

REVISTA  
**FILOSÓFICA**  
DE  
COIMBRA

vol. 21 - número 41 - março 2012

vol. 21 - número 41 - março 2012

Fundação Eng. António de Almeida



# EXPERIÊNCIA E JUÍZO NAS ÉTICAS APLICADAS: FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E SABEDORIA PRÁTICA

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO\*

**Resumo:** Esta comunicação reflecte sobre a demanda de ética e deontologia no âmbito das profissões e procura entender a sua eventual relação com a problematização filosófica da ética. Parte da reflexão gadameriana acerca da possibilidade de uma ética filosófica, dos limites que a reflexão hermenêutica coloca ao primado do nível deontológico em ética para desenhar com P. Ricoeur, através das suas reflexões sobre a ética, a moral e a sabedoria prática, o horizonte da mediação narrativa da sabedoria que enquadra a capacidade de preferência razoável no seio das éticas aplicadas.

Palavras-chave: Ética e deontologia, conflito, narração, responsabilidade e deliberação.

Ce texte réfléchit sur la demande croissante d'éthique et de déontologie des professions dans le but d'explicitier l'horizon philosophique qui permet de comprendre l'idée d'une éthique appliquée. Il part des réflexions de H. G. Gadamer sur la possibilité d'une éthique philosophique et des limites que sa réflexion herméneutique impose au primat du déontologique et nous conduit avec P. Ricoeur de l'éthique à la morale et à la sagesse pratique. La sagesse pratique, cadre des éthiques appliquées, selon Ricoeur, suppose un vrai rapport entre éthique et récit, celui qui tisse l'horizon de l'exercice de la capacité humaine de préférence raisonnable.

Mots-clefs: Éthique et déontologie, conflit, réflexion narrative, responsabilité et délibération.

## I

Vamos, na abordagem da natureza específica da experiência e do juízo nas éticas aplicadas, partir de P. Ricoeur, filósofo que consagrou, no âmbito de uma meditação filosófica sobre o tema do homem simultanea-

mente frágil e capaz, a sua reflexão à ética, à moral e à sabedoria prática e que no contexto desta última, reflectiu justamente sobre o estatuto das éticas aplicadas. Mas vamos também relembrar as reflexões basilares de H. -G. Gadamer nomeadamente no seu artigo «Sobre a possibilidade de uma ética filosófica».

Começando pelas sugestões deste interessante texto do filósofo alemão somos confrontados, logo de início, com uma afirmação que, relembrando a tradição aristotélica da ética, nos diz: «uma ética filosófica não difere de uma ética prática, isto é, do estabelecimento de uma tábua de valores que o agente considera e de um saber que na ação orienta o seu olhar por esta tábua»<sup>1</sup>. O filósofo apoia-se na Antiguidade clássica para sublinhar a sua tese segundo a qual a ética começou por ser um saber prático preocupado, não em conceber o que seja a virtude mas, em perceber como nos tornamos virtuosos. Isto é, a ética tal como o antigo conceito de ciência era uma atitude do homem e não uma questão teórica, tal como esta ideia de teoria foi entendida a partir da modernidade. Com efeito, a própria teoria clássica não se opunha por completo à praxis, como acontece hoje com a teoria moderna, pois, era ela própria a praxis suprema, um modo de ser superior do homem e não uma qualquer teoria especializada concebida por suspensão da praxis e tendo em vista uma manipulação, certa e segura, desta. Com efeito, compreendida como instrumento, lembra-nos Gadamer, a teoria moderna deixou de ser um comportamento do homem e aspirou a uma verdade rigorosa. O que aconteceu foi que quando este conceito moderno de saber teórico, especializado, quis ser aplicado aos fenómenos morais uma confusão tremenda surgiu: ele parecia querer conduzir, de forma inevitável, ao optimismo da ideia de progresso, já que a actividade da investigação científica se caracteriza, como todos sabemos, por experiências que permitem um conhecimento teórico sempre novo, mais seguro e adequado.

No entanto, já Kierkegaard chamava nos dias de hoje, a nossa atenção para a diferença radical entre estes dois tipos de saber, isto é, para o facto de todo o saber à distância não satisfazer de modo algum a situação moral do homem. Tal como a proclamação cristã exige tocar a pessoa a quem se dirige e reclama ser entendida como contemporânea de cada intérprete, também a escolha ética é tarefa da clareza, do rigor e dos tormentos próprios da consciência moral e não do saber teórico<sup>2</sup>. E assim, desde logo, colocado em questão o conceito de lei moral universal, no sentido em que toda a lei ou código considerados, só por si, conduzem apenas ao império da consciência escri-

<sup>1</sup> H.- G. GADAMER, «Sur la possibilité d'une éthique philosophique» in IDEM, *L'art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience philosophique*, trad. Paris, Aubier, 1991, p. 311.

<sup>2</sup> IDEM, *ibidem*, p. 314.

pulosa e afastam justamente o mandamento ético do amor ao próximo. Era também neste sentido que já S. Paulo dizia que a lei fomenta o pecado, não só porque o proibido atrai, mas sobretudo porque a pura observância da regra conduz à soberba de quem pensa que já fez tudo e a mais não é solicitado.

Na mesma linha, Ricoeur em *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* rejeita, de modo veemente qualquer projeto semelhante ao kantiano, de construir a *Crítica da razão prática* a partir do modelo da *Crítica da razão pura*, lembrando-nos que: «Ao elevar ao nível de princípio supremo a regra da universalização, Kant abre a via à ideia mais perigosa de todas (...), a de que a ordem prática é capaz de alcançar um saber, uma cientificidade comparável ao saber e à cientificidade requeridos na ordem teórica»<sup>3</sup>. Embora Kant reduza este saber ao enunciar do princípio supremo, a verdade é que abre a via a todas as teorias da ciência que dão por sua vez origem à ideia mortífera de que existe uma ciência rigorosa da praxis, quando do que se trata afinal é de uma razão prática que pode articular-se como crítica da praxis, na vida ética e concreta da sociedade.

