

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Bruno Fleck da Silva

**O CONCEITO DE PHRÓNESIS NA ÉTICA DE PAUL RICOEUR**

**Santa Maria, RS**

**2020**

Bruno Fleck da Silva

**O CONCEITO DE PHRÓNESIS NA ÉTICA DE PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Mareclo Fabri

**Santa Maria, RS**

**2020**

da Silva, Bruno Fleck

O conceito de phrónesis na ética de Paul Ricoeur /Bruno Fleck da Silva.-  
2020.

76 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de  
Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2020

1. Fenomenologia 2. Ética 3. Paul Ricoeur I. Fabri, Marcelo II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, BRUNO FLECK DA SILVA, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

**Bruno Fleck da Silva**

**O CONCEITO DE PHRÓNESIS NA ÉTICA DE PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

**Aprovado em 16 de abril de 2020:**

---

**Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)**

---

**Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)**

**POR PARECER**

---

**Constança Terezinha Marcondes Cesar, Dra. (UFS)**

**Santa Maria, RS**

**2020**

## AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos mais sinceros são dirigidos àqueles que mais próximos estiveram de nosso percurso de pesquisa em Filosofia. Ao Dirceu (*in memoriam*), à Rommy e ao Ir. Diego. À presença significativa e constante da Carmen, do Valdemar e da Mayra.

Aos meus companheiros de pesquisa científica iniciada há mais de uma década na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. À Congregação dos Padres Oblatos de Maria Virgem, OMV. À Fundação Antonio Meneghetti e à Faculdade Antonio Meneghetti.

De modo particular, à Prof<sup>a</sup>. Dra<sup>a</sup>. Constança Terezinha Marcondes Cesar, pelo despertar filosófico em seus alunos e pelo trabalho profícuo na pesquisa ricoeuriana no Brasil. Ainda mais, nosso agradecimento por ter aceitado prontamente examinar este texto dissertativo e compor a banca e claro, pelos anos de sincera amizade. À seriedade e amizade do Prof. Dr. Marcelo Fabri, pelo quanto foi possível orientar a perspectiva que conduziu esta pesquisa e por tudo que foi recolhido, sobretudo em vivência intencional, a partir de suas *lectio magistralis*. Ao Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto, pela disponibilidade na partilha do conhecimento significativo em Ricoeur e pelas pontuações indagadoras que foram importantes para compreender o pensamento ricoeuriano.

## RESUMO

### O CONCEITO DE PHRÓNESIS NA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

AUTOR: Bruno Fleck da Silva

ORIENTADOR: Marcelo Fabri

O tema da *sabedoria prática* na filosofia de Paul Ricoeur se constitui como horizonte filosófico que reflete as vivências intencionais em âmbito ético e hermenêutico direcionando-se, ainda, ao campo prático do julgamento moral em situação. A presente pesquisa destina-se à análise do percurso teórico que levou Ricoeur a valorizar este tema. Inicialmente, a partir do triplice enlace fenomenológico, hermenêutico e ético, evidencia-se o local da ética na filosofia do pensador francês a partir do tema da ipseidade: num horizonte de reconhecimento, pessoa e promessa culminam à ação do si a partir dos planos da visada ética e da perspectiva moral. Estes polos, o da ética e da moral, são examinados a partir da *petit éthique* de Ricoeur: isto é, pela implicação destes às esferas da ipseidade, alteridade e justiça, isto é, do si, do outro e da comunidade. É a partir deste percurso, passando pela abordagem ética e moral destas três esferas que anunciam-se os desafios da consciência na ação e no plano do julgamento moral em situação. A sabedoria prática é resultante de uma consciência com e para os outros que responde aos conflitos como *convicção* e não como resposta. A passagem da ação do si é a partir de um horizonte ético (teleológico) necessita do crivo da norma, isto é, de outro horizonte, o da obrigação moral (deontológico), o que implica no conflito, tão bem representado na tradição pela temática da tragédia. Nestes casos de conflito a consciência e o julgamento encontram na sabedoria prática o retorno à esfera essencial, de uma ética reforçada pela moral que possa efetivar a justiça como equidade. Tal empreitada desenha-se como a vivência das éticas regionais e do diálogo que leva à convicção do bem para todos conforme o agir prudencial (*phrónesis*). A incerteza e a urgência como características do trágico dão à sabedoria prática um modelo de preeminência do justo no plano de uma filosofia prática. A ipseidade em plano ético e diante da tragicidade recorre à convicção exercitando uma sabedoria prática que faz do si o si-mesmo amparado na virtude, no respeito e na justiça. A atestação do si é no plano ético o desdobramento ao outro no acolhimento justo que faz da convicção o saber prático de uma ética equitativa.

**Palavras-chave:** Sabedoria Prática; Ipseidade; Convicção; Ética e Fenomenologia.

## ABSTRACT

# THE CONCEPT OF PHRONESIS IN THE ETHICS OF PAUL RICOEUR

AUTHOR: Bruno Fleck da Silva

ADVISOR: Marcelo Fabri

The theme of practical wisdom in Paul Ricoeur's philosophy is constituted as a philosophical horizon that reflects intentional experiences in an ethical and hermeneutic scope, also directing itself to the practical field of moral judgment in a situation. The present research is intended to analyze the theoretical path that led Ricoeur to value this theme. Initially, from the triple phenomenological, hermeneutic and ethical link, the place of ethics in the philosophy of the French thinker is evidenced from the theme of ipseity: in a horizon of recognition, person and promise culminate in the action of the self from the plans of the ethical and moral perspective. These poles, that of ethics and morals, are examined from Ricoeur's *petit éthique*: that is, by their implication in the spheres of ipseity, otherness and justice, that is, of the self, the other and the community. It is from this path, through the ethical and moral approach of these three spheres, that the challenges of conscience in action and in terms of moral judgment in a situation are announced. Practical wisdom results from a conscience with and for others that responds to conflicts as a conviction and not as a response. The passage of the action of the self is from an ethical (teleological) horizon, it needs the sieve of the norm, that is, from another horizon, that of moral obligation (deontological), which implies the conflict, so well represented in the tradition by the theme of tragedy. In these cases of conflict, conscience and judgment find in practical wisdom the return to the essential sphere, of an ethics reinforced by morality that can effect justice as equity. Such an undertaking is designed as the experience of regional ethics and dialogue that leads to the conviction of the good for all according to prudential action (*phrónesis*). Uncertainty and urgency as characteristics of the tragic give practical wisdom a model of the preeminence of the just in terms of a practical philosophy. Selfhood on an ethical level and in the face of tragedy resorts to conviction exercising a practical wisdom that makes the self the self supported by virtue, respect and justice. The attestation of the self is, on the ethical level, the unfolding to the other in the fair reception that makes conviction the practical knowledge of an equitable ethics.

**Key-words:** Practical Wisdom; Ipseity; Conviction; Ethics and Phenomenology.

## SUMÁRIO

Introdução .....	p. 9
Cap. 1 O Local da ética na Filosofia de Paul Ricoeur .....	p. 12
1.1 A dimensão ética da ipseidade .....	p. 12
1.2 Pessoa, promessa e ética .....	p. 18
1.3 A distinção entre perspectiva ética e norma moral .....	p. 20
Cap. 2 O Si nas perspectivas ética e moral .....	p. 23
2.1 O Si e a perspectiva ética .....	p. 23
2.1.1 Estima de Si .....	p. 24
2.1.2 Solicitude e Amizade .....	p. 27
2.1.3 Justiça .....	p. 29
2.2 O Si e a perspectiva Moral .....	p. 32
2.2.1 Autonomia: vida boa e obrigação .....	p. 32
2.2.3 Solicitude e respeito .....	p. 36
2.2.4 Princípios de Justiça .....	p. 49
Cap. 3 O Si e a Sabedoria Prática .....	p. 43
3.1 A experiência do “trágico” da ação: a convicção .....	p. 44
3.2 Instituição e conflito .....	p. 47
3.3 Respeito e conflito .....	p. 51
3.4 Autonomia e conflito .....	p. 56
3.5 “Da moral à ética e às éticas”: a sabedoria prática e as éticas regionais .....	p. 61
3.6 “Rumo À glória da Phrónesis”: a <i>phrónesis</i> e o <i>phronimos</i> .....	p. 64



**Conclusão..... p. 69**

**Bibliografia..... p. 72**

## INTRODUÇÃO

A relação entre fenomenologia e ética suscita um modo de reflexão filosófico que pretende pensar o mover-se da consciência na alteridade, enquanto outro distinto e enquanto mundo nas suas presenças variadas. Nesta perspectiva, o pensamento filosófico de Paul Ricoeur aparece como um contributo original e relevante, ao passo que a riqueza de seu exercício filosófico desdobra-se num movimento que permite ao seu leitor compreender melhor a filosofia em seu dinamismo histórico conceitual, bem como, pensar concretamente a prática hodierna que sintetiza a dinâmica entre reflexão e ação, inclusive em sentido político.

