

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fernando Luís do Nascimento

Um estudo sobre a ética de Paul Ricoeur a partir de alguns de seus conceitos
de origem aristotélica

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fernando Luís do Nascimento

Um estudo sobre a ética de Paul Ricoeur a partir de alguns de seus conceitos
de origem aristotélica

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do
título de Mestre em Filosofia pela Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, sob a
orientação do Professor Doutor Marcelo
Perine.

SÃO PAULO

2009

Banca Examinadora

DEDICATÓRIA

*Aos meus pais, Fernando e Inês,
phrónesis e ágape em minha vida.*

AGRADECIMENTOS

A Deus;

Ao Prof. Marcelo Perine, pelo acolhimento e orientação;

Ao Prof. João Carlos Nogueira, pela ajuda acadêmica.

RESUMO

O objetivo central deste texto é mostrar como os conceitos aristotélicos foram incorporados à ética de Paul Ricoeur e apontar alguns possíveis distanciamentos entre a filosofia prática de Aristóteles e a proposição ética de Ricoeur. Para tanto, procuraremos mostrar em que medida os conceitos da ética aristotélica, especialmente aqueles apresentados na *Ética a Nicômaco*, estão presentes na elaboração da ética da ipseidade de Ricoeur tal qual desenvolvida nos capítulos sétimo, oitavo e nono de *O si mesmo* como um outro.

ABSTRACT

The main objective of this text is to present how concepts derived from Aristotle's ethics theory have been incorporated into Paul Ricoeur's practical philosophy and to raise some potential distances to such appropriation. In order to do so, this study tries to evaluate in which extent the concepts from Aristotle, specifically those described in Nichomachean Ethics, were used by Ricoeur in his ethics of ipseity, which was put together in chapters seven, eight and nine of Oneself as Another.

“In lumine Tuo videmus lumen.”

Ps 35.10

ÍNDICE

Introdução.....	10
1 Categorias éticas fundamentais da filosofia da ipseidade	16
1.1 Da ação à ética.....	17
1.1.1 Imputabilidade das ações	17
1.1.2 A manutenção do si.....	21
1.2 A perspectiva ética.....	29
1.2.1 A vida boa.....	29
1.2.2 A estima de si.....	37
1.2.3 A solicitude e a justiça.....	40
1.2.4 A luta contra o amor de si.....	45
2 Conceitos da ética aristotélica incorporados à ética da ipseidade.....	50
2.1 O bem viver (eu zein).....	51
2.1.1 Estrutura Antropológica.....	51
2.1.2 A felicidade (<i>eudaimonia</i>)	54
2.1.3 Pontos centrais de convergência.....	59
2.2 Deliberação (bouleusis) e decisão (proaíresis).....	60
2.3 A amizade de si.....	64
2.4 A amizade (philia).....	66
2.4.1 O papel da amizade na ética	66
2.4.2 A estima de si e a estima do outro	67
2.4.3 A necessidade do outro para a vida boa.....	71
2.5 O conceito de justiça.....	76
2.5.1 A passagem do individual para o institucional.....	76
2.5.2 A igualdade da justiça.....	78
2.5.3 A equidade.....	80
2.6 A sabedoria prática (phrónesis)	82
2.6.1 A problemática apresentada por Ricoeur.....	82
2.6.2 A <i>phrónesis</i> no plano da contingência	83
2.6.3 O socorro da <i>phrónesis</i> à problemática de Ricoeur	85
3 Distaciamientos entre a ética ricoueriana e a ética aristotélica	89
3.1 Existência do mal radical	90
3.2 Influência da filosofia existencialista e hermenêutica.....	94
3.3 Supressão do Bem metafísico do homem.....	96
3.4 Solicitude como sucedâneo da amizade	99
3.5 Omissão do justo meio (mesótes).....	101
Conclusão.....	103
Bibliografia.....	112

Introdução

Objetivo e escopo

O objetivo central dessa dissertação é tripartido. Em primeiro lugar, queremos estudar a proposta ética de Paul Ricoeur tendo como linha de abordagem os conceitos aristotélicos utilizados pelo filósofo francês. Em segundo lugar, procuraremos explorar alguns conceitos centrais da ética aristotélica a partir da ótica privilegiada de Ricoeur que promove um diálogo e mediações muito produtivas desses conceitos com diversas linhas filosóficas contemporâneas. Por último, ao final dessas investigações procuraremos apontar alguns possíveis distanciamentos entre a filosofia prática aristotélica e a proposta ética desenvolvida pelo filósofo francês. O intuito dessa última sessão será explorar ao menos dois aspectos da análise comparativa entre os conceitos éticos dos dois autores. Em primeiro lugar, queremos verificar como várias outras influências e reflexões filosóficas da vasta carreira acadêmica de Ricoeur afetaram o uso que ele faz dos conceitos de Aristóteles, por trazerem consigo elementos que não estão, muitas vezes por óbvio deslocamento histórico, presentes na obra do Estagirita. Nesse sentido, iremos investigar aqueles pontos que o francês acrescentou à sua análise ética em relação ao que encontramos na obra do grego.

Outro fator de distanciamento que investigaremos será o conjunto de conceitos e premissas que Aristóteles utilizava em sua proposição ética e que foram deixados de lado na “pequena ética” ricoeuriana. Assim, buscaremos especialmente os conceitos que não estão presentes na obra de Ricoeur e as prováveis causas para tal silenciamento. Estaremos preocupados especialmente com aqueles fundamentos que realmente não foram desenvolvidos pelo francês, mas que são centrais em Aristóteles.

Vale observar que a nossa intenção é prioritariamente investigativa. Com isso queremos dizer que não se trata, de maneira alguma, de uma crítica positiva ou negativa da maneira com que Paul Ricoeur utilizou os conceitos aristotélicos em sua construção ética. Queremos apenas aprofundar os conceitos éticos fundamentais

presentes nas duas obras e aprender com o filósofo francês como pôr as clássicas ideias aristotélicas em contato com as outras linhas contemporâneas de pensamento, como a hermenêutica, existencialismo e a filosofia prática de Kant.

Para tanto, este texto está organizado em três grandes blocos. O primeiro deles se propõe à análise dos elementos e premissas éticas teleológicas que podem ser derivados de uma filosofia da ipseidade, conforme elaborada por Paul Ricoeur. No segundo bloco procuraremos mostrar em que medida os conceitos da ética aristotélica, especialmente aqueles apresentados na *Ética a Nicômaco*, estão presentes na elaboração de tal ética da ipseidade. O terceiro momento será reservado para uma análise retrospectiva dos dois capítulos precedentes, visando destacar o que entendemos ser o conjunto, provisório e não exaustivo, de fatores de distanciamento entre a obra ética de Ricoeur e de Aristóteles. Em verdade, esse último momento será mais propriamente um levantamento de possíveis pontos que demandariam um novo esforço filosófico para investigá-los a fundo. Nossa intenção é que funcionem, portanto, mais como a indicação de um horizonte de problemas que possam servir como um novo começo do que propriamente como conclusões definitivas e consolidadas de um trabalho completo.

O texto base para análise da ética da ipseidade será constituído pelos três capítulos sobre o tema presentes em *Soi-même comme un autre* e nomeados pelo autor como sua “pequena ética”.

Devemos destacar que não pretendemos analisar todos os elementos éticos apresentados nestes três capítulos, mas apenas aqueles que julgamos mais diretamente relacionados a uma ética da ipseidade, bem como suas respectivas raízes no pensamento aristotélico. Dizemos isso, desde o início, para limitar a expectativa do leitor com relação à análise de diversos outros elementos, como as contribuições de Kant, Hegel, Rawls, Habermas, Lévinas e Apel, que não serão o foco principal desta dissertação.

A proposta ética explícita de Ricoeur aparece apenas após toda uma vida de reflexões filosóficas que atravessou diversas áreas da filosofia em um livro que, ao

seu tempo, parecia uma síntese de próprio punho de sua obra. A longevidade do autor mostrou que se tratava de apenas mais um grande marco no seu *corpus* que ainda estava sendo desenvolvido a pleno fôlego enquanto preparávamos essas observações¹.

No entanto, é fundamental para a correta aproximação daquilo que iremos apresentar uma brevíssima síntese da trajetória filosófica ricoeuriana, buscando os elementos que serão especialmente importantes para sua pequena ética. Além disso, é de especial valia um olhar de águia sobre o conjunto da obra *Soi-même comme un autre*. Esse será o intento da segunda seção dessa introdução.

Brevíssima síntese da trajetória filosófica de Ricoeur

Faremos aqui um rápido apanhado dos principais pontos da filosofia de Ricoeur de acordo com a necessidade específica dos conceitos éticos que iremos desenvolver a seguir. Sendo assim, não pretendemos nem ao menos aproximarmo-nos de uma cobertura extensiva da enorme obra de Ricoeur, mas apenas pontuar alguns momentos que compõem as principais bases para a elaboração da sua “pequena ética”.

Essa trajetória será percorrida em duas passadas, por assim dizer. Primeiramente, através de uma retrospectiva histórica das principais obras e tendências filosóficas desenvolvidas ao longo da carreira de Ricoeur e, em segundo lugar, através de uma sinopse da obra *Soi-même comme un autre*, objeto principal das análises realizadas nessa dissertação. Veremos que em ambas as abordagens os pontos principais serão recorrentes, apenas apresentados de uma forma mais sistemática na obra que tinha como uma de suas motivações justamente fornecer uma unidade para as pesquisas do autor.

O início da carreira intelectual de Ricoeur é marcado pela obra *Le volontaire e l'involontaire*, fruto de duas linhas de influências centrais presentes nesse primeiro momento. Com relação ao método, trata-se de uma pesquisa de cunho eminentemente fenomenológico, em grande medida conforme as propostas de Husserl. Ricoeur havia

¹ Durante as revisões de nosso texto, Paul Ricoeur faleceu em Paris no dia 20 de maio de 2005.

tido grande contado com a obra de Husserl, preparando inclusive uma tradução francesa da obra fundamental sobre fenomenologia, *Ideen I*, no período de cinco anos que passou como prisioneiro durante a Segunda Grande Guerra. Esse período também foi marcado pela segunda grande linha de influência nessa primeira obra: o existencialismo. Nessa área destacam-se as contribuições de Karl Jaspers e Gabriel Marcel, cujo existencialismo esteve na base do conteúdo filosófico de *Le volontaire e l'involontaire*. O método fenomenológico e a investigação existencialista são os dois pontos que queremos manter para a sua proposição ética. Especialmente se os colocarmos dentro da perspectiva de uma antropologia filosófica que permeia toda a obra de Ricoeur e que será obviamente um pressuposto para sua visão ética. Toda ética pressupõe uma antropologia.

A continuidade da sua investigação sobre a vontade aparece na obra *Finitude et Culpabilité*, dividida em duas partes: *L'homme failible* e *La Symbolique du mal*. Na primeira dessas obras aparece o problema da capacidade do homem escolher livremente o mal. Esta evidência é perturbadora e acompanhará Ricoeur durante toda sua vida filosófica, influenciando decisivamente sua proposição ética, como veremos mais adiante. Em *La Symbolique du Mal* se inicia em grande parte o desvio metodológico de Ricoeur pelas sendas da hermenêutica. Ele buscará nas representações simbólicas dos mitos subsídios ontológicos do mal. A partir desse trabalho, Ricoeur agrega a análise hermenêutica à abordagem fenomenológica.

Ricoeur inicia então um período de intensos estudos sobre a obra de Freud culminando com a publicação de *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Desse texto dois pontos parecem ser especialmente relevantes para o desenvolvimento futuro do autor: a constatação da necessidade de um mecanismo reflexivo e indireto para o conhecimento daquilo que é possível saber sobre o *Cogito* e a presença e o efeito do inconsciente no domínio das ações humanas.

Ricoeur retoma então, em plena força, sua investigação no campo da hermenêutica, incorporando vários elementos da filosofia analítica e da linguística em suas observações. Nesse esforço nascem dois grandes trabalhos. *Rule of Metaphor*, o

primeiro deles, traz um conjunto de ensaios hermenêuticos sobre a força da metáfora como mecanismo para redescrever o mundo. O segundo trabalho, *Temps et Récit*, dividido em três volumes, é absolutamente fundamental para a proposta ética que aparecerá logo em seguida. Nesse texto, Ricoeur explora a narração como um mecanismo privilegiado de análise hermenêutica por acrescentar à investigação das ações particulares o caráter de temporalidade, indispensável para a compreensão do agir humano. Trata-se de uma trajetória que passa da hermenêutica dos textos para a ação e, por fim, para ações temporizadas e concatenadas através da narração.

Com isso chegamos às portas da nossa obra de referência: *Soi-même comme un autre*, sobre a qual iremos discorrer mais demoradamente. Em primeiro lugar, é interessante notar que essa obra é fruto dos cursos que Ricoeur ministrou a convite da Universidade de Edinburg na Escócia, as renomadas Gifford Lectures. A proposta feita a Ricoeur era a de realizar, por meio dessas aulas, uma tentativa de síntese da sua vasta obra filosófica. Apenas uma obra abrangendo diversos ramos da filosofia poderia suscitar tal pedido. Isso explica, em grande parte, porque iremos revisitar alguns dos pontos da história filosófica do nosso autor durante o esboço sintético dessa obra.

Segundo o próprio Ricoeur, o caminho para a sistematização de suas ideias esteve em torno do conceito de “Je Peux” apresentado na fenomenologia de Merleau-Ponty. Os quatro momentos principais do texto ficavam assim distribuídos : “Eu posso falar”, “Eu posso agir”, “Eu posso narrar” e, finalmente, “Eu posso me sentir responsável por minhas ações”. Essas quatro potencialidades tentavam estabelecer um caminho que abarcasse as suas investigações sobre a filosofia da linguagem, a filosofia da ação, a teoria narrativa e a ética.

O trajeto parte da análise da linguagem, tratando especialmente da hermenêutica sobre os modos de falar o si mesmo nos termos de um estudo semântico e pragmático, necessários devido à impossibilidade de conhecimento imediato do *Cogito*, conforme comentamos acima. Desse primeiro momento guardamos as considerações sobre “o que” está sendo dito e “como” está sendo dito, mas a resposta

ao “quem” ainda permanece em aberto. É justamente para responder tal questionamento que a filosofia da ação se apresenta e Ricoeur procura investigar as relações do agente com as ações e as potencialidades da ascrição.

A terceira parada nesse itinerário intelectual buscará atender às demandas da temporalidade na condição do agir humano. Apenas a análise das ações, tomadas separadamente, desenvolvida nos momentos anteriores não é suficiente para abarcar a ideia de continuidade, sem a qual a vida humana não pode ser propriamente avaliada. Nosso autor chega, por intermédio da teoria da narrativa ao conceito de identidade pessoal. O homem encontra sua identidade na análise das suas ações selecionadas, concatenadas e organizadas a partir de um plano narrativo.

O último grande momento da análise ética procurará as conclusões para uma filosofia prática da capacidade do si de reconhecer-se como agente de ações que possuem valorações e, igualmente, a capacidade deste si identificar-se a partir da narração colocando suas atitudes no plano temporal em que é chamado a manter suas promessas em uma vida com o outro dentro de instituições políticas.

Esse momento é descrito por Ricoeur² por meio da imagem de dois eixos principais. O primeiro deles descreve a estrutura dialógica do si-mesmo, procurando mostrar como o si exige um desdobramento na relação intersubjetiva com o outro e na arena pública indicada pelo autor com o acréscimo das instituições.

O segundo eixo diz respeito à constituição hierárquica dos predicados que qualificam moralmente as ações humanas. Nesse eixo veremos desenvolvidos três estágios: aquele da teleologia pura, um segundo concernente à incorporação de uma crítica deontológica e, por fim, o do retorno conclusivo a um estágio novamente teleológico instruído pela moral e capaz de dar conta das situações conflituais da vida real.

Sobre esse momento ético de *Soi-même comme un autre* devotaremos as atenções do capítulo subsequente.

² RICOEUR, *The just*, p. XII.

1 Categorias éticas fundamentais da filosofia da ipseidade

O objetivo deste capítulo é levantar algumas categorias da ética da ipseidade apresentadas por Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, visando traçar um possível percurso que leve de uma filosofia da ipseidade a pressupostos éticos dela derivados.

Para tanto, faremos nas próximas seções uma breve listagem dos conceitos de ipseidade procurando descrever suas implicações éticas. As seções estão divididas em dois blocos. O primeiro apresenta os conceitos de imputabilidade das ações e a sustentação de si como portas de entrada à ética ricoeuriana a partir de suas análises hermenêuticas e linguísticas sobre o texto, ação e narratividade que funcionam como mecanismos de desvelamento do si-mesmo. Na relação entre a ação e a ética, a imputabilidade apresenta-se como um vínculo entre uma determinada ação praticada e o si-agente. Esse conceito é apenas referente ao momento mesmo da ação, não dando conta do aspecto fluído característico da existência do si-mesmo. Para abranger tal aspecto, lançaremos mão da categoria ética da sustentação de si dentro do contexto da identidade narrativa que complementa a imputabilidade com o dinamismo de uma vida narrada e a concatenação temporal necessária para a avaliação ética do si-mesmo.

O segundo bloco desse capítulo abordará diretamente a proposta ética central de Ricoeur da procura de uma vida boa que leve em consideração as dimensões subjetiva, intersubjetiva e pública.

1.1 Da ação à ética

1.1.1 Imputabilidade das ações

Pelo conceito de imputabilidade das ações na transição da ação à ética pretendemos reconhecer como a teoria das ações incorporada por nosso autor serve de alicerce para o reconhecimento do si. Tal reconhecimento é ainda pontual, específico a um determinado instante no tempo. A tarefa de continuidade, como dissemos acima, será assumida no segundo passo da sustentação de si.

O termo imputabilidade deve ser entendido primeiramente a partir do conceito de ascrição, apresentado por Ricoeur no capítulo quarto de *Soi-même comme un autre*, que nada mais é do que um tipo particular de atribuição, pois envolve o si agente em relação à ação realizada³. Em outro ponto, Ricoeur oferece uma visão complementar sobre a ascrição como o momento em que o sujeito reconhece a si mesmo como aquele que causou um determinado acontecimento e que, nesse reconhecimento, une o “quê” foi feito a “quem” o fez, “*l’ascription vise... la capacité de l’agent lui-même à se désigner comme celui qui fait ou a fait. Elle relie le quoi et le comment au qui*”⁴.

Ricoeur apropria-se do conceito aristotélico de *arkhé* que permite reconhecer o agente como princípio da ação, fazendo desta maneira com que as ações se tornem dependentes deste si-agente. Na verdade, a *arkhé* está intimamente relacionada à *proairésis*, e é justamente esta maneira de agir por meio de uma escolha deliberada que dá força à relação estabelecida entre o si e a ação.

³ Cf. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. p. 113

⁴ RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*. p. 149

Todo o processo de deliberação e escolha realiza uma espécie de gestação da ação que será levada a efeito pelo agente-si. Como em toda geração, o gerado leva consigo os traços do gerador e nessa perspectiva pode-se entender melhor a afirmação de Aristóteles de que “...O homem é o princípio e pai de suas ações, como ele é de seus filhos”⁵. Cria-se, portanto, uma estreita relação entre o si-mesmo, *autos*, e suas ações, das quais ele é tomado como princípio, *arkhé*.

Nesta relação entre *autos* e *arkhé* se consolida o processo de ascrição, e com isso o autor pode falar de um princípio que é si e de um si que é princípio⁶. Esse é um dos pontos de passagem para a ética que desenvolverá seu princípio de estima de si a partir desta relação.

Mas é somente ao final da exposição da pequena ética no capítulo IX que a ascrição aparecerá com sua plena força ética e moral sob a face da imputabilidade. “*L'imputabilité, dirons-nous, c'est l'ascription de l'action à son agent, sous la condition des prédicats éthiques et moraux qui qualifient l'action comme bonne, juste, conforme au devoir, faite par devoir, et finalement comme étant la plus sage dans le cas de situations conflictuelles*”⁷. A ascrição é, então, um momento fundamental para que a imputabilidade possa existir, essa última adjetiva a primeira sob os critérios da moralidade e da eticidade⁸.

A imputabilidade acrescenta à relação entre o si e a ação a co-atribuição dos predicados éticos e morais. Assim, a valoração ética e moral atribuída à ação estende-se ao si agente. Mas como isso acontece? Parece que a sugestão de Ricoeur descrita na citação acima aponta para uma transferência ou propagação de predicados morais que atribuímos às ações para aqueles que a executam, a partir das reflexões de Aristóteles sobre o caráter “paterno” do agente em relação aos seus atos. Assim, se dizemos que, por exemplo, uma mentira é moralmente má, aquele que pratica ações desse tipo, ou seja, aquele que mente, passará a ser passível de receber o mesmo atributo. Cabe aqui

⁵ ARISTÓTELES, *L'Éthique à Nicomaque*. 1113b 18-19

⁶ Cf. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. p. 113

⁷ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. p. 338

⁸ Cf. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*. p. 149-150

um questionamento sobre a necessidade de uma consistência ou da repetição de várias ações do mesmo tipo para que essa propagação do atributo para o agente possa de fato ganhar força. Além disso, tantas outras circunstâncias que delineiam o contexto e as intenções de tal ação precisam ser levadas em consideração. Essas dificuldades serão exploradas logo a seguir quando o conceito de identidade narrativa trouxer o aspecto temporal à imputabilidade.

Ricoeur incorpora ainda outro conceito relevante à discussão sobre a imputabilidade tanto em *Soi-même comme un autre*, como em *Parcours de la reconnaissance*. Trata-se do reconhecimento da responsabilidade das ações praticadas. Esta responsabilidade, segundo o autor, já estava presente nos gregos, desde os relatos homéricos, nos quais os personagens se reconheciam como centros da decisão; passando pela tragédia grega, emblematicamente representada pela figura de Édipo, em *Édipo em Colona*; e chegando ao pensamento filosófico e a teoria ética de Aristóteles. Todavia, qual a novidade que tal conceito pode trazer à imputabilidade?

A resposta a tal questionamento precisa levar em consideração dois aspectos. Um deles, que poderíamos dizer mais objetivo, põe em destaque a figura do outro que foi, eventualmente, partícipe da ação. O segundo, mais subjetivo, coloca a questão da imputabilidade dentro do jogo da identidade-ipse e identidade-idem.

O reconhecimento da responsabilidade parece destacar em especial a pessoa que sofreu uma ação, especialmente se esta ação foi errada e prejudicial. A imputabilidade, que possui uma conotação tipicamente jurídica⁹, pode restringir a relação do agente à lei, deixando de lado o outro eventualmente envolvido na ação.

Na imputabilidade jurídica, a punição prevista por uma lei pode redimir o culpado sem que a vítima seja levada em consideração. Ricoeur expõe esta preocupação da seguinte forma: “*L’idée de responsabilité soustrait celle d’imputabilité à sa réduction purement juridique*”¹⁰.

⁹ Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur tenta evitar esta conotação mais estreita da imputabilidade e a toma sob a forma de uma expressão ética e moral das ações, e não simplesmente, como uma incriminação do sujeito. Esta abordagem é necessária para fundamentar a ligação entre imputabilidade e estima de si, sob a forma de convicção (cf. *Soi-même comme un autre*. pp. 341-342).

¹⁰ RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*. p. 158

Dentro da dialética entre ipseidade e mesmidade, a responsabilidade faz com que no futuro o si se reconheça como o mesmo si que, no passado, praticou determinada ação e, assim, possa ser julgado autor-responsável por ela. Além deste aspecto imediato e, por assim dizer, instantâneo da relação entre o si e a ação, a responsabilidade também cria um vínculo para o futuro entre o agente e seu ato, pois o agente passará a carregar consigo as consequências das suas atitudes.