Sabemos desde Aristóteles, lembra-nos Ricoeur, que a ética trata do contingente, do que pode ser deste ou daquele modo; que na ética, os primeiros princípios são variáveis e que o sentido do bem, enquanto finalidade de ações, não pode ser unívoco mas analógico. De facto, o domínio do agir, variável e sujeito à decisão, não pode adquirir o mesmo grau de precisão das ciências exatas. Ele é do ponto de vista ontológico, temporal e mutável e remete-nos, sob o ponto de vista epistemológico, para o plano do verosímil, no sentido do plausível e do provável.<sup>4</sup>

Formulemos então a nossa questão fundamental: para qual destas situações nos conduz hoje a proliferação das éticas e deontologias no espaço do agir circunscrito às profissões? Não terão elas esquecido a razão prática e a intenção ética originária que sempre precede o primado da lei moral? O problema básico da moral, lembra-nos Ricoeur no seu artigo sobre o fundamento da moral, tem a sua raiz num projeto por meio do qual o ser humano quer tomar posição e afirmar-se como liberdade<sup>5</sup>. Para isso, o homem atesta para si e testemunha para os outros a sua capacidade de não estar manietado pelas leis da causalidade física ou de outra qualquer, o que de facto não faz sem a liberdade do outro e sem uma prévia inscrição numa situação, já eticamente marcada por escolhas preferências e valorizações, que já aconteceram e que se cristalizaram em causas a

<sup>3</sup> P.RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986, p. 250.

<sup>4</sup> IDEM, *ibidem*, p. 250.

<sup>5</sup> IDEM, « Le problème du fondement de la morale », in *Sapienza*, 28 (1975), pp. 313-337.

defender, em ideais a realizar e em valores que desempenham o papel de regras de ação. Além de que, atestar a sua liberdade é para cada um de nós não só receber a ética como um conjunto de costumes e regras dados, mas sobretudo exercer as suas próprias avaliações, preferências e tomadas de posição. Neste sentido, falava já Aristóteles na ideia do desejo deliberativo e reunia no seu conceito de *phronesis* o desejo reto e o pensamento justo<sup>6</sup>.

Nesta ideia surge, assim o pensamos, uma grande vantagem sobre o simples primado da regra e do dever: «é que ela concilia uma componente psicológica, isto é, a preferência racionada; uma componente lógica, a argumentação que arbitra entre duas reivindicações percebidas, uma por defeito outra por excesso, para alcançar o que Aristóteles chama o termo médio; uma componente axiológica, a norma ou regra moral; enfim a justeza pessoal do *phronimos*, o gosto ou a visão ética que personaliza a norma. O raciocínio prático mais não é do que o segmento discursivo da *phronesis*. Esta combina um cálculo verdadeiro e um desejo reto orientado por uma norma – um *logos* - que por sua vez não acontece – sem a iniciativa e o discernimento pessoal ilustrado pelo faro político de um Péricles. É todo este conjunto aquilo que forma a razão prática».<sup>7</sup>

Voltemos de novo à nossa questão fundamental: será esta a forma de racionalidade prática que se reflecte hoje na imperiosa necessidade de éticas e deontologias nas variadas profissões? Ou pelo contrário elas traduzem antes o primado do conceito kantiano de razão prática? Isto é, será que refletem apenas a moralização total e unívoca da razão prática, orientada pela obrigação moral, concebida como constrangimento e imperativo? Olhando para todas elas ficamos com a impressão que nos tornámos incapazes de atuar sem a proteção de um código ou de uma lei que nos autorize ou mesmo incite a fazê-lo. E que talvez tenhamos esquecido, na sociedade automatizada em que vivemos, que «a ideia de conduta submetida a regras envolve muitas outras facetas para além do dever».<sup>8</sup> Ela pode ainda entender-se como modelo de ação, programa preferível ou como orientação doadora de sentido.

## II

As éticas aplicadas governam, hoje, como sabemos o espaço profissional do agir, regulando com cada vez maior insistência o exercício das várias profissões. Ouvimos todos os dias falar em ética e deontologia do

<sup>6</sup> IDEM, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, p. 249.

<sup>7</sup> IDEM, *ibidem*, p. 247.

<sup>8</sup> IDEM, *ibidem*, p. 249.

jornalismo, dos engenheiros, dos farmacêuticos, da medicina, dos psicólogos, dos partidos políticos, do marketing etc. Digamos pois que a demanda de ética e de deontologia é uma situação nova, que acompanha a especialização do agir e tem uma origem clara: o desaparecimento do reino dos fins de que falava Kant e a crescente complexificação da praxis profissional, enquanto atividade cooperativa, cujas regras constitutivas são socialmente instituídas e visam níveis cada vez mais exigentes de excelência.

E esclareçamos ainda que esta demanda tem um objectivo fundamental: regulamentar, para além dos problemas da prática, em sentido estrito, as questões da cooperação e do constrangimento a ela associadas. Não esqueçamos que a competição é ao nível destas práticas um aspecto fundamental da própria cooperação e que tornadas altamente técnicas, elas perdem muitas vezes os contornos de uma continuidade que se possa adscrever a alguém para se transformarem, frequentemente, numa série de operações dispersas, descontínuas e realizadas por equipas diversas. A necessidade dos códigos ou regras surge então para dar significado a determinados gestos particulares, para neles estabelecer a mediação simbólica que permite codificar a ação social, isto é, o texto que enquadra todo o ato individual. Mas sobretudo para reforçar a imagem da profissão aos olhos dos próprios profissionais, desejosos de verificar que cada um leva a sério as condições que legitimam a sua pertença a um determinado grupo. Um código deontológico estabelece a semântica de uma ação e situa-se na via do imperativo moral, na medida em que ensina como fazer bem o que se faz, isto é, em que desenha o espaço do que é permitido e do que é indesejável, estabelecendo balizas que facilitam a orientação dentro do que é eticamente permitido. Ainda não há neles, a maior parte das vezes, uma distinção clara entre o que Kant chamava de «regras de habilidade e conselhos de prudência» e por outro lado as chamadas máximas morais no sentido estrito do termo<sup>9</sup>. São então os bens imanentes às várias práticas, utilizando a terminologia de MacIntyre<sup>10</sup> que constituem, segundo P. Ricoeur, a teleologia interna de ações espartilhadas, como acontece frequentemente com a Medicina, entre um ideal altamente técnico de eficácia e a solicitude para com pessoa doente.

