadas, atestam que o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele suscita. Depois, o sentido da justiça é solidário do [sentido] de injusto, o qual aliás muitas vezes o precede. É sobretudo através do modo do queixume que penetramos no campo do injusto e do justo: “É injusto!” – eis a primeira exclamação. Não há que espantar, desde logo, que se encontre um tratado sobre a justiça nas *Éticas* de Aristóteles, que nisto segue o exemplo de Platão. O seu problema é o de formar

⁵ *chacun*

⁶ *on*

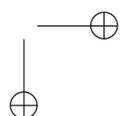
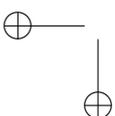


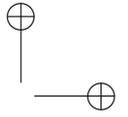
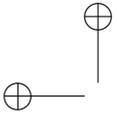
uma ideia de igualdade proporcional que preserve as inevitáveis desigualdades da sociedade no quadro da ética: “a cada qual na proporção do seu contributo, do seu mérito”, tal constitui a fórmula da justiça distributiva, definida como igualdade proporcional. É certamente inevitável que a ideia de justiça enverede pelas sendas do formalismo pelo qual já a seguir caracterizaremos a moral. Mas seria bom demorarmo-nos nesta etapa inicial onde a justiça é ainda uma virtude na trajectória de uma vida boa e onde o sentido do injusto precede, pela sua lucidez, os argumentos dos juristas e dos políticos.

2. A Norma Moral

À segunda parte deste estudo compete a tarefa de justificar a segunda proposição da nossa introdução, a saber que é necessário submeter o desígnio ético à prova da norma. Trata-se de mostrar de que modo os conflitos suscitados pelo formalismo, estreitamente solidário com o momento deontológico, nos voltam a trazer da moral à ética, mas a uma ética enriquecida pela passagem pela norma e inscrita no juízo moral em situação. É sobre o vínculo entre obrigação e *formalismo* que se vai concentrar esta segunda parte, tendo como fio condutor as três componentes do desígnio ético.

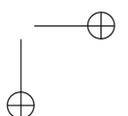
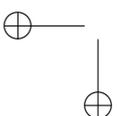
À primeira componente do desígnio ético, por nós designada de “desejo de uma vida boa”, corresponde, do lado da moral, no sentido preciso que demos a esse termo, a exigência de *universalidade*. A passagem pela norma encontra-se efectivamente ligada à exigência de racionalidade que, ao interferir com o desígnio da vida boa, se torna *razão prática*. Ora, como se exprime a exigência de racionalidade? Essencialmente como exigência de universalização. Neste critério se reconhece o kantismo. A exigência de univer-

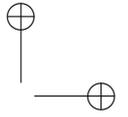
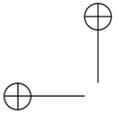




salidade, com efeito, não pode fazer-se compreender a não ser como regra *formal*, a qual não diz o que é preciso fazer, mas a que critérios é necessário sujeitar as máximas da acção: ou seja, precisamente, que a máxima seja universalizável, válida para todos os homens, em todas as circunstâncias e sem ter em conta as consequências. Poder-se-á ficar chocado com a intransigência kantiana. Com efeito, a posição do formalismo implica a erradicação do desejo, do prazer e da felicidade; não enquanto maus, mas porque não satisfazem o critério transcendental de universalização em virtude do seu carácter empírico particular, contingente. É esta estratégia de depuração que, levada ao seu termo, conduz à ideia de *autonomia*, quer dizer de auto-legislação, sendo esta a verdadeira réplica na ordem do dever do desígnio da vida boa. A única lei, com efeito, que uma liberdade pode dar a si mesma não é uma regra de acção que responde à questão: “que devo eu fazer aqui e agora?”, mas o próprio imperativo categórico na sua plena nudez: “age unicamente segundo a máxima que faz com que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal”. Quem quer que se submeta a tal imperativo é autónomo, quer dizer autor da lei à qual obedece. Mas é então que se coloca aqui a questão do vazio, da vacuidade, da regra que nada diz em particular.