Danilo Almeida faz uma observação muito interessante sobre a convergência entre as reflexões sobre a ipseidade e a ética afirmando que a “hermenêutica de Ricoeur está na simultaneidade da busca de sentido, de si mesmo e da ação: a hermenêutica da prática não vai dissociada de uma hermenêutica do si”¹¹. Com essa afirmação ele parece querer indicar que nesta análise da imputabilidade revela-se uma via de duas mãos entre a ética e filosofia da ipseidade. A face da ipseidade aparece mais claramente quando se considera a ação como reflexo do si-agente e, por outro lado, a face da ética acontece na análise de sentido oposto, ao considerar-se o si-agente como imputável (e portanto reflexo) da ação realizada.

A principal questão apresentada aqui nos termos da filosofia da ipseidade é que as ações são caminhos para o reconhecimento do si. A tese é, por consequência, que através das ações o homem é capaz de reconhecer-se a si mesmo mais claramente. Esta identificação desvela a passagem do plano da ipseidade para o plano ético das ações realizadas.

¹¹ CESAR, *Paul Ricoeur – Ensaíos*. p 95

1.1.2 A manutenção do si

A imputabilidade revelou-se como uma primeira e fundamental categoria da filosofia da ipseidade com implicações claramente éticas, mas privilegiou o instante de uma ação praticada. A dimensão temporal do reconhecimento de si como princípio de um conjunto concatenado de ações requer uma noção que implique continuidade e permita uma visão sinóptica que será desenvolvida por Ricoeur por meio da identidade narrativa.

O ponto fundamental desse percurso hermenêutico proposto por Ricoeur é que o reconhecimento de si é uma tarefa árdua a ser empreendida e que depende de um grande esforço para a interpretação de si. Precisamente nesse ponto a narração aparece como instrumental adequado: “... *l’interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d’autres signes et symboles, une médiation privilégiée, - cette dernière emprunte à l’histoire fictive ou, si l’on préfère, une fiction historique, comparable à ces biographies de grands hommes où se mêlent l’histoire et la fiction*”¹².

O conceito de identidade narrativa, sobre a qual procuraremos refletir nessa seção, aparece como terceiro grande bloco na estrutura de *Soi-même comme un autre* e acrescenta, em relação aos momentos anteriores do “poder falar” e do “poder agir”, a dimensão temporal do si, articulando de maneira exemplar duas formas de identidade chamadas pelo autor de identidade-idem e identidade-ipse: “*l’identité narrative... met [l’identité idem] en relation dialectique avec l’identité ipse*”¹³. Vejamos brevemente como essas noções de identidade se definem e entrelaçam.

¹² RICOEUR. *Revue Esprit*, Jul-Ago 1988. p. 295.

¹³ RICOEUR. *Parcours de la reconnaissance*. p. 154

A identidade-idem, ou mesmidade, é marcada pela permanência no tempo e assume os traços que foram sedimentados no caráter, entre eles estão os traços genéticos, a fisionomia, a voz e os hábitos estáveis¹⁴. Já a identidade-ipse abrange um espectro maior de significações, saindo da mesmidade e chegando próxima de seu extremo. Ao distanciar-se da mesmidade, a ipseidade ganha a face do que discutiremos aqui como a categoria ética da sustentação de si.

Estes pólos da abrangência da ipseidade estabelecem, como destacado por André Dartigues, uma relação dialética no sentido em que é em função do caráter que o sujeito decide e dá valor moral às ações particulares dependentes da sustentação de si e, por outro lado, são justamente estas ações que se sedimentam no caráter¹⁵. Esta relação dialética não parece muito distante da relação que Aristóteles estabelece entre a disposição habitual (*héxis*) e as escolhas deliberadas (*proairésis*), conforme discutiremos com detalhes mais adiante no texto.

Ora, esta dialética aparece de maneira análoga nos relatos narrativos, justificando a escolha da narrativa como caminho para a identificação pessoal. Em primeiro lugar, Ricoeur analisa a estrutura das ações dentro do contexto dos enredos nas narrações, especialmente as históricas e fictícias. Ele apresenta a dialética entre a concordância e discordância entre os fatos que são incorporados à narração. No pólo da concordância está o princípio central de organização da narração que se apresenta como critério e fio condutor para a organização das ações. Do lado da discordância, aparecem as situações e os acasos que ameaçam romper a unidade da narração e que precisam ser incorporados de forma a operarem a transformação entre a situação inicial e final da narração.

Assim, Ricoeur argumenta que essa organização dialética entre concordância e discordância das ações presentes na narração também pode ser estendida para os personagens da narração. A concordância, aplicada ao personagem revela sua unidade de vida tomada como o conjunto homogêneo de todas as ações vivenciadas. A

¹⁴ Cf. RICOEUR. *Parcours de la reconnaissance*. p. 154

¹⁵ Cf. CESAR. *Paul Ricoeur – Ensaio*. p. 9

discordância, por sua vez, aparece sob a forma dos eventos inesperados que ameaçam a unidade pretendida pela concordância.

Essa característica fundamental do relato narrativo permite justificar plenamente a utilização do conceito de identidade narrativa para a compreensão e desvelamento da dialética entre identidade-ipse e identidade-idem na passagem da identidade narrativa para a identidade pessoal. Ao aplicar os artifícios de concordância e discordância do enredo narrativo para analisar as ações do si-mesmo, teremos o instrumental necessário para articular a mesmidade a partir da concordância e a ipseidade a partir da discordância.

Entretanto surge um questionamento importante sobre a existência de algumas diferenças importantes entre a narração fictícia ou histórica e a vida, que precisam ser esclarecidas e analisadas para a correta relação entre essas perspectivas. Seria possível realmente fazer essa passagem entre os relatos narrativos de ficção ou história e a narração de uma vida pessoal ?

Primeiramente, a narração trata sempre de fatos passados em relação ao narrador, enquanto na vida o narrador conhece apenas seu passado até o momento, tudo o que está por vir em sua história de vida é ainda oculto a ele. Em segundo lugar, na narrativa, especialmente na ficção, o autor tem controle sobre todos os personagens do relato, enquanto na vida real o autor tem controle apenas sobre parte de seus atos, restando ainda toda uma série de atos que dependem de outras pessoas, sobre os quais o autor pode, quando muito, apenas influenciar. Isso sem falar nos fatos naturais e ocasionais que estão absolutamente fora do escopo da ação humana.

Ricoeur reconhece algumas dessas dificuldades e ameniza outras com os argumentos a seguir. Na narrativa, o autor não escreve os fatos em um passado simples, mas incorpora em cada ponto do passado intenções e perspectivas históricas, aproximando-se, de certa forma, do autor da vida real que, a cada instante, está com um olhar dividido entre seu passado e seu futuro. Com relação ao caráter de completude da narrativa em contraposição a abertura para os fatos vindouros, Ricoeur aponta que a narrativa não é fechada em si mesma e que, portanto, a cada

reinterpretação a narrativa ganha mais força e profundidade, perpetua-se e assim aproxima-se da situação aberta de uma vida que está sendo narrada e interpretada.

Considerados esses pontos, podemos prosseguir com a tese principal e reconhecer que a fusão entre os aspectos da identidade-*idem* e identidade-*ipse* pode ser conhecida na identidade narrativa: uma série de disposições estáveis e constantes ao longo do tempo fica evidente na narração de uma história de vida, bem como a série de ações pontuais em momentos distintos que cobram do *si* uma continuidade por meio de confirmações recorrentes da sua identidade.

A identidade pessoal não é, portanto, distinta das ações particulares que se integram através da sustentação de *si*¹⁶. O conceito de identidade narrativa inclui o aspecto de temporalidade a um conjunto de ações que poderão ser vistas como um todo identificável de ações ao longo do tempo. É exatamente ao escolher o agente como critério ou filtro para uma sequência de ações concatenadas cronologicamente que nos aproximamos do conceito de identidade narrativa.

Todavia, não é apenas a fusão entre mesmidade e ipseidade que se torna possível por meio da narração, ela permite também a fusão entre o *si*-mesmo e um outro *si*. Na narração da vida estamos colocados como personagens, eventualmente protagonistas, dentro de um grupo de personagens. A identidade é assim considerada a partir do complexo de relações implicadas na interação entre os personagens da narração. O *si*-mesmo é capaz de ser confrontado e moldado a partir da sua relação necessária com o outro. Talvez a característica do relato narrativo, histórico ou fictício, de normalmente colocar cada personagem em constante relação com os outros personagens dentro da trama tenha um papel fundamental nesse exercício do *si*-mesmo de perceber-se profundamente afetado e marcado por suas relações com os outros.

A identidade narrativa teria, ainda, a importância de operar como ponte entre os aspectos descritivos e prescritivos da ação, pois em todo relato narrativo acontece a mescla de julgamentos e valorações aplicadas aos eventos que estão sendo descritos.

¹⁶ Idem. Ibidem. p. 13

Com isso queremos destacar que não existe uma narrativa que seja totalmente isenta de adicionar atributos valorativos às ações e interrelações entre elas. Inclusive a própria escolha dos fatos singulares eleitos como elos da narração já implica uma escolha valorativa: quais fatos são mais importantes, mais relevantes para exprimir da maneira mais completa possível um período de tempo? Isso sem considerar as inevitáveis dificuldades valorativas para a determinação dos nexos causais entre as ações. Existem infinitas possibilidades de relacionar as ações particulares em linhas causais. Cada uma dessas possibilidades implica a atribuição, explícita ou não, de um valor para as ações.

A passagem ou conciliação entre descrição e prescrição presente na identidade narrativa corresponde, no próprio texto de *Soi-même comme un autre* e, talvez poderíamos acrescentar, no próprio *corpus* filosófico de Ricoeur, o elo de ligação entre os estudos analíticos linguísticos e da teoria da ação com a pequena ética elaborada nos capítulos finais.

A sustentação de si aparece, portanto como uma dimensão privilegiada da ética da ipseidade. É justamente este aspecto particular e sempre novo das decisões tomadas a cada ponto da existência que interroga o si para decisões instantâneas sempre inéditas e que exigem do si uma resposta como sustentação do seu plano de vida e de seus ideais. Esta sustentação de si transforma-se numa constante reavaliação do si, colocado a cada vez diante da possibilidade de manter-se na trajetória planejada ou afastar-se dela.

A sustentação de si e a identidade ipse pressupõem a capacidade de se comprometer com uma promessa e essa é parte essencial da constituição da ipseidade, “*l’ipseité trouve... dans la capacité de promettre, le critère de sa différence ultime avec l’identité mêmeté*”¹⁷. É na promessa que o si coloca em jogo sua capacidade de manter-se o mesmo diante das dificuldades da vida e das mudanças de sua situação no mundo. Essa promessa imprimirá um traço na memória, que será exigido no momento em que o compromisso assumido no momento da promessa for cobrado.

¹⁷ RICOEUR. *Parcours de la reconnaissance*. pp. 154-155

No momento em que a promessa é cobrada, estamos diante uma opção fundamental de manutenção da identidade. Assumindo que o tempo trará mudanças naquilo que acreditamos, na maneira como enxergamos o mundo, nas nossas crenças, na potência pessoal de reação aos revezes, manter a promessa significa optar por aquele “si” que realizou a promessa, reconhecendo-o como “eu mesmo”.

Nesse sentido, o momento da realização da promessa é tão crucial para o cumprimento da mesma quanto o momento em que ela é cobrada. Ao realizar uma promessa temos de ser capazes que conhecer o núcleo central da nossa identidade-*idem* e a força e os limites da nossa identidade-*ipse* para entender até que ponto podemos nos comprometer com um plano de vida ou com a busca da excelência em uma prática pois, no futuro, manter a promessa será lutar e vencer um desafio desconhecido: “*To keep a promise is not to remain the same through time but to defy the changes wrought by time*”¹⁸.

Trata-se de um momento em que o conhecimento de si é fundamental para que as promessas não sejam vãs. Nessa linha talvez seja interessante fazer o mesmo comentário que Aristóteles realiza sobre a pessoa de sabedoria prática (o *phrónimos*): apenas aquele que já possui certa experiência de vida é capaz de reconhecer minimamente seus reais limites e pronunciar promessas que sejam realizáveis.

Interessante notar, com Ricoeur, que todas as promessas do si tiram sua força de uma promessa básica, que está subjacente a todas as outras, a promessa de que o si irá manter todas as suas promessas. “*Une promesse plus fondamentale, celle de tenir parole en toutes circonstances; on peut parler ici de la promesse d’avant la promesse*”¹⁹.

Todavia, este compromisso, essa promessa com o plano de vida que chama a pessoa à sustentação de si pode facilmente tornar-se apenas “*la raideur stoïcienne de la simple constance, si elle n’est pas irriguée par le vœu de répondre à une attente, voire à une requête venue d’autrui*”²⁰.

¹⁸ REAGEN. *Ricoeur, his life and his works*, p. 85

¹⁹ RICOEUR. *Parcours de la reconnaissance*. p. 191

²⁰ RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. p. 311

Desta maneira a sustentação de si ganha o plano da intersubjetividade e é enriquecida por ela. O outro que conta comigo espera sempre um conjunto de ações que refletem a responsabilidade que o si-mesmo assumiu com ele. A sustentação de si é a resposta ao chamado de responsabilidade que o outro realiza tacitamente ou explicitamente ao contar comigo.

”Esse contar com (tu podes contar comigo) liga a sustentação de si no seu conteúdo moral ao princípio de reciprocidade fundado na solitudine”²¹. Ao comprometer-me com o outro eu me comprometo a manter a definição do meu “si” que está em jogo no momento da promessa.

De outro lado, o compromisso da sustentação de si assume seu sentido mais abrangente quando o outro entra em cena. É porque o outro espera de mim essa sustentação que não posso rompê-la sob a pena de decepcioná-lo, ou mesmo quebrar os vínculos esperados da solitudine e de uma vida boa dentro das instituições que compartilhamos.

O que está em jogo parece ser uma dupla relação de fidelidade: em primeiro lugar, ser fiel em relação à palavra dada, à promessa feita. Isso significa, na dimensão fluída da ipseidade, ser fiel ao “si” que realizou a promessa. Em segundo lugar, ser fiel ao outro que criou a expectativa que o si-mesmo cumpra a promessa feita, espera que ele mantenha-se o mesmo si do momento da realização da promessa. A sustentação do si sob a forma de fidelidade ganha plena significação ética, conforme reconhece Rizzacasa: *“la questione di fedeltà rispetto all’altro, per cui l’altro può contare su di me e io posso contare sull’altro. È quindi evidente il legame indissolubile tra etica e fedeltà alla parola data”*²².

²¹ Idem. Ibidem. p. 314

²² RIZZACASA. *La persona nell’itinerario filosofico ermeneutico di P. Ricoeur*. p.76

Esta relação com o outro traz consigo ainda uma nova categoria. O engajamento ético exprime a renúncia do si, diante da primazia do outro. Essa renúncia do si não significa que o si é abolido, mas ele ganha uma nova dimensão sacrificial ao colocar o outro em primeiro lugar. O si comprometido com a promessa opta pela sustentação de si porque pretende não decepcionar o outro que espera e conta comigo²³.

Ao término desta seção, a identidade narrativa e especialmente a sustentação de si parecem ter completado a ideia de imputabilidade. Esses dois conceitos favorecem uma abordagem sistêmica que permite a adequada consideração da dimensão cronológica na passagem que pretendíamos realizar da análise das ações até as implicações mais propriamente éticas no contexto da obra de Ricoeur. Estamos, portanto, no alpendre dos conceitos fulcrais de nosso texto e prontos para analisarmos diretamente aquela que constitui a proposição lapidar da ética ricoeuriana.

²³ Cf. CESAR. *Paul Ricoeur – Ensaio*. p. 16-17

1.2 A perspectiva ética

1.2.1 A vida boa

A vida boa é o primeiro componente e ponto de partida da definição ética e está na base da perspectiva ética defendida por Ricoeur como fundamental, pois a vida boa é justamente o objeto central de tal perspectiva: “*La vie bonne est ce qui doit être nommé en premier parce que c’est l’objet même de la visée éthique*”²⁴.

Veremos no decorrer desta seção que o conceito de vida boa está relacionado à filosofia da ipseidade especialmente através da ideia de identidade narrativa, apresentada no item precedente. A determinação do que o autor propõe como “vida” estará relacionada à identidade narrativa e nessa identidade se manifesta, da maneira especial, a dialética entre mesmidade e ipseidade que caracteriza uma das dimensões ontológicas do si-mesmo.

Para a delimitação e o desenvolvimento do conceito de vida boa, Ricoeur parte do termo bem viver (*eu zein*) descrito por Aristóteles. Dois pontos tornam tal apropriação especialmente adequada às necessidades da pequena ética: sua ligação estreita com a práxis e sua estrutura eminentemente teleológica. A relação da vida boa e do bem específico do homem, como Aristóteles defende no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, com a sua atividade prática (*práxis*), é essencial às intenções de Ricoeur, pois apenas reconhecendo essa ligação será possível a passagem à estima-de-si. O caráter teleológico do conceito também é indispensável para sustentar o primado da ética sobre a moral, uma das teses de fundo do autor francês.

Porém, há algumas dificuldades identificadas pelos comentadores de Aristóteles no vínculo entre o bem viver e as ações que precisam ser resolvidas, ou ao menos mitigadas, para que o conceito seja adaptado e assim incorporado à pequena ética. A primeira dessas dificuldades aparece na forma de um aparente paradoxo entre a definição das ações da práxis que teriam um fim em si mesmas com a ideia de que o

²⁴ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 203

bem viver seria o fim último para o qual todas as ações deveriam tender de forma a proporcionar a felicidade (*eudaimonia*) do homem. Uma possível solução para tal problema poderia estar no reconhecimento de uma hierarquia de finalidades em que um conjunto de fins estaria contido ou incluído em um fim maior, já em um nível superior nessa hierarquia.

Uma segunda dificuldade a ser vencida é a limitação do modelo meio-fim presente especialmente no livro III da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles parece restringir o processo de deliberação à escolha dos meios excluindo, portanto, a escolha dos fins desse processo. Isso seria obviamente um problema, pois para que o homem escolha um ideal de vida boa ele deve optar igualmente pelos fins principais que serão buscados como objetivo englobante das ações particulares. Assim, o processo de deliberação não daria conta das escolhas mais fundamentais e estruturais de uma vida, como a profissão escolhida, por exemplo. Ninguém deliberaria sobre ser ou não ser um advogado, um engenheiro ou um analista de sistemas, mas sim sobre como atingir ações boas dentro desses domínios profissionais.

Ricoeur retorna então aos conceitos da análise narrativa e busca auxílio na teoria de MacIntyre para dirimir esse dois blocos de dificuldades e dar continuidade à análise da vida boa. Especificamente ele traz para a discussão dois níveis nos quais poderia ser desmembrada a dimensão da práxis, a saber: as práticas e o plano de vida. As práticas, nesse contexto, devem ser entendidas como recortes nas atividades do homem a partir de uma determinada área de atuação social, como o exercício de uma profissão, uma atividade lúdica, um esporte, a vida familiar. A definição exata de MacIntyre é a seguinte: *“By a practice I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved are systematically extended”*²⁵. Já o plano de vida seria um nível superior na hierarquia da análise da vida boa, no qual as diversas práticas se encontrariam integradas formando subconjuntos de ações particulares.

²⁵ MACINTYRE, *After Virtue*. p. 186

Como é possível perceber na definição acima, as práticas ganham um atributo ético que são as regras de comparação aplicadas a diversas realizações (atividades) em relação aos ideais de perfeição compartilhados por uma determinada comunidade de praticantes e assimiladas de maneira exemplar pelos mestres de tal área de atividade²⁶. MacIntyre descreve a relação entre as práticas e os padrões de excelência da seguinte maneira: “*A practice involves standards of excellence and obedience to rules as well as the achievements of goods. To enter into a practice is to accept the authority of those standards and the inadequacy of my own performance as judge by them*”²⁷. Esses padrões são capazes, portanto, de criar critérios intersubjetivos para a determinação da boa execução de uma dada prática. Lançando mão de tais padrões haveria a possibilidade de reconhecer alguém como um bom profissional, por exemplo, pois foi capaz de executar as atividades próprias de sua área tal qual o padrão de excelência correntemente aceito por aquela comunidade de praticantes.

Antes de realizar, juntos com o autor, o questionamento sobre a relação dos padrões de excelência como o plano de vida e de sua articulação para a solução das dificuldades do conceito aristotélico de viver bem, é necessário uma breve menção de dois pontos que merecem uma investigação mais alongada. Em primeiro lugar, os padrões de excelência, embora MacIntyre não os restrinja a tal, parecem dar uma solução mais adequada para os grupos profissionais, artísticos e esportivos nos quais já existem associações e instituições estabelecidas, com encontros e mecanismos de comunicação que favorecem o reconhecimento mútuo dentro do escopo de seus praticantes. Entretanto, para esferas da vida em que tais associações não são formalmente estabelecidas, o reconhecimento mútuo e o intercâmbio de vivências pode encontrar dificuldades muito mais acentuadas.

O segundo ponto que merece destaque é a relativização social e cultural que a análise da prática recebe com a utilização dos padrões de excelência. Eles se apresentam sempre como uma objetivação (a partir de um ideal intersubjetivo) do

²⁶ Cf. RICOEUR, *Soi même comme un autre*. p. 207

²⁷ MACINTYRE, *After Virtue*. p. 190

consenso de um grupo de praticantes dentro de determinada cultura e num determinado momento histórico, o que se afasta substancialmente de um eventual referente metafísico universal a ser aplicado para tal avaliação, como poderíamos esperar de uma tradição aristotélica mais ortodoxa. Ora, tal divergência, apesar de relevante para a análise que desenvolvemos nesse texto, não deve causar grande surpresa, haja vista a aberta diferença entre a proposta ética de MacIntyre e Aristóteles. MacIntyre descreve duas diferenças fundamentais com a sistematização do Estagirita, sendo que a primeira é expressa da seguinte maneira: “*Although this account of virtues [MacIntyre’s ethical proposal] is teleological, it does not require any allegiance to Aristotle’s metaphysical biology*”²⁸.

Retornando ao fio condutor principal, devemos notar que os padrões de excelência estão ligados à perspectiva de vida boa procurada por Ricoeur na medida em que geram a noção de bens imanescentes à ação, permitindo que a estima de si esteja ancorada na realização de uma determinada ação que desfruta de tal atributo. Além disso, esses padrões de excelência servirão como conteúdo para a dimensão exclusivamente formal do momento deontológico do texto no capítulo em que os imperativos kantianos serão considerados.

A ideia de bem imanente à ação é explicada por MacIntyre com uma exemplificação digna de nota por esclarecer a intenção do autor: quando uma criança se dedica à prática do xadrez para receber uma recompensa externa (como por exemplo um doce) ela não está buscando um bem imanente à prática, mas sim um bem externo. No entanto, a partir do momento em que ela decidir se aperfeiçoar e praticar o melhor xadrez possível apenas por querer aproximar-se do padrão de excelência de tal área, então ela estará buscando um bem imanente à prática do xadrez. O bem imanente possui assim duas razões para ser qualificado como tal: “*First,... because we can only specify them [internal goods] in terms of chess or some other game of that specific kind and by means of examples from such games...; and secondly because they can only be identified and recognized by the experience of*

²⁸ Idem. Ibidem. p. 196

*participating in the practice in question. Those who lack the relevant experience are incompetent thereby as judges of internal goods*²⁹.

A relação com o bem imanente é, portanto, fundamental para a ideia ricoeuriana de estima de si, que discutiremos em detalhes a seguir, pois busca-se a excelência em uma determinada prática por ela mesma e não por causa de um benefício exterior à própria prática. Ao procurar um bem externo, a ação realizada perde toda sua potencial carga ética e valorativa dentro de um contexto teleológico. De certa maneira, ela perde a característica fundamental da práxis de ser um fim em si mesma, pois o fim passa para fora dela, como na recompensa financeira ou no louvor social.