Quanto a este assunto, o filósofo P. Ricoeur lembra-nos ainda que justamente este tipo de teleologia era «já usada por Aristóteles para distinguir entre a *poièsis* que é uma fabricação de coisas exteriores à actividade criadora e a *praxis* que tem o seu *terminus ad quem* no interior de si mesma, como acontece nas práticas que sustentam o próprio movimento da ação

---

<sup>9</sup> Cfr., IDEM, *Écrits et conférences 2 . Herméneutique*, Paris , Seuil, 2010, p. 68.

<sup>10</sup> Cf., IDEM, *ibidem*.

ética e política»<sup>11</sup>. Pertence pois a tais práticas profissionais uma forma especial de deliberação que se constitui num movimento de vaivém entre as regras estabelecidas, as situações concretas singulares, e os planos e ideais de vida próprios de quem delibera.

Convenhamos então: cada uma das éticas aplicadas tem as suas regras deontológicas mas existe entre elas um parentesco que as aproxima do âmbito da *phronesis* aristotélica, tornando-as semelhantes do ponto de vista formal quer ao nível da formação do juízo quer ao nível da tomada de decisão concreta. Trata-se, com efeito, em todas elas de passar de um saber constituído por normas e conhecimentos teóricos a uma decisão concreta em situação. Não esqueçamos que segundo Ricoeur, de quem estamos a partir nesta análise, porque em toda a praxis existe a violência e o mal, é necessário ainda a formação do sujeito que age pela moral constringente e universal e esta não pode limitar-se a desejos ...ao desejo de uma vida feliz ou a avaliações realizadas sob o modo do optativo. Este modo é, de facto, o primeiro nível da ética: o do desejo de uma vida boa com outros em instituições justas. Com ele o ponto de vista valorativo detém na ação o predomínio sobre o descritivo e designa sobretudo o horizonte ainda confuso de ideais, sonhos e realizações em função dos quais uma vida pode ser considerada mais ou menos realizada.

Ó pudesse eu viver bem sob o horizonte de uma vida realizada e neste sentido feliz!<sup>12</sup>. Viver bem, viver verdadeiramente, eis o fim último de toda a ação humana. O elemento ético deste desejo ou voto fundamental do agir, exprime-o o filósofo, com a noção de *estima de si* que significa fundamentalmente: «o momento reflexivo por meio do qual a avaliação de certas ações, tidas como boas, se reflete sobre o seu autor»<sup>13</sup> e que indica claramente o facto de o homem ser o único animal que pode arrancar-se ao decurso natural das coisas num sentido duplo. Em primeiro lugar, porque possui a capacidade de poder escolher motivado por razões, isto é, de agir intencionalmente, dando-se a si mesmo a norma da sua própria ação: em segundo lugar porque, não estando manietado pelas leis da causalidade física, possui a capacidade introduzir mudanças no decurso das coisas, de criar uma nova ordem para além da meramente dada, isto é, é capacidade de iniciativa (*poiein* e *prassein*).

Daí que a estima de si seja, segundo Ricoeur, anterior e mais originária do que toda a norma e do que o respeito por esta. Ela é a capacidade de hierarquizar preferências e de agir com conhecimento de causa, enquanto o respeito é apenas a forma que reveste a ideia de estima de si quando

<sup>11</sup> IDEM, *ibidem*.

<sup>12</sup> IDEM, *Lectures. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 2 p. 204

<sup>13</sup> IDEM, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202

está sob o registo da norma constringente: respeitar em mim e em todo o homem uma autonomia inalienável. A estima refere a capacidade de iniciativa e o antigo cuidado consigo próprio.

Para Ricoeur, repitamo-lo, o que é originário em ética é, na linha aristotélica a praxis, a dialéctica do agir, isto é, o facto de estarmos inseridos em ações complexas reguladas por preceitos de toda a ordem, sejam eles técnicos, estéticos ou políticos. É o facto de nestes ofícios haver coisas que é preciso fazer e que é melhor fazer do que outras, ou seja, de se dever exercer a capacidade de preferir e «de agir de acordo com tal preferência»<sup>14</sup>. Logo, é preciso partir do primado do agir, do conjunto da praxis e da relação entre a ação e a obra ou ainda da ligação entre o desejo de ser do existir e a sua efetivação em obras. A grande lição que nos deu Aristóteles, diz-nos a este respeito o filósofo francês, é o enraizamento fundamental da ideia de vida boa, sem a qual não há ética, na praxis<sup>15</sup>. É sobre esta *empeiria* humana que recai então para o filósofo o juízo ético que, como veremos, é muito diferente do juízo científico. Ao nível ético, é apreciando as nossas ações que nos apreciamos a nós mesmos, enquanto seus autores. O que quer dizer que a ética implica-me, enquanto agente, isto é, não sou apenas um sujeito diante de um objeto, sou alguém imputável por determinado ato, e para o ser, isto é, para ser finalmente um sujeito de direito e um sujeito moral, sou antes de mais desejo de uma vida feliz com outros em instituições justas.