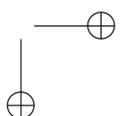
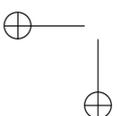
É para compensar esse vazio do formalismo que Kant introduz o segundo imperativo categórico, no qual podemos reconhecer o equivalente, no plano moral, da solicitude no plano ético. Recordo os termos da reformulação do imperativo categórico que permitirá elevar o respeito ao mesmo nível da solicitude: “age sempre de tal forma que trates a humanidade na tua própria pessoa e na pessoa de outrem, nunca como um meio, mas sempre também como um fim em si”. Esta ideia da *pessoa como fim em si mesma* é absolutamente decisiva: ela equilibra o formalismo do primeiro imperativo. É aqui, sem dúvida, que perguntaremos o que é que o respeito acrescenta à solicitude e, em geral, a moral à ética. A minha resposta é breve: é por causa da *violência* que é preciso passar

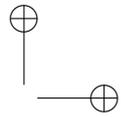




da ética à moral. Quando Kant diz que não se deve tratar uma pessoa como um meio mas como um fim em si, pressupõe que a relação espontânea do homem com o homem é, precisamente, a exploração. Esta está inscrita na própria estrutura da interação humana. Representamos demasiado facilmente a interação como um afrontamento ou como uma cooperação entre agentes de força igual. O que importa primeiro ter em conta é uma situação onde alguém exerce um *poder sobre* outrem e onde, conseqüentemente, a um agente corresponde um paciente que potencialmente é vítima da ação do primeiro. Sobre esta dissimetria de fundo enraízam-se todas as derivas malévolas da interação em resultado do poder que uma vontade exerce *sobre* outra. Isto acontece desde a influência até ao assassínio e à tortura, passando pela violência física, o furto e a violação, a coacção psíquica, o embuste, a manha, etc. Perante estas múltiplas figuras do mal, a moral exprime-se mediante interdições: “não matarás!”, “não mentirás!”, etc.. *A moral, neste sentido, é a figura que a solitudine assume frente à violência e à ameaça de violência.* A todas as figuras do mal de violência responde a interdição moral. Aí reside, sem dúvida, a razão última pela qual a forma negativa da interdição é inexpugnável. Nessa perspectiva, a segunda fórmula do supramencionado imperativo categórico exprime a formalização de uma regra ancestral, dita Regra de Ouro, que reza: “Não faças ao outro o que não desejarias que te fizessem a ti”. Kant formaliza esta regra introduzindo a ideia de *humanidade* – a humanidade na minha pessoa e na pessoa do outro – ideia que é a forma concreta e, se podemos dizê-lo, histórica da autonomia.

Resta ainda referir algumas palavras quanto à transformação da ideia de justiça na passagem do plano ético para o plano moral. Vimos que esta transição já tinha sido preparada pelo quase-formalismo da virtude da justiça em Aristóteles. A formalização da ideia de justiça é completa num autor como J. Rawls na sua *Te-*





*oria da Justiça*⁷, em favor de uma conjunção entre o ponto de vista deontológico de origem kantiana e a tradição contratualista que faculta à justificação dos princípios da justiça o quadro de uma ficção – a ficção de um contrato social hipotético, an-histórico, saído de uma deliberação racional conduzida nesse quadro imaginário. Rawls deu o nome de *fairness* [equidade] à condição de igualdade em que é suposto encontrarem-se os intervenientes de uma situação original, deliberando sob o véu de ignorância quanto ao seu resultado real⁸ numa sociedade real.

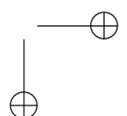
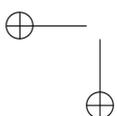
Não é aqui o lugar para discutir as condições que satisfazem a *fairness* [equidade] na situação original (a saber, o que é necessário ignorar da sua própria situação e o que importa saber sobre a sociedade em geral e sobre os termos da escolha). O ponto sobre o qual me limitarei a insistir tem a ver com a orientação *anti-teleológica* da demonstração dos princípios de justiça, admitindo que a teoria apenas se dirige contra uma particular versão teleológica da teleologia, a saber a do utilitarismo, que prevaleceu durante dois séculos no mundo anglófono com John Stuart Mill e Sidgwick. O utilitarismo é com efeito uma doutrina teleológica na medida em que a justiça é definida pela maximização do bem para o maior número. Segundo a concepção deontológica de Rawls, nada é pressuposto, pelo menos ao nível do argumento referente ao bem.

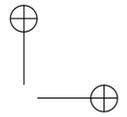
A função do contrato é fazer derivar os conteúdos dos princípios de justiça de um procedimento equitativo (*fair*) sem nenhum compromisso com qualquer critério, ainda que seja o do bem. Dar uma solução procedimental à questão do justo, eis o objectivo declarado da teoria da justiça.