Sendo assim, podemos considerar que uma das dimensões da vida humana segundo a análise narrativa, a dimensão da prática, está devidamente qualificada e integrada aos interesses da pequena ética. Resta-nos, entretanto, analisar a dimensão do plano de vida e a interrelação entre esses níveis.

O plano de vida é justamente a instância que procura dar uma unidade mais abrangente para a busca de uma vida boa, considerando as ações de forma global e dando uma ideia de conjunto ligada a identidade narrativa: *“On se rapelle de quelle manière la théorie narrative a suscité la prise en compte de ce degré plus élevé d’integration des actions dans des projets globeaux, incluant par exemple vie professionnelle, vie de famille, vie de loisir, vie associative et politique”*³⁰.

É ainda MacIntyre a companhia mais indicada para aprofundar o conceito de plano de vida baseado em uma unidade narrativa da vida. O próprio MacIntyre deixa claro que não imagina que a esfera da prática possa esgotar as dimensões da ética e comenta o caráter fragmentário de uma análise que fosse embasada apenas nas múltiplas práticas nas quais uma pessoa pode estar envolvida. Embora alguém possa se aproximar dos padrões de excelência das várias práticas de que participa, esse fato não seria suficiente para qualificar sua vida como uma vida boa. Assim, a pergunta

²⁹ Idem. Ibidem. p. 188-189

³⁰ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. p. 208

aristotélica sobre o que é a vida boa para o homem continuaria sem resposta apenas no plano das práticas. Além disso, ocorre a situação em que as exigências de duas ou mais práticas sejam conflitantes. MacIntyre cita como exemplo o conflito entre a vida familiar e a prática das artes na vida de Gauguin. Assim, é preciso buscar essa unidade de uma vida individual no plano de vida que é a unidade percebida através da narração de uma vida singular.

A vida boa se dará, então, não somente no âmbito dos bens imanentes à ação dentro do contexto de uma prática, mas também na busca pelo bem na unidade narrativa de vida. O homem virtuoso será aquele capaz de continuar em uma busca incessante por realizar o bem na sua vida, vencendo as dificuldades e os revezes que se apresentam inevitavelmente ao longo da existência. Interessante notar que MacIntyre, nesse ponto da exposição, apresenta o efeito concomitante dessa busca do bem que é o aperfeiçoamento da capacidade de autoconhecimento. Dessa forma, a busca ética e a descoberta do si-mesmo caminham juntas e são dois efeitos do mesmo esforço pessoal na busca da vida boa.

Deve ficar claro, portanto, os dois níveis da práxis que se apresentam sob as formas de práticas e de plano de vida. Com isso, estamos em condições de enfrentar as duas dificuldades aparentes da apropriação aristotélica da ideia de bem viver. A primeira delas, como destacamos acima, é a limitação da deliberação ao modelo meio-fim que a impediria atingir o nível do plano de vida. Ricoeur procura dirimir essa aparente dificuldade e transformá-la em auxílio à análise, lembrando que o texto aristotélico parece oferecer duas abordagens, aparentemente complementares, sobre a deliberação. Tais análises quando colocadas em conjunto podem atender muito bem aos dois níveis da práxis aqui elencados. Ricoeur busca então a conciliação entre as análises aristotélicas da deliberação presentes nos livros III e VI da *Ética a Nicômaco*.

A deliberação segundo o modelo de meios e fins como apresentada no livro III encontra sua aplicação no nível interno das práticas, pois essas já são consideradas como dadas anteriormente, não estando portanto sob o escopo dos fins a serem escolhidos. No entanto, o nível do plano de vida ainda carece de um artifício analítico

que transcenda a limitação da deliberação exclusiva dos meios. Tal artifício é justamente apresentado no livro VI como a sabedoria prática (*phrónesis*) incorporada ao processo deliberativo. A *phrónesis* seria capaz de atender aos requisitos para a escolha do plano de vida adequada à realização do ideal de uma vida boa. Conforme Ricoeur apresenta, tal requisito está ligado à especificação de ideais que compreendam todas as dimensões da vida do homem: “*Il s’agit plutôt de spécifier les vagues idéaux concernant ce qui est tenu pour <<vie bonne>> au regard de l’homme tout entier, en usant de cette phrónesis dont nous avons montré plus haut qu’elle échappe au modèle moyen-fin*”³¹.

Importante notar que o conceito de vida utilizado vai além da simples especificação biológica adquirindo, na mesma linha da tradição grega, a conotação da pessoa no seu todo, como nos conceitos de vida ativa e vida contemplativa presentes na *Ética a Nicômaco*. É precisamente esse sentido que está presente na busca aristotélica pela função ou tarefa (*ergon*) do homem. Assim como, na esfera das práticas, falamos em padrões de excelência, na esfera dos planos de vida temos a noção paralela de função.

Isto posto, a primeira dificuldade parece adequadamente analisada e o autor pode revisitar a segunda dificuldade aparente da apropriação aristotélica do conceito de bem viver proposta como uma eventual aporia entre as ações tomadas como fins em si mesmas e da relação dessas com um fim último representado pela ideia de uma vida boa. Lembramos que a busca era por uma hierarquia de finalidades, que acabam se apresentando nas formas de práticas e plano de vida: “*C’est dans le rapport entre pratique et plan de vie que réside le secret de l’emboîtement des finalités*”³².

Após a análise estrutural do conceito de vida boa e o levantamento de eventuais dificuldades provenientes de sua origem, é necessário lançar um olhar sobre o conteúdo próprio do que se entende por vida boa. A resposta oferecida por Ricoeur é um tanto frustrante pois deixa em aberto a especificação ao si que terá que defini-la

³¹ Idem. Ibidem. p. 208

³² Idem. Ibidem. p. 209

em seu próprio e particular plano de vida. Esse conteúdo será específico para cada um de nós como um conjunto de ideais que, se atingidos, caracterizarão uma vida boa e realizada.

O que tomamos como o ideal de vida boa em determinado momento de nossa existência não é, no entanto, um conteúdo fixo e intocável uma vez definido. Existe um jogo dialético entre o que entendemos como uma vida boa e as escolhas que realizamos no nosso plano de vida e mesmo com relação às ações executadas dentro de uma prática. A cada escolha podemos confirmar ou retificar algum dado na visão que estabelecemos da vida boa. É claro, porém, que se as alterações no conteúdo da vida boa forem contínuas e continuamente radicais podem acabar por destruir os parâmetros éticos do sujeito. Esperamos, entretanto, que ajustes aconteçam em decorrência do próprio choque com a realidade durante a atualização do plano de vida. Além disso, é importante notar que essa autointerpretação constante por meio da avaliação do conteúdo e efetivação do plano de vida boa enriquece também o conhecimento que a pessoa tem de si mesma e que essa autointerpretação quando colocada em referência aos padrões de excelência das práticas ou com a tarefa do homem (ideais de vida boa) no nível do plano de vida pode se tornar, dependendo obviamente do grau de adequação, em estima de si.

1.2.2 A estima de si

A partir do reconhecimento da estreita relação entre o si e a ação realizada por meio da imputabilidade, abre-se o caminho para a análise da busca da vida boa como busca pela estima de si mesmo. Ao buscar as melhores ações possíveis dentro do plano de uma vida boa, busca-se também o melhor “si” possível que realizará este projeto de vida.

O conceito de estima de si da filosofia da ipseidade aparece portanto como um *“mouvement réflexif par lequel l’évaluation de certaines actions estimées bonnes se*

reporte sur l'auteur de ces actions"³³. E a avaliação e a busca destas ações boas estão relacionadas à ética proposta. Aqui aparecem, portanto, os dois pólos da ipseidade e da ética que procuramos aproximar neste capítulo.

No contexto da análise antropológica que Ricoeur desenvolve ao longo de *Soi-même comme un autre*, o momento da estima de si ocupa lugar de destaque na constituição do "homem capaz". Após o desenvolvimento das capacidades de falar, agir e tomar parte de uma narrativa, o homem é capaz de ser imputável eticamente e moralmente sobre suas ações. Com relação a esta capacidade, Ricoeur afirma: "*It is here that the notion of a capable subject reaches its highest significance. We ourselves are worthy of esteem or respect insofar as we are capable of esteeming as good or bad or as declaring permitted or forbidden, the actions either of others or of ourselves*"³⁴.

Porém para Ricoeur, a estima de si como busca da vida boa precisa ser desdobrada em alguns termos que ampliam seu sentido. Para tanto, ele propõe a definição central da perspectiva ética dentro de sua pequena ética: "*la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans les institutions justes*". Isso porque a perspectiva da vida boa como estima de si apenas se realizada pelas mediações dialógicas com os outros, que sempre se realizam e estão condicionadas pela instituição na qual elas se desenvolvem.

Uma primeira questão que se coloca a esta abordagem diz respeito ao critério objetivo ou intersubjetivo a ser utilizado para a determinação da estima de si, de tal maneira que essa determinação não fique totalmente relegada aos critérios subjetivos do si. Ricoeur lança mão, como vimos na seção anterior, do conceito de padrões de excelência apresentado por MacIntyre como um primeiro artifício para contornar a possibilidade de uma interpretação solipsista da estima de si³⁵.

Os padrões de excelência definem ações como boas de uma forma intersubjetiva e com isso favorecem a construção gradual e sempre aberta da noção de

³³ Idem. Ibidem. p. 202

³⁴ RICOEUR. *The just*, p. 4

³⁵ Cf. Idem. Ibidem . p. 207

um bem imanente àquela determinada ação. Este reconhecimento de uma ação como boa é o primeiro passo para que seja realizada a transferência dessa estima da ação que possui esse bem imanente para o si responsável e agente da ação boa. Segundo Ricoeur, a ação possuidora de um bem imanente é o momento fundamental para que, ao apreciar nossas ações, apreciemos a nós mesmo como seus autores³⁶.

No plano da ipseidade, é pelo reconhecimento de si mesmo como autor de ações consideradas boas que o si ganha um novo caminho de manifestação. A própria escolha de um plano de vida já implica o reconhecimento de si mesmo, ao escolher um modelo de vida e estimar esse modelo, aparece a estima de si que se efetiva sempre que uma ação corrobora a a realização do plano de vida. Ou seja, a estima de si é um caminho para a escolha de padrões éticos, mas isso acontece num primeiro momento por meio da perspectiva ou da intenção de realizar em si-mesmo uma vida boa. O próximo passo é a estima de si a partir de cada ação singular que se integra ou não ao plano de vida estabelecido. Além de estimar cada ação por sua integração ao plano de vida, ela também é estimada em si mesma dentro da ideia de bem imanente gerada pelo padrão de excelência.

Essa integração entre cada ação individualmente tomada e o plano de vida é fundamental para o reconhecimento do si “integral”. O si da vida boa é o si integral, não fragmentado nas decisões particulares e nas virtudes tomadas separadamente. O si-mesmo estima-se de modo especial no conjunto das suas ações, na realização do fim último que escolheu como bem para sua vida.

³⁶ Cf. Idem. Ibidem. p. 208

1.2.3 A solicitude e a justiça

A solicitude acrescenta a referência ao outro dentro da perspectiva da vida boa e desdobra a dimensão dialogal da estima de si³⁷. Ricoeur destaca que o outro deve ocupar um lugar de mediação entre o “eu posso” e “eu faço”. Em termos aristotélicos diríamos que o outro deve ser mediação entre a estima da vida boa em potência e em ato.

Em *Le Juste*³⁸ Ricoeur complementa suas observações sobre a passagem da estima de si para a solicitude, utilizando como linha condutora as promessas que fazemos e que nos comprometem com a sustentação de si. Essas promessas quando cumpridas (obviamente tendo como referências ações boas) geram uma dupla satisfação: em primeiro lugar, podemos falar da estima de si propriamente dita por estarmos realizando uma ação boa. Além disso, há uma segunda fonte de autoestima oriunda do reconhecimento de que fomos capazes de manter nossa palavra, aquele si-mesmo bom que planejamos no momento em que a promessa foi proferida agora se realiza.

Uma vez identificada a estima de si na promessa precisamos verificar como, nesse exemplo paradigmático, ela se desdobrará na solicitude. A promessa envolve o outro de múltiplas formas: como testemunha, como beneficiário, como juiz e, principalmente, como alguém que conta comigo, que espera que eu cumpra com a responsabilidade assumida ao proferir a promessa. Ao cumprir a promessa estamos igualmente atendendo ao apelo do outro pela manutenção do nosso compromisso. A estima de si permanece apenas como um projeto idealizado e abstrato enquanto não se torna ato, e quando isso ocorre o outro si é inevitavelmente envolvido, trazendo à cena o plano interpessoal da solicitude.

O reconhecimento do outro não corrompe o critério ou a base da reflexividade dentro do plano da estima de si. Na verdade, da mesma forma que eu posso estimar a

³⁷ Cf. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. p 212

³⁸ Cf. RICOEUR, *The just*. p. 7

mim mesmo por realizar uma ação boa, o outro que realiza essa ação também deve ser partícipe dessa estima. O outro é estimado, portanto, como um outro si e isso não significa que a estima de si-mesmo deverá ser diminuída ou eliminada por conta desta nova referência. As estimações do si-mesmo e do outro não são mutuamente exclusivas, antes, se reforçam mutuamente. Com Ricoeur, diríamos que “o outro é, assim, aquele que pode dizer eu como eu e, como eu, ser considerado um agente, autor e responsável pelos seus atos”³⁹.

Em sentido oposto, quando observamos o outro digno de estima pela realização de ações boas, nos tornamos cômicos de que somos mais um si diante de outros “sis” dignos de estima. Desta maneira, o si mesmo passa a ser estimado como um outro si que também o é. Se amarmos o si porque amamos o bom que há no si, então essa reflexividade deve ser repartida igualmente entre o si mesmo e o outro⁴⁰.

Nesse contexto, Ricoeur utiliza a ideia de amizade desenvolvida por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* para corroborar sua análise sobre esse aspecto complementar do outro em relação à estima de si. A amizade acontece entre uma pessoa que estima a si mesmo e ao outro tendo como referência a bondade destes “sis”. Só esta é a verdadeira amizade, pois fundada no critério da bondade do si.

Mas a amizade apresenta o problema do desequilíbrio potencial entre o “dar e o receber”⁴¹, que incomoda muito Ricoeur em suas análises. Ele procura então refletir sobre o conceito de solicitude. Existiria na solicitude algo capaz de diminuir essa possível distância entre o si e o outro?

Ricoeur procura encaminhar sua análise das possibilidades abertas pela solicitude a partir de dois pontos de observação: em primeiro lugar a injunção vinda do outro só é restabelecida pelo reconhecimento dado pelo si da superioridade da autoridade do outro. Em segundo lugar, diante da simpatia que vai do si ao outro, a igualdade só é restabelecida pela confissão partilhada da fragilidade e, finalmente, da mortalidade.

³⁹ RICOEUR. *Ética e Moral* in: *Leituras* 1, p. 163

⁴⁰ Cf. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. p 217

⁴¹ Idem. *Ibidem*. p 221

Nesses dois momentos aparece novamente a relação entre a atitude ética que visa a vida boa e o progresso do autoconhecimento de si. Quando, sofrendo uma injunção, o si é alvo da atitude ética do outro com vistas à vida boa, ele fornece a possibilidade do aprofundamento do reconhecimento do outro como um si que possui determinada autoridade.

Da mesma maneira, quando, por conta da simpatia, o si age eticamente buscando realizar uma ação boa e com isso estimar-se a si mesmo, o outro, alvo dessa ação, educa o si agente com a possibilidade do reconhecimento da fragilidade do si, de suas carências e de suas necessidades potenciais.

Ricoeur afirma que a solitudine acrescenta à estima de si a estima da falta⁴². Em nossa trajetória da análise ética poderíamos depreender três interpretações para a estima da falta. Em primeiro lugar, por meio da solitudine nos percebermos como um si que depende do outro, e que a falta do outro será insubstituível, de modo que isso deve acrescentar à estima de si a estima pela existência do outro.

Em segundo lugar, no plano das ações o outro si pratica ações boas que eu eventualmente não pratico, mas que são estimáveis. Isto deve despertar-me para um novo leque de ações boas que devem ser praticadas para que a estima devida a essa prática que recai sobre o outro seja extensível ao si-mesmo.

Em terceiro lugar, a solitudine abre o caminho para o reconhecimento do si como alguém distante da prática de determinadas ações boas. O outro como um outro si pode chamar a atenção para as deficiências do si para atingir a estima de si. Através da injunção, por exemplo, o outro está abrindo um caminho para a progressão da estima de si por meio do desvelamento daquilo que falta a ser praticado.

Em resumo, podemos dizer que essa estima da falta se desmembra na falta do outro de si e na falta da prática das boas ações dignas de estima praticadas pelo outro e ainda não praticadas pelo si.

Esse trajeto de ampliação da estima de si pelo acréscimo do outro dentro da perspectiva da solitudine ainda permanece incompleto enquanto não forem

⁴² RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. p 225

adicionados os outros membros das comunidades com os quais não temos contato direto, e que, portanto, não entram no jogo da solicitude. É exatamente esta a intenção do último termo da definição de Ricoeur sobre a perspectiva ética: dentro de instituições justas.

No contexto da ipseidade, a análise a partir das instituições leva o si a reconhecer-se com um “cada um” dentro de uma comunidade organizada. E o conceito de igualdade evocado no texto complementa a carga ética desse termo: *cuiusque suum*, a cada um o seu. Ou seja, este si que dentro da instituição é um “cada um” compartilha deveres, direitos e possibilidades assim como cada outro si, mesmo que fora da dialética da solicitude, enquanto participe da mesma instituição. “*L’égalité lui donne pour vis-à-vis un autre qui est un chacun*”⁴³.

A função de repartição de papéis realizada nas instituições difere, pois, a virtude da justiça da virtude da amizade ou da solicitude, possibilitando o reconhecimento desse terceiro nível de efetivação da busca da vida boa⁴⁴.

A justiça equitativa, que nasce no seio das instituições, é o ponto de apoio para a passagem do individual e do interpessoal para o plano coletivo. Assim, como acontece em Aristóteles, Ricoeur utiliza a justiça para acrescentar a dimensão política à análise ética, embora destacando cuidadosamente que o foco do texto continua sendo a perspectiva ética, ou seja, a justiça acrescenta mais uma frente à análise ética e não abre uma nova temática no plano político.

A noção de justiça incorporada por Ricoeur é uma virtude do plano ético aristotélico, assim como as demais virtudes morais: a coragem e a continência, por exemplo. Isso significa que ela é necessária para a realização do ideal de uma vida boa, tanto quanto qualquer virtude é requerida para que a excelência humana possa ser alcançada. Com isso queremos destacar a continuidade da perspectiva da vida boa quando da inclusão da justiça no projeto ético teleológico do filósofo francês.

Ao final desta seção esperamos ter oferecido argumentos suficientes para

⁴³ Idem. Ibidem. p 236

⁴⁴ Cf. RICOEUR, O justo entre o legal e o bom in: *Leituras* 1. p. 93

confirmar a tese de que as três dimensões apresentadas da estima de si devem concorrer para que ela de fato exista. O si só pode ter estima de si se a vida é qualificável como boa em cada uma dessas três esferas: do individual, do intersubjetivo e do social⁴⁵. Ao completarmos o percurso por essas esferas, concluímos igualmente a apresentação da perspectiva ética de Ricoeur buscando privilegiar alguns conceitos éticos diretamente relacionados com a ética da ipseidade e que serão analisados no próximo capítulo para que a herança aristotélica presente neles possa ser esclarecida.

Resta, porém, ainda um último conceito relacionado à filosofia da ipseidade, o amor de si, para que possamos ao menos apontar para o desenvolvimento do momento teleológico nos momentos deontológico e da sabedoria prática que, como dissemos na introdução, completam o quadro ético traçado por Ricoeur.

⁴⁵ Cf. CESAR. *Paul Ricoeur – Ensaíos*. p. 23

1.2.4 A luta contra o amor de si

O conceito do amor de si, haurido em Kant, foi escolhido por parecer-nos compatível com os conceitos anteriores que destacamos da filosofia da ipseidade e por demonstrar paradigmaticamente como a estima de si, um dos pilares da visão teleológica, necessita do socorro ou reforço deontológico para que não se transforme em sua versão subvertida: o amor de si. Trata-se de um sentimento desordenado de estima do si que perde a referência ao bom e se esquece do outro como mediador nesse percurso de reconhecimento de si.

Outra motivação para eleger a categoria do amor de si é a definição de Ricoeur sobre o mesmo: “*c’est l’estime de soi pervertie par ce que nous appellerons tout à l’heure le penchant au mal*”. Interessa-nos, particularmente, essa definição por incluir a questão da possibilidade do mal radical que é uma grande sombra que põe em questão todos os conceitos éticos da perspectiva da vida boa e parece ser uma das principais causas de todo o esforço para integrar a perspectiva deontológica que funciona como um catalisador e purificador da busca da vida boa, promovendo mecanismos que amadurecem a estima de si e reduzem o risco das manifestações destorcidas do egoísmo, no plano individual e da violência, no plano coletivo.

Kant é o autor escolhido por Ricoeur para guiar a introdução de aspectos deontológicos à perspectiva da vida boa. Trata-se exatamente disso, aprimorar o sentimento da estima de si e a perspectiva ética da vida boa e não de deixá-la de lado em prol de uma ética do dever⁴⁶.

Por outro lado, ao término da análise da ética do dever poder-se-ia concluir apressadamente que ela foi apenas refutada pelos argumentos apresentados no nono estudo de *Soi-même comme un autre* sobre as dificuldades de aplicá-los nos três planos pessoal, interpessoal e institucional. Mas, o que acontece, em verdade, é a indicação que a perspectiva deontológica não possui a última palavra, mas que deve

⁴⁶ Cf. RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. p 282

ser utilizada para levar a perspectiva ética além dos riscos das ilusões e inclinações desmedidas do si-mesmo.

A categoria da ética da ipseidade fundamental nesta seção será o respeito de si, que nada mais é do que a estima de si sob o regime da lei moral⁴⁷. Dentro do regime da lei moral estima-se aqueles atos que foram realizados por dever, ou seja, por respeito ao dever. Nesse sentido, o respeito às normas do si gera conseqüentemente a estima de si em outro patamar.

A autonomia aparece como a primeira base para o estatuto moral do si. O si reconhece uma lei moral interior a qual deve obedecer⁴⁸. A ipseidade moral acrescenta, portanto, esse novo atributo ao si. Ele deve reconhecer-se como a origem de suas obrigações morais, evitando buscar princípios éticos fora de si. As diversas formulações kantianas do princípio de moralidade servirão como roteiro para a purificação das tendências egoístas do si.

O primeiro critério essencial da ética kantiana aparece na primeira formulação do imperativo categórico mediante o princípio da universalização. Quando uma determinada ação estimada como boa passa pela universalização ela estará imune ao domínio das inclinações pessoais.

Ao menos esta é a pretensão da proposta da ética deontológica. “*L’inclination, signe de finitude, n’est mise à l’écart qu’en raison de son inadéquation purement épistémique au regard du critère d’universalité*”⁴⁹. Esta definição, que traz consigo a força da formalização kantiana, será também um dos pontos problemáticos da abordagem moral quando os casos particulares de conflitos aparecerem como insolúveis dentro de uma proposta universalista de resolução.

⁴⁷ Idem. Ibidem. p 241

⁴⁸ Idem. Ibidem. p. 241

⁴⁹ Idem. Ibidem. p. 242

O risco da distorção da estima de si pelo amor de si é realmente o ponto principal da necessidade da prova da obrigação moral oferecida por Kant. Aliás, uma das preocupações principais de Kant era justamente evitar essa variante subvertida da estima de si, a *Selbstliebe*⁵⁰.