Figura exemplar do modo ricoeuriano de fazer filosofia, acima exposto, é a sua noção de *sabedoria prática*, tema nodal desta pesquisa. A temática não é nova, uma vez que aparece já na Antiguidade com Aristóteles, a partir da noção grega de *phrónesis*<sup>1</sup> e também numa variação especial com Hegel, em sua *Sittlichkeit*. Assim, a presente pesquisa conduziu-se a partir da seguinte problemática: De que maneira a noção ricoeuriana de sabedoria prática é fundamental para a compreensão de sua filosofia da ipseidade em contexto ético? Para tal propósito, buscou-se o exame profundo da já considerada clássica publicação do filósofo, *O Si-mesmo como um outro* (1991)<sup>2</sup>, em que o projeto de sua filosofia da ipseidade em fundamentação fenomenológica-hermenêutica é extensamente exposto.

Esta pesquisa que resulta em dissertação de mestrado tem como método de desenvolvimento uma abordagem qualitativa orientada pela prática do método filosófico de análise, compreensão e escrita. Visando elucidar um esclarecimento conceitual da

---

<sup>1</sup> No decorrer do presente estudou o leitor irá deparar-se com termos em formato *itálico*. Tal marcação corresponde ao propósito de a) identificar um termo de língua estrangeira e b) destacar o termo no contexto de compreensão em referência geral à sabedoria prática ou ao assunto tratado no respectivo capítulo ou tópico em que constar.

<sup>2</sup> O ano de publicação em língua original é o de 1990. Cf. RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990. Ao longo desta dissertação nos acompanha a versão em língua portuguesa, em sua tradução realizada por Lucy Moreira Cesar e publicada em 1991. Cf. RICOEUR, Paul. **O si-mesmo com um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

sabedoria prática no itinerário filosófico de Ricoeur, três áreas se destacam nas obras estudadas, a ética, a abordagem fenomenológica e o método fenomenológico-hermenêutico de Paul Ricoeur. Da mesma forma que no pensamento do filósofo francês se deu o conhecido “enxerto hermenêutico na fenomenologia”, igualmente a sabedoria prática faz a passagem de uma filosofia da *descrição* para uma filosofia da *compreensão*, que como sugere a própria empreitada de Ricoeur, possibilita pensar problemas contemporâneos de cunho ético, com aqueles que envolvem os temas da decisão e dos *hard cases*.

O primeiro capítulo deste estudo objetiva contextualizar a ética no pensamento filosófico de Paul Ricoeur. Naturalmente uma empreitada destas exigirá inúmeros aprofundamentos, perspectivas de pesquisa e hipóteses. Entretanto, nossa opção no primeiro capítulo é compreender o cenário, no interior da própria obra ricoeuriana, que possibilitou relacionar a ipseidade e a ética, para então compreender o lugar dos estudos *sétimo*, *oitavo* e *nono* em *O Si-mesmo como um outro*. A hipótese central deste capítulo é a de que o caráter de permanência no tempo, enquanto dimensão *ipse*, através do agir ético é condição necessária da vivência da ipseidade. Para isso recorreremos a um breve aceno sobre o fundo ético presente nas noções de ipseidade, pessoa e promessa, no vasto horizonte das capacidades que dão sentido antropológico à visão de homem própria de Ricoeur e conduziram a passagem da fenomenologia a uma fenomenologia hermenêutica. Ainda mais, buscaremos expor a distinção cara e necessária na filosofia do filósofo francês dos termos *ética* e *moral*, que por sua vez, referem-se à dimensão ética ricoeuriana e que possibilitam o resgate das duas grandes tradições ético-moral do Ocidente, teleologia e deontologia.

O segundo capítulo adentra a uma leitura atenta dos estudos *sétimo* e *oitavo* de *O si-mesmo como um outro*. O propósito do capítulo é recorrer ao exame das dimensões do si, do outro e do distante naquilo que resulta de uma análise a partir das tradições ética, em que a fonte será Aristóteles e o conteúdo será teleológico, expresso em: *estima*, *solicitude* e *justiça*; e moral, a partir da deontologia de Kant, em que a tríplice dimensão será lida, por sua vez, como: *autonomia*, *respeito* e *princípios de justiça*.

O terceiro, último e principal capítulo deste estudo conduz o leitor ao ponto originário da sabedoria prática da filosofia de Paul Ricoeur. Inicialmente, recorre-se ao estudo atento da relação entre *sabedoria prática* e *conflito*, o que se origina nas

problemáticas deixadas em aberto nos estudos *sétimo* e *oitavo* e que agora a proposta de uma sabedoria prática pretende responder através da *convicção*. Assim, inicialmente é necessário considerar o contexto clássico que reclama a uma sabedoria prática: o trágico da ação que faz suscitar o agir prudencial e a convicção, como resposta situação. Posteriormente, a análise se dá sobre a esfera de conflito aberta por uma passagem da ética ao crivo da norma moral nas esferas, então em ordem contrária, da pequena ética: instituição, respeito e autonomia.

Outros dois momentos corroboram nossa abordagem sobre a sabedoria prática no pensamento de Paul Ricoeur: a sua expressão e uso enquanto “ética posterior” ou, “éticas regionais” em *Da moral a ética e às éticas*, numa exame e reescrita da perspectiva feita por Ricoeur onze anos após a publicação de *O si-mesmo como um outro*; e num segundo momento, um exame sobre o elogio do *phrónesis* em *A la gloire de la phrónesis* seguido das contribuições de *Percurso do Reconhecimento* sobre o agir phronético e a figura do phronimos, o homem prudente.

As reflexões que concluem as análises dadas no terceiro capítulo objetivam evidenciar a estrutura da sabedoria prática frente aos problemas oriundos dos casos difíceis, os chamados *hard cases*, numa perspectiva que reflete o universal e o contextual, tanto em estrutura argumentativa filosófica, como no agir frente a uma contemporaneidade que clama por justiça. Ainda mais, no contexto geral da obra ricoeuriana a sabedoria prática desponta como um modo de ser da ipseidade em dimensão ética. A dimensão estimativa da ética e normativa da moral devem ser atuadas e relação dialógica a destacar o agir prudencial de uma sabedoria prática, o texto evidencia que tal resultado é antes tarefa inesgotável do percurso de um si agente dentro do tempo no reconhecimento de si mesmo através *da vida boa com e para os outros em instituições justas*.

## CAPÍTULO 1

### O LOCAL DA ÉTICA NA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

Neste primeiro capítulo dois pontos conduzem o leitor ao contexto que permite compreender o local da ética no amplo sistema filosófico de Paul Ricoeur e especialmente, o caminho que levou à sabedoria prática como parte essencial de seu posicionamento ético. Inicialmente, a compreensão da *dimensão ética própria da ipseidade*, seguida de um breve exame sobre a noção de *pessoa e promessa substanciais à perspectiva ética em Ricoeur*; e por fim, recorreremos a argumentação que expõe a *distinção substancial na filosofia ricoeuriana entre ética e moral*, conceitos nodais para que se possa entender o sistema que se desenvolverá a partir dos capítulos dois e três. Objetiva-se com este capítulo compreender o local da ética no pensamento ricoeuriano, a partir da hipótese de que o si, em sentido fenomenológico-hermenêutico assegura a atestação de si-mesmo também mediante a *ação*, isto é, a *dimensão ética, moral e prudencial* do agir é parte essencial da permanência no tempo e atestação da própria ipseidade.