O primeiro princípio de justiça não constitui qualquer problema para nós: “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de liberdades de base, [sistema] igual para todos, que seja compatível com o mesmo para os outros”. Este primeiro princípio

⁷ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 2001.

⁸ *leur sort réel*

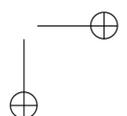
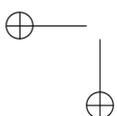


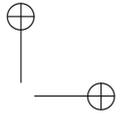
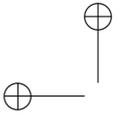


exprime a igualdade dos cidadãos perante a lei sob a forma de uma partilha igual das esferas de liberdade. Encontramos aqui a igualdade aritmética de Aristóteles, todavia formalizada. É o segundo princípio que constitui problema: “as desigualdades sociais e económicas devem ser organizadas por forma a que: a) seja racionalmente possível esperar que se convertam em benefício para cada um; e que, simultaneamente, b) estejam ligadas a posições e a funções abertas a todos”.

Reconhecemos aqui o princípio aristotélico da justiça proporcional ao mérito, mas formalizada por exclusão de qualquer referência ao valor dos contributos individuais. Apenas vale o raciocínio realizado na situação original sob o véu de ignorância, a fim de provar que se pode conceber uma partilha desigual que resulte em benefício de cada um. Este argumento corresponde a raciocínio do *maximin* tomando de empréstimo da teoria da decisão num contexto de incerteza. É designado por este termo [*maximin*] por ser suposto que os parceiros escolham o procedimento que *maximiza a parte mínima*. Dito de outra forma: 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.

O problema com que me deparo não se prende com o valor probatório do argumento considerado como tal, mas o de saber se a teoria deontológica da justiça não reclamará de algum modo um prévio sentido ético de justiça. Sem de modo algum pôr em causa a independência do seu argumento, Rawls aceita facilmente que este coincide com as “nossas ponderadas convicções” (*our considered convictions*) e que ele estabelece um “reflectido equilíbrio” (*reflective equilibrium*) entre a prova formal e aquelas convicções bem ponderadas. Tais convicções devem ser bem ponderadas, porque, se em certos casos flagrantes de injustiça (intolerância religiosa, discriminação racial) o julgamento moral corrente parece seguro, já estamos muito menos seguros quando se trata de distribuir



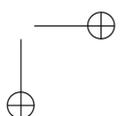
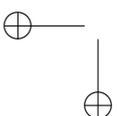


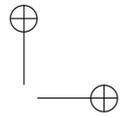
a riqueza e a autoridade. Em relação as estas dúvidas, os argumentos teóricos têm o mesmo papel que Kant atribui à regra de universalização das máximas: pô-las à prova. Todo o dispositivo probatório surge como uma racionalização de tais convicções, pelo viés de um processo complexo de ajustamento recíproco entre as convicções e a teoria.

Ora, sobre o que é que incidem tais convicções? A meu ver, elas coincidem com as que encontramos expressas na antiga Regra de Ouro: “Não faças ao outro o que não desejarias que te fizessem a ti”. Com efeito, ao adoptar o ponto de vista do mais desfavorecido, Rawls pensa como moralista e tem em conta a injustiça fundamental na distribuição de benefícios e de prejuízos em toda a sociedade conhecida. Por esse motivo é que, por detrás do seu formalismo, emerge o seu sentido de equidade, fundado no imperativo kantiano que proíbe de tratar a pessoa como um meio e exige tratá-la como um fim em si. E, por detrás desse imperativo, capto o impulso da solicitude, o qual, como mostrei acima, assegura a transição entre a estima de si e o sentido ético da justiça.

3. A Sabedoria Prática

Gostaria de dar o começo de uma justificação para a terceira tese enunciada no início, a saber que um certo recurso da norma moral ao desígnio ético é sugerido pelos *conflitos* que nascem da própria aplicação das normas às situações concretas. Sabemos desde a tragédia grega, e especificamente desde a *Antígona* de Sófocles, que 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; tal é o caso de Antígona, para quem o dever de dar sepultura a um irmão prevalece sobre a classificação do irmão como

