

A ÉTICA DE PAUL RICOEUR: A ARTICULAÇÃO ENTRE O TELEOLOGISMO E O DEONTOLOGISMO¹

Sumario: O texto apresenta a ética de Ricoeur, mostrando como o autor distingue na sua análise três níveis: o da ética, o da moral e o da sabedoria prática. Na exposição de cada um destes níveis, o artigo descreve o modo como o autor articula a tradição aristotélica com a tradição kantiana. O texto apresenta a análise que Ricoeur faz de cada uma das tradições, mostrando como cada uma dela, pelo menos implicitamente, remete para a outra. Este aspecto é particularmente sublinhado no tratamento dado pelo filósofo francês ao pensamento de Kant e Rawls. Na articulação dos três níveis o texto mostra como Ricoeur sugere o modo de encontrar caminho para resolver racionalmente as situações concretas em que surgem conflitos entre normas morais ou valores.

Palabras clave: Ricoeur, ética, moral, sabedoria prática, fundamentação, amizade, justiça, éticas teleológicas, éticas deontológicas.

PAUL RICOEUR'S ETHICS: THE COORDINATION BETWEEN TELEOLOGISM AND DEONTOLOGISM

Abstract: The text consists of an presentation of Ricoeur's thoughts on ethics which involves a distinction between three levels: ethics, moral, and practical wisdom. In explicating the nature of each level, Ricoeur is shown to articulate the traditions stemming from Aristotle and Kant. The result of this creative articulation of apparently separate traditions can be demonstrated in the way Ricoeur analyzes the thinking of John Rawls in relation to Kant. In thus working the three levels together, Ricoeur has discovers a promising path for the rational resolution of concete situations in which conflicts between moral norms and values surge.

¹ Professor de Ética na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, em Braga.

Key words: Ethics, Moral, Practical Wisdom, Foundation, Friendship, justice, Teleological Ethics, Deontological Ethics

A história da Ética é dominada por duas tradições: a das éticas da felicidade e a das éticas do dever. Ora a Ética, na sua plenitude, tem categorias que articulam dialecticamente o domínio teleológico e o deontológico, porque só assim se dá conta da experiência moral na sua totalidade. Paul Ricoeur é o exemplo do filósofo que articula o horizonte da vida boa, que parte da estima de si, recorrendo à tradição aristotélica, com questões de justiça, da distribuição e da imputabilidade e recorre à tradição deontológica kantiana. Porque a síntese das duas tradições feita por este autor foi muitíssimo bem conseguida, neste artigo apresentá-la-emos nas suas linhas gerais².

Paul Ricoeur, no que chama «Ma Petite Éthique»³, distingue três níveis na vida moral:

- O da ética;
- O da Moral;
- O da sabedoria prática⁴.

I. O NÍVEL DA ÉTICA

1. ... VISAR A “VIDA BOA”

O nível da ética é constituído pela intenção e Ricoeur define-o como «uma visée da vida boa, com e pelos outros, em instituições justas» (SCA, 202). Para

2 Para uma exposição sintética do pensamento ético do autor, cf. BARASH, Jeffrey Andrew - «RICOEUR Paul, né en 1913». CANTO-SPEBER, M. (dir) - *Dictionnaire d'éthique et de morale*, t. 2. 1ª ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 1687-1691 [tradução brasileira: ID - *Dicionário de Ética e Filosofia Moral 2*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 512-515].

3 RICOEUR, Paul - «De la morale à l'éthique et aux éthiques». RICOEUR, P. - *Le juste 2*. Paris: Éd. Esprit, 2001, pp. 55, p. 103, nota 1.

4 Neste resumo do pensamento de Ricoeur, seguiremos de perto a excelente síntese apresentada por DUCHÊNE, Joseph - «Préliminaires. “La Petite éthique” de Paul Ricoeur». DRUET, François-Xavier; GANDY, Étienne (Éds.) - *Rendre justice au droit. En lisant Le Juste de Paul Ricoeur*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1999, pp. 19-34 (será citado pela sigla PPE), em que o autor resume os estudos 7º, 8º, e 9º de RICOEUR, Paul - *Soi-même comme un autre*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1990 e faz uma breve referência ao 10º estudo. Este livro de Ricoeur será citado com a sigla SCA.

o autor, a moral, antes de ser a obediência à lei e a submissão à obrigação, é marcada pelo optativo. O filósofo dá prioridade à ética relativamente à moral. A vida moral é, antes de tudo, realização do desejo de ser, pelo que as principais referências do autor neste capítulo são Aristóteles, com a sua visão teleológica da vida moral; Espinosa, com a sua ideia de *conatus*, em que o ser se esforça por perseverar no seu ser e participar na produtividade da substância; e Jean Nabert, para quem a ética é afirmação de ser na falta (manque) de ser. No VII capítulo de *Soi-même comme un autre* (SCA, 199-236), Ricoeur estuda e expõe estas três dimensões da intenção ética: a estima de si, a solicitude e o sentido da justiça.

A estima de si é o primeiro momento da intenção ética, pois que a vida boa é o objecto da *visée* ética. O sujeito moral não é um *eu penso* (Descartes), mas um *eu posso* (Merleau-Ponty), porque é um sujeito capaz de agir com intenção e não mecanicamente. Este “eu posso” tem um duplo sentido: (1) poder fazer e (2) poder avaliar. O eu é digno de estima «não principalmente devido às suas realizações mas fundamentalmente às suas capacidades» (SCA, 212).

Sobre esta realização do eu do ser humano, Ricoeur tem que responder a várias objecções. Como se pode defender a visão teleológica da ética sem cair numa moral dos bons sentimentos? Como escapar ao relativismo ou ao subjectivismo que a noção de vida boa parece implicar? O sentido da nossa vida é o nosso querer? Na realização do eu, o que é que depende da deliberação e da acção? O que é que depende do acaso, das circunstâncias e o que não depende de nós? Qual é o enraizamento biológico da nossa ipseidade? Ricoeur responde a estas objecções recorrendo à ideia de “prática” de Aristóteles. A prática exprime uma distância em relação «à ética dos bons sentimentos e a exigência de efectivação ética» (PPE, 20). O sujeito que realiza a prática «é um ser vivo, incarnado, enraizado numa corporeidade» (PPE, 20).

A prática, porque habitada por uma teleologia imanente, afasta-nos do subjectivismo e do relativismo do desejo e dos valores porque, exigindo deliberação, ela confronta-nos com o que não depende de nós e ela mesma pode ser avaliada subjectiva, social e universalmente, apelando a noções como «critérios de excelência», que nenhuma realização concreta consegue esgotar. A vida boa é uma ideia limite em função da qual interpretamos as nossas acções e a nós próprios.