#### 1.1 A dimensão ética da ipseidade

É recorrente que entre os estudiosos do pensamento de Paul Ricoeur diga-se que sua *opus magnum* seja *O si-mesmo como um outro* de 1990<sup>3</sup>. Tal juízo é certamente

---

<sup>3</sup> A publicação de *Soi-même comme un autre* (Edition du Seuil, Paris) coroa, de certo modo, o longo trabalho filosófico do Professor Ricoeur, dado sobretudo nos âmbito da fenomenologia, da ética e da linguagem, amarrados pela perspectiva hermenêutica, uma hermenêutica efetivamente ricoeuriana. A referida publicação consiste num texto que conta com dez estudos organizados pelo filósofo na forma de capítulos. Parte-se inicialmente da *questão da ipseidade* que passa a ser pensada posteriormente nas suas dimensões semântica (segundo estudo) e pragmática (terceiro estudo). O problema da ação é então apontado: o quinto e o sexto estudo mostram que o resultado dos estudos precedentes é o da configuração de uma identidade narrativa que no plano da práxis apropria-se, numa relação do si, com o outro e com a comunidade com a herança das tradições aristotélica e kantiana (estudos sétimo e oitavo) equilibrada pela sabedoria prática (nono estudo). Por fim, o exame de um si que se reconhece somente pela via-longa da hermenêutica e se faz narrativa histórica de ação é finalizado com o reconhecimento ontológico (décimo estudo) da polissemia do ser do si.

correto, afinal, a referida publicação reúne elementos importantes das grandes áreas que foram objeto de reflexão do filósofo, tais como: a ética, o problema do mal, a herança fenomenológica, a hermenêutica em suas variações e implicações, bem como, também um posicionamento ontológico original<sup>4</sup>. No que se refere à ética como objeto desta pesquisa, o seu lugar no contexto de *O si-mesmo como um outro* lhe assegura uma presença não sistemática, no sentido conclusivo, mas uma posição estrutural ao passo que está evidenciado o seu enlace com as diversas áreas que compõe a filosofia de Ricoeur e como dimensão essencial da ipseidade.

Com isto, pretende-se notar que o problema ético enquanto reflexão sobre a ação ou ainda sobre a relação entre o si e sua ação é algo que perpassa todas as empreitadas teóricas neste importante livro do filósofo francês e na larga escala de sua obra. Mais especificamente, em *O Si-mesmo como um outro*, a expressão de um posicionamento ético abre-se num duplo horizonte: o da *perspectiva ética* e da *perspectiva moral* que são lidas por meio das respectivas categorias do *bom* e do *obrigatório* como legados da tradição a um si que se reconhece agente no mundo com os outros (RICOEUR, 1991). O ponto de originalidade está na dimensão dialogal destas duas perspectivas a partir da estruturação daquilo que se denominou *sabedoria prática* e que é o assunto axial desta dissertação.

O tema da ética deve ser entendido sempre como a dimensão prática e moral da ipseidade e esta última, no sentido do modo de identidade próprio do sujeito que visa compreender-se em sentido hermenêutico resultando numa perspectiva central do legado filosófico de Paul Ricoeur.

No que sugere ao título da publicação *O Si-mesmo como um outro* e ao projeto hermenêutico de Paul Ricoeur, é importante notar a compreensão tida pelo filósofo do pronome *si*. O pronome “si”, de acordo com Ricoeur, não faz somente referência à primeira pessoa do singular, isto é, do sujeito que se exprime como “eu”, indo além disso, de acordo o apoio da gramática das línguas naturais é compreendido, na língua francesa, como *pronome reflexivo*, permitindo assim referir-se também à terceira pessoa

---

<sup>4</sup> Para muitos estudiosos é sobre este enlace de correntes e perspectivas que torna possível a originalidade do pensamento e crítica de Paul Ricoeur em meio à tradição filosofia. Para Corá e Brondani (2010) as expostas críticas ao modelo cartesiano e husserliano de consciência e a passagem a uma fenomenologia-hermenêutica que marca seu posicionamento filosófico, por exemplo, são possível a partir do enlace entre três perspectiva construídas em originalidade pelo filósofo francês: fenomenologia, hermenêutica e identidade narrativa.

do plural (RICOEUR, 1991). A identidade narrativa proposta por Ricoeur apoia-se neste si, que aparece como *si reflexivo*.

A postura assumida pelo si reflexivo permite a constituição de uma consciência ativa em sentido fenomenológico, isto é, que busca o sentido de sua ação e suas implicações ao si próprio e aos outros em perspectiva ético-hermenêutica. Ou seja, o reconhecimento e a atestação resultam da prática constante do homem em relação a si mesmo e com o outro que pode ser *próximo* ou *distante*. Desse modo, a abordagem filosófica do si decorre, sobretudo, de uma reflexão amarrada a nível fenomenológico, hermenêutico e ético.

Por reconhecimento, compreende-se aqui o modo de posição do sujeito em vista da compreensão de si enquanto si-mesmo. Assim sendo, o modelo ricoeuriano de reconhecimento, de processo hermenêutico, não aquele do dado imediato da consciência (cogito ergo sum) o que seria uma “via-curta”, mas sim, o de uma “via-longa”, onde a consciência é tarefa, desafio, percurso a ser alcançado. A vida-longa de si a si-mesmo desponta o horizonte hermenêutico próprio do modo ricoeuriano, onde o símbolo é o elemento a ser considerado, enquanto narrativa, história, imaginário, ação, inconsciente. Reconhecimento, portanto, é o resultado deste caminhar da consciência em atividade hermenêutica, de construção, da consciência enquanto modo de identidade ipse, que iremos na sequência expor.

A *ipseidade*, entendida como a parte constitutiva da identidade (*ipse*) compreende que o estatuto ontológico, o substrato de identidade de uma pessoa é em parte o mesmo (*idem*) e em parte o resultado do que se constitui e constrói ao longo de sua existência (*ipse*). A dimensão do mesmo, Ricoeur a chama de *identidade idem*, a *mesmidade*, enquanto que a parte construída pelo diferente, que é depois constitutivo do mesmo, é chamada de *identidade ipse*, a *ipseidade* (RICOEUR, 1991).

A ipseidade aparece como um dos aspectos do propósito de uma *identidade narrativa*. Para Ricoeur (1991), a pergunta pela identidade começa pela indagação do “quem?”. Este *quem* é o sujeito de uma narrativa e, portanto, também o de uma *ação*. Ou seja, conforme Reichert (2009, p. 9) “é a história narrada dessa vida que diz o *quem* da ação”. Portanto, a dimensão ética, enquanto pergunta pelo sujeito e sua ação, é um dado essencial para a compreensão de todo o posicionamento filosófico do pensador

francês e que necessariamente encontra na relação *linguagem, identidade e mundo* um lugar central, que em Ricoeur é sempre orientado por uma perspectiva hermenêutica.

Para o filósofo francês, a teoria narrativa apresenta uma dupla vertente: prática e ética, que respectivamente aparecem como a ação e o si, uma vez que o horizonte que desponta é a perspectiva do *acontecimento* (RICOEUR, 1991) que se dá no *tempo* e por meio da *ação*. A ipseidade tem implícita em si a questão do *tempo*, ou melhor, da *permanência no tempo*. A constituição da identidade ipse é marcada pelo reconhecimento da presença do sujeito no tempo, à medida que a ação constitui-se como a possibilidade desta vivência e *reconhecimento*. Desse modo, a própria compreensão da identidade, do eu, e do agir, são perspectivas de cunho histórico, existencial, contingencial.

A ipseidade desemboca numa ontologia do si que constitui-se, enquanto sentido, mediante a permanência no tempo em forma narrativa da própria ação e existir. Assim, o sentido ontológico do ser consiste numa espécie de *ecceidade*. De acordo com Fabri (2012), o *ontológico* em Ricoeur é *histórico*, o que em certa medida é uma herança heideggeriana<sup>5</sup>. Ainda mais, em comentário que tem o mesmo título de um dos capítulos de *Totalidade e Infinito* de Lévinas, “A Ruína da Representação”, Ricoeur compreende que já no Husserl da *Krisis*, há, através das noções de *Leiblichkeit, Leib, Körper e Lebenswelt* os acenos de uma fenomenologia que recolhe o sentido do ser nos atos vividos fundados não só na vida intencional, mas que são ancorados *na situação do sujeito e no sujeito em situação* (RICOEUR, 2006). Portanto, a ipseidade é a de um si encarnado e a ética é o modo do seu acontecer. Ou ainda, no que sugere ao papel da alteridade “(...) ela pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade” (RICOEUR, 1991, p. 371).