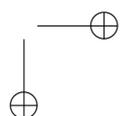
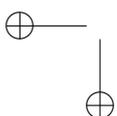




inimigo da razão de Estado; o mesmo sucede com Creonte, para quem o serviço à Cidade implica a subordinação do laço familiar à distinção entre amigos e inimigos. Não dirimo aqui a questão de saber se são as próprias regras que se confrontam no céu das ideias – ou se tal não resulta apenas da estreiteza da nossa compreensão, ligada precisamente à atitude moral desvinculada da sua motivação ética mais profunda. Guerra de valores ou guerra de compromissos fanáticos, o resultado é o mesmo: a deflagração do *trágico da acção* sobre o fundo de um conflito de deveres. É para fazer face a tal situação que é exigida uma *sabedoria prática*, sabedoria ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra. Tal convicção não é, todavia, arbitrária na medida em que lança mão aos recursos do sentido ético mais originário que não passaram pela norma.

Facultarei três exemplos, cada um deles tirado de cada uma das três componentes da ética: *estima de si*, *solicitude*, *sentido de justiça*.

Nasce um conflito ao nível da primeira componente da estima de si, desde que se lhe aplica a *regra formal de universalização* sobre a qual foi dito acima que constitui o alicerce da autonomia do sujeito moral. Ora, aplicada à letra, essa regra de universalização cria situações conflituais, dado que a pretensão universalista, interpretada por uma certa tradição que não se confessa, choca com o *particularismo* solidário dos contextos históricos e comunitários de efectivação dessas mesmas regras. Na Europa Ocidental, somos as testemunhas, e frequentemente os actores, de conflitos desse género em que se confrontam a moral dos direitos humanos e a apologia das diferenças culturais. O que não vemos é que a pretensão universalista vinculada à nossa proclamação dos direitos humanos se encontra ela própria manchada de particularismo, mercê da longa coabitação entre estes direitos e as culturas europeias e ocidentais onde pela primeira vez foram formulados. Tal não quer dizer que autênticos universais não se encontrem misturados nessa

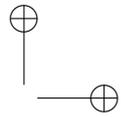


pretensão; mas só uma longa discussão entre as culturas – discussão que ainda mal começou – fará aparecer o que verdadeiramente merece ser chamado de “universal”. De modo inverso, não faremos valer a nossa pretensão à universalidade a não ser que admitamos que outros universais se encontram potencialmente imersos em culturas tidas por exóticas. Uma noção – paradoxal, confesso-o – se propõe: a de universais em contexto ou universais potenciais ou incoativos. Tal noção dá melhor conta do equilíbrio reflexivo que procuramos entre *universalidade* e *historicidade*. Só uma discussão ao nível concreto das culturas poderá confirmar, no termo de uma história ainda por advir, quais os universais pretendidos se tornarão universais reconhecidos.

Proponho um segundo exemplo de conflito de deveres que tomo de empréstimo da esfera ética da solicitude e do seu equivalente moral, o respeito. Poder-me-ia ter cingido à questão recorrente da verdade devida ao moribundo, ou à da eutanásia, ou envolver-me na controvérsia do direito ao aborto nos primeiros meses de gestação. Não teria, nesse caso, deixado de invocar a sabedoria prática em situações singulares que normalmente se identificam com situações de angústia e de pleitear a favor de uma fina dialéctica entre a solicitude dirigida às pessoas concretas e o respeito pelas regras morais e jurídicas indiferentes a estas situações de angústia. Teria insistido também no facto de que nunca decidimos sozinhos, mas antes no interior do que designaria de *grupo de conselho*⁹ onde vários pontos de vista são ponderados num ambiente de amizade e de respeito mútuo. Prefiro tomar um exemplo para o qual o meu próprio juízo¹⁰ foi convocado no quadro de uma discussão no seio da Amnistia Internacional. Tratava-se da prática da medicina em situações de alto risco, como no caso do internamento psiquiátrico compulsivo, do regime de encarceramento, e até mesmo da participação na execução da pena capital,

⁹ *cellule de conseil*

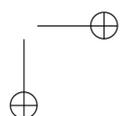
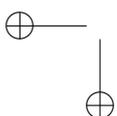
¹⁰ *jugement*



etc.. O médico consultado em contexto prisional não pode exercer em pleno uma vocação definida pelo dever de assistência e de cuidados a partir do momento em que a própria situação na qual é chamado a intervir constitui um atentado à liberdade e à saúde, requerido precisamente pelas regras do sistema prisional. Para o médico individual, a escolha joga-se entre aplicar sem concessões os compromissos assumidos no Juramento Hipocrático, sob o risco de ser expulso do sistema prisional, e consentir aos constrangimentos constitutivos deste meio o mínimo de exceções compatíveis com o respeito por si, o respeito pelo outro e o respeito pela regra. Não existe mais nenhuma regra para decidir entre as regras, mas, uma vez mais ainda, o recurso à sabedoria prática próxima da que Aristóteles designava com o termo *phronesis* (que se traduziu por *prudência*), e em relação à qual a *Ética a Nicómaco* diz que ela é, na ordem prática, aquilo que a sensação singular é na ordem teórica. É exactamente este o caso do juízo moral em situação.