Neste sentido Ricoeur e para não nos confundir sobre os níveis que considera essenciais na formação do juízo ético, distingue ética de moral, dizendo: nada na etimologia ou na história das palavras nos obriga a distinguir *ética de moral*, «uma vem do grego outra do latim e as duas remetem para os costumes (*ethos, mores*); podemos, no entanto distinguir uma nuance, de acordo com a tónica que colocamos sobre o que é *estimado como bom* ou sobre o que avaliamos como *obrigatório*. «Eu reservarei o termo ética para a intenção uma vida realizada, sob o signo das ações estimadas boas e o de moral para o lado obrigatório, marcado pelas normas, pelas obrigações, pelas interdições caracterizadas simultaneamente pela pretensão de universalidade e por um efeito de coação.»

Na distinção entre intencionalidade e norma reconhecemos a oposição entre as duas grandes heranças da tradição, uma a aristotélica em que a ética é caracterizada pela sua perspectiva teleológica e a outra a kantiana, em que a moral é definida essencialmente pelo carácter de obrigação da norma, continua o filósofo, «logo por um ponto de vista deontológico. Propomo-nos estabelecer, sem a preocupação de ortodoxia aristotélica ou

<sup>14</sup> IDEM, *Le juste 2* Paris, Esprit, pp. 59-60.

<sup>15</sup> IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 203.

kantiana, mas não sem uma grande atenção aos textos fundadores destas duas tradições: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade para a intenção ética de passar pelo crivo da moral; 3) e a legitimidade de um recurso da norma à intencionalidade quando a norma conduz a impasses práticos (...)»<sup>16</sup>.

Expliquemo-nos então: o filósofo reserva o termo ética para o desejo humano de uma vida boa (feliz) com outros em instituições justas e o de moral para o plano do obrigatório, quer isto dizer, para o conjunto das normas e obrigações que, por causa da inevitável violência e do mal, são absolutamente necessárias ao bem-estar humano. Porque a violência existe, o outro é projetado para o centro da ética e nesta deve existir a moral, com todas as suas prescrições e proibições. Nascemos aliás numa sociedade marcada por leis que estão em vigor e às quais respondemos pela obediência ou pela desobediência, o que faz com que muito antes de filosofar ou de criar códigos de deontologia profissional já compreendemos o sentido de determinados mandamentos: tu deves ou não matarás. Ao filósofo cabe o papel de refletir sobre algumas normas exemplares, reconhecidas pelas comunidades e pode mesmo chegar a partir delas até à fonte da obrigação.

Por outro lado, Ricoeur sabe que a aplicação das normas obrigatórias às situações concretas dá muitas vezes origem a conflitos sérios que legitimam o movimento de remontar da norma à intenção ética, mais atenta à legitimidade das situações. Procurando então orientar-se no conjunto deste horizonte tripartido da ética, e tendo já em conta a problemática das éticas aplicadas, o nosso filósofo propõe-se manter, nas suas últimas meditações sobre o tema, o termo moral como ponto de partida e termo de referência fixo. Caracteriza-o por meio de uma dupla função: a) em primeiro lugar, a moral designa a região das normas e dos princípios que estabelecem o que é permitido e o que é proibido; ninguém pode ser educado além ou acima da lei; b) em segundo, e numa espécie de reverso da medalha, estas normas expressam o sentimento de obrigação, isto é, o lado de dentro da relação que se estabelece entre um sujeito e as normas<sup>17</sup>. É por relação a este duplo núcleo forte da moral que alguém pode ser imputável e que é possível determinar o sentido exacto da Ética.

Esta dividir-se à então em dois momentos absolutamente basilares. São eles: a) em primeiro lugar, tudo aquilo que precede as normas, a chamada ética anterior, na expressão do filósofo, aquela que tem raízes na afetividade humana no desejo de uma vida feliz, sem o qual toda a norma imperativa seria abstrata, dado que não teria na sua base um sujeito

<sup>16</sup> IDEM, *ibidem*, pp.200-201

<sup>17</sup> P. RICOEUR, *Le juste*, 2, Paris., 2001, pp.55-56.

capaz de se inscrever numa ordem simbólica, a dos valores e costumes e de reconhecer nas normas uma legítima pretensão a regulamentar conduta; b) em segundo lugar, tudo «o que está depois das normas», justamente a ética posterior ou aplicada<sup>18</sup> que, em sua opinião, procura estabelecer as mediações concretas entre as normas e as situações particulares, tal como hoje acontece ao nível da Bioética.

Aliás, de acordo com o filósofo, a única forma de concretizar o nível anterior às normas, o tal desejo de uma vida feliz, que nos constitui, enquanto afirmação originária, é fazer aparecer os seus conteúdos no plano pós moral da sabedoria prática, própria das éticas aplicadas<sup>19</sup>. Daí a relevância que lhes dá na sua *petite éthique* sob a designação de *sabedoria prática*. É nas éticas posteriores que o desejo de uma vida boa com outros, em instituições justas, revela justamente a sua dimensão de racionalidade prudencial, clara, diante das situações de conflito que surgem na aplicação das regras, trajecto que Kant desvalorizou preocupado que estava com o problema da comprovação da universalidade da norma moral. Por isso esqueceu os conflitos que ocorrem na aplicação concreta das normas. É neste trajecto descendente da colocação da situação concreta sob a norma, momento em que as pessoas em jogo exigem ser reconhecidas e não sacrificadas, que surge o trágico do conflito<sup>20</sup>, que o filósofo de Königsberg nunca reconheceu. O problema de Kant tinha raízes fortemente epistemológicas, daí a sua ética se caracterizar por uma estratégia de depuração da consciência humana, isto é, por um processo de distanciamento progressivo das situações particulares, em ordem a que se alcançasse a vontade boa sem condições. Só esta vontade é a vontade legisladora de si mesma ou autónoma, isto é, aquela que sabe dar-se a si a lei universal, porque já conseguiu libertar-se de desejos, de sentimentos e de inclinações. Daí o imperativo *age de tal maneira que a lei universal seja a norma da tua acção*.