«É num trabalho incessante de interpretação da acção e de si mesmo que prossegue a procura de adequação entre o que nos parece o melhor para o conjunto da nossa vida e as escolhas preferenciais que governam as nossas práticas» (SCA, 210).

Ricoeur recorre assim à concepção de «unidade narrativa de uma vida» (SCA, 209) para exprimir a unidade de uma vida ética na procura da vida boa, qualidade sempre frágil.

Para Ricoeur há um plano de vida que lhe dá unidade, embora reconheça «a fragilidade da qualidade boa do agir humano» (SCA, 210). E a leitura desse plano leva o sujeito ético a interpretar o texto da acção e a interpretar-se a si mesmo; «no plano da ética, a interpretação de si torna-se estima de si» (SCA, 211). Estas interpretações são controversas pois que não são verificáveis segundo os modelos das ciências naturais, mas a partir de uma espécie de evidência experimental que reveste a

«atestação, quando a certeza de ser autor do seu próprio discurso e dos seus próprios actos se faz convicção de bem julgar e de bem agir, numa aproximação momentânea e provisória do bem-viver» (SCA, 211).

2. ... COM E PARA O OUTRO

Continuando a meditar sobre a «vida boa», Ricoeur sublinha que em quase todas as línguas “ser bom” significa (1) praticar as acções boas e (2) preocupar-se com os outros. A referência ao outro está sempre implicada na vida boa. O tema de reflexão de Ricoeur, nesta meditação sobre a relação com o outro, é o da solicitude pensada como «a troca entre o dar e o receber» (SCA, 220). Para Ricoeur, a solicitude é «procura de igualdade através da inigualdade (SCA, 225), é actividade, actualização nunca acabada da potência.

O sujeito ético, para o autor, não é um sujeito individualista, previamente portador de direitos antes de entrar na sociedade (o sujeito dos liberais). O sujeito ético realiza-se no confronto e na cooperação com a «alteridade» nele mesmo e fora dele mesmo. O sujeito ético, capaz de acção, tem iniciativas, mas a sua acção é também muitas vezes resposta a uma solicitação, diferentemente de Lévinas para quem o eu age sempre em resposta à ordem do outro.

Para desenvolver o conceito de solicitude, Ricoeur aborda o tema da amizade em Aristóteles. Tal como este filósofo, Ricoeur pensa que

«a amizade faz a transição entre a *visée* da “vida boa” que nós vimos reflectir-se na estima de si, virtude solitária na aparência, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de carácter político» (SCA, 213).

A amizade não é um sentimento psicológico, mas uma virtude ética (uma excelência). O amor de si não é uma forma de egoísmo escondido porque, como

o próprio Aristóteles diz, «o homem feliz precisa de amigos» (*Ética a Nicómaco*, IX, 9).

A amizade, que pode ser de várias espécies (distingue-se pelos objectos/motivos que lhe dão origem), tem duas características: a igualdade e a mutualidade. A amizade implica sempre uma reciprocidade que pode levar do viver em comum até à intimidade. Estas características, igualdade e mutualidade, põem em acção um equilíbrio entre o dar e o receber.

Mas este equilíbrio não significa que amizade e justiça se identificam. A amizade e a justiça distinguem-se. A amizade rege «relações inter-pessoais» (SCA, 215), implica uma vida partilhada que pode visar a intimidade, o que só é possível em grupos pequenos em que reina a igualdade. A justiça, por seu turno, «rege as instituições» (SCA, 215), envolve numerosos cidadãos, cujas relações são mediatizadas por instituições e «na justiça a igualdade é no essencial igualdade proporcional, tendo em conta a desigualdade das contribuições» (SCA, 216).

Para Ricoeur, como para Aristóteles, a amizade é uma virtude ética; ele não é mero sentimento psicológico; é uma actividade e supõe um futuro. Também para Ricoeur, como para o estagirita, é preciso amar-se (estima de si) para se amar o outro (amizade), porque a estima de si é amar aquilo que há de melhor em nós. Mas o nosso autor não partilha com Aristóteles a tendência intelectualista de identificar o viver em comum com o pensar em comum. Ele explora a dimensão de falta (manque) e de vulnerabilidade do eu que leva a uma ruptura, que Aristóteles não pensou, entre a estima de si e a amizade. O amigo procura-me também porque lhe falta algo que espera de mim.

Para tratar de um «conceito franco de alteridade», que não existe em Aristóteles (SCA, 219), Ricoeur recorre ao *ágapé* cristão, à noção de conflito de Hegel e à filosofia de Lévinas que, contrariamente ao que se verifica em Aristóteles, dá a primazia ao outro e não ao eu. Em Lévinas não é o eu que tem a iniciativa, mas o outro. Para este filósofo há uma assimetria na relação eu-outro, sendo a iniciativa sempre do outro, perante quem o eu tem de responder, ser responsável, não havendo reciprocidade. Para Ricoeur este modelo de Lévinas não permite pensar a amizade que implica sempre reciprocidade no dar e no receber, o que não se encontra em Lévinas (SCA, 221). Lévinas, entende o filósofo que estamos a expor, move-se na ordem do imperativo e, portanto, da moral e não na ordem da ética.

Aprofundando o tema da relação de afecção sugerida por Lévinas, Ricoeur vai analisar a solicitude na experiência do sofrimento que radicaliza o sofrer (patir). No sofrimento, o outro aparece como diminuído, incapaz de agir, de fazer, atingido na sua integridade.

«Aqui a iniciativa, em termos precisamente de poder-fazer, parece pertencer exclusivamente ao eu que dá a sua simpatia, a sua compaixão, sendo estes termos tomados no sentido forte do desejo de partilhar a pena de outrem» (SCA, 223).

Mas não é só o que sofre que recebe. Há uma certa igualdade entre o que sofre e o que sofre com ele (simpatia=sym+pathos), porque o que sofre permite que o outro compartilhe do seu sofrimento (seja afectado pelo sofrimento do outro), o que é diferente da piedade «em que o eu goza secretamente de se saber poupado» (SCA, 223).

A relação de amizade, solicitude, envolve «reversibilidade, insubstituíbilidade, similitude» (SCA, 225). Reversibilidade: quando o outro, enquanto um eu, se dirige a mim dizendo “tu”, sinto-me chamado enquanto primeira pessoa; insubstituíbilidade: os papéis são reversíveis, as pessoas não, na solicitude cada um é insubstituível; similitude: «não posso estimar-me a mim mesmo sem estimar outrem como a *mim* mesmo» (SCA, 2226); há uma equivalência entre o “tu mesmo” e o “como eu mesmo”.

3. ... EM INSTITUIÇÕES JUSTAS

A *visée* ética «envolve de alguma maneira o sentido de justiça» (SCA, 227). Nesta parte, o autor vai analisar as relações com o terceiro, as relações que estão para lá do face a face regido pela solicitude e que se fazem através das instituições⁵.