O tema da ética na filosofia ricoeuriana é uma questão axial. Justamente, a problemática ética encontra-se relevante já nas temáticas da *ação*, do *tempo* e da *existência* em seus primeiros grandes escritos: *Filosofia da Vontade* (1950); *Finitude e Culpabilidade* (1960); e *A Simbólica do Mal* (1960), o filósofo realiza uma empreitada

---

<sup>5</sup> O décimo e último estudo (capítulo) de *O Si-mesmo como um outro* é intitulado: *A respeito de que ontologia?* Neste último texto do memorável escrito ricoeuriano o pensador expõe a vida reflexiva da ipseidade que possibilita clarear em que resultaria esta sua dimensão ontológica. Ali o exame se dá pelos temas: a) do desvio da reflexão pela análise; do contraste da ipseidade com a mesmidade; e da relação da ipseidade com a alteridade. O que se nota, logo nos primeiros parágrafos, é a dimensão existencial desta configuração do si no tempo e na ação através da atestação. Marcel, Heidegger e Husserl são horizontes que permitiram a Ricoeur este adentrar do si na existência, no tempo e no mundo-da-vida.



que permite acenar às primeiras passagens da fenomenologia à hermenêutica, ou, como é como é conhecido, o enxerto hermenêutico na fenomenologia a partir do problema da ação, do enlace entre ética e moral, na compreensão de que a condição humana essencial é justamente aquele de um homem que age e sofre.

Para Ricoeur, o fundo husserliano da fenomenologia identificou a consciência a um plano atemporal, entretanto, o desafio de uma fenomenologia do sujeito *em situação* é a temporalidade (PELLAUER, 2007). Neste sentido, é possível compreender que já nos escritos de sua juventude a perspectiva da ética está ligada à estrutura antropológica, fenomenológica e hermenêutica de seu pensamento, um exemplo é uma fenomenologia da decisão, onde aponta uma reciprocidade entre o voluntário e o involuntário em uma conferência de 1952 intitulada: *A unidade do voluntário e do involuntário como ideia limite*<sup>6</sup>. A consciência é constituída pela tarefa da radicalidade da vida em suas situações e dimensões que possam ser ditas involuntárias, o voluntário e o involuntário constituem o modo de ser da consciência. Neste plano de compreensão, a ação e a dimensão ética são atributos do reconhecimento do si, que não é o de uma consciência solipsista, mas constituída pelo agir e pelo encontro com a alteridade.

A fenomenologia da vontade e o problema do mal levaram Ricoeur a valorizar a dimensão ética em sua filosofia, o que se estrutura com a sua concepção de *homem capaz*. O homem reconhece-se, a partir de uma perspectiva hermenêutica, como situado entre a postura híbrida de sujeito e objeto numa existência narrada, como fora antes mencionado. A narratividade da vida é propriamente a narratividade de ações, de situações que possibilitam a compreensão de si a partir do poder agir, isto é, à medida que o sujeito humano é *capaz*. Implícito ao projeto de uma *fenomenologia das capacidades* está, em Ricoeur, a clareza de que o caminho do si não o de um eu que reconhece-se por um exercício de consciência imediata de si, mas através de uma via longa das suas *capacidades*.

A partir desta perspectiva levanta-se a problemática do reconhecimento dos atos os quais este sujeito possa dizer-se ou reconhecer-se um *sujeito imputável*<sup>7</sup>. Assim, o contexto ético que pensa o si e a ação apontam para o papel determinante da práxis

<sup>6</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **A unidade do voluntário e do involuntário como ideia limite**. In. Escritos e Conferências I. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, p.75-95.

<sup>7</sup> O terceiro capítulo desta dissertação trará uma abordagem da *imputabilidade* como característica do sujeito da *sabedoria prática*, o *phronimos*. No caminho que leva a esta concepção, Ricoeur passa da imputabilidade a uma noção mais ampla e análoga, a de *responsabilidade*.

enraizada num eu vivente e agente no mundo que compreende e reconhece-se por uma via que é tarefa ética. O caminho para a vivência desta tríplice perspectiva é a do homem sábio, prudente, isto é, a da figura do *phronimos*, o homem da *phronésis*, que diante da ação no mundo, *escolhe* o melhor para si, para o outro e para a comunidade.

Ainda mais, o propósito de uma sabedoria prática no pensamento ricoeuriano é o de permitir que se compreenda que, na tradição, a ipseidade em campo ético ficou enfraquecida pelo império das normas morais (RICOEUR, 2006) o que faz com que o modo de ser do *phronimos*, o homem da sabedoria prática, fortaleça o posicionamento ontológico de um ser que vive no mundo, ou seja, “(...) é apreciando nossas ações que nós apreciamos a nós mesmos como seu autor” (RICOEUR, 1991, p. 208). Ser e agir são horizontes do reconhecimento do si-mesmo através da ética.

Uma vez que o ser da ipseidade é o ser em acontecimento histórico e ação, ele o é graças à capacidade de compreender-se a partir da dimensão da *alteridade*. Nas palavras do filósofo:

Longo é o caminho para o homem que “age e sofre” até o reconhecimento daquilo que ele é em verdade, um homem “capaz” de certas realizações. Esse reconhecimento de si ainda requer, em cada etapa, a ajuda de outrem (...) que fará de cada um dos parceiros um ser-reconhecido (RICOEUR, 2006, p. 85).

A dimensão da ipseidade é constituída pelo caminho de abertura e pela presença do outro. A alteridade é uma dimensão da ipseidade também pelo fato de que o *quem* da ação responde ao agir como *capacidade*. Diante disso, podemos concluir algumas impressões. Primeiramente que a ética está inserida num ambiente teórico amplo, que é o da ipseidade, ou seja, a ética não é uma reflexão paralela às discussões hermenêuticas, é o resultado de uma filosofia da identidade; e depois, que o problema da identidade decorre da narratividade em Ricoeur, a dimensão ética da ipseidade fala sempre de uma, poderíamos chamar, ação narrada<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Na concepção de Pellauer (2013) a dimensão da temporalidade que permite o desenvolver-se da narratividade é essencialmente ação, de modo que o posicionamento inferido pelo estudioso é de que “a ação narrada dá sustentação à identidade narrativa”. Cf. PELLAUER, D. **Ações narradas como fundamento da identidade narrativa**. In: NASCIMENTO, F; SALLES, W. (org). Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 61.

## 1.2 Pessoa, Promessa e Ética

A temática ética desenvolvida pelo filósofo francês pressupõe a compreensão de seu posicionamento antropológico, que se manifesta de modo original uma vez que é constituído por elementos tradicionais da antropologia filosófica somados ao contributo da linguagem, especificamente a *narrativa*. Uma das definições do filósofo é de que a pessoa é a *unidade narrativa de uma vida* (RICOEUR, 1991) e como vimos no primeiro tópico, ação e narrativa são complementares na teoria ricoeuriana. Interessa agora atentar-se com mais precisão que *linguagem* e *ética* são perspectivas constituintes da noção de *pessoa* que pressupõe o pensar o eu enquanto *si agente*.

O sujeito agente é assim pressuposto pela reflexão feita por Ricoeur sobre o *si*, tornando possível extrair a noção de *pessoa* por ele desenvolvida e, a partir da distinção e da relação entre *mesmidade* e *ipseidade*, em que o problema do *sujeito agente* adquire relevância no quadro de uma fenomenologia das capacidades, a *promessa*. Portanto, inicialmente, é importante ter em vista que o enlace entre linguagem e ética na constituição da pessoa é a *promessa*.

A noção de pessoa é considerada pelo filósofo francês como *conceito primitivo*, à medida que a identificação, como constituinte do que é entendido por pessoa, é compreendida sob o viés da *mesmidade*, decorrente do *idem* (RICOEUR, 1991). Posto isso, o que Ricoeur entende, é que a perspectiva da *mesmidade*, no contexto da noção de pessoa, é caracterizada pela possibilidade existente da *ascrição* existente no sujeito, isto é, a designação que uma pessoa faz de si mesma no tempo. O tema da *ascrição*, além de caracterizar a noção de pessoa é também uma abertura à perspectiva da ação e, por consequência da ética enquanto polo de fundamentação ontológica do sujeito. Agir no tempo e narrar são, desse modo, os elementos que integram a possibilidade da vida, enquanto existência compreendida hermeneuticamente.

Junto à noção de pessoa e na perspectiva do problema da identificação, relaciona-se a dimensão do *caráter*. Para o nosso filósofo, é possível adentrar no âmbito do caráter na medida em que este revela um traço da *mesmidade* do sujeito, isto é, o

“(...) caráter diz respeito às disposições duráveis com que reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1991, p. 146). Assim compreendido, as ações identificam a mesmidade de um sujeito dadas no tempo e configuradas por sua ação: logo, integram-se narrativa, ação, permanência e tempo. No tempo configura-se o engajamento humano na busca da identidade do si-mesmo.