O elemento fundamental que falta ser apresentado neste recurso à moralidade é a constatação da existência do mal radical. Porque existe o mal, o si não está livre de perder-se na estima de si, de esquecer-se da referência ao bom. Ou, ainda, de criar uma ilusão do bom, para aplacar sua consciência e, concomitantemente, realizar ações egoístas. Porque existe o mal, o si deve socorrer-se das provas da obrigação moral como uma sábia conselheira capaz de mostrar os pontos em que a inclinação pessoal e o egoísmo turvaram a perspectiva da vida boa. A proposta kantiana é adotada como um artifício crítico para impedir que o amor de si torne-se um critério egoísta sob o disfarce da estima de si.

No plano interpessoal, esse mal pode corromper o relacionamento estabelecido pela solicitude. A passagem da solicitude à norma é estritamente solidária dessa dessimetria de base (entre o agente e o paciente), uma vez que é nesta última que se enxertam todos os derivados maléficos da interação. Ou seja, a norma vem combater os riscos dos abusos possíveis nas interações humanas regidas exclusivamente pela solicitude. Novamente o problema do mal radical se apresenta como central, agora dentro do contexto das relações humanas.

No plano institucional o risco é análogo às duas análises realizadas acima. Sem a regra da justiça, o senso da justiça pode ser distorcido e o si pode esquecer-se da sua natureza de “cada um” e praticar a violência no seio da instituição. Em termos aristotélicos, a proporção entre os quatro termos necessários à igualdade seria desbalanceada pelo egoísmo e pela cobiça, faces do mal radical. No momento em que isso acontece a igualdade pressuposta é perdida. Nestas situações de rompimento, apenas o recurso à regra da justiça e ao cumprimento das leis reconhecidas dentro das instituições podem restabelecer a igualdade.

⁵⁰ Cf. Idem. Ibidem. p. 251

Há ainda um último ponto importante para justificar o apelo a lei moral: através dos conflitos suscitados pela prática da moralidade, a perspectiva da vida boa é testada e, de certa maneira, purificada de um “*situationnisme moral qui nous livrerait sans défense à l’arbitraire*”⁵¹.

Trata-se de encontrar por meio dos mecanismos de universalização e do formalismo kantiano um critério para “testar” as ações escolhidas com o intuito de alcançar a vida boa. Além disso, ao fim desse teste, os conflitos que aparecem no campo da moralidade nos levam de volta à perspectiva ética num patamar muito mais maduro e com menos riscos de cairmos em um subjetivismo moral e entregarmos-nos ao puro e simples egoísmo.

Esta depuração operada pela moral kantiana propicia a passagem da busca da vida boa baseada em uma *phrónesis* ingênua para uma *phrónesis* crítica, que requer que não seja o que não deve ser, a saber, o mal e, mais particularmente, que sejam abolidos os sofrimentos infligidos ao homem pelo homem⁵². Com isso a estima de si ganha, igualmente, uma criticidade e realismo garantidos e indicados pelo respeito de si.

Para concluir esta seção, é preciso reforçar que o apelo à moral não oferece a última resposta no plano ético ricoeuriano. Ele possui um papel importante de crítica a uma abordagem exclusivamente teleológica, mas não deve ser tomado como ponto final dessa trajetória ética.

Esse papel intermediário apenas se justifica se pudermos identificar claramente os benefícios do plano moral que o tornam adequado a responder as dificuldades da visão teleológica pura, e, por outro lado, se conseguirmos igualmente apontar os problemas na própria estratégia deontológica que pedem por um momento ético ulterior.

Procuramos mostrar até este ponto que o risco do amor de si e o reconhecimento da existência do mal radical oferecem obstáculos que a visão

⁵¹ Idem. Ibidem. p 280

⁵² Cf. Idem. Ibidem. p. 339

teleológica não consegue sobrepujar por ela mesma. São justamente o formalismo e a universalização da proposta kantiana os benefícios primordiais da deontologia e que justificam sua necessidade como segunda etapa no caminho ético proposto por Ricoeur.

Por outro lado, justamente o formalismo e a universalização da deontologia engendram a necessidade do terceiro momento, aquele do recurso à teleologia após o crivo da moral. O ponto fundamental da problemática gerada por esses conceitos é a sua inadequação para responder às dificuldades das situações conflituais concretas da vida ou, em outras palavras, as regiões de conflito que não encontram solução satisfatória senão através da utilização de uma sabedoria situacional. Retomaremos e aprofundaremos essa discussão, já na companhia mais próxima de Aristóteles, em seção subsequente que tratará da sabedoria prática.

2 Conceitos da ética aristotélica incorporados à ética da ipseidade

Este capítulo pretende investigar em que medida os conceitos da ética aristotélica serviram de fundamento para a pequena ética de Ricoeur. Para tanto, queremos percorrer o mesmo sulco traçado pelo capítulo anterior, agora ao lado do Estagirita. Utilizaremos, portanto, como referencial básico novamente a definição da busca da vida boa, com e para os outros em instituições justas, que guiou nosso estudo sobre a ética da ipseidade.

Para tratarmos da perspectiva da vida boa, o conceito de felicidade (*eudaimonia*) será tomado como subsídio fundamental em Aristóteles da visão teleológica desenvolvida por Ricoeur. Como vimos anteriormente, essa busca da vida boa tem como consequência a estima de si dentro da filosofia da ipseidade. Lançaremos mão da amizade de si, da deliberação e da escolha preferencial aristotélicas como sustentáculos autorizados para essa ligação entre a busca da vida boa e a estima de si a partir da *Ética a Nicômaco*.

O momento da inclusão do outro nessa perspectiva da vida boa que redunde no conceito de solicitude em Ricoeur será refletido junto com o estudo da amizade desenvolvido por Aristóteles. Veremos as convergências e limites de tal conceito para a elaboração da pequena ética. Para completar a estrutura ternária da proposição de Ricoeur, a justiça distributiva de Aristóteles será o conceito que pretenderá acompanhar o desenrolar da trama ética ricoeuriana no seu expandir-se para a dimensão das instituições justas.

A parada final dessa trajetória será aquela da discussão sobre a sabedoria prática e como ela é amplamente utilizada por Ricoeur para resolver os problemas levantados quando do recurso à ética deontológica kantiana realizado pelo francês durante todo o capítulo oitavo de *Soi-même comme un autre*.

Acreditamos que, com isso, além de revisitarmos a pequena ética de Ricoeur, estaremos fazendo, quase como um efeito colateral, uma proveitosa passagem por diversos pontos cardeais que permitem uma vista panorâmica da ética de Aristóteles e

como ela sofreu sua atualização pela pena de Ricoeur.

2.1 *O bem viver* (eu zein)

Nesta seção procuraremos discutir o conceito de bem viver na ética aristotélica, do qual Ricoeur se apropria em grande parte para a construção da perspectiva da vida boa. Para tanto, iniciaremos com uma exposição introdutória sobre a visão de homem presente na *Ética a Nicômaco*, visão esta que é certamente fundamental para uma correta compreensão do conceito de bem viver apresentado por Aristóteles.

Em seguida, falaremos sobre a felicidade (*eudaimonia*) que é justamente o que o filósofo entende como o bem específico para o homem. Assim, o homem que atinge a felicidade atinge igualmente seu fim, seu bem específico e o ideal do bem viver. O caráter eminentemente teleológico dessa definição, na qual o bem viver está relacionado como fim específico do homem, parece ser exatamente um dos pontos que mais favorecem o interesse de Ricoeur por essa ideia aristotélica. Ele deixa claro que um dos seus objetivos será dar papel de destaque à teleologia em relação à deontologia.

2.1.1 Estrutura Antropológica

O estudo da estrutura antropológica é fundamental na análise dos conceitos éticos em Aristóteles, que são amplamente influenciados pela maneira como o homem é entendido na filosofia do Estagirita.

No principal texto filosófico de Aristóteles sobre a ética, o homem é apresentado como um composto de corpo e alma⁵³. A alma é a parte fundamental nessa estrutura para a elaboração da ética, pois é nela que reside a função que distingue o homem de todos os outros animais e o torna único em sua capacidade de raciocinar e comunicar-se (*to logon ekhon*)⁵⁴.

Mas essa alma não é um monolito, ela também precisa sofrer outra partição para que a essência humana seja revelada. A alma é inicialmente dividida em duas partes: uma racional e outra irracional⁵⁵. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não entra em detalhes sobre a maneira como essa divisão deve ser entendida, o que já se apresenta como um diferencial em relação à divisão com referenciais anatômicos apresentada pela teoria da alma tripartida platônica.

A parte irracional também deve sofrer mais uma decomposição entre a parte vegetativa e a parte apetitiva ou desiderativa. A vegetativa está relacionada às funções de nutrição e crescimento. Esta parte da alma é comum a todas as espécies vivas e, portanto, não pode ser considerada como uma qualidade específica e distintiva do homem. Esta “comunalidade” parece ser um dos critérios que fazem com que Aristóteles se desinteresse da alma vegetativa para o estudo ético, porque ele obviamente quer encontrar princípios que se apliquem exclusivamente ao homem em suas potencialidades mais elevadas. Outra característica importante da alma vegetativa é o fato de não participar em nada da razão humana, ou seja, da “excelência humana”⁵⁶.

A outra parte irracional da alma é a desiderativa. Esta, apesar de irracional por si mesma, participa da alma racional por subordinação. A parte desiderativa é a fonte

⁵³ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1102 a, 15

⁵⁴ Cf. ROSS. *Aristotle*, p. 199

⁵⁵ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1102 a, 30

⁵⁶ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1102 b, 10-15

do desejo do homem, que por si e em si mesma não possui razão, mas que pode “ouvir” a razão e modelar-se a ela, obedecendo-a.

Nessa relação entre o desejo irracional e a razão, Aristóteles encontra um dos motivos pelos quais algumas pessoas agem de acordo com algumas virtudes e outras não. Aqueles homens que submetem seus desejos aos ditames da razão serão os continentares, temperantes, corajosos e possuidores de diversas outras virtudes. Como veremos mais adiante, o problema da ação moral não está apenas nesta relação de obediência entre desejo e razão, mas esta é, certamente, uma das questões fundamentais para a compreensão da moral aristotélica.

Resta-nos ainda a análise da alma racional, que também será subdividida por Aristóteles nas partes teórica e prática⁵⁷. A parte teórica é aquela cujo objeto existe necessariamente e por isso é eterno. Sendo eterno é também ingênito e imperecível. Trata-se dos objetos metafísicos com existência imutável. Esta é, na verdade, a parcela mais nobre da atividade racional do homem, pois seu fim é o Ser por excelência.

A segunda parte da alma racional é a prática (ou deliberativa), cujos objetos são as coisas que possuem causas variáveis e mutáveis. Esta parte prática trata de duas ordens de atividades: as coisas produzidas e as coisas praticadas. As coisas produzidas são coincidentes com as coisas geradas. A parte que cuida das coisas praticadas trata, portanto, das ações humanas. A virtude específica dessa parte da alma racional é a sabedoria prática, como veremos adiante, e tem por finalidade “instruir” a alma desiderativa a partir do conhecimento da verdade.

A estrutura do homem, segundo Aristóteles, pode ser entendida por um processo analítico que nos encaminha para sua essência, para sua parte fundamental. Retomando e reconstruindo, poderíamos dizer que a primeira decomposição é entre o corpo e a alma. O corpo, sendo comum a vários outros animais⁵⁸, fica relegado a um segundo plano e continuamos com a análise da parte que mais interessará ao nosso estudo moral: a alma.

⁵⁷ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1139 a, 5-15. Outra tradução que poderia levar a compreensões imprecisas sem as devidas explicações é “. . . nas partes científica e calculativa”.

⁵⁸ Vale notar que a corrente geneticista, da qual o comentador René Gauthier é participante, acredita

Retomando nosso itinerário, a alma pode ser decomposta em uma parte racional e outra irracional. Esta última não pode ser o caminho para a essência do homem, pois está também presente em outros seres vivos inferiores. Apenas uma parcela da alma irracional, a desiderativa, fará parte de nosso estudo ético por estar relacionada por subordinação aos princípios da razão. Tomamos então por centro da análise do homem aquela parte da alma que o distingue e o torna superior aos demais seres: a alma racional. Mais uma explosão analítica deve ser realizada e a dividiremos nas partes teórica e prática. A primeira trata das coisas superiores e coincide com o fim por excelência do homem, pois seu objeto de estudo é o mais elevado de todos. Para a ética, no entanto, a parte prática da alma racional será aquela mais importante, pois sua virtude específica, a sabedoria prática (*phrónesis*), é um dos pilares fundamentais da construção moral do Estagirita.

2.1.2 A felicidade⁵⁹ (*eudaimonia*)

Após uma visão da estrutura antropológica segundo Aristóteles, apresentada a guisa de introdução, chegamos ao que realmente parece ser o ponto de partida para a especulação ética do Filósofo: a *eudaimonia*. Não apenas por ocupar todo o primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, mas especialmente pelo fato de ser o que entendemos como o grande motivador para a busca de determinados princípios que possam ser utilizados para nortear as ações humanas. A felicidade é o que justifica a busca de um conjunto de definições éticas.

O início desse raciocínio tem um cunho profundamente teleológico. A

que a posição de Aristóteles apresentada no livro VIII da *Ética a Nicômaco* deve ser entendida de maneira ainda mais rigorosa com relação a primazia da alma, pois o corpo seria entendido nesse ponto do *corpus aristotelicum* apenas como um instrumento da alma. Apenas em um estágio subsequente da evolução do Estagirita tal concepção será superada por uma abordagem hilemórfica exposta no *De Anima*. Nós, no entanto, ficamos com a interpretação de David Ross que parece mais aceita atualmente.

⁵⁹ Utilizamos aqui o termo felicidade para a palavra *eudaimonia* por conta de sua frequência de uso nos textos sobre o assunto. Observamos, no entanto, que a tradução por auto-realização parece refletir mais propriamente o conceito aristotélico subjacente e evitar potenciais problemas com conotações diversas que o termo felicidade apresenta atualmente.

afirmação que funciona como base para a cadeia de observações lógicas até a definição de felicidade é a de que “todo conhecimento e todo trabalho visam a algum bem”⁶⁰.

Assim, para cada ação e para cada coisa há um fim intrínseco associado e esse fim será o bem próprio de determinada ação ou coisa. Mas o fato é que há fins que buscamos não por eles mesmos, mas para que possamos atingir outros fins mais gerais, mais importantes e mais desejados. Há, portanto, uma cadeia de fins na qual os mais próximos do sujeito servem como meios para outros que são eventualmente estágios intermediários que nos conduzirão a outros ainda. Obviamente essa série não pode ser infinita e devemos buscar o último termo, ou seja, qual o fim desejado por ele mesmo e que não servirá meio para outros fins. Este será também o bem supremo procurado.

Para Aristóteles, e segundo ele, para todos, o bem supremo e fim último das ações humanas é a felicidade. Todos os outros fins e bens são intermediários e criam condições para que a felicidade possa acontecer. As demais ações e coisas boas que desejamos funcionam como meios para atingir este mais elevado bem. Assim, quando o homem busca a saúde, por exemplo, ela é sem dúvida um fim e um bem esperado, mas não basta a saúde para que o homem se realize plenamente. Possuir a saúde é um meio para que o homem encontre a felicidade, mas ela não é suficiente para que isso aconteça efetivamente.

Considerando que a busca da felicidade é um dado aceito por todos, cabe-nos examinar o que se entende por felicidade. Aqui está realmente o centro da questão valorativa. Nesse momento as diversas possíveis respostas servirão como fundamento para linhas éticas completamente distintas⁶¹.

Alguns acreditam que a felicidade está relacionada às honras. Aristóteles rejeita essa posição, em primeiro lugar porque as honras são méritos mais devidos a uma atribuição exterior do que a um estado da pessoa que a merece. O bem a que se

⁶⁰ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. 1095 a, 15

⁶¹ Obviamente que, o questionamento da felicidade como fim supremo, também sustentará análises éticas futuras, bem como a criação de novos sistemas morais.

refere a felicidade deverá ser algo imanente ao homem e não dependente da opinião de outros. Este é o primeiro critério para oferecer alguma estabilidade à felicidade.

Um segundo grupo atribui aos prazeres o bem que coincide com a felicidade. Porém, uma vida devotada aos prazeres é uma vida de escravo, para Aristóteles. Parece que o homem que vive em função dos prazeres acaba perdendo sua autonomia e termina por depender dos impulsos dos gozos para sentir-se temporariamente satisfeito. Os prazeres também estão de maneira especial relacionados às partes vegetativa e sensitiva da alma, que são comuns a outros seres e a grande parte dos animais, o que os torna fatores de inferiorização do homem.

Neste ponto precisaremos lançar mão do que foi dito na seção anterior sobre a importância da alma racional como fundamento da singularidade e supremacia do homem. Ora, essa busca do bem supremo deve alinhar-se a essa visão antropológica e o bem do homem deve estar intrinsecamente relacionado a essa capacidade racional, o que por sua vez exclui, de certa forma, a visão do prazer como um fim desejável por si mesmo.

Há ainda dois atributos da felicidade que excluem a possibilidade de sua identificação com as honras, com os prazeres ou mesmo com as riquezas: a estabilidade e a autosuficiência.

A felicidade deve ser algo estável, que uma vez adquirida seja dificilmente perdida. A própria definição de uma pessoa que possui a felicidade seria difícil caso houvesse a necessidade de classificá-la instantaneamente. Na verdade, como a felicidade é um fim a ser atingido, uma vez encontrado espera-se que possa ser mantido, caso contrário haveria sempre a necessidade de algo mais, por exemplo, a estabilidade e, portanto, não haveria a felicidade em sentido pleno. Os prazeres e as honras não parecem atender a este requisito de estabilidade. Os primeiros, por estar relacionados às sensações que se tornam destacadas justamente por sua "extraordinariedade" e transitoriedade, e as honras porque baseadas em opiniões exteriores que sempre estão fora da possibilidade de controle pessoal de forma estável.

O segundo atributo, a auto-suficiência, também não coaduna com os prazeres e

as honras. A autosuficiência que buscamos na felicidade é a capacidade de tornar a vida do homem significativa e desejável sem a necessidade de nenhum outro acréscimo: “*it must be self-sufficient, something which by itself makes life worthy of being chosen*”⁶². A dependência imediata de um terceiro fator, tanto no caso dos prazeres, em que o homem necessita dos estímulos sensoriais externos, como no caso da honra, em que as opiniões dos outros são necessárias, demonstram esta incompatibilidade.

Ficamos, assim, ainda por definir qual deve ser o justo significado que procuramos para a felicidade. Até aqui percorremos apenas um caminho negativo. Para uma definição positiva é necessário voltar ao começo desta explanação e lembrar que a felicidade deverá estar relacionada à função específica do homem⁶³.

Assim como o bem de todas as coisas está relacionado à atividade segundo sua finalidade, isto também deverá acontecer com o homem. É importante compreender que o bem não é apenas a determinação da atividade fim de determinada coisa, mas a excelência da realização desta atividade fim.

Então, resta-nos entender qual o fim específico do homem e, conforme já dissemos, esse fim é uma atividade da sua alma racional. Mas para que esse fim se torne o bem do homem é preciso que ele seja exercitado de maneira excelente, e assim chegamos à lapidar definição que nos servirá de insumo para as observações subsequentes: “...o bem do homem é uma atividade da alma em consonância com a virtude numa vida completa”⁶⁴.

Lima Vaz destaca a importância dessa definição e do roteiro de reflexão ética que ela propõe tanto para Aristóteles quanto para toda tradição filosófica ocidental que se seguirá⁶⁵.

Obviamente essa definição não é conclusiva, mas apenas indica o que virá pela frente. Na verdade, todo o problema a partir desse momento passa a ser a definição da

⁶² ROSS, David. *Aristotle*. p 199.

⁶³ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. 1097 b, 22

⁶⁴ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. 1098 a, 15-20

⁶⁵ Cf. LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica*, pp. 118-120

virtude que qualifica essa atividade da alma, e que caracterizará o homem virtuoso.

Além disso, o Filósofo complementa a afirmação acima esclarecendo que no caso de encontrarmos diversas virtudes, o bem do homem estará relacionado àquela que for mais nobre, mais elevada. Isso significa que, em nossa reflexão, buscaremos encontrar o conjunto das virtudes que podem gerar o bem e em seguida ainda teremos a missão de classificá-las, buscando a mais importante de todas.

Mas mesmo ainda carecendo de sentido pleno, essa definição já aponta algumas conclusões aos mais atentos. O fato de Aristóteles reconhecer que essa atividade da alma conforme a virtude é o caminho para a felicidade, indica que aqueles atributos que levantamos para a felicidade devem estar presentes nessa definição, em especial a estabilidade.

Por se tratar de uma atividade da alma, o protagonista da felicidade passa a ser o próprio sujeito, minimizando-se com isso quaisquer dependências externas. Em segundo lugar, essa virtude deverá ser tal que as vicissitudes da vida, às quais todos estão potencialmente relacionados, não sejam capazes de retirar o estado de felicidade.

Mais ainda, a utilização do termo atividade implica exatamente a necessidade de atualização. É na prática das ações que o homem alcança o bem viver. O homem não consegue realizar seu projeto de bem viver apenas em potência ou, como diz Ricoeur, no “je peux”: é preciso que esse projeto seja tornado ato para que a felicidade seja atendida⁶⁶.

O homem virtuoso então adquire a felicidade de forma estável porque ele mesmo é o responsável primário pelas causas dessa conquista e pela capacidade de vencer as dificuldades e revezes da vida, sem que estes cheguem a comprometer o bem alcançado.

Há ainda um traço fundamental para a compreensão do conceito de felicidade do homem. Aristóteles, dentro da tradição grega e defensor da *pólis*, acreditava que o fim último do homem, que permitiria a felicidade, estava ligado à dimensão coletiva, à comunidade dos cidadãos. Apenas dentro da *pólis* é possível para o homem atingir

⁶⁶ ROSS. *Aristotle*. p 199

plenamente seu fim.

Essa posição fica clara desde a introdução da *Ética a Nicômaco*, como vemos no seguinte trecho: “Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estado”.

O próprio Ricoeur contempla esse trecho de Aristóteles com o sentido que procuramos destacar acima: “... *at the beginning of the Nichomachean Ethics, [it is said] that the goal of hapiness did not reach the end of its trajectory in solitude – to which I would add, friendship – but in the setting of the city*”⁶⁷.

Há, por fim, um importante subsídio dessa visão aristotélica na própria definição da palavra “política” que abrange, ao mesmo tempo, as ideias atuais de ética e política. Sobre essa relação esclarece David Ross: “*Aristotle’s ethics, no doubt, are social, and his politics are ethical; he does not forget in the Ethics that the individual man is essentially a member of society, nor in the Politics that the good life of the state exists only in the good lives of its citizens*”⁶⁸.

2.1.3 Pontos centrais de convergência

Após esse rudimentar esboço que propusemos do conceito de vida boa na ética aristotélica, devemos pinçar alguns itens que entendemos especialmente consonantes com os objetivos da pequena ética de Ricoeur.

Fixaremos nossa atenção em duas ideias: a vida boa é alcançada por meio de uma atividade do homem e, em segundo lugar, a realização plena da vida boa deve englobar um aspecto coletivo ou social.

A primeira ideia é cara à tese ricoeuriana, pois está, em grande medida, fundamentada na apreciação das atividades, ou ações, que o si-mesmo pratica e que, quando avaliadas como boas, propagam essa atribuição ética para o seu agente. Esse

⁶⁷ RICOEUR. *The just*, p. XV

⁶⁸ ROSS. *Aristotle*, p. 195

vínculo estreito entre a obtenção da felicidade e as práticas humanas é fulcral para a plena significação da estima de si proposta por Ricoeur.