«A instituição como ponto de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça, tais são os dois jogos de investigação [...] sobre a terceira componente da *visée* ética» (SCA, 227).

Trata-se da justiça que é «uma exigência de igualdade» que se formula pela máxima “a cada um o seu direito” (PPE, 24). A reflexão do autor é também uma atenção à pluralidade (SCA, 228), à concertação (SCA, 229) e ao debate.

Tal como fez relativamente à estima de si e à solicitude, o que o filósofo quer mostrar nestas páginas é a dimensão teleológica da justiça. Para ele não se pode limitar a reflexão sobre a justiça à teoria moral, deontológica ou procedimental (*Ética da discussão*). A justiça deve ter uma dimensão teleológica e ética: «o justo situa-se entre o legal e o bom» (PPE, 24)⁶.

5 Ricoeur define a instituição como «a estrutura do “viver-juntos” (vivre-ensemble) de uma comunidade histórica» (SCA, 227).

6 Cf. RICOEUR, P. «Le juste entre le légal et le bon».ID. - *Lectures I. Autour du politique*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1991, 176-195.

Ricoeur dá uma dupla dimensão à justiça no sentido ético. Uma (1) dimensão metafísica e religiosa e uma (2) dimensão política. Uma dimensão metafísica e religiosa: «a origem quase imemorial da ideia de justiça» (SCA, 231). Nos mitos e na tragédia grega, e mesmo nas nossas sociedades secularizadas, encontramos expressões que manifestam o sentido de justiça que «não se esgota na construção de sistemas jurídicos» (SCA, 231). Esta dimensão também se manifesta no facto de o sentido de justiça ser mais sensível ao que falta, o que encontra a sua expressão nas queixas contra a injustiça. Foi este contexto que levou Aristóteles a conceber a justiça como virtude, uma vez que reconhece «a vasta polissemia do justo e do injusto» (SCA, 232).

Ricoeur chama a atenção para o facto de John Rawls, em *Uma teoria da justiça* afirmar, logo na primeira página, que «a justiça é a virtude primeira das instituições sociais»⁷, o que é já um reconhecimento, contra a teoria dele, de uma dimensão teleológica da justiça.

Para além da dimensão metafísica e religiosa da justiça, o filósofo trata, de um modo mais desenvolvido, a dimensão política da justiça. No desenvolvimento desta dimensão, Ricoeur explicita o que designa por «o paradoxo político» que é constituído pelo choque e antagonismo entre duas dimensões: a da força (todo o poder político, todo o estado, democrático ou não, nasce na e pela violência) e a da forma (o respeito pela constituição). Todo o Estado, mesmo o Estado democrático, vive aliando a força e a forma.

Na linha de Hannah Arendt, Ricoeur descreve o político como o lugar entre o “poder em comum e a dominação”, que é o poder político corrompido ou poder como relação de força (SCA, 227). A primeira relação, o poder em comum, é mais fundamental que a relação de dominação.

Para o filósofo, no plano político, a fonte da justiça, tanto distributiva como judiciária, não está na dominação, mas no “querer con-viver”⁸ de uma comunidade histórica. As instituições, que se caracterizam por costumes comuns e não por regras, são a encarnação dessa vontade de “viver conjuntamente” (“vivre ensemble”), o seu *éthos* feito de tradições e mitos, e também de projecto e de «exigência de igualdade» (SCA, 227).

Para produzir e justificar as regras de justiça, que têm sentido (a justiça deontológica), recorre-se ao “querer con-viver”, tirando-o do «estatuto de o esquecido» (SCA, 230) que resulta de esta instância estar normalmente invisível, porque

7 RAWLS, John - *Uma teoria da justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 27.

8 A expressão que Ricoeur utiliza é «vivre ensemble» difícil de traduzir. Poder-se-ia dizer “viver juntos”, como fizemos acima, “viver conjuntamente”, “viver em comunidade”.

«coberta pelas relações de dominação» (SCA, 230). É o “querer con-viver” (*vouloir vivre ensemble*) que justifica as regras de convivência. Como corolário do que se acaba de dizer, Ricoeur afirma não poder identificar pura e simplesmente o justo com a observância da lei, o respeito pela legalidade ou mesmo o respeito pela igualdade. Já em Aristóteles, diz o autor, a justiça distributiva, que não significa uma «igualdade aritmética», que não convém «à natureza das pessoas e das coisas partilhadas» (SCA, 235), é pensada em termos de «igualdade proporcional que define a justiça distributiva» (SCA, 235). Esta justiça «tem em conta a diversidade dos bens a partilhar, dos papéis, das tarefas, das responsabilidades» (PPE, 25). À justiça, no sentido deontológico, cabe a tarefa de construir as regras de distribuição que justifiquem «uma certa ideia de igualdade sem caucionar o igualitarismo» (SCA, 235).

II. O NÍVEL DA MORAL

O nível da moral caracteriza-se pelo aparecimento da norma. No 8º Estudo de *Soi-même comme un autre* (SCA, 237-278), Ricoeur quer justificar a necessidade «de submeter a ética à prova da norma» (SCA, 237). Nesta parte da sua “Petite Éthique”, o autor vai enfrentar a ordem do obrigatório, do imperativo com pretensão universal. Estamos na perspectiva da filosofia moral de Kant e da teoria da justiça de Rawls.

«Este nível é formal e, devido ao seu formalismo, em caso de conflito de valores, ele exige o recurso à sabedoria prática de um lado – para tomar em consideração a singularidade das pessoas e das situações – e à ética, do outro, para recolocar as regras na sua significância» (PPE, 26).

O autor apresenta uma simetria entre a estrutura da exposição da ética e da moral:

Ética	Moral
A estima de si	O respeito por si
A solicitude	A exigência do respeito de outrem
(Regra de Ouro/Imperativo categórico)	
Sentido de Justiça	As “regras” de Justiça

A ética aponta uma intenção; a moral desdobra essa intenção e dá-lhe a sua «efectuação», tradu-la tendo em conta as ameaças e obstáculos que se opõem à sua realização. Ela tem em conta a violência e procura responder-lhe. É devido

a isto que a norma se enuncia muitas vezes na forma negativa: "não matar", "não roubar".

A relação da norma com a intenção, da moral com a ética, é de subordinação, mas também relação dialéctica: a norma tem repercussões na intenção. Como afirma Joseph Duchêne citando o autor: «Ricoeur dá à norma "o seu justo lugar" (SCA, 202)» [PPE, 26].

1. A VISÉE DA "VIDA BOA" E A OBRIGAÇÃO

Se se considera, à primeira vista, que há uma ruptura total entre a tradição teleológica e eudemonista de Aristóteles e a tradição deontológica e formalista de Kant, Ricoeur mostra que esta ruptura não é total e que cada uma das tradições traz à ideia a outra.