Uma vez evidenciada esta integração, torna-se possível notar que é a dimensão temporal do caráter que direciona a questão da ação ao seu agente. Portanto, conclui-se que a permanência da ação de um agente entendida como caráter identifica-se na relação entre mesmidade e ipseidade: um exemplo é o que Ricoeur chamou de *identificações adquiridas* (RICOEUR, 1991).

Por *identificações adquiridas* tem-se em jogo a compreensão de que o caráter relaciona a identidade do si-mesmo à integração entre os modos *idem* e *ipse* do si. O caráter é o que permite ao sujeito reconhecer-se ontologicamente, isto é, a identidade do sujeito é identificada com valores e modelos que são apropriados pelo si (REICHERT, 2009).

As identificações adquiridas permitem uma primeira abertura da identidade à alteridade, à medida em que esta última é constitutiva da primeira. Se a *permanência no tempo* enquanto dimensão da identidade é entendida como o modo *idem*, o modo *ipse* será o constituir a esta permanência os modelos adquiridos por estas identificações. A história, os romances, o imaginário, são atributos constitutivos da dimensão *ipse* (CESAR, 2010).

Passando à estrutura ética do pensamento ricoeuriano, o que é possível notar é que sua estrutura ternária: *viver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas* está fundamentada na exposição feita pelo filósofo de uma fenomenologia hermenêutica da pessoa fortemente marcada por quatro elementos essenciais: a *linguagem*, a *ação*, a *narrativa*, a *ética*; o que corresponde às perspectiva do homem que *fala*, que *age*, que *narra* e ao homem *responsável* (RICOEUR, 1991). Esta perspectiva do sujeito ético sustentada na efetividade de uma identidade narrativa constituída destas capacidades por meio da promessa encontra, justamente na *phrónesis* uma expressão prática.

Portanto, o problema ético deve ser lido a partir daquilo que o filósofo denominou de uma filosofia do homem capaz (*l'homme capable*) em que a perspectiva

da promessa é ligada a de homem e mais propriamente, à de pessoa. Estas capacidades de que fala Paul Ricoeur, que se apresentam de início nas seguintes modalidades: de *falar*, a de *agir*, a de *narrar*, constituem-se como variáveis de uma ontologia da pessoa em caráter hermenêutico, isto é, o homem reconhece seu ser ao interpretar suas capacidades no mundo, ao reconhecer como suas as possibilidades dadas pela capacidade de ser e atuar no mundo com e para os outros.

Nota-se assim que a problemática ética na filosofia de Paul Ricoeur possui uma relação estreita com suas primeiras formulações filosóficas, em destaque à noção de *pessoa* e *identidade narrativa*, de modo que convém aqui traçar a dimensão antropológica, em que a figura das capacidades, que tem início então na *ascrição* e acontece pela *promessa*, é o substrato constituinte de sua visão de homem e de pessoa. Desse modo, a designação do si como si-mesmo, resulta da via-longa assumida por uma identidade narrativa que acontece pela ação em percurso ético. A autorreferência unificante do desvio dado pela ipseidade dá a passagem do si ao si-mesmo. A pessoa é, portanto, permanência no tempo, ação e abertura mediante a alteridade. Narratividade e ética, ação e reconhecimento são os modos de ser da pessoa.

### **1.3 A distinção entre perspectiva ética e norma moral**

Entre os contributos da filosofia ricoeuriana às reflexões éticas da contemporaneidade, chama atenção a insistência na distinção entre ética e moral, isto é, entre *visée éthique* e *norme morale*. Inicialmente, é necessário considerar que a distinção entre as duas perspectivas não faz referência a um dualismo à ação do si, mas constitui-se, ao contrário, de uma unidade vivida e experienciada de uma identidade que na ação recorre a este duplo horizonte, formando ao mesmo tempo uma nova dimensão dialética entre ética e moral.

O propósito de uma pequena ética constituída da experiência unificada entre a dimensão ética e moral da ipseidade é o caminho que pretende responder à pergunta do subconjunto das possibilidades, mais especificamente ao seu agente: *quem?*

No plano da ação, a constituição do si-mesmo é marcada pela pergunta: *quem é o sujeito moral de imputação?* (RICOEUR, 1991). Para o filósofo francês, o desvio da reflexão pela análise permite desdobrar o problema da ação em duas visadas próprias do

si, o que permitiu ao filósofo remeter a dimensão ética ao predicado “bom” e a dimensão moral ao predicado “obrigatório”. É justamente no ater-se à problemática da ação entorno da ipseidade que esta distinção torna-se visível. Ou seja, os predicados:

(...) aplicados à ação, representam o mesmo papel que a proposição discursiva com relação ao locutor que se designa a si mesmo pronunciando-a, ou que as frases da ação com relação à posição do agente capaz de fazer, ou, enfim, que as estruturas narrativas com relação à constituição da identidade narrativa (RICOEUR, 1991, p. 199).

A opção de Ricoeur pela análise predicativa tem implícita a dimensão fenomenológica de uma consciência agente, ou mais propriamente, que age moralmente. No contexto de uma hermenêutica propriamente ricoeuriana, a estrutura do acontecer nos textos pode ser vista como análoga à articulação significativa do fazer humano. A locução é sempre a expressão de uma subjetividade posta no mundo da ação e que descreva as ações. Conforme esclarece o filósofo, do mesmo modo que o locutor pode designar-se a si mesmo, a ação do si reporta-se ao diverso de si a partir das categorias do *bom* e do *obrigatório* no reconhecimento hermenêutico, ou seja, “(...) como uma nova mediação no caminho de volta para o si-mesmo” (RICOEUR, 1991, p. 200). É pela ação que o si reconhece-se um si-mesmo, um sujeito que constitui sua identidade pela alteridade.

Os predicados atribuídos à ação e oriundos das tradições teleológica e deontológica situam a problemática ética no contexto da identidade narrativa, pois o que ocorre é a transição entre descrição e prescrição (RICOEUR, 1991), ou seja, a identidade narrativa permite situar o sujeito no âmbito da esfera prática, do narrar e do agir de modo interligados e, ainda mais, o que tem destaque para nosso tema, da possibilidade do julgamento moral.

No que sugere à constituição etimológica dos termos ética e moral parece não haver muita distinção quanto ao emprego dos termos, visto que em ambos nota-se a comum referência à ideia de costume. Quanto à raiz, o primeiro é de origem grega, *ethós*, enquanto que o segundo é oriundo do latim, *mores*. O próprio Ricoeur ressaltou que:

É, portanto, por convenção que eu reservarei os termos “ética” para a perspectiva de uma vida concluída, e “moral” para a articulação dessas perspectivas em *normas* caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade (RICOEUR, 1991, p. 200).

Também em um artigo publicado cerca de dez anos após *O Si-mesmo como um outro*, o filósofo destaca a sua opção por evidenciar a distinção, ainda que não visível ou aceita dos termos. No texto intitulado *Da moral à ética e às éticas*<sup>9</sup> presente na coletânea *O Justo 2*, Ricoeur ressalta a distinção predicativa. Neste último texto o autor aponta para uma distinção entre aquilo que chamou de uma ética anterior e uma ética posterior, isto é, uma ética anterior a *montante das normas* e então a uma ética posterior a *jusante das normas* (RICOEUR, 2008). Uma ética anterior aponta para o *enraizamento das normas na vida e no desejo* (RICOEUR, 2008, p. 50); e uma *ética posterior* desloca as normas para sua inserção em situações concretas, fazendo assim com que a esfera da norma possa tomar posse daquilo que é dado pela ética anterior.

Ainda que, segundo a interpretação de estudiosos, possa ser notada uma propensão à dimensão da *ética* e da *intenção* aquém da *moral* e da *norma*, ou contrariamente, possa haver uma preferência por Aristóteles em relação a Kant<sup>10</sup>, o próprio filósofo delimita o papel de cada tradição no esquema que possibilita ao si o próprio reconhecimento na ação e à sabedoria prática a efetivação da justiça. Justamente, os próximos capítulos trarão o exame do quadro ético em Ricoeur que recorre constantemente ao jogo entre intenção ética, norma moral e, ao que é nosso tema axial, agir prudencial. Neste “jogo” nenhuma das partes tem função maior a outra, mas complementam-se constantemente.