A segunda ideia, aquela da dimensão social da vida boa, pavimenta o percurso de Ricoeur em sua definição ética e se apresenta como um elo natural que conduz da vida boa, entendida como estima de si, para os referenciais de alteridade – com e para os outros – e da vida política em sentido amplo – dentro de instituições justas.

2.2 *Deliberação (bouleusis) e decisão (proaíresis)*

O processo de deliberação reflete de maneira exemplar o esforço da filosofia aristotélica para mostrar de que maneira o homem opera racionalmente para a escolha das ações que irá realizar. Ricoeur destaca que essa teorização do homem como causa de suas ações é fundamental para a ideia do reconhecimento de si: “*en cela [l’homme comme source des activités] réside la condition la plus primitive de ce que nous appelons reconnaissance de soi-même*”⁶⁹. Nesse sentido é necessário analisar brevemente esse processo para compreender melhor quais de seus atributos corroboram uma ética da ipseidade.

Começemos por definir diretamente o termo decisão (*proaíresis*) e a partir desta definição analisaremos seus termos componentes, consequências e seu relacionamento com a questão da ipseidade. Decisão é a confluência entre o desejo e o pensamento, é o resultado do processo de deliberação operado pela sabedoria prática e pelo desejo gerado pela virtude moral. Busquemos uma explicitação das etapas desse processo.

⁶⁹ RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 127

Inicialmente a virtude moral considera o desejo de um fim qualquer. É mister notar que esse fim foi, na verdade, indicado à virtude moral pela sabedoria prática. Gauthier deixa clara esta relação nos seguintes termos: “Se a virtude moral é necessária, não é de forma alguma para conhecer o fim, é para o fazer ou, noutros termos, é para tomar efetivamente por fim aquilo que a sabedoria nos diz ser o fim”⁷⁰.

No momento em que a virtude moral deseja um fim, esse fim ainda é um “querer vão”, ou um “desejo cego”, pois ainda não foi verificada a possibilidade de que esse desejo seja levado ao ato. Trata-se de um simples querer, que se não for examinado e se não for traçado um “plano de ação” para que esse fim seja atingido, ele não passará de uma ideia sem efeito algum.

Pois bem, é justamente esse desejo do fim não-trabalhado que a virtude moral compartilha com a sabedoria prática, solicitando que esta última verifique os meios para que esse fim desejado seja atingido.

A sabedoria prática começa então uma “marcha para trás”, que, partindo do fim último desejado pela virtude moral, visa chegar ao meio mais próximo do sujeito agente, e nisso consiste o processo de deliberação (*bouleusis*). Como salienta Gauthier no seu comentário sobre a deliberação⁷¹, o procedimento é parecido com uma sequência de silogismos no qual se parte de uma premissa maior oferecida pela virtude moral e procura-se chegar a uma conclusão da ação imediata que o sujeito agente deve tomar para que o fim seja atingido.

Outro ponto importante a observar é que a sabedoria prática tem sempre como seu insumo um desejo escolhido pela virtude. O desejo do fim foi, pois, atualizado pela própria virtude. Na deliberação, a sabedoria prática acrescenta ao desejo do fim o desejo dos meios que vão permitir a obtenção do fim. Nesse sentido, a sabedoria prática é diretamente eficiente, pois o desejo do fim já está em ato e a escolha dos meios é incluída nesse desejo, também em ato, passando diretamente para a ação.

O término do processo de deliberação é justamente aquele último meio

⁷⁰ GAUTHIER, *Introdução à moral de Aristóteles*, p. 79

⁷¹ Cf. Idem. *Ibidem*, pp. 29-30

concebido pela sabedoria prática que está ao alcance do homem, que é do seu ponto de vista a primeira ação a ser tomada para que o fim seja atingido.

Trata-se, na verdade, de uma cadeia de causas e efeitos. Cada meio deliberado é uma causa que deverá produzir um efeito que leve o homem a aproximar-se do fim desejado pela virtude moral. A complexidade da deliberação e o grande esforço da sabedoria prática estão ligados ao esforço por conseguir criar uma cadeia tal que cada efeito produzido seja capaz de tornar-se a causa do próximo efeito desejado, até que o último efeito, o fim pretendido, seja eficazmente atingido.

O intrínseco relacionamento entre a virtude moral e a sabedoria prática fica patente nesse processo e é definido de maneira sumária por Aristóteles da seguinte forma: “*A obra virtuosa se realiza apenas através da união entre a sabedoria prática e a virtude moral, pois a virtude moral torna o fim correto, enquanto a sabedoria prática torna os meios corretos*”⁷².

Devemos agora reapresentar a definição inicial à luz dessas considerações da seguinte maneira: a decisão é o desejo do querer esclarecido, fixo e tornado eficaz pela deliberação.

A decisão é, pois, em Aristóteles essa escolha preferencial que acontece após o processo de deliberação. Assim, o si é a fonte e o princípio consciente da ação que será tomada. Apenas por ser esse princípio é que o si pode reconhecer-ser pelo que fez⁷³.

Outro ponto relevante é o fato de que a concorrência entre o desejo e a sabedoria prática para a escolha preferencial é o que dá alicerce para a estima de si. A escolha do fim poderia ser entendida como a análise objetiva das ações, pela qual o sujeito é capaz de estimar as ações como boas em si mesmas. Mas, além dessa atividade racional da análise das ações, é necessário o assentimento do desejo para que a ação tenha condições de ser levada a efeito. Nesse movimento do desejo de acolher uma ação boa como diretriz para a ação está a real justificação para que uma análise

⁷² ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1144a, 5-10

⁷³ Cf. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, p. 132

retrospectiva no futuro permita que o sujeito louve seus atos e estime a si mesmo como seu autor.

2.3 A amizade de si

No programa ético de Aristóteles, a amizade de si é apresentada dentro do contexto mais amplo da amizade e é discutida em especial no livro IX da *Ética a Nicômaco*. A primeira impressão do conceito de amizade de si parece ser de uma tendência egoísta ou egocêntrica. Aristóteles reconhece esse risco e, portanto, restringe a amizade de si àquele tipo de amor baseado na virtude. Da mesma forma que a amizade com o outro pode acontecer baseada em três objetos de interesse⁷⁴, a amizade de si também pode ser de três tipos. Trataremos aqui, portanto, da amizade de si baseada no critério de bondade (*teleia philia*).

Esse autorelacionamento é demarcado por Aristóteles da seguinte forma: “Ele [o homem virtuoso] deseja viver consigo mesmo, e o faz com prazer, já que se compraz na recordação de seus atos passados e suas esperanças para o futuro são boas”⁷⁵. A amizade de si é vista como algo que não deve estar universalmente presente na natureza humana. Seria uma posição aparentemente razoável acreditar que é natural que todo homem ame a si mesmo. O Estagirita discorda desta posição e lança exemplos como o do incontinente, o do covarde e o do indolente, que gostariam de fazer coisas boas, mas não possuem o domínio sobre si mesmos para realizá-las. Ora, esta aí a referência ao bom e à virtude que limita os riscos do solipsismo numa ética da ipseidade. O si se reconhece como agente de ações não dignas e por isso não estima a si mesmo. Mais ainda, alguns buscam “fugir de si mesmos”⁷⁶ jogando-se no mundo para evitar a confrontação consigo mesmo.

É justamente nesse sentido que a estima de si poderia ser caracterizada da mesma forma que Aristóteles caracterizou a amizade de si. A estima de si é boa quando o referente é o bom e o virtuoso, se o referente for o útil ou o que parece vantajoso, poderia dizer-se que não deveria haver uma verdadeira estima de si, muito ao contrário.

⁷⁴ Vide comentário detalhado na seção sobre amizade.

⁷⁵ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1166a 25-26

⁷⁶ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1166b 15

Para abranger este argumento de Aristóteles com maior amplitude é preciso levar em conta a sua visão antropológica⁷⁷. Nessa visão, o homem está estruturado em uma parte racional e outra irracional. Ora, se o homem ama sua parte irracional, ele procurará satisfazer os seus apetites e será considerado amante de si sob este aspecto e, por conseguinte, é justo que esse tipo de amizade de si seja criticado.

No entanto, existe outra forma de *auto philia* baseada no amor da parte racional. Nesse caso, a amizade de si será voltada para a constituição superior do ser humano, para sua característica mais nobre e, portanto, será digna de louvor. O homem que possui este tipo de amizade de si, em vez de buscar prazeres e riquezas, buscará as virtudes na maior medida possível, pois são elas que tornam mais aperfeiçoadas as partes racionais: as virtudes dianoéticas de *phrónesis* e *sophia*, com respeito à parte puramente racional, e as virtudes éticas em relação à parte desejante que participa dessa constituição racional. A boa amizade de si está para a boa estima de si assim como buscar as virtudes está para o ideal de realizar uma vida boa a partir de boas ações.

Esta amizade de si boa ou perfeita é também motivadora para que a realização da vida boa seja buscada, pois, no homem virtuoso, o seu ser é desejável porque ele percebe a sua própria bondade, e tal percepção é agradável em si mesma. Embora cientes das limitações relativas aos conceitos de reflexividade entre os gregos, não parece difícil notar nesta afirmação de Aristóteles um paralelo admirável com a estima de si, tal qual desenvolvida por Ricoeur.

⁷⁷ A discussão sobre o trecho em que Aristóteles trata da possibilidade da amizade de si-mesmo (EN 1166 a 34-35) é ampla e oferece ainda várias incertezas. Para nossa finalidade específica, ficaremos com a conclusão de Gauthier e Jolif em seu comentário sobre os sentimentos de amizade (cf. op. Cit. 732-733)

2.4 A amizade (philia)

Após analisar brevemente o conceito mais restrito de amizade de si que, como vimos, possui vários elementos comuns com a noção de estima de si, tomaremos agora a categoria aristotélica mais abrangente da amizade que deverá ser paralela à categoria de solicitude de Ricoeur. Desta forma, estamos tentando refazer, na companhia do Estagirita, o percurso proposto pelo francês nos três momentos principais de sua definição ética que começa em um momento mais particular, a estima de si, desenvolve-se necessariamente no momento interpessoal, a solicitude, e chega por fim ao último estágio da vida política. Para tanto, faremos nas próximas seções uma passagem concisa pelas características éticas e filosóficas desse conceito de amizade, procurando analisar em que medida a visão e intencionalidade de Aristóteles se coadunam com a necessidade de Ricoeur na descrição de sua pequena ética da ipseidade.

2.4.1 O papel da amizade na ética

A questão aqui é investigar qual o lugar filosófico da amizade nas éticas de Ricoeur e Aristóteles e os papéis que tal conceito deve exercer dentro dos dois sistemas.

Em primeiro lugar, é importante lembrar que estamos no momento em que Ricoeur faz a transição entre os dois primeiros componentes de sua definição ética fundamental: do “visar a vida boa” para o “com e para os outros”. É, portanto, como elemento de ligação entre estas duas ideias que a amizade deve estar encaixada. Na verdade, a amizade deverá estar ligada especialmente com esta noção de viver com e para os outros, partindo da noção básica da busca da vida boa. Em que medida o conceito aristotélico atende a estes requisitos?

O próprio autor nos indica explicitamente a resposta a este questionamento

quando menciona a escolha tópica deste conceito, porque na filosofia do Estagirita a amizade realiza a mediação entre o homem virtuoso e o amigo virtuoso, da mesma forma que Ricoeur pretende realizar a passagem do si-mesmo para o outro. Além disso, a amizade assinala uma transição entre a perspectiva da vida boa e a visão comunitária e compartilhada da virtude da justiça, que está em consonância com o próximo passo da definição fundamental da pequena ética que será justamente ligada ao aspecto político, sob a forma de “instituições justas”.

Mais especificamente no contexto da obra de Aristóteles, além de realizar essa transição, dois outros pontos merecem ser destacados em relação ao lugar da amizade na ética. Em primeiro lugar, esse conceito estava muito vivo como uma característica dos costumes dos gregos, é uma ideia ética na plena acepção do termo. Como lembra Reale, “a estrutura da sociedade grega dava à amizade uma importância decididamente superior à que dão as sociedades modernas”⁷⁸ ao termo. Em segundo lugar, dentro da própria organização da *Ética a Nicômaco*, o tema da amizade ocupa posição de destaque, estendendo-se por dois livros inteiros e sendo elaborado por uma gama enorme de argumentações⁷⁹.

2.4.2 A estima de si e a estima do outro

A gênese da apropriação do conceito de amizade é a tentativa de escapar de um possível solipsismo envolvido na noção da estima de si. Ricoeur apresenta esta preocupação e, de outro lado, o aparente paradoxo da inclusão do outro em uma definição reflexiva que parece fechar-se sobre o si⁸⁰. Consideração paralela parece estar presente em Aristóteles ao desenvolver a relação entre a amizade de si e o amor dedicado ao amigo.

Para compreender propriamente como a amizade estará coerentemente

⁷⁸ REALE, op. cit. p. 422

⁷⁹ Cf. PHILIPPE, op. cit. , p. 70

⁸⁰ Cf. RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. p. 212

integrada à passagem do si para o outro, precisamos comentar algo sobre os três tipos de amizade elencados pelo Estagirita. Segundo ele, esses três tipos estão diretamente relacionados aos tipos de objetos de amor que podemos ter: o útil, o agradável e o bom. Ora, faremos amizade visando um desses três objetos e podemos afirmar que a amizade será de uma dessas três modalidades.

A amizade baseada no útil e no agradável tem seu objeto de motivação fora do amigo e quando este não puder mais oferecer aquele objeto não será mais necessária a relação com ele. Essas categorias são descartadas como formas de amizade perfeita, pois não se ama o outro nele mesmo, mas sim por um prazer ou uma utilidade proporcionada, porém não inerente a ele. Diz Aristóteles que “essas amizades são apenas acidentais, pois a pessoa amada não é amada por ser o homem que é, mas porque proporciona algum bem ou prazer”⁸¹. Ora, esta abordagem é concordante com a necessidade conceitual da ética da ipseidade. A amizade somente poderá realizar o desdobramento do primeiro momento individual e reflexivo se estiver intimamente relacionada com o que o outro é nele mesmo e com o que o si é realmente para o outro. É na relação aberta desses “si”s que a amizade pode alargar o horizonte da estima de si. Relações pautadas no interesse, na utilidade e no prazer tendem a ser superficiais, sem preocupação com o si-mesmo e, por conseguinte, passageiras e fugazes, como também observa Aristóteles.

Resta, portanto, concentrar esforços na análise da terceira categoria possível de amizade, aquela baseada no bem e presente nos homens que incorporam o predicado bom. Esta é a amizade perfeita (*teleia philia*) que interessa ao estudo da ipseidade e que é aquela “...dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos”⁸². Esta amizade, ao contrário do que dissemos acima sobre os outros dois tipos, é estável e muito durável, pois está ligada a um atributo intrínseco daqueles que participam da relação⁸³.

⁸¹ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1156a 15-20

⁸² Idem. *Ibidem*. 1156b 6

⁸³ . Cf. REALE, op. cit. p. 423

O ponto objetivo de passagem da amizade entre um homem e o outro seu amigo é o predicado bom, ou a virtude. É isso que destaca Gauthier ao salientar que é “a amizade pela qual dois homens virtuosos se desejam mutuamente bem, com conhecimento um do outro e devido à sua própria virtude”⁸⁴. A transição acontece desta forma logicamente e sem que grandes aparatos teóricos sejam necessários. O homem estima a si mesmo em razão das ações virtuosas que pratica, da mesma forma, ele deve estimar o outro que igualmente pratica as ações entendidas como dignas de estima. Aristóteles apresenta semelhante raciocínio, colocado de outra forma, ao afirmar que a amizade pelo outros nasce do sentido de amizade para consigo mesmo⁸⁵. Além dessa coincidência fundamental nas maneiras como Ricoeur e Aristóteles constroem, mediante a amizade, a passagem do si-mesmo para o outro, cabe discutir ainda outras duas noções presentes na afirmação acima: a necessidade de conhecimento do outro e o caráter de mutualidade presente na amizade.

Com relação à necessidade de conhecimento do outro, a amizade exige uma prospecção do amigo. Tal atividade não pode acontecer sem um delongar-se na relação com o outro, de tal maneira que a verificação de um conjunto significativo de ações estimadas como boas possa ter sido observado no outro. Trata-se de um período de conhecimento em que o bem presente no si do outro é concluído a partir das ações boas praticadas por aquele homem. Uma pergunta justa que poderia ser posta é qual o parâmetro temporal para a decisão desse veredicto em relação ao outro, ou ainda: esse julgamento seria possível?

⁸⁴ GAUTHIER, op. cit. . p. 102

⁸⁵ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1166a 2-11

No contexto da filosofia aristotélica, temos que lançar mão da ideia de estabilidade do homem virtuoso. A virtude é uma disposição de caráter e, portanto, estável. O homem que pratica ações virtuosas incorpora esta virtuosidade no seu caráter, de tal maneira que passa a ser estavelmente virtuoso. É nessa linha que podemos entender a afirmação sobre a perenidade do relacionamento amistoso: “Por isso sua amizade dura enquanto são bons e a bondade é uma coisa muito durável”⁸⁶. Mas esta noção auxilia apenas a partir do momento em que o homem virtuoso já foi, por assim dizer, identificado.

Resta ainda o tempo de avaliação que exige convivência e familiaridade com o outro, talvez especialmente em situações em que as dificuldades exigem posicionamentos difíceis. Para comentar tais situações, Aristóteles utiliza um ditado bem ilustrativo de que somente podemos conhecer o outro após ter “provado sal junto com ele”⁸⁷. Esta aí um possível parâmetro que indique o tempo necessário à identificação do amigo virtuoso.

O segundo ponto que ficou por ser discutido é a mutualidade exigida pelo relacionamento entre amigos. A amizade implica em reciprocidade, caso contrário estaríamos falando de outro sentimento, como por exemplo, a benevolência. Essa mutualidade implica uma limitação do ponto de vista do desenvolvimento da ética da ipseidade que será abordado a seguir, mas se apresenta também como um conceito importante na ligação entre a estima de si e a estima do outro.

Para que a passagem da estima de si à estima do outro ocorra sem saltos lógicos é esperado que características fundamentais desta estima de si possam estar presentes, senão identicamente, ao menos de forma análoga na estima do outro. A amizade como conceito que envolve essa estima do outro tem que atender igualmente a esta pretensão. Nesse caso, a mutualidade é, obviamente, presente numa relação do homem com ele mesmo e, portanto, a amizade também deve ser definida contendo essa mutualidade característica. Tal característica da amizade é comentada por M.-D.

⁸⁶ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1156b 11-12

⁸⁷ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1156b 28-30

Philippe da seguinte forma: “Para que haja amor de amizade é preciso que o que é amado, o amigo, ame também o que o ama, e que ele o ame igualmente num amor desinteressado”⁸⁸.

A mutualidade é praticamente um corolário da definição de amizade perfeita utilizada. Sabendo que os dois homens amigos possuem igualmente a estima pela virtude e que estimam aqueles que, por suas ações, realizam essa virtude e, ainda, que eles próprios são virtuosos, é necessário afirmar que, sob tais condições, esta relação será uma relação de mutualidade.

2.4.3 A necessidade do outro para a vida boa

A motivação para a investigação da necessidade do outro amigo para a realização de uma vida boa está, em grande medida, relacionada ao questionamento que abre o capítulo IX da *Ética a Nicômaco*: “também se discute sobre se o homem feliz necessita ou não de amigos”⁸⁹.

Esta preocupação é também uma verdade na obra de Ricoeur, que procura incluir na sua definição ética fundamental o outro como um complemento necessário para o entendimento da sua proposta de vida boa. Ele a expressa como o receio de que a busca da vida boa seja vazia se não for levada em conta a presença do outro: “*cette signification reste abstraite aussi longtemps que lui fait défaut la structure dialogique que la référence à autrui introduit*”⁹⁰. O que está em jogo é a necessidade da referência do outro para a estruturação da ética dos dois filósofos.

Há duas abordagens complementares na análise da amizade com relação à sua necessidade para a realização da vida boa. A primeira delas é que a amizade abre o campo de realização da vida boa, nesse sentido, a tese é que a relação com os amigos é necessária para a efetivação das promessas do si com relação à escolha por ações

⁸⁸ PHILIPPE, op. cit. p. 73

⁸⁹ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1163b 30-35

⁹⁰ RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. p. 202

boas. A segunda abordagem está relacionada ao fato de que uma vida verdadeiramente boa necessita de um conhecimento de si mesmo para que a estima de si possa acontecer de forma integral, e nesse sentido, a presença dos amigos será crucial, como pretendemos mostrar adiante.

O primeiro argumento que destacamos de Aristóteles para sustentar a ideia da amizade enquanto inclusão do outro na busca da vida boa é que o homem é um animal político. Ele precisa de outros homens para realizar-se plenamente como homem, pois a sociabilidade está na sua essência. Diz o Estagirita: “Ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver sozinho, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade”⁹¹. A consecução de todos os bens não é de utilidade alguma para o homem se ele não estiver inserido em uma sociedade onde possa desfrutar deles. A vida boa é justamente esse estado em que os bens são alcançados e usufruídos e, portanto, ela precisa, igualmente, da vida em sociedade para ser plenamente atingida.

O segundo argumento aristotélico ligado à necessidade da amizade para efetivação da vida boa é descrito por Ricoeur como uma “impressionante bateria de argumentos”, na qual Aristóteles é obrigado a utilizar um dos maiores conceitos de sua metafísica, a saber, a distinção entre o ato e a potência⁹². Deixaremos de lado, para efeito dos nossos estudos com foco ético, as dificuldades da interpretação destes conceitos metafísicos para a análise na práxis apresentadas no capítulo X de *Soi-même comme un autre* e procuraremos nos ater à implicação mais evidente de tal doutrina.

⁹¹ ARISTOTE. L'Éthique à Nicomaque. . 1169b 15-20

⁹² Cf. RICOEUR. *Soi-même comme un autre* p. 217

Essa implicação pode ser destacada da *Ética a Nicômaco* a partir da afirmação de que “...a felicidade é uma atividade, e a atividade, evidentemente é algo que se faz e que não está presente desde o princípio”⁹³. O homem feliz precisa realizar atos bons e para isso é mais adequado fazê-lo “com outros e visando os outros”⁹⁴. Para um solitário a efetivação desta atividade da vida feliz é muito mais complicada, senão impossível. Para o homem realizar o ideal da vida boa, ele precisa praticar ações virtuosas que são estimadas como boas, e isso é possível em plenitude apenas com relação ao outro e mui especialmente com os amigos que compartilham as mesmas virtudes.

Além disso, a busca da vida boa realiza-se na constatação da execução de ações estimadas como boas pelo si, mas, diante do que dissemos sobre a amizade, o outro amigo torna-se outro si e a convivência com ele torna-se também fonte de consecução da vida boa à medida que ele também é um outro si que realiza ações virtuosas. O texto de Aristóteles resvala nesta abordagem ao comentar que o propósito é contemplar ações dignas e ações que sejam suas, e as de um homem bom que seja seu amigo possuem ambas essas qualidades. O homem bom torna-se outro si em sentido completo. A satisfação da vida boa ao perceber que estimamos a nós mesmos por sermos responsáveis por ações boas estende-se ao outro de si, que igualmente realiza tais ações. Se o homem pudesse realizar integralmente todas as ações boas possíveis, bastaria a si mesmo, entretanto, como isso somente é possível a Deus, é preciso que eu me realize por meio da estima das ações boas praticadas pelo outro amigo. Em outras palavras, a satisfação da contemplação que faltaria ao si por estar ainda em potência, pode ser alcançada pela atualização do bem realizada pelo outro de si.