«Sem negar de modo nenhum a ruptura operada pelo formalismo kantiano em relação à grande tradição teleológica e eudemonista, não é inapropriado marcar, por um lado, os traços pelos quais esta última faz sinal em direcção ao formalismo e, por outro, os sinais pelos quais a concepção deontológica da moral permanece ligada à concepção teleológica da ética» (SCA, 238).

Para mostrar isto mesmo, Ricoeur vai analisar dois conceitos fundamentais da moral: a universalidade e a obrigação.

O autor considera que encontramos antecipações implícitas do universalismo na tradição teleológica quando Aristóteles afirma que o termo médio («*mésotès*») é um critério de todas as virtudes, quando o próprio Ricoeur deu implicitamente um sentido universal às *capacidades* do sujeito moral tais como a iniciativa da acção, a escolha por razões, a estimação e avaliação dos fins da acção, «como sendo aquilo *em virtude do qual* nós as tomamos por estimáveis, e nós mesmos por acréscimo» (CSA, 239).

Também a obrigação tem laços com a *visée* da vida boa. Como afirma Duchêne: «há uma ligação entre o optativo aristotélico e o imperativo kantiano» (PPE, 27) porque, como afirma Ricoeur: a vontade toma na moral kantiana o lugar que o desejo razoável ocupava na ética aristotélica» (CSA, 240). Contudo, apesar desta ligação, há diferenças importantes porque «o desejo reconhece-se na sua *visée*, a vontade na sua relação com a lei» (CSA, 240). Além disso, para Kant, o desejo é «patológico». Ricoeur considera que o homem moral kantiano está mais dividido do que o homem moral aristotélico porque, na relação mandamento-obediência, o filósofo alemão rejeita as inclinações sensíveis porque elas constituem uma ameaça à universalidade. Kant pensa que o desejo é hostil à racionalidade e Aristóteles pensa que o desejo pode ser racional. Desta última

diferença decorre (1) o rigorismo da moral kantiana e (2) a oposição com que a autonomia e a heteronomia surgem nesta moral (a lei moral recorre para a noção de autolegislação sem qualquer relação com a lei natural e as outras causas). «A oposição entre autonomia e heteronomia é assim [...] constitutiva da ipseidade moral» (SCA, 246). Para Aristóteles, as relações entre autonomia e heteronomia não são tão exclusivas; ele admite aquilo que alguns designam por uma autonomia heterónoma ou uma heteronomia autónoma⁹.

Se a tradição teleológica antecipa o formalismo, a moral kantiana, pelos seus impasses, faz sinal na direcção da moral teleológica. Ricoeur caracteriza esses impasses mostrando a impossibilidade de fundar a moral no conceito de autonomia e auto-legislação. O filósofo considera que Kant esqueceu, ou antes não tematizou, a dimensão de passividade do sujeito moral presente na sua filosofia. Ao menos, sob a forma de rasto. Constatando que Kant reconhece que (1) a autonomia é «um facto da razão» em que a razão pura se torna prática e, (2) na formulação do imperativo categórico que diz que devemos tratar o outro como fim, que o respeito não é pela lei mas pelos outros que são pessoas (FMC, 68), pergunta Ricoeur: «não há antes ali, dissimulado sob o orgulho da asserção de autonomia, a confissão de uma certa receptividade na medida em que a lei, determinando a liberdade, *a afecta?*» (SCA, 248)¹⁰. Além disso, para Kant o respeito é um sentimento da razão prática e, enquanto sentimento, também evoca uma passividade.

Por fim, a propósito do mal, Kant reconhece que ele não põe em causa a autonomia, mas «a propensão para o mal *afecta* o uso da liberdade, a capacidade para agir por dever, em síntese a *capacidade* de ser efectivamente autónomo» (SCA, 252). Aliás, para Kant, esta situação abre espaço para distinguir religião e moral. A religião tem por tema a regeneração da liberdade «quer dizer a restauração do império do bom princípio sobre ela» (SCA, 252), o que Ricoeur interpreta como sendo um encaminhar a moral deontológica para a teleologia. Ricoeur põe em questão o princípio de autonomia, o que é apanágio da concepção teleológica da moralidade e obriga esta a abrir-se para uma alternativa e um devir.

9 Sobre este tema, cf. CABRAL, Roque - «Liberdade e ética: autonomia e heteronomia?». AA. VV. - *Ética e liberdade*. Coimbra: Centro Universitário Manuel da Nobrega, 1988, pp. 53-63.

10 Esta mesma ideia é repetida pelas mesmas palavras em RICOEUR, Paul - «John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social», (1990). ID. - *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 199.

2. A SOLICITUDE E A NORMA

Ao passar da exigência da estima de si para a dimensão da solicitude e para a exigência do respeito por outrem, têm que se explicitar os desafios da “Regra de Ouro”, a qual pode ser formulada negativamente – «não faças ao teu próximo o que detestas que te seja feito» – e positivamente – «o que vós quiserdes que os homens façam, fazei-lho vós também» (SCA, 255)¹¹. A formulação negativa «deixa aberto o leque das coisas não proibidas, e assim dá lugar à invenção na ordem do permitido» (SCA, 255). A formulação positiva torna mais claro o motivo da beneficência «que leva a fazer alguma coisa em favor do próximo» (SCA, 255).

Estas duas formulações enunciam «uma *norma de reciprocidade*» (SCA, 255). Esta

«reciprocidade exigida destaca-se sobre o fundo da pressuposição de uma dissimetria inicial entre os protagonistas de acção – dissimetria que coloca um na posição de agente e o outro na de paciente» (SCA, 255).

As relações ligadas a esta dissimetria podem ser «ocasião da violência [... que] reside no *poder exercido sobre* uma vontade por uma vontade» (SCA, 256). Tenha-se presente que o autor distinguiu entre “poder sobre” e “poder em comum”.