---

<sup>9</sup> In. RICOEUR, Paul. **O Justo**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>10</sup> A tese de doutoramento de Elsie José Corá, intitulada: *Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur*, desponta esta perspectiva, que em modo geral permite situar a figura filosófica de Ricoeur em meio à contemporaneidade como a de um “novo Aristóteles”. Cf. CORÁ, Elsie José. *Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur*. (Tese de Doutorado) Programa de pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010.

## Capítulo 2

### O SI NAS PERSPECTIVAS ÉTICA E MORAL

O segundo capítulo desta dissertação visa apresentar a dupla perspectiva da qual Paul Ricoeur apropriou-se em *O Si-Mesmo como um outro* com vistas a sustentar o seu posicionamento ético que encontra na *sabedoria prática* uma modalidade original. Esta dupla perspectiva remonta às duas grandes tradições éticas do Ocidente, a saber, uma de cunho *teleológico* vinda de Aristóteles e outra depositária de Immanuel Kant, e por sua vez, de caráter *deontológico*.

Evidenciaremos que o diálogo entre estas duas tradições é a sustentação de uma nova dimensão da *ipseidade*, caracterizada por uma identidade narrativa em que o si torna-se disponível ao diverso de si (RICOEUR, 1991). Para tanto, recorreremos ao percurso explorado e ao mesmo tempo construído pelo filósofo francês nos respectivos estudos *sétimo* e *oitavo* de *O Si-mesmo como um outro*. Dois pontos são resultantes deste capítulo: primeiramente, a evidenciação da *petit éthique* de Ricoeur: a tríplice dimensão do si, do outro e das instituições que sustentam a ipseidade em desdobramento ético e moral na análise profunda dos contributos vindos de Aristóteles e Kant; posteriormente, favorecer a compreensão das vivências oriundas do plano ético e moral na constituição fenomenológica do diverso de si como estruturas que, uma vez, equilibradas e medidas possibilitam a efetivação da sabedoria prática.

#### 2.1 O Si e a perspectiva Ética

A primeira parte deste segundo capítulo busca ater-se à relação entre o Si e a perspectiva ética. Esta primeira perspectiva, marcada pela *visée éthique*, ressalta o plano da intenção, que na concepção de Ricoeur é um dos constituintes do par: *intenção* e *norma*. A intenção é compreendida dentro da tríplice perspectiva dos termos: intenção de vida boa ou viver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas. Estes três momentos serão analisados distintamente em referência ao plano da intenção que se constitui, portanto, pela visada ética. Posteriormente, os mesmos três momentos constituiram a passagem de análise sob o viés, por sua vez, do plano da norma. O



itinerário reflexivo que passa da ética à norma é o resultado da implicação ética da teoria da ação. É o próprio Ricoeur quem salientou o seu intuito, isto é, o de “(...) mostrar que uma teoria da ação tomada no sentido amplo pode oferecer o quadro de pensamento apropriado no interior do qual se poderia fazer justiça ao mesmo tempo aos momentos aristotélico e kantiano, teleológico e deontológico da vida moral” (RICOEUR, 1991, p. 199). Portanto, o itinerário traçado por Ricoeur no que sugere às implicações éticas do si visam por fim evidenciar a complementariedade destas etapas diversas. O resultado é o movimento intencional fenomenológico da consciência que busca constituir por meio da práxis<sup>11</sup>, em que o agir em direção ao outro é via constitutiva de si próprio.

### 2.1.1 Estima de Si

No contexto de uma análise da ipseidade mediante a hermenêutica do si, o recurso à fenomenologia ética aponta para a *estima de si*. A estima de si faz notar a partir do: “(...) momento reflexivo pelo qual a avaliação de certas ações estimadas boas reporta-se ao ator dessas ações” (RICOEUR, 1991, p. 202). Isso não significa que o tema da estima desconsidera o outro, mas é sempre em relação dialética a este que a estima de si encontra pleno sentido, ou seja, passando pelos três componentes da perspectiva ética. Ainda mais, a estima se configura como o momento intencional antecipador de qualquer ação, em que a presença do outro e do agir com e para o outro constitui-se de um dado vivido em sentido fenomenológico.

O tema da estima de si abre a perspectiva ética tratando do horizonte da *vida boa*, que aparece como o primeiro aspecto da intenção ética. O “viver a vida boa”, é a expressão (aristotélica) do caráter *optativo* e não *imperativo* da ética. A estima de si situa-se no movimento de condução da ação ética. Trata-se de considerar a teleologia interna no movimento originário da ação que reporta à constituição da consciência do agente por meio da práxis.

---

<sup>11</sup> O termo *práxis* não difere, em seu uso, do termo *ação*. Entretanto, em textos posteriores ao Si Mesmo como um outro, Ricoeur opta com mais constância por *práxis*. No que diz respeito a uma filosofia analítica da ação, o filósofo insiste que o uso do termo grego assume não somente uma deferência a Aristóteles, mas “(...) restitui à ação humana sua complexidade e seu alcance” (RICOEUR, 2011, p. 51).

O horizonte da vida boa é o da vida em plenitude, da *verdadeira vida*, que segundo os gregos, sobretudo, segundo a tradição platônica, é uma vida que possui o bem em conformidade aos bens próprios dos homens. Num plano geral, do horizonte de vida boa estende-se uma série progressiva que tem em si um *ethos* definido, são as noções, dirá o próprio Ricoeur, de: “(...) regra constitutiva, padrões de excelência, projetos de vida, de unidade narrativa de uma vida” (2011, p. 58). O que predomina neste exame é a herança aristotélica que relaciona a práxis, ação humana, à perspectiva da vida boa pelo entrelaçamento de uma visa teleológica, em que a prática boa é considerada como fim de si própria.

O tema da práxis e, mais propriamente, da teleologia que lhe é inerente é alvo de discussão e opiniões diversas entre os estudiosos de Aristóteles. Sucintamente, o problema levantado é da possível divergência entre os livros III e VI da *Ética a Nicômaco*. O ponto de aparição da escolha se dá no visar os meios ou os fins? Para o filósofo, “(...) o médico não se questiona se ele deve curar, nem o orador se deve persuadir, nem o político se deve estabelecer boas leis. Uma vez que cada um colocou um fim, ele examina como e por qual meio ele o realizará” (1990, p. 204). Ou seja, neste sentido, a análise aristotélica sobre meio-fim não resolve o problema da ação.

Essencialmente, na ética aristotélica a ação é sempre tida a partir da escolha, fazendo do homem senhor de si mesmo. Mais do que isso, para o filósofo grego a práxis pode ser derivada da escolha racional (*logos*) e do *ekoysiod ekon*, isto é, do “bom grado”, da esfera do desejar, *estimar*, o que faz com que um ato seja considerado próprio de um autor (VERGINÈRES, 1998).

O desafio ético surge na escolha dos meios justos para se alcançar os fins visados. O caminho da escolha, da deliberação encontra expressão significativa dos desdobramentos do VI livro da *Ética a Nicômaco* com a questão da *phronésis*. Para o Estagirita, compreende-se o papel da *phronésis* pela figura do *phronimos*, o homem de sábio julgamento que exerce a virtude dianoética, determinando ao mesmo tempo a regra e o caso, voltando-se à singularidade dos casos (RICOEUR, 1991).

Conforme posto anteriormente, a dimensão da *vida boa* pressupõe aquelas ações tidas como bem feitas e ligadas às apreciações de caráter avaliativo, que numa

compreensão contemporânea da ética implica no tema dos “padrões de excelência<sup>12</sup>”. Estes padrões fazem referência aos planos de ação, “planos de vida”, que se apresentam sempre neste horizonte de uma vida boa (*euzoia, eu zen*). Tratam, ainda mais, de padrões de bens que são aceitos culturalmente e contextualmente definindo os critérios da excelência na orientação da ação moral.

Ricoeur chama atenção para a notável relação entre os “padrões de excelência” e a perspectiva ética do bem-viver, os “planos de vida” e a práxis, propriamente dita. Afirma o filósofo: “(...) é a dimensão significativa trazida pela noção de regra constitutiva que abre espaço de sentido no qual podem desenvolver-se apreciações de caráter avaliativo (...) ligadas aos preceitos do bem fazer” (RICOEUR, 1991, p. 207). Dois modos permitem compreender esta aproximação. Primeiramente, aquilo que denominou de “bens imanentes”, que podem ser lidos como o conteúdo da forma vazia do imperativo categórico. Trata-se da perspectiva teleológica que orienta os planos de ação diversos. Ainda mais, “é apreciando nossas ações que nós apreciamos a nós mesmos como seu ator” (RICOEUR, 1991, p. 208). A ligação dos padrões de excelência com a estima de si reside no fato de que estes acabam por definir os praticantes de uma ação como bons. A estima de si constitui-se, portanto, como o momento reflexivo da práxis.