Trataremos agora da segunda abordagem para justificar a necessidade da amizade para a realização da vida boa, aquela estabelecida pela necessidade da referência do outro amigo para que a estima de si, momento reflexivo e fundamento

⁹³ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. 1169b 28-30

⁹⁴ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. 1170a 5

da busca da vida boa, possa de fato acontecer com base nas nossas ações.

Ao estimarmos a nós mesmos por nossas ações corremos o risco de nos enganar com relação à avaliação necessária para atribuir ações virtuosas a nós mesmos. A amizade ajuda o conhecimento de si-mesmo como por meio de um espelho. Além disso, os amigos se estimulam mutuamente a buscar a estima de si a partir da estima do outro. Aquilo que julgo digno de estima no outro passa a ser objetivo de realização na minha existência, tal é a uma das consequências da frase do Estagirita: “Quando dois homens marcham em conjunto, são juntos mais fortes tanto para ver como para agir”⁹⁵.

Esta questão da ampliação do conhecimento de si por meio da amizade é comentada por Gauthier: “Precisamos de amigos porque possuímos apenas a consciência num estado imperfeito” e ainda, “por sermos espíritos limitados precisamos, para nos conhecermos a nós mesmos, colocarmo-nos dois a dois: a comunhão da amizade é a condição da consciência de si”⁹⁶.

Na mesma linha segue o comentário de Aubenque sobre a necessidade de amigos para uma real compreensão de si mesmo e, por consequência, uma estima de si bem embasada: “a condição humana, com efeito, é tal que o conhecimento de si é ilusório, e se torne autocomplacência se não passar pela mediação do outro”⁹⁷. O argumento da *Magna Moralia* parece ir ainda um pouco mais adiante: “não podemos contemplar a nós mesmos a partir de nós mesmos... Assim como quando queremos contemplar nossas imagens o fazemos nos olhando no espelho, quando queremos conhecer a nós mesmos, nos conhecemos nos vendo num amigo. Pois o amigo, dissemos, é um outro de nós mesmos”⁹⁸.

Obviamente, dentro do contexto da obra de Ricoeur, o amigo não pode ter uma função absoluta para o reconhecimento de si, pois, como deixamos claro acima, existe sempre um referencial forte às ações e, são elas que, em última instância, serão a base

⁹⁵ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1155a 14-16

⁹⁶ GAUTHIER, op. cit. p. 103

⁹⁷ AUBENQUE, op. cit. p. 290

⁹⁸ ARISTOTELES, *Magna Moralia*, 1213^a 15-24

da reflexividade procurada. Isto, no entanto, não descarta essa função do outro para auxiliar esse processo de reflexão a partir das ações.

Como procuramos mostrar neste bloco, vários são os pontos que foram assumidos por Ricoeur da noção aristotélica de amizade. Trata-se de uma das noções mais pródigas à ética da ipseidade e que acaba por permitir a passagem fundamental do si-mesmo para outro.

Além disso, o próprio tom aristotélico aproxima-se especialmente de uma filosofia preocupada com o si-mesmo, como bem nota Gauthier : “Nunca Aristóteles se aproximou tanto, como nestas reflexões [livro IX da *Ética a Nicômaco*], de uma concepção da consciência de si”⁹⁹.

⁹⁹ GAUTHIER, op. cit. p. 102

2.5 O conceito de justiça

O objetivo desta seção é apresentar alguns aspectos do conceito de justiça presentes na *Ética a Nicômaco* a partir do que Paul Ricoeur deles assumiu em sua pequena ética.

Na trajetória que propusemos para nosso texto, este é o momento de voltar a Aristóteles buscando relações com a terceira etapa da proposta de Ricoeur referente à busca da vida boa dentro de instituições.

Utilizaremos de maneira especial o comentário presente no sétimo estudo sobre a importância do conceito de justiça distributiva para a vida dentro de instituições, que é parte integral da definição de Ricoeur para a perspectiva ética do seu trabalho: “visar a vida boa com e para os outros nas instituições justas”. Iniciaremos por descrever em que contexto o conceito de justiça se insere na ética de Ricoeur.

2.5.1 A passagem do individual para o institucional

Em primeiro lugar o estudo da justiça acrescenta, dentro de uma ética da ipseidade, a dimensão do “cada-um” na determinação do si: a cada um o seu direito, *cuiusque suum*¹⁰⁰. Esta nova dimensão do si permite igualmente uma nova dimensão da estima de si no horizonte ético. Estima de si mesmo como um “cada um” significa buscar cumprir bem as ações que lhes são atribuídas dentro das instituições e, de outro lado, assumir e reivindicar plenamente a sua parcela de participação dentro da comunidade institucional.

Esta noção de justiça tal qual será utilizada na pequena ética vai além dos limites dos sistemas jurídicos, é anterior a eles. Tem sua origem mítica na tragédia grega, da qual Aristóteles certamente se serviu também para construir sua filosofia.

Uma objeção que poderia ser feita, entretanto, à apropriação de Ricoeur da

¹⁰⁰ RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. p. 227

noção aristotélica de justiça é que esta se insere, no livro V da *Ética a Nicômaco*, como uma das virtudes morais apresentadas pelo Estagirita, e por virtudes morais entendemos normalmente estados habituais ligados ao homem tomado de maneira singular, como a coragem, a temperança e as demais virtudes morais do elenco aristotélico. Isso seria problemático, pois o que se procura é justamente um conceito mais abrangente¹⁰¹. Porém, é justamente esta crítica que abre espaço para uma semelhança fundamental entre a intenção dos dois autores com relação à utilização do termo.

A justiça para Aristóteles é a relação com outrem (*pros heteron*) de toda virtude. Trata-se, portanto, da virtude que tem dentro do seu campo de atuação necessariamente o outro, que para os gregos deveria ser um outro cidadão da *pólis*. Esta relação com o outro no plano político é justamente o que interessa a Ricoeur.

Além disso, a justiça é a virtude (*areté*) capaz de unificar a existência pessoal e a existência política. Ela é a virtude moral que une a ética à política¹⁰², fazendo a passagem da perfeição da ordem ética do plano pessoal para o plano comunitário. Solange Vergnières corrobora esta análise ao apontar para o fato de que a educação das crianças na *pólis* deveria ser realizada conforme o *ethos* da constituição (definido por meio da justiça), justamente para garantir este vínculo entre o individual e o político¹⁰³. Ricoeur diz, inclusive, que toda a análise aristotélica é realizada “entre o aspecto privado e o aspecto público”¹⁰⁴.

Assim sendo, o caminho e a intenção do desenvolvimento da justiça na *Ética a Nicômaco* é muito próximo da intenção de Ricoeur ao assumir o termo precisamente no momento em que realiza a passagem do intersubjetivismo da solicitude para os problemas relacionados ao âmbito das instituições.

¹⁰¹ Cf. Idem. *Ibidem*. p. 232.

¹⁰² PHILIPPE. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. p. 60

¹⁰³ VERGINIERES. *Ética e Política em Aristóteles*. p. 185

¹⁰⁴ RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. p. 233

Se alguma dúvida ainda persiste sobre o caráter comunitário da justiça, Ricoeur ainda enumera outro fator que coloca a justiça no campo institucional: seu extremo vicioso, a *pléonexia*. Ele está relacionado aos bens exteriores, à prosperidade e à adversidade¹⁰⁵. Ora, a distribuição virtuosa destes bens exteriores está relacionada diretamente com as instituições sendo, aliás, uma das funções que a define.

2.5.2 A igualdade da justiça

O conceito de justiça traz consigo também a noção de igualdade que não estava contida em nenhum ponto da exposição ética de Ricoeur até este ponto do texto, nem mesmo no conceito de solicitude. Essa igualdade abrange mais do que o face a face presente na solicitude, pois o outro passa a ser também alguém participante da instituição política, mas não necessariamente presente imediatamente no círculo de relações intersubjetivas do si. Trata-se de incluir o outro distante de si, mas presente na medida em que participa da mesma instituição.

Aqui aparece a adoção mais significativa dos conceitos relacionados à justiça em Aristóteles: o conceito de distribuição. Para Ricoeur, a justiça distributiva nas instituições pode contribuir para abater o muro entre os três componentes individuais, interpessoais e sociais da definição de perspectiva ética apresentada¹⁰⁶.

O conceito particular de justiça distributiva descrito no livro V da *Ética a Nicômaco* se manifesta na distribuição de honras, de dinheiro e das demais coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição¹⁰⁷. O justo meio desta distribuição será a igualdade proporcional, ou seja, não devem ser consideradas apenas as coisas a serem distribuídas, mas igualmente os destinatários desta distribuição.

¹⁰⁵ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. 1129b 14-18 e 26-31

¹⁰⁶ RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. p. 234

¹⁰⁷ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1130b, 30-34

Aristóteles lança mão da tradição para afirmar esta abordagem: “Todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer...”¹⁰⁸. Para Ricoeur, esta noção de distribuição traz consigo o elemento de distinção que faltava à noção de querer agir junto, sempre presente no coração das instituições.

É justamente essa distribuição que aparece no seio das instituições que regulam a repartição de papéis, tarefas, vantagens e desvantagens entre os membros da sociedade¹⁰⁹. E, nesse contexto, a partilha significa duas coisas: cada pessoa toma parte da sociedade e, por outro lado, cada pessoa recebe nessa repartição uma parte dos benefícios gerados por esta instituição.

A palavra partilha é a que melhor se presta à interpretação destes dois lados: os indivíduos partilham as atividades e benefícios dentro das instituições e, por outro lado, é a instituição que coordena e orienta a partilha dessas atividades e benefícios entre os indivíduos.

Estas duas significações de distribuição da justiça podem ser aproximadas do que Aristóteles chamava dos quatro termos necessários para uma justiça distributiva. Isto porque as partes que cada um assume na instituição estão, de alguma maneira, relacionadas aos méritos e a parte que cabe a cada um, aos benefícios distribuídos justamente.

A distribuição assim apresentada conduz novamente do individual ao âmbito das instituições. Cada indivíduo tomando a parte das ações que lhes foram atribuídas pela instituição passa a fazer parte dessa instituição. Existe um mecanismo de reciprocidade pois a distribuição justa permite que o indivíduo participe com as ações justas da instituição, e exatamente a reunião de pessoas praticando ações justas irá consolidar a instituição justa. Segundo Ricoeur, este conceito é interessante, pois não deixa a razão nem pender para o lado do indivíduo, nem para o das instituições.

A apropriação da justiça, distribuição e proporcionalidade não visa explorar os

¹⁰⁸ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1131a, 24-25

¹⁰⁹ RICOEUR. *Soi-même comme un autre* p. 234

potenciais problemas que a aplicação de uma justiça distributiva pode trazer, mas visa trazer para a definição da perspectiva ética a ideia de igualdade, que lhe faltava até então. A igualdade é para a instituição aquilo que a solicitude é para as relações interpessoais¹¹⁰, pois ambos os conceitos restabelecem o equilíbrio entre o si e o outro envolvidos nestas relações. A solicitude dá para a comparação de si um outro pessoal da intersubjetividade, enquanto a igualdade dá como comparação de si um outro que é um cada um dentro da instituição compartilhada¹¹¹. É, portanto, o justo meio da virtude da justiça, a igualdade, que interessa especialmente à pequena ética.

2.5.3 A equidade

No nono estudo, Ricoeur apresenta os maiores problemas relacionados à aplicação dos conceitos morais às esferas pessoais, interpessoais e comunitárias. Nessa última esfera, o grande problema é que a multiplicidade de coisas a distribuir e as diferentes estimativas atribuídas a cada uma delas geram situações nas quais as regras gerais são totalmente insuficientes para resolver os problemas particulares, as situações singulares em que uma regra de justiça é invocada.

É nesse momento que podemos trazer o conceito de equidade proposto por Aristóteles e utilizado na pequena ética. Para o Estagirita o equitativo é superior ao justo, pois ele é uma correção à justiça¹¹². Mas em que sentido acontece essa correção? Exatamente nas aplicações particulares da lei e da justiça, pois as leis universais não podem cobrir todas as situações particulares.

Aristóteles destaca o exemplo em que determinado caso não foi considerado pelo legislador. Importante lembrar que legislador é justo por definição, porque as leis são sempre expressões da justiça. Mas o problema é que elas, buscando a universalidade, podem tornar-se omissas em relação a fatos particulares. Além disso,

¹¹⁰ Idem. Ibidem. p. 236

¹¹¹ Idem. Ibidem. p. 236

¹¹² Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1137b 11-13

podem surgir situações novas não presentes no momento da legislação inicial, o que acontece cada vez mais frequentemente nas civilizações tecnológicas em que os progressos científicos muitas vezes não são acompanhados pela atualização legislativa.

Trata-se, em última análise, da utilização da sabedoria prática para levar as leis universais aos casos particulares com justiça. É saber reconhecer nas situações reais e concretas os fatores de correção em relação à determinação universal legislativa que reequilibrem a situação de equidade necessária à justiça.

O comentário de Constança Marcondes Cesar destaca a conclusão de Ricoeur sobre esta questão. “A tarefa da filosofia é dar lugar à tolerância e ao pluralismo, em suma, à equidade, que é o outro nome do sentido de justiça quando atravessou as provas e os conflitos suscitados pela aplicação da regra da justiça”¹¹³.

Com isso concluímos o levantamento de algumas categorias em torno da justiça Aristotélica utilizadas por Ricoeur em *Soi-même comme un autre*.

Da igualdade é especialmente relevante o novo escopo que abrange o outro não presente na relação interpessoal direta. Já a equidade oferece o conceito de julgamento em situação, fundamental para a solução dos conflitos listados por Ricoeur a partir das regras morais.

Além da incorporação de conceitos como a igualdade e a equidade, chama atenção também a confluência de intenções entre os dois autores, pois ambos localizam a justiça na transição entre o particular e intersubjetivo e o político.

Ao chegar ao término desta seção, cremos que foi possível refazer os marcos fundamentais da proposição ética ricoeuriana na agradável e instrutiva companhia do Estagirita. Procuramos mostrar como vida boa, estima de si, solicitude e justiça encontram fundamentos e sustentação nas definições éticas aristotélicas do bem viver, amizade de si, amizade em sentido amplo e, por fim, da própria justiça.

¹¹³ CESAR. *Paul Ricoeur- Ensaíos. Ética e Política*. p. 44

2.6 A sabedoria prática (*phrónesis*)

O objetivo desta seção é investigar a importância do aspecto contingencial da sabedoria prática (*phrónesis*), tal qual apresentado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, a partir das apropriações realizadas por Ricoeur e, especialmente, como característica fundamental que dá a última palavra à sabedoria prática após a passagem pelo crivo do imperativo categórico no momento deontológico.

Duas fontes são determinantes para a fundamentação da escolha desta abordagem. Em primeiro lugar, o estudo nono da pequena ética aponta, nas três esferas pessoais, interpessoais e institucionais, para a necessidade de uma sabedoria prática e parece-nos que um dos atributos mais importantes para esta evocação é justamente esse aspecto contingencial. De outro lado, em uma abordagem um pouco distinta e mais propriamente aristotélica, aparece o comentário de Aubenque¹¹⁴ sobre a *phrónesis*¹¹⁵, no qual uma seção inteira é dedicada a esta questão da contingência como condição necessária para a existência e compreensão de tal virtude.

2.6.1 A problemática apresentada por Ricoeur

No nono estudo Ricoeur apresenta os problemas da abordagem moral que o levam de volta ao âmbito da ética, dividindo-os nos níveis pessoal, interpessoal e institucional ou político.

¹¹⁴ AUBENQUE. *A prudência em Aristóteles*. p.173-244

¹¹⁵ Em seu texto, Aubenque utiliza a tradução latina de origem latina prudência para a sabedoria prática.

Começando pelo último, o plano político traz problemas com relação à real diversidade dos bens a serem distribuídos e às diversas estimativas possíveis em contextos históricos e culturais diversos¹¹⁶. Esses problemas geram conflitos que a regra da justiça e as leis universais não são capazes de resolver, pois elas não incorporam a flexibilidade necessária para as aplicações diversas nas situações particulares.

O segundo problema aparece na esfera interpessoal da análise moral. Para Ricoeur, o segundo imperativo kantiano pretende unir o conceito de humanidade ao sentido pluralista de pessoas. A dificuldade é que há casos em que haverá um conflito entre o respeito da lei e o respeito às pessoas singularmente consideradas em dada relação interpessoal. Para Ricoeur, a opção de Kant foi sempre realizar suas análises num trajeto ascendente, ou seja, da máxima para a regra, mas é justamente no trajeto oposto que a alteridade das pessoas gerará esta nova região de conflito¹¹⁷.

Na esfera pessoal ou particular a dificuldade aparece com a pretensão universalista ligada às regras da autonomia, pois estas carecem de valores positivos relacionados ao contexto histórico e comunitário de sua aplicação. Trata-se, portanto, de um conflito entre universalismo e contextualismo.

Façamos, então, um breve estudo sobre a *phrónesis* aristotélica e vejamos como seu aspecto contingencial responde a cada um desses níveis de dificuldades.

2.6.2 A *phrónesis* no plano da contingência

¹¹⁶ RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. p. 295

¹¹⁷ Idem. *Ibidem*. p. 307

A *phrónesis* apresentada por Aristóteles pertence ao domínio do contingente. É neste domínio, e apenas nele, que tal virtude se faz necessária. A ciência, por outro lado, ocupa o espaço das coisas necessárias. Como bem nota Aubenque em seu comentário sobre a contingência¹¹⁸, o livro VI da *Ética a Nicômaco* tem como porta de entrada justamente esta distinção entre as duas virtudes dianoéticas consideradas pelo Estagirita.

¹¹⁸ AUBENQUE. *A prudência em Aristóteles*. pp. 107-155

Na verdade, a própria noção de virtude está embebida deste caráter contingente e situacional. Aristóteles destaca esta necessidade como diferencial entre outras estruturas éticas de seu tempo, pois para ele ser virtuoso não é apenas agir como é preciso, mas também com quem é preciso, quando é preciso e onde for preciso.

A sabedoria prática fica com a parcela das coisas variáveis, contingentes. Ela está relacionada à deliberação e “ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser de outro modo...”¹¹⁹. Se não houvesse a necessidade deste julgamento prático sobre as coisas que fazemos de uma maneira, mas que poderiam ser realizadas de outra forma, não haveria necessidade da sabedoria prática. A *phrónesis* versa, como a opinião, sobre as coisas variáveis¹²⁰.

Dentro deste contexto de contingência, Aubenque aplica o comentário de Aristóteles sobre a arte ao domínio da sabedoria prática. Assim, “nenhuma ciência dispensa o homem de arte de compreender, por uma intuição amadurecida pela experiência, mas a cada vez única, o terreno ou a ocasião favoráveis, ou ainda, o imprevisível vento que conduz o navio ao porto”¹²¹. É justamente esse vento imprevisível que solicita uma decisão em situação, que leve sempre em conta as situações dramáticas, irrepetíveis e não capturáveis nas regras universais.

Outro ponto relacionado a este aspecto contigencial da *phrónesis* é que ela deve necessariamente ocupar o lugar dos particulares, não permanecendo apenas no âmbito das verdades universais: “Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares”¹²².

¹¹⁹ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1140a 30-34

¹²⁰ Cf. Idem. *Ibidem*. 1140b 30

¹²¹ AUBENQUE. *A prudência em Aristóteles*. p. 116

¹²² ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1141b, 15

Algumas vezes o Estagirita repetirá esta ideia de que a sabedoria prática está voltada ao fato particular imediato, pela sua própria natureza de tratar das ações humanas que são contingentes. Aubenque acrescenta que o homem é um ser de situação, só podendo viver virtuosamente seus princípios no modo da eventualidade e do singular¹²³.

Isto, porém, não significa que a passagem pelo universal é desnecessária, e este ponto é importante dada a trajetória dos estudos de *Soi-même comme un autre*, que serviram de roteiro para esta nossa aproximação do texto aristotélico. Tal importância é explícita na *Ética a Nicômaco*, pois “ o erro na deliberação pode ser sobre o universal e sobre o particular ”¹²⁴. A consideração do bem do homem dentro das coisas contingentes a serem deliberadas pela utilização da sabedoria prática também deve ser destacada e aparece de forma direta quanto Péricles é citado como exemplo de homem que utiliza a sabedoria prática (*phrónimos*) e, portanto, “...percebe o que é bom para si mesmo e para os homens em geral”¹²⁵. A *phrónesis* está, portanto, relacionada às escolhas nas quais o si mesmo é o protagonista, assim como cada homem que poderá se apropriar daquela decisão e daquele exemplo.

2.6.3 O socorro da *phrónesis* à problemática de Ricoeur

O objetivo principal será, neste momento do texto, buscar nos elementos apresentados acima sobre a *phrónesis* subsídios que foram utilizados por Ricoeur para a superação dos problemas encontrados na abordagem moral.

Trataremos em especial das condições que requerem o julgamento situacional contingente. Constança Marcondes Cesar aponta para esta necessidade lembrando que “quando os princípios morais são confrontados com os conflitos da complexidade da vida, os conflitos são inevitáveis, exigindo o recurso à sabedoria prática”¹²⁶.

¹²³ Cf. AUBENQUE. *A prudência em Aristóteles*. p. 109

¹²⁴ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque* 1142a 20-22

¹²⁵ Idem. *Ibidem* 1140b 5-9

¹²⁶ CESAR. *Paul Ricoeur – Ensaio* p. 44

É também nessa linha de raciocínio que MacIntyre entende a existência de situações em que regras universais são insuficientes, seja por negligenciarem especificidades, seja por se tornarem contraditórias: “*Thus there are bound to be occasions on which no formula is available in advance, it is on such occasions that we have to act kata ton orthon logon (according to the right reason)*”¹²⁷. Esse agir conforme a reta razão (*kata ton orthon logon*) é justamente fruto do exercício da sabedoria prática.

Em primeiro lugar, em relação à questão da diversidade de bens a distribuir e das diversas estimativas, a *phrónesis* ocupa o lugar do julgamento em situação, ou seja, da capacidade de avaliar em determinada conjuntura contingente quais as melhores opções para a elaboração de uma boa opção.

Solange Vergnières acrescenta que para Aristóteles a constituição ideal pode ser diferente em cada sociedade e em cada tempo¹²⁸. Aparece aqui, pois, este caráter contingencial da filosofia aristotélica que responde às críticas contra a universalidade desferidas por Ricoeur. “A contingência étnica, geográfica, histórica tem razões que a razão política deve levar em conta”¹²⁹.

Outro papel importante da *phrónesis* no campo institucional é, sem dúvida, sua aplicação para a determinação da equidade. Ora, a equidade é justamente a correção¹³⁰ prevista por Aristóteles devido às contingências não antevistas nas formulações legais.

No plano dos conflitos gerados pela aplicação da regra moral no âmbito interpessoal, Ricoeur utiliza a *phrónesis* como um novo conceito de solicitude crítica¹³¹, que visa dar primazia ao respeito às pessoas em relação ao respeito às leis. Está claro, portanto, a aplicação contingencial da *phrónesis* como ferramenta para perceber as características singulares do relacionamento entre o si e os outros e buscar temperar as regras com o sentido de situação.

Podemos lançar mão também da definição que Aristóteles dá à sabedoria

¹²⁷ MACINTYRE. *After Virtue*. p 152

¹²⁸ Cf. VERGNIÈRES. *Ética e Política em Aristóteles*, p. 204

¹²⁹ idem. *ibidem*. p. 205

¹³⁰ Cf. ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. 1137b 10-14

¹³¹ Cf. RICOEUR. *Soi-même comme un autre* p. 308.

prática a partir de Péricles, o exemplo de *phrónimos*. Como visto acima, ele recebe este título porque sabe buscar o bem para si mesmo e para o homem em geral. Assim, o *phrónimos* tem sempre em mente o homem, não somente de uma maneira abstrata, mas também o si mesmo, ou seja, o individual, o particular. Fica faltando apenas a referência explícita ao outro, que encontramos claramente na definição de equidade e que aparece em *Soi-même comme un sutre* na categoria de solicitude.