O último exemplo de juízo moral em situação que proponho releva do problema da justiça já evocado por duas vezes: no plano ético a propósito do justo e do injusto, e a seguir no plano moral a propósito da tradição contratualista. Partamos do ponto em que parámos com a concepção puramente procedimental da justiça segundo Rawls. O que esta concepção não tem em conta é a heterogeneidade dos bens que estão implicados na distribuição pela qual definimos as instituições em geral. A diversidade das coisas a repartir desaparece no procedimento distributivo. Numa enumeração que coloca ao mesmo nível rendimentos e patrimónios, posições de responsabilidade e de autoridade, as honras e as repreensões, perde-se de vista a diferença qualitativa entre as coisas a repartir. O próprio Rawls abre a porta ao questionamento do formalismo ao referir a ideia de *bens sociais prioritários*¹¹. Ora, se perguntarmos o que é que qualifica como bons esses bens sociais abre-se um espaço conflitual, uma vez que esses bens mostram-se relati-

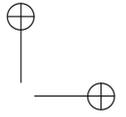
¹¹ *biens sociaux premiers*



vos a significações e a estimativas heterogêneas. Num autor como Michael Walzer em *Esferas da Justiça* (1983), a percepção desta diversidade real de bens conduz a um autêntico desmembramento da ideia unitária de justiça, como aliás o sugere o título da sua obra. Constituem “esferas” distintas de justiça as regras que determinam condições de cidadania; as que se referem à segurança e ao bem-estar; as que têm por referência a ideia de mercado, quer dizer a noção daquilo que pela sua natureza de bem pode ser ou não comprado ou vendido; aquelas que regulam a atribuição seja dos empregos, seja das posições de autoridade de responsabilidade sobre uma base diferente da da hereditariedade ou a das relações pessoais. Ora os conflitos não nascem apenas dos desacordos a respeito dos bens que distinguem essas esferas de justiça, mas sobre a prioridade a conferir às reivindicações ligadas a cada uma. É a uma situação de embaraço como esta que deve acudir uma vez mais a sabedoria prática.

A experiência histórica mostra com efeito que não existe uma regra imutável para classificar numa ordem universalmente convincente reivindicações tão estimáveis como as da segurança, da liberdade, da legalidade, da solidariedade, etc. Apenas o debate público, cujo desfecho permanece aleatório, poder fazer nascer uma certa ordem de prioridade. Tal ordem, porém, valerá apenas para um povo, durante um certo período da sua história, sem nunca alcançar uma convicção irrefutável válida para todos e para sempre. O debate público equivale aqui, no plano das instituições, ao que há instantes designava de *grupo de conselho*¹² no domínio dos assuntos privados e íntimos. O juízo político também é aqui da ordem do juízo em situação. Com mais ou menos sorte, pode ser a sede de sabedoria, deste “bom conselho” evocado pelo coro da Antígona. Tal sabedoria prática não é um assunto pessoal: é, se assim o podemos dizer, uma *phronesis* de vários, pública, tal como o próprio debate. É neste ponto que a equidade se revela superior

¹² *cercle de conseil*



à justiça abstracta. Ao referir-se ao equitativo (*épiékês*) e à superioridade deste perante o justo, Aristóteles observa: “a razão disso é que a lei é sempre qualquer coisa de geral, sendo que há determinados casos para os quais não é possível estabelecer um enunciado geral que se lhes aplique com exactidão”. E Aristóteles conclui: “Tal é a natureza do equitativo: ser um correctivo da lei, precisamente aí onde a lei perdeu capacidade para estatuir em virtude da sua generalidade” (*Ética a Nicómaco*, V. 14, 1137b 26-27). A equidade revela-se assim como um outro nome para o sentido de justiça, quando este atravessou os conflitos suscitados pela própria aplicação da regra de justiça.