Os *planos de vida* configuram a teleologia interna e estimativa das ações. Para o nosso autor, esta expressão traz em si o termo vida entendida não somente na dimensão biológica, mas ético-cultural, como aquilo que é constituinte do mundo próprio do homem (RICOEUR, 1991). É através do entendimento desta noção que também podemos compreender a posição de Ricoeur frente ao problema da Ética a Nicômaco situado acima, ou seja, “(...) é na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo do encaixe das finalidades” (RICOEUR, 1991, p. 209).

O fim último das ações prevê a dimensão estimativa do si. “No plano ético, a interpretação de si torna-se estima de si” (RICOEUR, 1991, p. 211). É na estima intencional do sujeito agente que uma dimensão teleológica coloca-se como constituinte da ação e do reconhecimento interpretativo. O segundo momento para a compreensão

---

<sup>12</sup> A discussão contemporânea em torno do tema dos padrões de excelência (standards of excellence) são vindos da filosofia neo-aristotélica de Alasdair MacIntyre. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Florianópolis: EDUSC, 2001.

do si na ética é a passagem da estima na sua relação com o outro, “com e para o outro”, o caminho reflexo traçado pelo filósofo é então o da solicitude.

### 2.1.2 Solicitude e Amizade

De início, uma vez situada a “solicitude” como o segundo momento da tríplice estrutura da *petit etique*, Ricoeur parte do princípio de que ela é expressão dialogal implícita na dimensão da estima de si (RICOEUR, 1991). Faz-se necessário, então, retomar a compreensão de que o si não implica no eu, de modo que a estima de si não seria uma estima do eu, estima de mim, mas, enquanto estima de si que é, configura-se como *estima de si como um outro*, a presença do outro é, portanto, constitutiva em modo constante.

No plano de uma antropologia das capacidades, Paul Ricoeur compreende que o si é digno de estima justamente em vista de suas capacidades (RICOEUR, 1991). Nesse sentido, aqui é possível notar, através do recurso a Aristóteles, um ponto de ligação entre o *si*, o *outro* e a *justiça*, vista como instituições justas. O que aparece no estudo de Ricoeur, é que a mediação da estima de si, que efetiva-se na ação boa e no plano da justiça da vida boa nas instituições, é o caminho mediado pelo outro. A figura do outro dá a passagem à prática do bem e da justiça. O legado vindo de Aristóteles, em sua perspectiva teleológica, indica o papel da *philia*, da amizade.

Em Aristóteles a amizade é compreendida como virtude de uma pluralidade humana de caráter político que, como dissemos, faz a transição da intenção da vida boa para o plano da justiça (RICOEUR, 1991). Implícito ao estimar-se aparece a necessidade do outro, numa concepção aristotélica “(...) o homem feliz tem necessidade de amigos” (RICOEUR, 1991, p. 213).

Ainda mais, a amizade enquanto desdobramento da estima de si, ao si que é outro, é possível também graças à *philautia*, que Aristóteles considerou como uma espécie de amizade para consigo mesmo, um “amor” para consigo próprio. Segundo a compreensão ricoeuriana, a perspectiva aristotélica compreende que é a partir da *philautia* que se estabelece a mutualidade necessária à amizade. Isto é, a mutualidade

implica em reciprocidade quando parte-se da compreensão de que: “Cada um ama o outro como ele é” (Ibid, p. 215). A perspectiva do “amor” ao outro tem em seu interior o respeito à dignidade do outro em sua singularidade<sup>13</sup>.

Nesse sentido, o que se compreende a partir da análise estrutural de Ricoeur, é que a leitura aristotélica faz notar que a amizade, por meio da *mutualidade*, acrescenta-se à estima de si como categoria de bem, nas estimações mútuas em que cada sujeito estima o outro como a si próprio (RICOEUR, 1991); isto é, a flexibilidade do si-mesmo é reforçada pela estimativa que é estendida ao outro no princípio de similitude.

Reitera Paul Ricoeur, que optar pelo tema da amizade em Aristóteles é compreender o papel contemporâneo de uma perspectiva plenamente ética, uma ética da mutualidade, da divisão, do viver-junto:

(...) a amizade tem relação, num primeiro caso, não com uma psicologia dos sentimentos de afeição e de dedicação para os outros (...), mas efetivamente com uma ética – a amizade é uma virtude, uma excelência – com a obra nas deliberações escolhidas e capaz de se elevar ao nível de *habitus* (RICOEUR, 1991, p. 213).

A amizade encerra em si a virtude necessária para que o diálogo ético-hermenêutico cumpra-se como possibilidade na relação entre si e diverso de si rumo ao si-mesmo. Passa-se então da amizade enquanto virtude à solicitude como espontaneidade complacente (RICOEUR, 1991).

A solicitude, por sua vez, decorre da análise feita por Ricoeur de outros dois conceitos gregos tratados por Aristóteles, *autos* e *héauton* (RICOEUR, 1991). A amizade pressupõe os polos do si e do outro em relação mútua no dar e no receber<sup>14</sup>. O espectro da solicitude relaciona-se a esta troca mútua. A dialética entre dar e receber mencionada acima é uma possibilidade de compreensão do sentido de uma solicitude

<sup>13</sup> O segundo momento deste capítulo, aquele que trará a pequena ética de Ricoeur em sua estrutura a partir da moral, tratará a perspectiva da segunda pessoa da ética, o si enquanto outro, a partir da reflexão kantiana de cunho deontológico. A expressão de caráter formal será a passagem do par amizade-solicitude ao respeito à humanidade do outro conforme o legado da segunda formulação do imperativo categórico. A temática da segunda pessoa na ética ricoeuriana antecede os escritos de O Si-mesmo como um outro. O texto intitulado *Simpatia e Respeito* de 1954, aponta já para esta temática. O que é possível notar é que o filósofo francês priorizou, já neste texto antigo, duas dimensões na análise da segunda pessoa, uma de caráter estimativo ou afetivo e outra formal, a *simpatia* e o *respeito* (ROSSATO, 2018).

<sup>14</sup> O tema de uma dissimetria entre dar e receber em Paul Ricoeur constitui-se de um novo modelo que visa superar a luta pelo reconhecimento. O modelo de solicitude é elevado à realização por meio da problemática do dom: a gratidão fundamentada na não-restituição como espontaneidade pura (GRZIBOWSKI, 2014). Si e outro responsabilizam-se mutuamente na similitude originária do dom.

evocado pelo filósofo Ricoeur. Para o pensador, “(...) é do fundo dessa espontaneidade benevolente que o receber iguala-se ao dar da destinação à responsabilidade” (RICOEUR, 1991, p. 223). Esta responsabilidade não é posta como um dever, como um imperativo, mas como posto, espontaneidade complacente.

Outro ponto salienta a complacência dada pela solicitude. Segundo Ricoeur, o tema do sofrimento é que aparece. Para o filósofo, o sofrer é propriamente a impossibilidade de ação, do fazer, o que conduz o sujeito à condição de ser aquele que somente pode receber. Este sujeito sofredor também dá, é a sua fraqueza que é posta ao si como abertura à complacência que permite o “sofrer-com”. Nesse sentido, o que faz-se notar é que a solicitude, em seu sentido supremo anuncia que a desigualdade de potência é compensada por uma autêntica reciprocidade (RICOEUR, 1991).

Por fim, a solicitude apela para uma filosofia ética da responsabilidade pelo outro, que não permite da desigualdade entre o dar e o receber que por vezes possa ser experimentada na amizade. Para Rossato (2018), a função da solicitude<sup>15</sup> na pequena ética ricoeuriana é a de destacar os predicados de bondade que são necessários para a esfera do bem estimativo do *si* estenda-se plenamente ao diverso de si, ao *outro*, que lhe é por fim constitutivo.

### 2.1.3 Justiça

O terceiro e último componente da intenção ética é a justiça que aparece segundo a perspectiva das *instituições justas*. Para o filósofo, é na extensão do “face-a-face”, estendido à vida das *instituições* que o bem-viver configura-se como justiça. Convém recordar que a posicionamento ricoeuriano gira sempre na medida e conforme a estruturação tripartida do *viver a vida boa, com e para o outro em instituições justas*.