### III

Ricoeur, note-se, apesar de crítico do universalismo formal, enquanto ponto de partida da ética, faz plena justiça ao modelo deontológico de Kant. Reconhece que o princípio de autonomia tem plena razão de ser: surge, de facto, como o único meio de resistência contra as pressões oriundas das inclinações somáticas de cada um, contra as do mundo da opinião

<sup>18</sup> IDEM, *ibidem*, p. 56.

<sup>19</sup> IDEM, *ibidem*, p. 66.

<sup>20</sup> P.RICOEUR *Soi-même comme un autre* p.307.

e da influência dos outros. Por isso, admira Kant: é que na formação da identidade humana é imprescindível a dimensão das normas comuns e das estruturas éticas que instituem as relações humanas. A moral kantiana pode e deve pois ser considerada, nas suas grandes linhas, como uma recensão exata da experiência moral comum, segundo a qual só podem ser tidas por obrigatórias as máximas da ação que satisfazem o teste da universalização. No entanto, não é necessário pensar, como Kant o fez, o dever como inimigo do desejo de felicidade nem reduzir a universalização à não contradição, pressuposto que domina Kant e que nos dá uma ideia muito pobre da coerência de um sistema moral<sup>21</sup>.

Para ultrapassar este tipo de formalismo, hoje muito contestado e poder mostrar-nos que a própria ideia de obrigação moral, apesar de Kant, tem as suas raízes no desejo de uma vida feliz, que caracteriza a própria consciência, Ricoeur efetua então uma meditação<sup>22</sup> com a qual procura, justamente, identificar os níveis da norma e da transgressão que estão simultaneamente presentes na emergência da consciência e da interação humana. O intuito que persegue é fazer-nos perceber como a consciência moral nasce do *desejo de uma vida feliz com outros em instituições justas* e é absolutamente solidária do surgimento libertador da lei. Com efeito, sem a lei e porque o mal e a violência existem, o próprio desejo ético de uma vida feliz esboroa-se e reduz-se a mero anseio ilusório. Desejar uma vida feliz por si só não basta; sem as normas constringentes e necessárias o homem estaria completamente exposto ao mal, à violência e à vingança. Além de que a própria vida da comunidade social acabaria por degradar-se e tornar-se absolutamente inviável. Daí a importância e o significado das normas: funcionam como barreiras e interditos nos quais a consciência deve ser educada de tal modo que a sua voz interior seja, antes de mais, a voz do interdito, estruturante e rigoroso.

No entanto, não basta o respeito pela lei para exercer a capacidade de juízo ética. Como já Gadamer mostrava, a lei tem sempre margens pouco claras, exige tradução, nada é em si mesma sem a mediação da situação que pede justiça. Aplicar a norma a um caso singular é uma operação muito complexa que escapa completamente à mecânica simplista do silogismo prático; requer, pelo contrário, um trabalho hermenêutico prévio que se desenrola de acordo com três momentos. Não esqueçamos, com efeito que, em primeiro lugar, a própria ideia do que chamamos um caso é constituída por toda uma história, a narrativa do que aconteceu e pelas suas interpretações; que, em segundo lugar, para sabermos qual a

---

<sup>21</sup> IDEM, *ibidem*, p. 321.

<sup>22</sup> P. Ricoeur «La conscience et la loi. Enjeux philosophiques», in P. RICOEUR, *Le Juste*. Paris, 1995, pp. 209-221.

lei a aplicar ao caso, é preciso procurar na panóplia das leis aquela que melhor se ajusta à situação, o que pressupõe que se faça todo um trabalho de interpretação da lei e outro do caso, à luz da lei. Por fim, há que realizar o trabalho hermenêutico de ajustamento mútuo do processo de interpretação do caso e do da lei<sup>23</sup>.

Neste sentido retoma Ricoeur a ideia gadameriana da insuficiência da moral kantiana<sup>24</sup> (da norma sem transgressão) e todo o valor da proposta feita pelo filósofo alemão sobre o modelo hermenêutico da aplicação, que justamente se assemelha à tarefa da escolha preferencial da ética de Aristóteles. Aplicar a regra, no direito, na ética e na hermenêutica não é para Gadamer ajustar qualquer coisa de universal, dado à partida, a uma situação particular. É pelo contrário ajuizar de forma implicada, isto é, a partir da pertença específica de quem julga à lei e ao outro, cerne do caso, e pelo qual quem julga é sempre afetado. O que quer dizer, lembra-nos Gadamer, que o modelo aristotélico da *phronesis* pode ajudar a ultrapassar o rigorismo kantiano, na exata medida em que partindo do *ethos* e não do primado da lei, ele se abre à própria concretude das situações singulares que intervêm na aplicação, como motivo da escolha preferencial ou da diferenciação da normatividade ética. O saber moral em Aristóteles conhece justamente o que é possível fazer, o que uma situação exige e «conhece-o em virtude de uma reflexão que relaciona a situação concreta com o que admitimos em geral como direito e justo».<sup>25</sup> Todo o sentido da doutrina do meio termo, desenvolvida por Aristóteles, indica aliás que a determinação conceptual dos conceitos de virtude, transmitidos e recebidos por educação (narrativa), tem apenas a justeza de um tipo esquemático que, por isso mesmo, encontra a sua determinação na concreção *hic et nunc* do que é possível fazer.