Para vencer os conflitos no plano individual, Ricoeur sugere a utilização da ética da argumentação integrada ao contextualismo de forma a colocar em contexto a exigência de universalização. Para tanto é preciso promover “*une dialectique fine entre argumentation et conviction, laquelle n’a pas d’issue théorique, mais seulement l’issue pratique de l’arbitrage du jugement moral en situation*”¹³².

A sabedoria prática seria aqui o instrumento desta relação e diálogo entre a argumentação e a convicção. Aparece aqui, portanto, o processo de deliberação que envolve sempre o mutável e pode ser sempre revisto, pois ele não está predeterminado ou não se pode dizer que tenha sido encontrada a solução definitiva, pois a deliberação trabalha sempre com aquilo que pode ser diferente em outro contexto histórico, cultural, religioso, econômico.

No final de suas análises Ricoeur acrescenta que o conflito entre universalismo e contextualismo esteve sempre presente em todas as observações anteriores¹³³. Parece-nos bem razoável, após as observações realizadas, atribuir ao aspecto contingencial da sabedoria prática um papel essencial para a conciliação dialética coerente entre esses dois extremos, permitindo uma futura colaboração entre eles.

É exatamente esta característica que faz com que a pequena ética possa superar os conflitos gerados pelo universalismo da teoria moral kantiana e de seus sucessores e enfrentar o trágico da ação que se apresenta no final destes estudos éticos.

Vejamos a seguir como a aplicação da sabedoria prática nos processos de deliberação e na conseqüente escolha deliberada gera repercussão em outro campo da

¹³² Idem. Ibidem. p. 334

¹³³ Cf. Idem. Ibidem. p. 320

análise ética ricoeuriana, a estima de si.

3 Distaciamientos entre a ética ricoueriana e a ética aristotélica

Após uma extensa caminhada cotejando Aristóteles e Ricoeur nas seções precedentes, um olhar retrospectivo não pode deixar de nos apontar que, apesar de todos os pontos de confluência, deixamos em suspenso ao longo de nossas observações algumas diferenças importantes entre os dois filósofos.

Talvez seja conveniente pensar nessas diferenças como alguns dos pontos em que, ao distanciar-se de Aristóteles, Ricoeur realmente individualiza sua filosofia prática e cria uma proposta ética verdadeiramente genuína. Trata-se, portanto, da descrição de alguns pontos que poderiam servir como apoio para a constatação da originalidade da teoria prática ricoeuriana.

Na verdade, o leitor atento da pequena ética de Ricoeur poderia certamente achar desnecessária tal justificativa, e ela provavelmente o é. Isso porque o ponto de partida de Ricoeur ancorado na sua análise da ipseidade e o imenso número de filósofos contemporâneos com os quais Ricoeur dialoga já tornam sua proposta ética plenamente independente de qualquer ligação com uma influência única.

Assim, nossas observações seguintes se justificam mais com um método para revisão dos conceitos éticos das filosofias de Ricoeur e Aristóteles a partir de um viés mais sistêmico e abrangente. Além disso, ao pensar especialmente no capítulo sétimo (e poderíamos também incluir o nono por conta de sua extensa utilização da *phónesis*) de *Soi-même comme un autre* encontramos uma justificativa mais textual para tal análise, pois o próprio Ricoeur comenta ao falar da amizade que não se incomoda de lançar mão de mais um conceito de Aristóteles em um estudo que possui um tom aristotélico do começo ao fim.

Cabe lembrar que essas considerações seguintes devem ser compreendidas mais como um conjunto de intuições sobre pontos que mereceriam uma análise mais profunda do que, propriamente, como uma conclusão consolidada das discrepâncias das duas propostas. Começemos, pois, nossa tarefa pelo conceito que nos parece o

mais relevante a essa análise: o problema do mal radical.

3.1 *Existência do mal radical*

Um dos problemas presentes em diversas obras e textos de Paul Ricoeur é o do mal radical. Vários são os traços deixados em sua extensa obra como em *Finitude e Culpabilité*, a qual dedica uma parte inteira para a simbologia do mal, ou em *Le conflit des interprétations* que contém o artigo sobre o pecado original discutindo em especial o problema do mal, ou ainda em *Le mal- un défi à la philosophie et à la théologie*.

Porém, o ponto mais importante é que a questão do mal radical e da sua expressão intersubjetiva e comunitária sob a face da violência são apresentadas pelo autor como argumento fundamental para justificar a passagem necessária da perspectiva ética pelo crivo da moral.

Vejamos como Ricoeur expõe essa posição, com clareza notável “... *n'est-ce pas du mal, et de l'inscrutable constitution du (libre) arbitre que en résulte, que découle la nécessité pour l'éthique d'assumer les traits de la morale? Parce qu'il y a mal, la visée de la vie bonne doit assumer l'épreuve de l'obligation morale...*”¹³⁴.

É de extrema relevância notar que um dos grandes limites, talvez o maior, da abordagem aristotélica no texto de Ricoeur é justamente essa necessidade do recurso à teoria formalista presente nos imperativos categóricos. Kant se apresenta a Ricoeur como um apoio intelectual imprescindível para superar o risco de que a estima de si do momento ético seja corrompida pelo mal presente na realidade humana, tornando sua proposta ética puramente teleológica objetivamente e praticamente insatisfatória.

A estrutura da pequena ética é um subsídio definitivo para perceber o impacto que o problema do mal causa na abordagem aristotélica realizada por Ricoeur. Não fosse a preocupação com o mal radical e com sua consequência potencial de violência, poderíamos nos questionar se todo o oitavo capítulo de *Soi-même comme un autre*

¹³⁴ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. p. 254

seria necessário. E se olhássemos para a obra sem esse capítulo, ela estaria certamente muito mais próxima de uma simples atualização do pensamento teleológico aristotélico.

Mas o fato é que o desvio pela ética deontológica kantiana, motivado pelo problema do mal, foi necessário e estabeleceu um dos limites que procurávamos, pois Aristóteles não desenvolveu suficientemente essa problemática específica na sua elaboração ética.

Tomaremos como ponto de apoio a afirmação de Solange Vergnières: “A ideia de um desejo do mal, de uma pulsão para a morte, de uma fascinação pela destruição é estranha a Aristóteles”¹³⁵. O Estagirita não se preocupa, portanto, com o problema do mal radical e de uma tendência do homem para a prática livre e consistente do mal e da violência.

Em sua análise sobre a dimensão ética da obra de Ricoeur, Peter Kemp constata nossa afirmação: “*The Idea of radical evil, which preoccupied Augustine and Kant, and in our century Nabert and Ricoeur was unknown to Aristotle*”¹³⁶.

Gauthier e Jolif no estudo sobre a presença da consciência moral na *Ética a Nicômaco* comentam sobre o otimismo ético de Aristóteles que ignora a possibilidade do mal radical e do pecado¹³⁷. Aristóteles está visceralmente ligado à perspectiva ontológica fundamental que todas as coisas estão ordenadas para o Bem, inclusive a ação humana, como ele defende logo na abertura da *Ética a Nicômaco*. Além disso, a ausência do conceito de vontade ou de livre-arbítrio, que será desenvolvido apenas pelos neoplatônicos e, especialmente, por Agostinho, é outro indicativo da diferença de aproximação conceitual que o Estagirita realiza sobre esse tópico. Ricoeur nota que exatamente por causa da evidência fenomenológica do livre-arbítrio, da vontade, que o seu tratado ético precisa considerar o mal radical.

Isso não significa que não haja espaço para a ação má em Aristóteles. Certamente há. Porém ela seria fruto de uma de duas causas fundamentais. Ou o uso

¹³⁵ VERNIÈRES, *A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur*. p. 23

¹³⁶ KEMP, Peter, *Ethics and Narrativity in: The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 378

¹³⁷ Cf. Gauthier e Jolif op. cit. , p. 576

inadequado e deficitário da faculdade racional calculativa, que nesse caso não seria capaz de apontar o justo meio ou deliberar corretamente sobre os meios necessários para atingi-lo. Ou porque o homem, tomado por um apego desmedido ao prazer ou aterrorizado de forma desequilibrada pela dor, não acolhe o justo meio proposto pela razão prática e escolhe uma ação não virtuosa e, portanto, má.

Das duas maneiras, tal homem não seria dotado de sabedoria prática (*phrónimos*). Em ambos os casos também, como nos lembra Lima Vaz, o mau se mostra inescusável, pois nele se encontra, em última instância, a raiz da paixão e da ignorância¹³⁸.

Para essas duas fontes das más ações o Filósofo propõe a educação, teórica e prática, como forma de moldar uma sociedade baseada na virtude. Mas essa solução não parece suficiente diante da constatação contemporânea de fatores outros, como a pulsão para a morte presente na teoria psicanalítica, a incapacidade da filosofia de propor uma resposta adequada para a existência e aporias em torno do mal e especialmente na observação eminentemente prática e a-metafísica das situações em que o egoísmo toma conta dos agentes humanos e que a violência aparece como um traço marcante da experiência histórica da humanidade.

Ricoeur analisa esse domínio do egoísmo na atividade humana como a degradação da estima de si em amizade de si, no sentido kantiano. Assim a prova de universalidade apresentada pelo imperativo kantiano seria um remédio inevitável para combater essa enfermidade potencialmente presente numa abordagem exclusivamente teleológica.

A degradação da estima de si e da perspectiva da vida boa tem, certamente, implicações na dimensão interpessoal e na da vida em instituição. Tal degradação aparece especialmente sob o rosto da violência contra o outro.

A análise kantiana parece novamente ser adequada para esse desdobramento. A segunda formulação do imperativo categórico exige que a outra pessoa seja tratada sempre como um fim e nunca como meio. Ricoeur crê que essa exigência pressupõe

¹³⁸ Cf. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 47

justamente que a relação espontânea entre os homens é de exploração, uma das manifestações mais comuns da violência.

O crivo moral traz consigo o interdito, a proibição, a frase imperativa sobre aqueles atos que não devem ser realizados e, com isso, busca responder às figuras do mal possível em todos os níveis em que o homem age.

3.2 Influência da filosofia existencialista e hermenêutica

Todo o conjunto de conceitos e conhecimentos de Ricoeur, trabalhados e discutidos ao longo de décadas, sobre as questões da hermenêutica, da filosofia existencialista e da linguística são, sem dúvida alguma, fatores que influenciam, diferem e enriquecem a maneira com que ele reflete sobre e a partir dos conceitos de Aristóteles.

Os conceitos próprios da hermenêutica e da linguística na sua proposta ética atuam como filtros para a seleção das ideias que Ricoeur utilizou de Aristóteles. Assim, o conceito de identidade narrativa direcionou a interpretação do conceito de *eudaimonia* aristotélico de maneira a estabelecer diferenças sensíveis e frutuosas entre as duas linhas de formulações éticas. Essas diferenças mostram de um lado a força ainda presente nos conceitos de Aristóteles e como eles podem adquirir um lugar filosófico novo dentro do diálogo com as correntes de pensamento contemporânea.

Também o reconhecimento da estima de si como um critério fundamental da ética ricoeuriana tem suas bases igualmente na capacidade do homem olhar para sua vida como quem olha para um texto narrativo e reconhecer-se como seu autor, e a partir de tal constatação, transferir a valoração própria da ação para si como agente da mesma.

Esse elemento reflexivo não possui papel de relevância no edifício conceitual da *Ética a Nicômaco*. O homem busca realizar ações virtuosas para chegar à felicidade que é própria da essência da humanidade e não dele como um si que quer reconhecer-se como o melhor “si” possível a partir de suas ações.

A própria necessidade do reconhecimento de si-mesmo a partir de um momento reflexivo que impulsionou Ricoeur a procurar os artifícios hermenêuticos como instrumental para sua antropologia filosófica está baseada no reconhecimento das dificuldades de compreensão imediata do *Cogito*, problema que certamente não fazia parte do conjunto de preocupações de Aristóteles, e que atua como limite igualmente entre as duas concepções éticas.

Aqui convém lembrar como Ricoeur utiliza o conceito de atestação para acentuar o aspecto de construção da verdade sobre o si-mesmo, sobre a identidade ética a partir de todo o esforço hermenêutico de reconstrução da trama vital através do artifício da narrativa. Charles Reagan destaca essa diferença entre Ricoeur e Aristóteles através de uma via negativa da seguinte forma: “*An important difference between the being-true of attestation of Ricoeur and that of Aristotle is that the contrary of attestation is suspicion, while the contrary of being-true for Aristotle is being false*”¹³⁹.

Como a noção de “ser falso” em Aristóteles dá ênfase ao caráter metafísico e lógico da constituição ontológica da ação humana, a suspeita que está sempre por ser completamente definida e comprovada, de forma análoga à atestação, parece querer deixar claro esse aspecto de contínua construção da identidade ética presente no esforço filosófico, todo ele permeado pela hermenêutica do si, da pequena ética.

¹³⁹ Cf. COHEN, *Ricoeur as another*, p. 27. Neste texto, Charles Reagan fornece uma interessante síntese de O si-mesmo como um outro tendo como fio condutor a ideia de identidade pessoal.

3.3 Supressão do Bem metafísico do homem

Quando da exposição sobre o conceito de vida boa para Ricoeur, fizemos menção ao fato de que ele não havia incorporado a dimensão metafísica da ideia de um bem inerente ao homem como animal racional¹⁴⁰. Esta tese, central na argumentação aristotélica sobre a ética, ao ser excluída da análise ricoeuriana certamente gera um novo ponto de distanciamento entre as duas propostas.

Aristóteles parte da definição que Platão elaborou na *República* sobre a função ou a tarefa (*ergon*) específica a cada ser. Essa função está diretamente relacionada com a noção de uma essência metafísica para aquele ser. Em outras palavras, cada ser possui uma essência e a esta essência está associada uma função específica. Ora, para expressar a sua essência, o ser deve realizar plenamente a função de tal essência. Por exemplo, um apagador de lousa enquanto não utilizado pode perfeitamente passar por um descanso de papel. Apenas durante a atualização de sua tarefa específica, apagar lousa, é que o apagador se encontra com sua essência e passa a ser reconhecido como aquele ser que denominamos e entendemos como um apagador de lousa.

Pois bem, se para todos os seres essa noção de função é verdadeira, também para o homem deve ser restando, portanto, designar qual é, uma vez que sua existência já está pressuposta. O Estagirita diz, então, que essa função específica do homem deve estar relacionada com a diferença específica do homem, aquilo que o diferencia dos outros animais, ou seja, sua parte racional. Assim, a função do homem será agir de acordo com a razão, mas não de qualquer forma, e sim de maneira perfeita.

É a partir dessa noção de função específica do agir que Aristóteles irá desenvolver sua construção conceitual da ética, principiando pela ideia de virtude, que seria o qualificador para as ações realizadas de acordo com a função específica do homem, sendo, portanto, ações embebidas de racionalidade. É por meio dessa função

¹⁴⁰ PERINE, *Quatro lições da ética de Aristóteles*. p. 78. Perine ao investigar o silogismo da ação em Aristóteles, também destaca o papel fundamental da compreensão desse bem supremo para a correta compreensão de toda a concepção de racionalidade prática do grego

que Aristóteles escolhe a definição mais precisa de vida boa, já sob o nome de vida realizada (*eudaimonia*). Nota-se, portanto, que a própria definição de vida boa para Aristóteles está dependente desse desenvolvimento argumentativo baseado na função específica do homem relacionada a sua essência metafísica.

A partir dessas afirmações, podemos estabelecer mais claramente a distância entre a reflexão de Ricoeur e a reflexão de Aristóteles quanto a ideia de vida boa. Ricoeur não desenvolve em momento algum a noção de função do homem, e na verdade, apenas utiliza o termo para analisar o que se entende pela palavra “vida” e para esclarecer que, na sua filosofia, a função do homem está sendo nomeada como plano de vida. Mas esse plano de vida tem uma conotação extremamente existencial. Trata-se do conjunto de ideias que traçamos para nossa vida, mas que realizamos de maneira particular, cada um buscando refiná-lo e reordená-lo no decorrer de sua vida através de um exercício hermenêutico contínuo de auto-avaliação de vida.

Essa diferença entre a proposta da *Ética a Nicômaco* e a “pequena ética” pode ser analisada ainda por uma via indireta. Quando Ricoeur discorre sobre a vida boa, ela dá um lugar de destaque, como vimos acima no texto, para as ideias de MacIntyre, especialmente com relação às práticas, aos padrões de excelência e de uma forma implícita, à própria ideia de plano de vida que está diretamente ligada com a tese ricoeuriana da unidade narrativa da vida.

Pois bem, MacIntyre faz uma análise comparativa explícita da sua posição ética em relação à aristotélica e destaca que um dos grandes pontos de divergência é justamente o fato de não aceitar a visão da metafísica biológica de Aristóteles, fazendo menção claramente à ideia de função específica do homem. Esse posicionamento não poderia ser mais claro: “*Although this account of the virtues is teleological, it does not require any allegiance to Aristotle’s metaphysical biology*”¹⁴¹.

Parece bastante razoável transferir esse comentário para o conceito de vida boa de Ricoeur, tanto pelo fato de estar amplamente relacionado com os conceitos hauridos diretamente de MacIntyre, quanto pela semelhança indiscutível da noção de

¹⁴¹ MACINTYRE, *After Virtue*. p. 196

identidade narrativa que dá corpo à ideia de plano de vida boa nos dois filósofos.

Cabe uma consideração fundamental para que o ponto de distanciamento seja claramente identificado. Uma das teses centrais do texto de MacIntyre¹⁴², do qual Ricoeur se utiliza extensivamente na sua elaboração da ideia de vida boa, é a de que um dos grandes problemas teóricos das propostas éticas elaboradas durante a modernidade foi a supressão da ideia de vida boa para o homem em prol do estabelecimento de regras e leis. MacIntyre e Ricoeur estão, portanto, buscando enfatizar a necessidade da retomada da ideia teleológica da vida boa como horizonte primário para o desenvolvimento de uma proposta ética. O ponto no qual eles se distanciam de Aristóteles, esse justamente que procuramos destacar aqui, é que essa ideia de vida boa não precisa estar fundamentada em uma metafísica biológica do ser humano, mas pode estar embasada na vida política e nas linhas de tradição que trazem consigo os padrões de excelência que compõem o ideal de uma vida boa.

¹⁴² Idem. Ibidem. p. 119

3.4 *Solicitude como sucedâneo da amizade*

Uma das limitações conceituais notadas por Ricoeur na amizade para uma plena incorporação na ética da ipseidade é o fato de que ela pressupõe uma igualdade mínima entre os homens que participam da relação.

Essa necessidade de certa simetria entre os amigos presente em Aristóteles é plenamente compreensível dentro da cultura e dos costumes da civilização grega. O filósofo expõe esta limitação claramente, dizendo que quando há uma grande distância de virtude entre duas pessoas, a amizade não é possível, ou ainda que “amizade é igualdade”.

A amizade baseia-se, portanto, em certa semelhança entre os amigos, além disso, esta relação para Aristóteles é coisa rara, pois pressupõe a coincidência entre dois homens virtuosos. Há uma tentativa de compensar esta restrição na *Ética a Nicômaco* por meio do conceito de proporcionalidade de amor entre os amigos. A relação de amizade pode envolver desigualdade, segundo Aristóteles. Porém, esta desigualdade deve ser compensada pela proporcionalidade do amor: “o melhor deve receber mais amor do que dá”¹⁴³.

Ricoeur, no entanto, não parece interessar-se por essa possibilidade de compensação. Ele quer encontrar um conceito que possa estabelecer a igualdade pressuposta pela amizade, sem que haja necessidade da diminuição da afeição de um dos amigos, o que geraria uma situação de inferioridade na relação. O filósofo francês propõe, então, o conceito de solicitude que seria capaz de superar a desigualdade do estado inicial dos amigos, gerando uma igualdade através da própria relação de amizade. Com isso, ele visa expandir o horizonte das relações fazendo com que a dessimetria inicial seja compensada ao longo do relacionamento baseado na solicitude.

Em seu texto sobre Ricoeur e Lévinas, Patrick Bourgeois desenvolve essa

¹⁴³ ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*, 1158b 25-30

mesma linha de análise e a condensa de maneira extremamente feliz na seguinte frase: “*Ricoeur contends that it is the search for equality across inequality which establishes the place of solicitude in ethics*”¹⁴⁴. A solicitude para Ricoeur é capaz de equilibrar *a posteriori* os pratos do dar e receber em uma relação em que as pessoas entram com contribuições aparentemente desequilibradas.

Embora tanto a solicitude quanto a amizade tenham como referência a relação entre dois homens que estimam a si mesmos com referência ao bom, a solicitude é capaz de abranger um superconjunto de relações quando comparada com a amizade. Essa última tem, na sua forma mais estrita, como pressuposto a igualdade entre os participantes. A solicitude, além de abarcar essa relação de simetria, permite englobar os extremos que vão do outro si que aparece como plenamente ativo, no caso da injunção; até o outro extremo do outro si que se manifesta como plenamente passivo, no caso da compaixão.

Essa maior abrangência e sua dimensão eminentemente reflexiva fazem que Ricoeur, nesse ponto, caminhe além do Estagirita e proponha a solicitude como sucessora da amizade na sua construção ética.

¹⁴⁴ COHEN. *Ricoeur as another*, p. 119

3.5 Omissão do justo meio (mesótes)

O conceito de justo meio na obra aristotélica é tão central que o simples fato de não ocupar destaque na elaboração de Ricoeur já levanta a suspeita de estarmos diante de outro distanciamento conscientemente imposto pelo francês no seu caminhar com as propostas do Estagirita.

Em primeiro lugar cumpre lembrar, de passagem, que o justo meio pode ser encarado como o elemento de articulação entre dois conceitos centrais da *Ética a Nicômaco*: a sabedoria prática e a virtude moral. A virtude moral é uma disposição de caráter cuja essência está em ser um justo meio. Fundamental é perceber o que se segue: este justo meio não é concebido pela própria alma desejante, mas é determinado por outra entidade, por um outro princípio racional. Ora, este princípio racional é fruto da atividade do Intelecto prático, quando dotado de sabedoria prática. Sendo assim, é claro que é a sabedoria prática, que tornando o intelecto prático virtuoso, o capacita a determinar o justo meio que define a virtude moral.

A essência da virtude moral, o justo meio, é, portanto, determinado pela sabedoria prática. Aí está o ponto de contato formal entre os dois conceitos, que nos permite vislumbrar sua relevância conceitual para a teoria ética de Aristóteles.

Além disso, poderíamos lembrar que todo o elenco de virtude morais apresentadas na *Ética a Nicômaco*, que ocupa vários livros, é, na verdade, um discurso sobre a busca do justo meio nas diversas ações e paixões humanas analisadas pelo Filósofo.

Mas Ricoeur, que admite mais de uma vez o tom aristotélico da sua proposta filosófica, passou praticamente todo seu texto sem desenvolver e integrar essa noção. A pergunta sobre as causas para tal silêncio é inevitável.

Uma pista para a omissão do justo meio está no começo do capítulo oitavo em que o nosso autor francês está realizando a introdução da necessidade da passagem pela abordagem deontológica. Nesse momento, o justo meio aristotélico é apresentado

como um mecanismo de universalização para o comportamento ético, assim como a seleção de ações que gerarão a estima de si dentro da visão de ipseidade. O justo meio, como nos lembra Perine na passagem seguinte, está estritamente ligado à ideia de dever na visão do Estagirita: “Ora, se a reta regra determina o justo meio e é obra de *phrónesis*, como dirá Aristóteles, então é forçoso concluir que no conceito de *phrónesis* há uma dimensão imperativa que introduz na ética aristotélica a ideia de dever”¹⁴⁵.