Este “poder sobre” vai desde a influência, ao assassinato ou à tortura. Ricoeur esboça uma fenomenologia da violência e das suas formas mais frequentes (SCA, 256-258): «a diminuição ou destruição do poder fazer do outro», a destruição da estima de si (com a tortura), a «humilhação [... que] não é outra coisa que a destruição do respeito por si», a violência dissimulada na linguagem, a violência do ter, «a astúcia», «a violência sexual». Em todas estes casos, o “poder em comum” é transformado em “poder sobre”, em dominação. Ora,

«a moral responde (*replique*) à violência. E, se o mandamento não pode deixar de revestir a forma da interdição, é precisamente por causa do mal: a todas as figuras do mal responde o não da moral¹². Aí reside sem dúvida a

11 Sintetizamos aqui SCA, 254-264. Ricoeur apresenta a *Regra de Ouro*, na sua formulação negativa, como se encontra em Hillel, mestre judeu de São Paulo (Talmude da Babilónia, Shabbat, p. 31a) e, na sua formulação positiva, como se encontra em Lc 6, 31. [Ricoeur comete aqui um lapso porque o mestre de São Paulo foi Gamaliel (Act 22, 3)]. O filósofo também chama a atenção para o facto de estas noções não serem invenção do filósofo; este procura apenas esclarecê-las e justificá-las (SCA, 255). Sobre a “Regra de Ouro”, cf. RICOEUR, Paul - «Entre philosophie et théologie I: la Règle d’or en question. (1989). RICOEUR, P. – *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*. Paris Seuil, 1992, pp. 273-279.

12 Sobre a questão do mal em Ricoeur, cf. RICOEUR, Paul, «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie (1986)», ID., *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*. Paris Seuil, 1992, pp.

razão última para a qual a forma negativa da interdição é inexpugnável» (SCA, 258).

Para Ricoeur a moral kantiana é incapaz de dar ao respeito pelo outro a sua verdadeira dimensão e, no entender do filósofo, isto deve-se a duas fraquezas da moral deontológica kantiana: (1) a sua exagerada desconfiança relativamente ao mundo dos sentimentos e (2) a sua incapacidade de assumir a alteridade. Quanto à primeira, é conhecida e torna-se evidente na posição distante que o autor alemão tem relativamente à Regra de Ouro.

«Esta desconfiança explica-se pelo carácter imperfeitamente formal da Regra. Esta pode sem dúvida ser mantida parcialmente formal, enquanto ela não diz que aquilo que outrem amaria ou detestaria que lhe fosse feito. Em contrapartida, ela é imperfeitamente formal, na medida em que faz referência a amar e a detestar: ela introduz assim alguma coisa da ordem das inclinações» (SCA, 259-260).

Além disso, para Kant a lei moral tem origem na razão e a Regra de Ouro parece estar já aí, ter origem fora da razão.

A segunda fraqueza, a sua incapacidade de assumir a alteridade. O seu formalismo e deontologismo são capazes de ter em conta a pluralidade das pessoas, o que é patente no uso que Kant faz de expressões como «homem», «todo o ser de razão», «natureza racional», «humanidade»; mas é incapaz de assumir a alteridade

«na medida em que expressões tais como “o homem”, “todo o ser racional”, “a natureza racional”, a alteridade é como que impedida de se desdobrar (se déployer) para a universalidade que a encerra, na ideia de humanidade» (SCA, 263).

Ora, no entender de Ricoeur, «a voz da solicitude [...] pede que a pluralidade das pessoas e a sua alteridade não sejam obliteradas pela ideia englobante da humanidade» (SCA, 264).

3. DO SENTIDO DA JUSTIÇA AOS «PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA»

O filósofo criticou a autonomia kantiana porque ela tende a transformar-se em auto-suficiência e esquece a passividade e a alteridade. A proposta das regras de justiça de Rawls, que pretende apresentar uma teoria da justiça exclusiva-

211-23 e HENRIQUES, Fernanda (org.) - *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005.

mente formal, também não é aceitável para Ricoeur porque esse formalismo não é possível, nem o autor americano consegue manter-se fiel a ele até ao fim¹³.

A virtude da justiça aplica-se às instituições, «estruturas variadas do querer con-viver (*viure ensemble*), que asseguram a este último duração, coesão e distinção» (SCA, 264). Ora isto leva ao tema da distribuição. Pensa o autor que «é este conceito de distribuição que se vai colocar na charneira entre a *visée* ética e o ponto de vista deontológico» (SCA, 264). A justiça distributiva implica «as ideias de partilha justa¹⁴, de parte justa sob a égide da ideia de igualdade» (SCA, 264), que pertence à *visée* ética. Estas noções legadas à moral pela *visée* ética são muito ambíguas pois o que é que se deve entender por “parte justa”, “igualdade” e “justo”?

Rawls, para ultrapassar estas ambiguidades, coloca-se numa perspectiva procedimental, ou seja numa perspectiva formal. Na sua crítica, Ricoeur vai mostrar que o encerrar-se nesta perspectiva, não permite encontrar uma resposta cabal, e que há que fazer apelo à perspectiva da *visée* ética, como vamos ver.

Para John Rawls o termo equidade (*fairness*) é «a chave do conceito de justiça porque a equidade caracteriza a situação original do contrato, donde deriva a justiça das instituições de base» (SCA, 267). Esse contrato original é feito entre pessoas livres e racionais interessadas em promover os seus interesses individuais, o que significa, como refere Ricoeur, que o contratualismo e o individualismo vão a par.

Se esta hipótese¹⁵ se concretizasse, teríamos uma concepção de justiça puramente procedimental, em que o justo seria totalmente independente do bom, quer a nível das instituições quer a nível dos indivíduos, objetivo que a

13 Este tema é tratado nas pp. 264-278 de SCA. Em RICOEUR, Paul - «John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social», (1990)ID. – *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, pp. 196-215 o autor explica longamente como o deontologismo de Rawls não deixa de estar marcado pelo teleologismo (Rawls pressupõe um *sentido de justiça*, por exemplo na p. 208). Não fazemos aqui uma exposição da teoria de Rawls porque este autor é devidamente estudado na disciplina de Filosofia Social e Política.

14 Tenha-se presente o segundo princípio de justiça de Rawls: «as desigualdades económicas e sociais devem satisfazer duas condições: primeiro, (a) têm de estar ligadas a posições e cargos aos quais todas as pessoas têm acesso de acordo com a igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, (b) têm de ser para o maior benefício possível dos membros menos favorecidos da sociedade» (RAWLS, John ^a *O liberalismo político*. Trad. de João Sedas Nunes. Lisboa: Editorial Presença, 1996, p. 35).

15 «Segundo esta hipótese, é o processo contratual que é suposto gerar o ou os princípios de justiça» (SCA, 266).

ficção do contrato possibilitaria.¹⁶ Tenha-se presente que a discussão a propósito das regras de justiça, na teoria de Rawls, decorre na posição original “sob o véu da ignorância”.

Ora para Ricoeur, esta concepção de justiça exclusivamente procedimental, que pretende pensar o “justo” completamente liberto da tutela do “bom”, é impossível, e essa impossibilidade é manifesta mesmo em Rawls. Por um lado, o autor americano apresenta uma certa concepção do que é ser membro de uma sociedade justa; nas suas palavras

«cada membro da sociedade é concebido como possuindo uma inviolabilidade baseada na justiça ou, como alguns dizem, nos direitos naturais que nem sequer em nome do bem-estar de todos os outros membros poderá ser afectada» (TJ, 44).