Ora, é justamente no âmbito das éticas aplicadas às áreas da saúde e a outras profissões que a virtude da prudência é constantemente solicitada. Com efeito, surgem em todos estes âmbitos situações de conflito ético que podem dar origem ao facilitismo de uma queda ou na tentação puramente deontológica ou universalista de Kant ou na pura casuística. Contra esta alternativa simplista, que considera perigosa, Ricoeur insiste na sabedoria prática, o terceiro momento da sua pequena ética, como modelo de enquadramento do juízo típico destes casos, dizendo-nos: «Gosto muito do avanço a partir de um primeiro nível, em que se responde à questão aristotélica – O que significa uma vida boa? – em direção a um segundo

<sup>23</sup> Cf., IDEM, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmant Lévy, 1995, p.179.

<sup>24</sup> Cf. H.- G. GADAMER, *op. cit.*, pp. 317-318

<sup>25</sup> IDEM, *ibidem*, p. 321.

nível, em que se responde à questão kantiana – O que é obedecer a um dever? – para chegar a um terceiro nível em que nos questionamos – O que é resolver um problema prático e ético inédito? Trata-se o problema da sabedoria prática que associo à hermenêutica da aplicação sob a égide da *phronesis* aristotélica».<sup>26</sup>

E diz-nos ainda: é o trágico da ação que é completamente escamoteado pela concepção puramente formal da obrigação moral, logo é preciso mostrar a Kant, pai do modelo da norma sem transgressão que a lei tem sempre margens pouco claras, que ela nada é em si mesma sem a mediação da situação que reclama justiça. Relativamente à casuística pura é preciso, por sua vez, lembrar-lhe o papel libertador da norma universal. Assim, a sabedoria do juízo prudente consiste «em elaborar compromissos frágeis em que não se trata tanto de decidir entre o bem e o mal, o branco e o preto, mas sim entre o cinzento e o cinzento ou em casos muito trágicos entre o mal e o pior».<sup>27</sup>

#### IV

Para nos ilustrar acerca dos efeitos profundamente nocivos da falta de mediação prudente entre norma e situação concreta, Ricoeur recorre mesmo à história e chama a nossa atenção para o carácter trágico da ação, consagrado de forma dramática pela narrativa *Antígona* de Sófocles. Esta, é um exemplo vivo dos excessos provocados pelo conflito entre rigidez da norma plenamente definida e a inflexibilidade na transgressão: « Se, de facto, escolhi Antígona é porque esta tragédia diz algo de único no que respeita ao carácter irreduzível do conflito na vida moral e, além disso, esboça uma sabedoria – a sabedoria trágica de que falava Jaspers –, capaz de nos orientar nos conflitos (...). Se a tragédia *Antígona* pode ainda ensinar-nos, é porque o próprio conteúdo do conflito se conservou como clássico, apesar do carácter para sempre perdido e incapaz de se repetir do fundo mítico, a partir do qual ele emerge e do envolvimento festivo que rodeia o espectáculo»<sup>28</sup>. Tal é o valor ético da narrativa, enquanto *mimesis* da praxis e modo de acesso ao tempo vivido dos homens: familiariza-nos com a rede conceitual da ação, por meio de uma intriga (*mythos*) que transforma a ordem paradigmática do agir numa ordem sintagmática que conduz a revezes da fortuna. A tragédia re(a)presenta um mundo em que a ação estava já sempre mediada e articulada por signos, normas, regras

<sup>26</sup> P. RICOEUR, *La critique et la conviction*, pp. 141-142.

<sup>27</sup> IDEM, *Le juste*, p. 220.

<sup>28</sup> IDEM, *Soi-même come un autre*, Paris Seuil, 1990, p. 283.

e convicções. Mostra-nos que agir é sempre agir com, sob as formas da cooperação e do conflito, permitindo que por meio dela (narrativa) posamos ensaiar a nossa capacidade de exercício do juízo moral.

Então a compreensão prática da narrativa permite-nos aceder a uma competência para utilizar de modo significativo a rede conceitual da ação e apresenta-nos ainda uma preferência moral articulada por meio de símbolos e normas. Além de que percebemos por seu intermédio como o mundo ético, porque é temporal, feito de momentos vividos, implica a intriga narrativa dos acontecimentos. A narrativa pode ser um meio fundamental para aceder à complexidade da vida. Ela permite-nos compreender muito para além dos limites estreitos da racionalidade descritiva e prescritiva; facilita-nos o acesso a dimensões da realidade que de outro modo ficariam silenciadas: entre o descrever por causas e o prescrever por meio de ditames, a vantagem do contar reside justamente no seu modo diferente (narrativo, verosímil) de esquematizar as variantes da praxis. Com efeito o acto de narrar não se ocupa da verificação de teorias sociais que permitam prever, poder e dominar no mundo, mas com intenções, significados, vicissitudes, consequências e dramas do agir no mundo. Ele quer, pelo contrário, acolher a complexidade da vida e alargar o conceito estritamente científico e instrumental de experiência; revela uma experiência histórica dotada da mesma ambiguidade que a experiência ética em sentido aristotélico. E é justamente devido ao carácter surpreendente e evasivo da vida real que precisamos da ficção narrativa para a organizar, apesar do carácter provisório e nunca exacto de qualquer intriga. A construção da intriga e a sua capacidade para ser seguida conseguem estruturar os elementos heterogêneos e evasivos da vida vivida integrando-os numa história que, como nos dizia Aristóteles, nos ensina algo.