Mas o justo meio não parece o critério mais adequado para Ricoeur e talvez esteja aí justamente o motivo de sua omissão. Kant, com o imperativo categórico, parece oferecer um mecanismo de universalização mais “seguro” por contar com o formalismo que permite a prova de universalização à qual nossas escolhas particulares podem ser expostas para expurgarmos delas uma eventual tendência para o mal, para o egoísmo e para a violência. Parece, portanto, que diante da necessidade de escolher um conceito para ocupar a função deontológica dentro de sua ética, Ricoeur vê claramente a opção do justo meio aristotélico ou do imperativo kantiano e opta pelo segundo.

Interessante perceber que o comentário de Gauthier e Jolif sobre a existência da noção de dever na *Ética a Nicômaco* oferece um subsídio importante para essa interpretação e como chave de compreensão para a opção realizada por Ricoeur. Segundo eles, o justo meio enquanto regra não pode ser pensado como obrigação moral, por não ser categórico, mas sim hipotético. Ele é dependente da hipótese da busca da vida boa como um fim para a realização do homem.¹⁴⁶

¹⁴⁵ PERINE. Quatro lições sobre a ética de Aristóteles, p. 22.

¹⁴⁶ Cf. GAUTHIER et JOLIF op. cit., p. 573

Conclusão

O objetivo principal da nossa reflexão foi um estudo sobre ética. Escolher a leitura que Paul Ricoeur realizou da obra de Aristóteles e como ele integrou alguns dos conceitos do pensador grego em sua "pequena ética" parece abrir algumas possibilidades muito interessantes para o aprofundamento de uma visão ética teleológica.

Em primeiro lugar, essa abordagem nos convida a repensar alguns dos conceitos que Aristóteles expõe na *Ética a Nicômaco* que continua sendo um referencial fundamental para qualquer investigação ética-filosófica e que dificilmente pode ser deixada de lado, mesmo por seus críticos. Além disso, a influência dessa obra em nossa cultura ocidental durante séculos é outro sinal da relevância do texto, especialmente por tratar-se de uma ética. Mas algo que nos incomodava desde o início dessa investigação era como a obra de Aristóteles poderia dialogar com tantas correntes filosóficas novas? Como as ideias de uma cultura e momento histórico tão distantes poderiam encontrar seu lugar em uma reflexão ética atualizada que levasse em consideração as consequências do pensamento moderno? Seria possível colocar Aristóteles em diálogo com ideias contemporâneas que influenciaram definitivamente a maneira como vemos o homem, como a psicanálise, existencialismo, linguística e hermenêutica? Certamente essa não seria uma tarefa que poderíamos enfrentar por nós mesmos. Assim, o recurso a maneira como Ricoeur empreendeu esse caminho pareceu ser uma opção privilegiada. A extensão e profundidade da obra de Ricoeur são fortes indicativos de suas qualificações para tal empreitada. Ricoeur começou seus estudos com o existencialismo de Jaspers e a fenomenologia de Husserl, passou por uma detalhada análise filosófica das implicações das teorias psicanalíticas de Freud, dominou e dialogou com a linguística como poucos filósofos do século XX e tornou-se uma referência por suas reflexões hermenêuticas. Essa riquíssima trajetória de estudos colocaram Paul Ricoeur em uma posição única para promover diálogos e sugerir pontes entre pensamentos tão distantes como Aristóteles e Kant, por exemplo.

Certamente todo esse conjunto de conhecimentos de Ricoeur também impõe

dificuldades e perigos muito sérios para uma pesquisa como a que queríamos empreender. A quantidade de ramificações, menções secundárias, comentários explicativos sobre outros pensadores podem criar um labirinto de desvios que simplesmente impediriam a conclusão de um caminho minimamente significativo como se espera de uma reflexão desse nível. Assim, procuramos centrar nossas observações sobre o texto em que Ricoeur de fato organiza sua proposta ética, *Soi-même comme un autre*, e, especialmente, sobre o sétimo estudo quando o enfoque é plenamente teleológico e os conceitos aristotélicos aparecem em primeiro plano durante todo o trajeto.

Mas seria impossível e improdutivo abordar diretamente o capítulo sétimo se não o colocássemos em contexto com a reflexão mais ampla que *Soi-même comme un autre* procurava empreender. Nesse sentido, os capítulos iniciais da obra nos oferecem uma visão muito bem definida das preocupações e conclusões que acompanhavam o francês nas últimas décadas de seu trabalho. Assim, procuramos tomar como ponto de partida para nossa análise o tema que é o fio condutor de todo o livro: o homem capaz. Ricoeur procurava explorar a identidade humana a partir de suas capacidades, dentro das quais aparecia a capacidade de ser imputável por ações moralmente qualificáveis. Entretanto, para chegar a esse ponto é fundamental dar atenção especial aos estudos em que Ricoeur lança mão da linguística e da hermenêutica para pensar sobre a identidade humana. Ao longo de toda a trajetória desses dez estudos, Ricoeur propõe que a identidade pode ser entendida a partir de dois pólos: a mesmidade ou identidade-idem e a ipseidade, ou identidade-ipse. A identidade-idem está relacionada aos traços constantes da pessoa, como o código genético e o caráter sedimentado. A identidade-ipse, por outro lado, se relaciona com a capacidade única do ser humano de comprometer-se com o outro no tempo através da figura paradigmática da promessa. Para Ricoeur, essas duas dimensões não acontecem separadamente, mas são sempre integradas na constituições da identidade pessoal. Mas como realizar essa integração de maneira a olhar para nossa vida como um todo mais ou menos organizado? Como dar sentido ao conjunto de nossas ações que muitas vezes parecem anularem-se umas

as outras? A sugestão para pensar e reconhecer essa unidade entre a ipseidade e a mesmidade é a identidade narrativa. Para Ricoeur as obras de cultura, especialmente as narrativas, oferecem uma mediação essencial para a compreensão da nossa identidade. A narração, tanto fictícia quanto histórica, aparece como modelo para a integração entre momentos de concordância e discordância através da elaboração das tramas. E a vida e identidade dos personagens estão também representadas e compreendidas através dessa maneira de integrar as ações ao longo de tempo na busca de um sentido para a trama. A identidade narrativa pessoal seria portanto essa tentativa de olharmos para nossas vidas como se fôssemos personagens de uma narração, procurar na mediação linguística e na ancoragem dos fatos vividos, um farol para a interpretação e reconhecimento da nossa identidade, fazendo frente assim aos perigos das ilusões e das armadilhas inconscientes. De alguns pontos importantes que procuramos discutir no primeiro capítulo deste texto, talvez um que mereça especial atenção por suas implicações éticas é a constante necessidade da referência ao outro para a tentativa de compreensão do si-mesmo. Não é possível pensar no si-mesmo isolado, apenas realizamos nossas capacidades com e para os outros. O si-mesmo sem ter contato e ser influenciado pelos outros é apenas uma possibilidade teórica desinteressante para uma análise ética-filosófica. A identidade narrativa põe em relação não somente os polos da identidade-idem e identidade-ipse, mas também do si-mesmo com o outro si. A frase com que Ricoeur descreve sua visão ética parece querer salientar exatamente essa dimensão: Buscar a vida boa com e para os outros em instituições justas. O ponto de partida poderia parecer um pouco egoísta, mas a reflexão da identidade do si-mesmo que sempre inclui o outro faz com que a busca da vida seja sempre uma busca compartilhada, a felicidade da vida boa não pode ser encontrada se não estiver distribuída entre todas as pessoas gramaticas implicadas na utilização do pronome reflexivo "si" que Ricoeur sempre utiliza nas suas discussões sobre a identidade pessoal. Conforme salienta o francês, dizer "si" não é a mesma coisa de dizer "eu". Ao colocar o si-mesmo como referência para sua caminhada ética, Ricoeur indica a necessidade lógica e ontológica da participação do outro no plano da

vida boa.

As duas seções do primeiro capítulo procuram fornecer um caminho que facilite e coloque em evidência essa passagem da hermenêutica das ações e o desvelamento da identidade narrativa como forma privilegiada de reflexão sobre o si-mesmo para o núcleo propriamente ético dos estudos de *Soi-même comme un autre*. Neste estudo, procuramos dar destaque aos três componentes da proposição fundamental da ética ricoeuriana: (1) a vida boa e a estima de si, (2) a solicitude para com o outro, e (3) a justiça necessária às instituições. O último bloco dessa seção fala sobre a luta contra o amor de si e tenta apontar de forma abreviada para os desdobramentos fundamentais dos capítulos sétimo e oitavo que completam a "pequena ética". Ele também fornece subsídios para a posterior reflexão sobre um importante distanciamento entre Ricoeur e Aristóteles que é tratado no terceiro capítulo sobre a necessidade do recurso à deontologia por conta do reconhecimento do mal radical.

O estudo desse texto de Ricoeur torna evidente o risco e a dificuldade de uma análise pontual de sua obra. As referências aos trabalhos anteriores do autor, bem como as inúmeras referências a aspectos detalhados de tantos outros filósofos, como Alasdair MacIntyre, Hanna Arendt, John Rawls, Lévinas, Martha Nussbaum, Kant, Heidegger, Gadamer parecem exigir uma cuidadosa estratégia que evite tanto a paralisia na condução da linha-mestra do estudo quanto uma possível superficialidade que afete a qualidade do resultado da pesquisa. Com relação aos trabalhos anteriores do autor, nossa estratégia foi tomar maior contato com as obras em que a hermenêutica da ação, identidade narrativa e justiça foram desenvolvidas, pois estes pareciam os pontos de partida mais marcantes para *Soi-même comme un autre*. Com relação aos demais autores, aqueles que demandaram maior atenção foram Kant, por sua importância na passagem pelo estudo oitavo e MacIntyre, que permitiu algumas mediações importantes na relação com os conceitos aristotélicos.

Passamos, então, para um estudo mais focado na ética aristotélica e procuramos seguir um caminho paralelo ao primeiro capítulo, percorrendo na *Ética a*

Nicômaco os conceitos que mais se aproximavam dos três eixos da proposição ética ricoeuriana. Assim, o bem viver e a discussão sobre a eudaimonia acompanhavam a discussão da estima de si. A amizade, apresentada magistralmente por Aristóteles, acompanhava a solicitude e, por fim, a justiça e a noção de equidade completavam a reflexão sobre a dimensão institucional da perspectiva ética. O último movimento do segundo capítulo, a análise sobre a sabedoria prática, merece especial destaque. Assim como na última seção do primeiro capítulo pretendíamos apontar para os desdobramentos da ética ricoeuriana tendo como referência o próprio texto de Ricoeur, nessa última seção do segundo capítulo queríamos que a sabedoria prática também fosse pensada como o grande desdobramento dos próximos capítulos da ética ricoeuriana, porém agora a partir de um referencial aristotélico. No plano da pequena ética ricoeuriana, é a sabedoria prática que será evocada para concluir o movimento da filosofia prática que partiu de uma teleologia "ingênua", passou pelos testes deontológicos e encontrou os limites das aporias trazidas pela universalização quando aplicada às singularidades da vida humana. É nessa virtude dianoética descrita por Aristóteles que Ricoeur procurará o caminho para o si-mesmo buscar a superação das aparentes aporias trazidas pelo trágico da ação. Caberia aqui uma breve reflexão sobre a vitalidade e relevância que esse conceito ganha na obra de Ricoeur. Uma análise inicial da sabedoria prática parece ser quase uma não resposta a busca de um roteiro seguro para a pergunta de como viver. O referencial que Aristóteles oferece para a decisão é o olhar para o homem dotado de sabedoria prática, para aquele que ao longo de sua vida foi capaz de vencer os dilemas éticos com aparente sucesso. Mas quem é esse homem? Como reconhecê-lo? Quais os traços fundamentais de suas decisões? O impulso inicial é tentar analisar, dissecar a sabedoria prática para nos apropriarmos "cientificamente" de seu conteúdo. Mas a sabedoria prática não se presta a essa análise. Em verdade, ela se recusa a dar uma resposta fácil e a priori. Talvez seja justamente essa não resposta o fator mais importante para Ricoeur quando a utiliza como pedra fundamental de seu último estudo da pequena ética. A não resposta da sabedoria prática é a abertura para enfrentar seriamente a unicidade dos fatos vividos,

para dar a atenção necessária para o si-mesmo e para o outro sem que sejam fatorados em uma regra universal. A sabedoria prática abre o espaço da argumentação para que as convicções possam ser discutidas, evoluidas, repensadas e re-aplicadas.

Quais os benefícios que esse estudo sobre a ética aristotélica pode promover? Em primeiro lugar, a maneira mesma como os problemas da *Ética a Nicômaco* foram escolhidos seguiu não a ordem do texto do filósofo grego, mas sim a ordem na qual os conceitos foram sendo colhidos dentro do plano de Ricoeur. Isso já ofereceu a possibilidade de abordar o estudo por meio de outra perspectiva, seguindo a progressão que Ricoeur queria impor da busca pessoal da vida boa passando pela integração interpessoal e chegando ao âmbito propriamente político. Em segundo lugar, essa seleção de conceitos a partir das sugestões de Ricoeur deixa de lado conceitos fundamentais que se tornaram pistas importantes sobre os distanciamentos entre as duas propostas éticas. Três pontos fundamentais logo chamam a atenção. (1) A elaboração inicial de Aristóteles sobre as raízes metafísicas do bem para o homem são substituídas em Ricoeur pelo movimento reflexivo da estima de si. Ricoeur quer manter o primado da teleologia sobre o dever e para isso o desenvolvimento da ideia de eudaimonia feito por Aristóteles é muito adequado. Ricoeur não adota entretanto a ideia de um bem metafísico diretamente proveniente da essência humana, ao contrário, ele sugere a ideia de Alasdair MacIntyre sobre os bens imanentes às ações dentro da esfera das práticas. Os dois outros pontos que normalmente fariam parte de um relato sobre a ética aristotélica e que não são destacados por Ricoeur são (2) a virtude moral e (3) o justo meio. Sobre este último fizemos algumas observações em seção específica no último capítulo. Já sobre o elenco das virtudes morais, talvez o conceito não seja formalmente desenvolvido, mas as virtudes aparecem no texto, como a amizade e a justiça. Outra possibilidade que não foi explorada é a de que outras virtudes do elenco clássico, como a coragem e a constância, estão presentes como condições para a efetivação da sustentação de si através de promessas realizadas.

Chegamos, então, ao último capítulo do texto onde foi feito um pequeno

elenco das diferenças principais que observamos entre a proposta ética de Aristóteles e a "pequena ética" de Ricoeur. Apesar de todos os conceitos utilizados por Ricoeur e do capítulo sétimo ser todo pontilhado de referências a *Ética a Nicômaco*, a ética de Ricoeur possui, como não poderia deixar de ser em um filósofo dessa estatura, vida própria e se distancia em vários pontos da ética apresentada por Aristóteles. Esses distanciamentos acontecem justamente por conta de todos os diálogos e opções filosóficas que Ricoeur faz ao longo de sua carreira. Opções estas derivadas de problemas e concepções que estavam muito longe das preocupações do tempo de Aristóteles. É, portanto, de certa forma evidente falar desses distanciamentos e não é nossa intenção sugerir que a observação sobre esse distanciamento seja per se algo de novo. O que realmente nos interessa nesse último capítulo é entender um pouco mais cada um dos conceitos éticos dos dois autores a partir da reflexão sobre como as influências filosóficas de Ricoeur foram afetando os conceitos clássicos inicialmente pensados por Aristóteles. Certamente o nível de aprofundamento que chegamos não é suficiente para, nem de perto, esgotar as possibilidades dessa abordagem. Assim, as ideias desenvolvidas no terceiro capítulo podem ser vistas mais como um primeiro passo para um futuro aprofundamento dessas questões e uma análise mais detalhada de como cada linha filosófica trazida por Ricoeur afeta as concepções originais apresentadas pelo filósofo grego.

Um pergunta que o leitor poderia fazer ao aproximar-se deste texto é se ele sugere que a "pequena ética" seria um tipo de neo-aristotelismo? Esperamos que após a leitura das nossas observações esta dúvida não persista, pois parece ser clara a originalidade e construção nova oferecida por Ricoeur. Apesar do tom aristotélico que permeia todo o texto, como diz o próprio Ricoeur, suas propostas éticas formam um todo completamente distinto e com perfil único. Para sustentar essa opinião podemos retomar alguns argumentos já apresentados organizando-os de forma conveniente e talvez introduzindo alguns pouco subsídios novos. A organização pode obedecer três linhas principais: quanto aos pressupostos, quanto à estruturação textual e quanto aos conceitos desenvolvidos.

A distância entre os pressupostos dos dois autores talvez já fosse suficiente para marcar a autonomia de cada texto. Aristóteles parte fundamentalmente da sua metafísica para a propor sua visão teleológica do homem. Ricoeur, por sua vez, parte da linguística e da identidade narrativa para pensar a homem como um ser capaz. Um outro ponto diz respeito à abordagem psicológica adotada pelos autores. Parte importante do trabalho e do esforço hermenêutico de Ricoeur foi precisamente enfrentar as dificuldades levantadas pela psicanálise freudiana, especialmente a ilusão de uma abordagem direta do "*Cogito*". Para Aristóteles esse problema não se apresentava, em verdade, o conceito de vontade ainda não estava aparente: a estrutura da alma em três partes (vegetativa, desiderativa e racional) é o suporte para a taxonomia das virtudes.

A comparação da organização dos textos também fornece um outro ângulo para nossa análise. O texto aristotélico tem como linha mestra o desenvolvimento das virtudes morais e dianoéticas. Ricoeur raramente faz menção ao conceito de virtude. Apesar de, como já dissemos, algumas virtudes estarem presentes em seu texto, Ricoeur segue sua sugestão da busca da identidade do homem capaz. Ele o faz através de uma organizada sucessão de momentos que busca revelar os aspectos interpessoais e institucionais presentes no conceito de si-mesmo, fazendo assim a progressão a partir da busca da vida boa e fazendo florescer a necessidade da preocupação com o outro e com espaços políticos justos para a efetivação desta busca.

Quanto aos conceitos, o que procuramos mostrar é que apesar do fato de Ricoeur utilizar-se de vários conceitos aristotélicos, ele sempre os coloca na perspectiva contemporânea e muitas vezes os substitui ao longo de sua análise por um novo conceito. O caso mais claro talvez seja o conceito da amizade. Da análise aristotélica, Ricoeur quer manter o referência ao bem, porém a simetria entre os amigos pressuposta pelo grego é substituída pela compensação da dissimetria presente no conceito de solicitude. Ricoeur certamente não se prende ao texto aristotélico, por outro lado ele também parece tomar muito cuidado para não traí-lo. Todo afastamento é feito com bastante clareza e a partir do diálogo explícito com

outros filósofos. Um exemplo disso é a análise inicial do bem para o homem. Ao distanciar-se de Aristóteles, Ricoeur inicia o diálogo com MacIntyre que compartilha da opção existencialista de Ricoeur por um bem imamente, fruto de uma comunidade em torno das práticas.

Ao nos encaminharmos para o final desta conclusão deve estar claro que ela deve ser lida mais como um sumário e uma organização retrospectiva de algumas ideias propostas ao longo do texto do que propriamente como uma exposição nova com alguma sugestão completamente inédita. Isso talvez seja explicável e mitigado pela estrutura que tentamos impor ao texto. O capítulo segundo procurou levantar algumas pequenas conclusões sobre os pontos mais próximos entre as duas éticas, quais pontos dos conceitos aristotélicos foram mantidos com mais força na obra de Ricoeur e em qual extensão. Já o terceiro capítulo, procurou oferecer algumas conclusões do outro pólo: quais os pontos de Aristóteles que foram intencionalmente deixados de lado por Ricoeur e quais as possíveis causas para tal distanciamentos. Também nesse último momento tentamos refletir sobre um outro ângulo dessa mesma problemática ao partirmos de alguns conceitos chaves em Ricoeur e refletir sobre as implicações do mesmo nesse diálogo com Aristóteles, como foram os casos do mal radical, da identidade narrativa, da desconfiança do *Cogito* imediato.

Bibliografia

- [1] RICOEUR, Paul. *Soi-Même comme un autre*. Paris:Seuil,1990.
- [2] _____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock ,2004
- [3] _____. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris : Esprit, 1995
- [4] _____. *De la Metaphysique à la Morale*. Tradução portuguesa de Silvia Menezes : *Da Metafísica à Moral*.Lisboa: Instituto Piaget.1997.
- [5] _____. *Histoire et vérité*. Paris : Seuil ,1964
- [6] _____. *Temps et Récit 3. Le Temps Raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- [7] _____. *Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie*. Tradução brasileira de Maria da Piedade Eça de Almeida : *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas:Papirus, 1986.
- [8] _____. *Le juste*. Paris: Esprit,1995. Tradução para o inglês de David Pellauer: *The just*. Chicago:The University of Chicago Press, 2000.
- [9] _____. *Lectures I: autour du politique*.Paris: Seuil,1991. Tradução brasileira de Marcelo Perine: *Leituras 1 – Em torno ao político*. São Paulo:Loyola, 1995..
- [10] _____. *Lectures II: La contree des philosophes*. Paris :Seuil,1992. Tradução brasileira de Marcelo Perine : *Leituras 2 – A região dos filósofos*. São Paulo:Loyola, 1996.

- [11] _____ . *L'identité narrative* In :Revue Esprit, Paris, pp. 295-303, Jul-Ago. 1988.
- [12] _____ . *L'identité narrative* In: Revue des science humaines, Paris, pp. 35-47, Jan-Mar. 1991.
- [13] CESAR, Contança Marcondes (org.). *Paul Ricoeur – Ensaaios*. São Paulo:Paulus,1998. Coleção Ensaaios Filosóficos.
- [14] ANDRADE, Abrahão Costa Andrade. *Ricoeur e a formação do sujeito*. Porto Alegre:EDIPURS,2000. Coleção Filosofia.
- [15] HAHN, Lewis Edwin. *A filosofia de Paul Ricoeur. 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995
- [16] COHEN, Richard A. and Marsh, James L., *Ricoeur as Another*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- [17] REAGEN, Charles E. *Paul Ricoeur, his life and his works*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- [18] SIMMS, Karl. *Paul Ricoeur*. New York: Routledge, 2003. Routledge Critical Thinkers series.
- [19] DAUENHAUER, Bernard P. *Paul Ricoeur, the promise and risk of politics*. Lanham: Rowman and Littlefield publishers Inc, 1998.
- [20] OPDEBEECK, Hendik. *The foundation and application of moral philosophy. Ricoeur ethical order*. Louvain:Peeters, 2000.
- [21] MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003. Second Edition.

- [22] PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.
- [23] VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia V. Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.
- [24] RIZZACASA, Aurelio. *La persona nell'itinerario filosofico ermeneutico di Paul Ricoeur*. In: Aquinas, *Rivista Internazionale di Filosofia*. Set-Dic 1993.
- [25] GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Porto: Europa-America, 1992. Coleção Saber.
- [26] ROSS, David. *Aristotle*. London: Routledge, 1995. 6th Edition.
- [27] VERGNIÈRES, Solange. *Ethique et politique chez Aristote*. Tradução brasileira de Constança Marcondes César: *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo:Paulus, 1998. Trad. Constança Marcondes Cesar.
- [28] PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introduction à la philosophie d'Aristote*. Tradução brasileira de Gabriel Hibon : *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo:Paulus, 2002.
- [29] PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*.Cambridge:Cambridge University Press, 2005.
- [30] ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et commentaire.Tradução francesa de GAUTHIER, René Antoine et JOLIF, Jean Yves. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1958.
- [31] ARISTOTLE. *The Nichomachean Ethics*. Tradução para o ingles de Harris Rackam: London: Harvard University Press, 1990.

[32] _____ *Politics*. Tradução para o inglês de Harris Rackam:
London:Loeb, 1990.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)