Por outro, Rawls indica as qualidades que têm os participantes na hipotética posição inicial: são «seres racionais e mutuamente desinteressados» (TJ, 34), isto é, «não estando interessados nos interesses dos outros» (TJ, 35). Além disso, os participantes na posição inicial têm algumas características.

«Entre essas características essenciais está o facto de que ninguém conhece a sua posição na sociedade, a sua situação de classe ou estatuto social, bem como a parte que lhe cabe na distribuição dos atributos e talentos naturais, como a sua inteligência, a sua força e mais qualidades semelhantes. Parto inclusivamente do princípio de que as partes desconhecem as suas concepções do bem ou as suas tendências psicológicas particulares» (TJ, 33-34).

Além disso, os princípios estabelecidos na posição inicial resultariam de uma decisão racional. Ora afirma Rawls que uma decisão racional só pode ser definitivamente resolvida «quando são conhecidas as convicções e os interesses das partes, as suas relações, as alternativas que lhe são colocadas, o processo de decisão, etc.» (TJ, 37). Isto implica que os participantes no diálogo da posição original não são axiologicamente neutros.

Esta ideia reforça-se quando se verifica que o autor descreve o tipo de pessoas que aceitaria os princípios de justiça e o que pretenderiam com eles:

«seriam aceites por pessoas livres e racionais, colocadas numa situação inicial de igualdade e interessadas em prosseguir os seus próprios objectivos, para definir os termos fundamentais da sua associação» (TJ, 33),

¹⁶ «A ficção do contrato tem por fim e por função separar o *justo do bom*, substituindo o processo (la procédure) de uma deliberação imaginária a todo o compromisso prévio respeitante ao pretendido bem comum» (SCA, 266).

ou seja, os princípios seriam aceites por um certo tipo de pessoa com a finalidade de permitir o “viver conjuntamente” (“*vivre ensemble*”).

Por outro lado, ainda, ao falar em sentido de justiça, a teoria rawlsiana remete para a noção ambígua de partilha que significa tomar parte (cooperar) e ter parte (separar). Ora o ponto de vista contratualista faz prevalecer o individualismo em detrimento do ponto de vista comunitarista. Este conflito só é solúvel se a deontologia remeter para a teleologia. Além disso, a noção de igualdade proporcional só é solúvel também pelo recurso à visão teleológica da ética. Para o autor, a redução da justiça a um processo deixa um «resíduo» que pede um certo retorno a um ponto de vista teleológico.

III. A SABEDORIA PRÁTICA

Nesta parte o autor vai reflectir sobre as situações que surgem na vida moral, em que a aplicação da norma moral à situação concreta origina situações conflituosas. No entender de Ricoeur, a fonte destes conflitos é «não somente a unilateralidade dos caracteres» mas a própria unilateralidade «dos princípios morais confrontados com a complexidade da vida» (SCA, 290). Quando isto acontece, diz o autor,

«a sabedoria prática não tem outra fonte [...] se não recorrer, no quadro do juízo moral em situação, à intuição inicial da ética, a saber a visão ou *visée* da “vida boa” com e para os outros em instituições justas» (SCA, 279).

A prudência é a virtude por excelência da sabedoria prática, a qual não é uma fuga ao empenhamento, ao engajamento, «mas a vontade de aplicar a regra geral ao caso particular» (PPE, 30). Como Ricoeur afirma, seguindo Aristóteles, «o homem de sábio julgamento determina ao mesmo tempo a regra e o caso» (SCA, 206).

Neste estudo número IX de *Soi-même comme un autre* (279-344), para explicitar a sabedoria prática, o autor tem em conta a tragédia grega, a Filosofia do Direito de Hegel, a crítica de Walzer a Rawls e os impasses da filosofia kantiana.

A tragédia grega mostra bem como a noção de conflito é central na problemática da sabedoria prática. Para a sua análise, Ricoeur recorre à *Antígona* de Sófocles, em que a personagem vive o conflito derivado da obrigação de dar sepultura ao irmão, Polínicos, segundo os ritos da cidade, embora se tenha tornado inimigo da cidade, e a proibição de fazer esse enterro, determinado por Creonte, senhor da cidade de Tebas. Antígona vê-se perante um conflito entre

as relações de amizade e as relações políticas, conflito para o qual parece impossível encontrar uma solução que reconcilie as duas obrigações, pois que nenhuma das partes parece disposta a ceder parcialmente nas obrigações que impõe. Assim, o conflito confronta-nos com aporias ético-práticas e abre a moral à teologia, à cosmologia, à demonologia, uma vez que os agentes

«estão ao serviço de grandezas espirituais que, não somente as ultrapassam, mas, por sua vez, abrem caminho a energias arcaicas e míticas que são também as fontes imemoriais da desgraça (malheur)» (SCA, 281).

Ricoeur considera que estes conflitos são solúveis. Para ele não é aceitável a «sedução por um situacionismo moral que nos entregaria sem defesa ao arbitrário» (SCA, 280), nem o conselho directo à maneira da *Sittlichkeit* do estado de Hegel. Para ele «é de traçar uma via média entre o conselho directo, que se revelará bem enganador, e a resignação ao insolúvel» (SCA, 283). A solução de um conflito deve ser procurada num meio termo entre dois extremos.

Nesta apartado Ricoeur analisa (1) os conflitos institucionais, (2) os relacionais e (3) os de identidade.

O autor avalia três conflitos institucionais que aparecem a propósito da justiça. O primeiro é (1) o conflito entre os interesses individuais e a cooperação a propósito da partilha, pois que a partilha, como já se disse, é “tomar parte” (cooperar) e “ter parte” (reivindicar direitos individuais). O segundo (2) é o conflito ligado à pluralidade e diversidade de bens, que foi bem ilustrado por Walzer, quando este fez o desdobramento da ideia de justiça e a justaposição de “esferas” de justiça. Para Walzer, não se pode invocar as mesmas regras de justiça quando se trata de partilhar lucros, património, vantagens sociais, responsabilidades, etc. O terceiro (3) é

«o conflito ligado ao carácter historicamente situado dos bens, chamado também conflito entre a exigência de universalidade e a exigência de contextualização» (PPE, 32).

Ricoeur diz que Hegel, na sua Filosofia do Direito, procurou no Estado, espírito objectivo, juiz supremo da moralidade, a solução para estes conflitos, mas opõe-se a esta solução porque considera que só a consciência moral dos cidadãos e a vontade de viver conjuntamente (“vivre ensemble”), que funda a exigência da justiça, permitem a ultrapassar estes conflitos. Só esta via, pensa o autor, coloca a dominação sob o controlo do poder em comum» (SCA, 299). É no quadro da democracia, tradução moderna da prudência aristotélica, «um regime no qual os conflitos são abertos e negociáveis segundo regras de arbitragem conhecidas» (SCA, 300), que este conflito deve ser resolvidos.