O quê afinal? Aspectos universais da condição humana: traços clássicos da sua temporalidade e interação. Só a intriga narrativa permite, de facto, que articulemos as nossas práticas de vida, profissões, jogos lances e artes com o projeto de sentido global da nossa existência, isto é, com o sentido do seu cuidado. Sublinhemos ainda que problemas como a dor, a morte, o sofrimento, a escolha difícil, a doença, a guerra, a crueldade, a curiosidade mórbida foram já tema de variadas narrativas que ajudaram muitas pessoas a reconhecer e a configurar dimensões éticas da sua condição. A ética pressupõe assim um mundo marcado por estruturas narrativas, que permitem à ação humana, pensada à escala de uma vida, ser avaliada quanto ao seu fim ou sentido último. A própria ideia de vida feliz ou realizada, raiz fundamental da ética, começa por ser para cada um de nós «uma nebulosa de ideais e sonhos de realização relativamente aos quais uma vida é tida por mais ou menos cumprida».<sup>29</sup> E é justamente o

---

<sup>29</sup> IDEM, *ibidem*, p. 210.

quadro da narrativa, enquanto configuração mimética, que nos revela a diferença entre o bem e o mal, realmente sofridos e vividos; é nela que a visão da vida feliz alcança todo o seu carácter concreto e toda a sua amplitude: «Uma das teses da minha teoria da leitura é precisamente a de que pela leitura eu vivo em ficção inúmeras vidas. (...) Mesmo as nossas concepções morais mais abstractas são sustentadas por narrativas que representam vidas que testemunham estes ideais».<sup>30</sup> Sendo toda a ação contada motivo de uma avaliação ética e moral, uma vez que o próprio agir suscita sempre a aprovação e a reprovação, em função de uma hierarquia de valores, cujos pólos são a bondade e a maldade, a narrativa enquanto *mimesis* não anula o juízo moral. Submete-o, pelo contrário, às variações imaginativas próprias da ficção e exerce assim o seu poder refigurador no âmbito da praxis e do seu desejo de vida boa<sup>31</sup>.

A narrativa faz segundo Ricoeur parte integrante da vida muito antes de se exilar na escrita, é um existencial do ser humano, considerado como agente, isto é, enquanto ser ético ou sujeito de ações num mundo onde simultaneamente age e sofre. Como poderia, de facto, pergunta a já neste sentido MacIntyre, na sua obra *After Virtue*<sup>32</sup>, um sujeito de ação atribuir uma qualificação ética à sua própria vida, tomada na sua globalidade, se não conseguisse reunir esta mesma vida, e ainda como o conseguiria, se não fosse sob a forma narrativa?<sup>33</sup> Se a arte de contar, é como já dizia W. Benjamin, a arte de trocar experiências vividas<sup>34</sup>, ela não deixa de envolver avaliações e apreciações éticas fundamentais. Devemos então perceber que «na troca de experiências, realizada pela narrativa, as ações não deixam de ser aprovadas e desaprovadas e os agentes louvados ou censurados»<sup>35</sup>. A compreensão narrativa, que não é de todo a da crónica nem a da imagem mediática, propõe então à nossa imaginação e interpretação experiências imaginárias de vida graças às quais aprendemos a associar aspectos éticos da conduta humana com os revezes de fortuna ou com a felicidade. É neste sentido que a narrativa é o grande laboratório onde ensaiamos a nossa capacidade de juízo moral e onde formamos as nossas convicções, antes ainda de termos consciência da universalidade constringente da lei moral.

<sup>30</sup> IDEM, «Un entretien avec Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre», in (Propos recueillis par G. Jarczyk) *Rue Descartes. Revue du Collège International de Philosophie*, 1991, 1-2, p. 231.

<sup>31</sup> IDEM, *ibidem*, p. 194.

<sup>32</sup> MACINTYRE, *After Virtue, a Study in Moral Theory* Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981.

<sup>33</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 187.

<sup>34</sup> IDEM, *ibidem*, p. 193.

<sup>35</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 193-194.

Eis como através das suas reflexões sobre a intriga, *Antígona* de Sófocles, P. Ricoeur pode conduzir-nos a uma longa meditação sobre a importância ética da poética narrativa, na qual surge explanado o lugar inevitável do conflito vivido na vida moral. O filósofo leva-nos ainda a reflectir sobre a responsabilidade, nomeadamente a dos agentes morais, quando se situam inteiramente ao serviço de valores que os ultrapassam e que podem ser motivos de infelicidade. Nomeadamente quando a norma é rigidamente interpretada e a convicção é motivo de uma transgressão quase fanática.

A mais-valia que toda a ética aplicada alcança então através de uma meditação sobre a narrativa trágica diz respeito ao reconhecimento dos limites, sempre humanos das normas e instituições e, no caso de *Antígona*, devido à morte que a personagem principal impõe a si própria, em sinal de contestação, no dos limites das convicções não argumentadas. Este duplo limite obriga, a uma conversão hermenêutica do olhar, que permita pensar nos níveis intermédios em que a norma e a situação afetiva particular podem surgir em paralelo. E tais níveis e variantes são exercidas pela sabedoria prática e aprendem-se por meio da narrativa histórica e de ficção.

O que está em jogo, a partir da mensagem que nos foi deixada pela tragédia *Antígona* é, nomeadamente, um apelo a *bem deliberar*, acto de liberdade que, como vemos, não se resume a um salto, o do aplicar a norma sem apelo nem agravo, nem tão pouco à cristalização na convicção; por outras palavras, por meio da poética narrativa, estão em jogo os limites da ética deontológica e os da casuística pura. Estes dois tipos de simplismo ético dominam hoje o panorama contemporâneo. Mas fundamentalmente o que está em cena, nesta reflexão de Ricoeur, é a sua relação com Kant, filósofo moderno que consagrou de forma absoluta a moral deontológica ou moral da obrigação (sem transgressão) e cujo efeito histórico dominou não só a filosofia continental, mas também o Direito e as várias deontologias.