Passando para os conflitos relacionais. Esta área de conflitos «é desenhada pelas aplicações do segundo imperativo kantiano» (SCA, 305) cuja formulação é

«Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio»¹⁷.

A questão é suscitada pela dificuldade em articular a universalidade da norma que Kant defendeu, dando grande importância à não-contradição lógica, e a exigência de respeito pela singularidade deixada de lado pelo autor da *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Com palavras de Ricoeur:

«a possibilidade de um conflito surge contudo quando a alteridade das pessoas, inerente à própria ideia de pluralidade humana, se verifica (s'avère) ser, em certas circunstâncias importantes, incoordenável com a universalidade das regras que subjazem (sous-tendent) à ideia de humanidade; o respeito tende a cindir-se no respeito pela lei e respeito pelas pessoas» (SCA, 305).

Em Kant, o respeito pela lei e pela universalidade leva ao não respeito pelas pessoas e pela sua singularidade. Ricoeur ilustra este conflito com o exemplo da falsa promessa. Aqui a acção é imoral, não só por ser infiel à lei, mas sobretudo por ser uma infidelidade à expectativa (*attente*) de outrem. Como diz Ricoeur: «não cumprir a sua promessa, é simultaneamente trair a expectativa do outro e a instituição que mediatiza a confiança mútua dos sujeitos falantes» (SCA, 312). Com palavras de Duchêne: «é preciso dar uma importância maior à expectativa de outrem que à rigidez estóica da fidelidade à lei» (PPE, 32). Em moral, não se pode atender apenas ao princípio de não contradição, como fez Kant. A razão prática tem outras exigências e releva de outra lógica, dado que o agir tem originalidades que o distinguem do saber. Para ilustrar o conflito entre respeito pela lei e a atenção às situações singulares, Ricoeur trata de duas questões de moral contemporânea: «O respeito da pessoa na “vida que começa” (“vie commençante”)» e da «vida que está a acabar (finissante)?» (SCA, 314).

Falta tratar dos conflitos ligados à autonomia. Na exposição sobre a autonomia, já vimos que Ricoeur chama a atenção para os limites internos da autonomia da razão kantiana: «“facto” da razão e portanto receptividade, afectação e passividade, impotência relativa face ao mal» (PPE, 33)¹⁸.

17 KANT, I. – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 69.

18 Nesta altura do livro, Ricoeur sintetiza nestes termos essas limitações: «Na ocasião da discussão sobre o “facto da razão” o reconhecimento de uma certa receptividade em virtude da qual a liberdade é afectada pela própria lei que ela dá, como se a autopoção não pudesse ser pensada sem auto-afecção; foi, de seguida, esta outra afecção ligada ao respeito entendido como móbil, em virtude do qual a razão de um ser finito, afectando a sua própria sensibilidade, se faz razão afectada,

Outras experiências, considera Ricoeur, levantam problemas à autonomia. Para ele «uma autonomia solidária da regra de justiça e da regra de reciprocidade não pode mais ser uma autonomia *auto-suficiente*» (SCA, 320). Ela deve ser solidária com a regra de justiça e a reciprocidade que exprime a alteridade. No entendimento de Ricoeur, torna-se necessário corrigir Kant no que respeita à identificação que ele faz entre heteronomia e permanência na idade da menoridade. Há que conciliar autonomia e certas formas de dependência. Assim, a responsabilidade que parte do eu é «solidária da regra de reciprocidade da justiça» (SCA, 320). Contudo, há que discutir «o uso *restritivo*¹⁹ que Kant faz do *critério de universalização*, em relação ao qual o princípio de autonomia joga um papel de meta-critério» (SCA, 321). Nomeadamente a justiça, para conciliar universalidade e contextualidade, deve dar provas de maior maleabilidade, criatividade e inventiva para produzir princípios, cuja valor universal não pode ficar dependente apenas da não contradição interna.

Por último, o critério de universalidade de Kant deve ser reinterpretado na linha da ética da discussão de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas para responder a duas questões: (1) a da justificação ou fundamentação da ética e (2) a da efectuação da regra (a sua aplicação às situações particulares). Ricoeur renuncia à ideia da fundamentação racional da ética que considera impossível devido à finitude da nossa compreensão. Essa renúncia não implica a queda no cepticismo. O autor pensa que a procura da fundamentação é importante porque nos cura do cepticismo abrindo para uma ontologia da aposta (SCA, 329).

Quanto à questão da efectuação da regra, isto é, a sua aplicação a situações particulares. O autor considera que essa aplicação suscita problemas de equívocidade e de indecidibilidade. O juízo moral é histórico e cultural, mas isto não conduz, defende o filósofo, à tese contextualista do pluralismo céptico. A discussão e a argumentação permitem superar os conflitos: «a confrontação das convenções e da argumentação pode dar origem ao “equilíbrio reflectido entre ética da argumentação e convicções bem pesadas» (PPE, 33).

Todas estas análises ricoeurianas têm por objectivo responder à pergunta: “quem é o sujeito moral de imputação?”. Para responder a esta questão, pensa o autor que a filosofia da consciência não é suficiente porque o eu não é apenas um eu no nominativo, mas também um eu no acusativo; o eu reflecte sobre si e sai de si, pelo que a relação com o outro é constitutiva do sujeito. Ricoeur dis-

segundo os modos opostos da humilhação e da exaltação; foi, enfim, esta afecção *radical*, radical como o mal radical, no seguimento do qual o livre arbítrio se encontra desde sempre submetido à “propensão” para o mal, a qual, sem destruir a nossa disposição para o bem, afecta a nossa *capacidade de agir por dever*» (SCA, 319-320).

¹⁹ Aqui uso “restritivo” do critério significa utilizá-lo como critério decisivo.

tingue duas dimensões da identidade do eu, a identidade “mesmidade”, identidade bastante estática (identidade genética, identidade de carácter, etc.), e a identidade “ipseidade”, mais dinâmica e dialéctica (identidade do homem que cumpre a sua promessa apesar das dificuldades, permanência do eu que choca com as resistências e, sobretudo, com a alteridade de outrem). O sujeito moral é caracterizado pela imputabilidade que se define pela adscrição da acção ao seu sujeito sob a condição dos predicados éticos e morais. Além disso, a imputação implica o reenvio a si da estima de si, mediatizado pelo percurso que envolve a ética, a moral e a sabedoria prática. O sujeito moral caracteriza-se também pela responsabilidade que reenvia para a persistência empírica do sujeito e, sobretudo, para a manutenção do eu na espessura do quotidiano e do presente. A responsabilidade reenvia também para a temporalidade: ela assume e prolonga o passado, mas também se vira para o futuro na medida em que ele depende do sujeito. Com Jonas, Ricoeur pensa que somos responsáveis pela humanidade futura. O eu ricoeuriano é também constituído por uma dimensão de reconhecimento de outrem na sua alteridade, singularidade, mas também universalidade.

APRECIÇÃO CRÍTICA

A primeira observação é para sublinhar o esforço de Ricoeur no que se refere à articulação que o autor faz da tradição teleológica, personificada especialmente em Aristóteles, com a tradição deontológica, tendo em atenção principalmente Kant, mas também tendo em conta as apertações contemporâneas de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Verificando que cada uma das tradições tem a sua cota parte de verdade, pois que a vida moral é procura do bem e obediência às normas, o autor procura articular as duas tradições: a procura da vida boa deve passar pelo crivo das normas que a tradição cultural consagrou. Nessa articulação, ao estabelecer como critério primeiro da vida moral a procura do bem, da vida boa, da vida realizada, Ricoeur dá a primazia à tradição aristotélica.

A segunda nota é para chamar a atenção para a distinção dos três níveis da vida moral – o ético, o moral e o da sabedoria prática – que o autor apresenta. A chamada de atenção para estes níveis, e para a sua articulação, permite ver com mais clareza a vida moral e assim encontrar soluções para enfrentar as problemáticas com que o sujeito moral se defronta. O último nível é fundamental a ter em conta na reflexão ética. Moral é a acção e é para ela que a reflexão deve preparar o sujeito moral

A terceira observação é para referir algo fundamental para a elaboração das éticas aplicadas. Nos seus textos, o autor explicita claramente o critério a utilizar

quando no agir concreto o sujeito se encontra perante um conflito de normas. Ricoeur aponta como critério para a solução destes conflitos a ética como procura da vida boa. É também nesta linha que o filósofo considera que se deve pensar, quando o ser humano se confronta com situações novas que resultam, por exemplo, do impacto das novas tecnologias ou de mudanças culturais e para as quais a moral tradicional não tem resposta. Perante a novidade das situações, a solução deve ser procurada partindo do ponto de vista da ética e atendendo à sabedoria prática.

JOSÉ HENRIQUE SILVEIRA DE BRITO

BIBLIOGRAFIA

- RICOEUR, P. - «A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal. Tradução comentada de "L'identité narrative" de Paul Ricoeur». In: *Arquipélago, Série Filosofia*. 7 (2000), p. 177-194. [trad. de Carlos João Correia].
- RICOEUR, P. - «De la métaphysique à la morale». In : *Revue de Métaphysique et de Morale*. N.º 4 (1993) p. 455-477. Tradução portuguesa *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- RICOEUR, Paul - «De la morale à l'éthique et aux éthiques». RICOEUR, P. - *Le juste 2*. Paris: Éd. Esprit, 2001, pp. 55-68.
- RICOEUR, P. - «Entre philosophie et théologie I: la Règle d'or en question. (1989) RICOEUR, P. - *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1992, pp 273-279.
- RICOEUR, P. - «Éthique et morale». ID. - *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1991, 256-269 [o mesmo texto está em *Revista Portuguesa de Filosofia*. 46(1990), pp. 5-17].
- RICOEUR, P. - «Éthique et politique». ID. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Les Éditions du Seuil, 1986, pp. 393-404.
- RICOEUR, P. - «La raison pratique». ID. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Les Éditions du Seuil, 1986, pp. 237-259.
- RICOEUR, P. - «Le juste entre le légal et le bon». ID. - *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1991, 176-195.
- RICOEUR, P. - «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie (1986)». ID.- *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*. Paris : Les Éditions du Seuil, 1992, pp. 211-233.
- RICOEUR, P. - «Le problème du fondement de la morale». *Sapientia*. 28(1975), pp. 313-337.

- RICOEUR, P. - «Le socius et le prochain». : RICOEUR, Paul – *Histoire et vérité*. 3.^a ed. Paris : Les Éditions du Seuil, 1967, p. 99-111.
- RICOEUR, P. - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- RICOEUR, P. - *Le juste*. Paris: Éd. Esprit, 1995.
- RICOEUR, P. - *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- RICOEUR, P. «Le juste entre le légal et le bon». ID. - *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1991,.
- RICOEUR, Paul – «Avant la loi morale: l'éthique». In: *Encyclopaedia Universalis*. Supplément II. Les enjeux. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1985, pp. 42-45.
- RICOEUR, Paul - «Entre philosophie et théologie I: la Règle d'or en question. (1989). RICOEUR, P. - *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*. Paris Les Éditions du Seuil, 1992, pp. 273-279.
- RICOEUR, Paul - «John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social», (1990). ID. - *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, pp. 196-215.
- RICOEUR, Paul – «L'universel et l'historique». ID – *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001, pp. 267-285.
- RICOEUR, Paul - *Soi-même comme un autre*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul, «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie (1986)», ID., *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*. Paris Seuil, 1992, pp. 211-223.
- AESCLIMANN, J.-C. (Edit.) - *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*. Neuchâtel: La Baconnière, 1994.
- BARASH, Jeffrey Andrew - «RICOEUR Paul, né en 1913». CANTO-SPEBER, M. (dir) – *Dictionnaire d'éthique et de morale*, t. 2. 1^a ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 1687-1691 [tradução brasileira: ID – *Dicionário de Ética e Filosofia Moral 2*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 512-515].
- CABRAL, Roque - «Liberdade e ética: autonomia e heteronomia?». AA. VV. - *Ética e liberdade*. Coimbra: Centro Universitário Manuel da Nobrega, 1988, pp. 53-63.
- DUCHÊNE, Joseph – «Préliminaires. "La Petite éthique" de Paul Ricoeur». DRUET, François-Xavier; GANDY, Étienne (Éds.) – *Rendre justice au droit. En lisant Le Just de Paul Ricoeur*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1999, pp. 19-34.
- FERNANDES, António de Oliveira - *Paul Ricoeur. Sujeito e ética*. Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 1996.
- GREISCH, Jean – *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

- HENRIQUES, Fernanda (organ.) - *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005.
- KANT, I. - *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, [1785]1998.
- MAESSCHALCK, Marc - *Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1994.
- MASIÁ CLAVEL, Juan; DOMINGO MORATALLA, Tomás; OCHAITA VELILLA, Albert - *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- RAWLS, John - *O liberalismo político*. Trad. de João Sedas Nunes. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- RAWLS, John - *Uma teoria da justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- THOMASSET, Alain - «Une éthique à l'école de Paul Ricoeur». *Études*. 1996, octobre, 351-360.
- THOMASSET, Alain - *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: University Press/Uitgeverij Peeters, 1996.