## V

Que ensinamentos retirar então deste recurso à narrativa trágica? Em primeiro lugar que o trágico da ação, presente hoje nomeadamente no âmbito da Bioética, por exemplo com a excepção da eutanásia faz um apelo ao que já Sófocles chamava *to phronein*, o acto de julgar sabiamente», virtude que Aristóteles classificava como *phronesis* e que os latinos traduziram por *prudencia*. A sabedoria prática, que procura evitar os automatismos do formalismo eficiente, por meio da mediação deliberativa entre respeito pela norma universal e solicitude pelas pessoas singulares, em risco, elabora sempre posições intermédias que permitem chegar à

regra justa em situações difíceis. Nesta forma de pensar a convicção é um parceiro incontornável, na tomada de decisão, devido ao facto «de ela exprimir as tomadas de posição de que resultam significações, interpretações, avaliações relativas aos múltiplos bens que percorrem a escala da *praxis*, desde as práticas e seus bens imanentes, passando pelos planos de vida, pelas histórias de vida, até chegar à concepção que os humanos têm sozinhos, ou em conjunto, de aquilo que poderia ser uma vida realizada.»<sup>36</sup>

A sabedoria prática sabe que a atitude a adotar em cada caso não está previamente prescrita, por qualquer regra, logo que deve ser prudente ou estar atenta à especificidade do caso. Daí a importância que nela joga a racionalidade do incerto, isto é, a racionalidade hermenêutica e narrativa que «oferece carne e realidade»<sup>37</sup> ao pensar. Ela sabe manter a pretensão universal ligada a valores em que o geral e o histórico se cruzam e, por outro lado, discutir esta pretensão não apenas a um nível formal, mas fundamentalmente ao nível das convicções inscritas nas formas de vida concreta. O que não significa, de todo, que se caia no arbitrário de convicções particulares, muitas vezes consentido pelas éticas situacionistas. Aquilo de que a sabedoria prática precisa mais nestes casos [diz-nos Ricoeur] é de uma convicção tornada crítica pelo diálogo de horizontes e de uma meditação sobre a relação entre felicidade e infelicidade. Daí a sua natureza realmente filosófica: ela sabe que a felicidade nada tem a ver com o gozo de bens materiais, mas é como nos diz Ricoeur, citando P. Kemp, autor da obra *Ética e medicina*, «uma prática comum do dar e do receber entre pessoas livres»<sup>38</sup>. Deste ponto de vista, a felicidade pode não estar em contradição com o sofrimento e a sabedoria prática sabe também que é o exagero, oposto à obediência à lei, o que leva, nomeadamente, a mentir aos doentes sobre a sua doença para não os fazer sofrer no termo da sua vida.

A sabedoria prática, de natureza estritamente hermenêutica e que Ricoeur tematiza como o grande quadro do exercício da capacidade de preferência no contexto das éticas aplicadas, quer pois recuperar o modelo aristotélico da *phronesis*, sem renunciar a Kant, propondo-nos então o seguinte: «1) em caso de conflito é necessário em primeiro lugar passar do plano moral das normas para o das convicções, do obrigatório para o plano do optativo, próprio da ética anterior à moral e aceitar agir em contexto de incerteza. Não há com efeito um saber dedutivo em ética. Pelo contrário sempre poderá existir um conflito de interpretações; 2) perante este con-

<sup>36</sup> IDEM, *ibidem*, p. 335.

<sup>37</sup> TOMÁS DOMINGO MORATALLA, *Bioética y cine. Da narracion a la deliberación*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2010, p. 34.

<sup>38</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 313.

flito parece aconselhável a procura do justo meio da *mésotês* aristotélica. Com efeito as decisões morais mais graves consistem em estabelecer uma linha de divisão entre o que é permitido e o que é proibido, nas próprias zonas intermédias que resistem às dicotomias demasiado familiares; 3) terceiro traço da sabedoria prática: «o aspecto arbitrário do juízo moral em situação é tanto menor quanto aquele que decide (...) pediu conselho aos homens e mulheres considerados os mais sábios e competentes. A convicção que sela a decisão beneficia com o carácter plural do debate. O *phronimos* não é forçosamente o homem sozinho»<sup>39</sup>.

É sempre em conselho que deve ser praticada a sabedoria do juízo prudente e nestes Conselhos a convicção que leva à decisão surge não só mediada pela universalidade da norma mas também pela argumentação e pela boa ponderação que levam ao entrelaçamento de horizontes. Neste tipo de convicção encontram-se os preceitos de primeira ordem e os de segunda ordem, diz-nos Ricoeur, lembrando Donagan, ou seja: «as objectividades éticas e morais da ação e a subjectividade do agente que volta a si a partir e através destas objectividades».<sup>40</sup> A autonomia dos agentes morais, enquanto critério último da moralidade, surge agora no fim e não no início da reflexão moral, à maneira de Kant. Revela ser uma autonomia solidária da regra da justiça e da regra da reciprocidade, isto é, uma autonomia que nunca pode ser autosuficiente. Deve sempre pensar na responsabilidade que todos temos relativamente aos outros que são confiados aos nossos cuidados e não apenas na responsabilidade para conosco próprios e deve dar ainda a essa responsabilidade a forma colegial de uma equipa de conselho. Assim se passa da deliberação singular e espontânea para uma deliberação crítica, resultado da capacidade de escuta do outro, do reconhecimento de que posso não ter sempre razão e da assunção de certos níveis de incerteza na tomada de decisão.

Nenhum código deontológico evita ou pode substituir-se ao encontro narrativo com a facticidade nebulosa e opaca da vida humana. Sempre que há ética, há pequenas histórias narradas, daí a necessidade que todo o código tem do ato hermenêutico de bem deliberar, em que alguém se vê obrigado a tomar decisões em clima de incerteza e conflitualidade. Qualquer código pressupõe pois um trabalho incessante de interpretação da ação e da pessoa que delibera, ato que procura a adequação prudente entre o que sempre nos parece melhor para o conjunto da nossa vida e as escolhas preferenciais que governam as nossas práticas vividas.

---

<sup>39</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 317-318

<sup>40</sup> IDEM, *ibidem*, p. 340-341.