Inicialmente dois pontos determinantes são fixados na análise do filósofo: “(...) o viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das *instituições* (...) a justiça apresenta traços éticos que não estão contidos na solicitude (...) mas na igualdade (RICOEUR, 1991, p. 227). Portanto, a *igualdade* é tarefa fundamental das

<sup>15</sup> Acerca da função do par *amizade-solicitude*, sugere-se a leitura de que: “(...) as categorias éticas *philia* e *sollicitude* preservam não só a dialética interna ao predicado “bom” na estrutura da segunda pessoa, senão que resguardam o mais estrito sentido aristotélico atribuído à virtude enquanto mediania entre dois extremos em que o bem é o critério” (ROSSATO, 2018, p. 130).

*instituições* na efetivação da justiça, que é neste caso pensada como igualde entre todos e não somente entre particulares; de modo que a determinação nova do si nesta terceira dimensão estrutural é a da justiça que volta-se ao “cada um” que compõe o “todo” conferindo-lhe seu direito (RICOEUR, 1991). O itinerário reflexivo no estágio da justiça considera, portanto, a existência de uma unidade nos três momentos da *petit etiqué*.

Ainda uma observação essencial reforça a concepção do filósofo acerca do que se entende por *instituições justas*, são estas compreendidas como: “a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica, povo, nação, religião etc – estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, religadas a elas num sentido notável” (RICOEUR, 1991, p. 227, grifo nosso). As instituições caracterizam-se, portanto, aos *costumes comuns*, o que corrobora o sentido originário etimológico do *ethos*. Fundamentalmente, a vivência de costumes comuns é a prática das relações que ultrapassam o eu e o tu, o face-a-face, constituindo como uma *pluralidade*, portanto, de “(...) terceiros que não serão jamais rostos” (RICOEUR, 1991, p. 229). A partir disso, levante-se a necessidade de como fazer a passagem da esfera interpessoal à esfera plural das instituições.

A partir do exposto, o que nota-se são dois momentos deste terceiro estágio reflexivo da ética: as *instituições* aparecem como o momento de aplicação da justiça e a *igualdade* como o seu conteúdo. Mas o que permite tratar da justiça a partir de um horizonte teleológico e não deontológico? O filósofo dirá que: “(...) o sentido de justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele não cessa, contudo de suscitar” (RICOEUR, 1991, p. 231). A partir desta leitura inicial o que se compreende é que existe uma tradição imemorial acerca da noção de justiça contemplada desde a Tragédia Grega até as estruturas religiosas e tantos outros elementos que marcam a extensão das relações interpessoais a planos institucionais, o que o filósofo entende como o lado “bom” do justo, mas há também a parte “legal” do justo, que por sua vez, tem existência no sistema judiciário, na lei e no direito (RICOEUR, 1991).

No que diz respeito a uma fenomenologia da justiça, Paul Ricoeur entende que é no sentimento de justiça, ou mais fortemente, no de injustiça que se compreende o que é o justo. Os exemplos disto podem ser encontrados na herança platônica e, sobretudo, aristotélica. Na presença de Aristóteles é possível entender a justiça em seu sentido distributivo, que não limita-se a esfera econômica, somente (RICOEUR, 1991). A

distribuição no plano das instituições abarca papéis, tarefas e bens entre os membros comuns de uma sociedade, o que decorre naturalmente de uma noção de justiça que passa pela esfera política.

O modelo de justiça distributiva, conforme entende Ricoeur, faz jus a uma concepção de justiça nas instituições numa esfera da ética, visto haver neste modelo a possibilidade de estreitamento da esfera privada, pessoal, da esfera pública, institucional. Outro componente da justiça nas instituições segundo a intenção ética é a noção *igualdade*.

No que tange à *igualdade* e seu pano de fundo aristotélico, nota-se que o justo e o injusto correlacionam-se ao igual e ao desigual. Conforme Ricoeur salienta, a figura do *justo* como *igual* é aquela do homem que toma para si a medida certa, *mesotés*. O homem justo usa da igualdade e da virtude do meio-termo para mediar os extremos, que podem ser os de “dar mais” na esfera interpessoal ou o “dar mais” na esfera pública. Portanto, conclui o filósofo: “Estando delimitado o quadro ético-jurídico da análise, um nome pode ser dado ao núcleo ético comum à justiça distributiva, e à justiça reparadora. Esse núcleo comum é a igualdade (*isotés*)” (RICOEUR, 1991, p. 235).

O terceiro momento da visada ética da *petit éthique*, as instituições, compreende, portanto, não somente a relação entre os particulares existentes num local, sob uma jurisdição e pertencentes a um mesmo *ethós*, mas no “tomar parte” desses indivíduos. Este “tomar parte” insistirá o pensador francês, “(...) não tem outro ponto de aplicação que não os comportamentos individuais” (RICOEUR, 1991, p. 235). A partir desta concepção, a estimativa ética é o movimento originário da justiça aplicada em forma de distribuição. A *phronésis* é o resultado de uma vida intencional ética em que a justiça é objetivo final, a mediação distributiva é uma característica do homem prudente.

Conclui-se, portanto, que a estimativa ética, no plano das instituições, é a vivência de uma “igualdade proporcional”, em que o compromisso de cada um visa o “cálculo” estimativo na distribuição justa do si, do outro e da instituição. Para Ricoeur: “A igualdade, de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais” (RICOEUR, 1991, p. 236). A solicitude portanto e conforme o ensinamento de Levinas, indica o *rosto* (insubstitubilidade) na esfera pessoal em seu sentido forte e profundo, a igualdade, por sua vez, indica o *cada um* pertencente a humanidade inteira. *Estima de si, solicitude e igualdade* formam,



portanto, o trinário da visada ética em movimento dialógico do si. A dimensão ética é então transposta à exigência de universalidade em sentido deontológico. Este próximo e segundo momento do segundo capítulo indica esta passagem da ética à moral.

## **2.2 O Si e a perspectiva Moral**

Dada a necessidade de submeter a intenção ética à norma, a segunda etapa deste segundo capítulo pretende considerar a passagem dos três momentos da pequena ética ao plano das normas, em que o aspecto deontológico assume a centralidade com as contribuições vindas de Immanuel Kant. Esta passagem da ética à moral é parte essencial do caminho desenhado por Paul Ricoeur, que depois, faz o retorno da moral a uma ética mais fundamental, que fora então já enriquecida pela norma. Este retorno é necessário uma vez que existem conflitos suscitados pelo formalismo que delineiam esta perspectiva. Entretanto, o trajeto da ética à moral evidencia também os conflitos suscitados pelo formalismo, que por sua vez, impulsiona a moral à uma ética, então mais reforçada.

A análise ricoeuriana volta-se para as noções de *obrigação* e *formalismo* destacando o seu vínculo, tendo sempre como fio condutor os três componentes de sua visão ética. O filósofo salienta que este exame, referente ao estudo oitavo da obra *O Si-mesmo como um outro*, não objetiva apontar as fraquezas de uma abordagem moral, mas, antes disso, sua grandeza (RICOEUR, 1991). O exame da dimensão moral será dado sempre em conexão com a dimensão ética. Portanto, o segundo momento desta abordagem do si e da perspectiva moral vemos a passagem da esfera do predicado bom ao obrigatório, regido pela norma.

### **2.2.1 Autonomia: vida boa e obrigação**

Conforme já exposto, o oitavo estudo de O Si-Mesmo como um outro evidencia a dimensão moral, que por sua vez, na análise do autor primeiro é apontada como próxima, ou ao menos, de fundo ético (teleológico). Nesta primeira análise o jogo filosófico se dá, sobretudo, com as noções de vontade e autonomia.

Já de início Ricoeur reconhece que a autonomia liga-se à dimensão da estima de si como expressão da intenção da vida boa, que agora terá expressão no desejo de

universalidade: a norma do viver bem em dimensão universal, ou seja: “O respeito de si é a estima de si sob o regime da lei moral” (RICOEUR, 1991, p. 238). Uma vez que o si não é o eu, esta dimensão do respeito de si só é plenamente concretizada na passagem pelo respeito ao outro e às instituições a partir de uma vivência de justiça distributiva, afinal, para o autor, a própria universalidade pressupõe as três esferas da vivência ética: “O universal nesse estágio não é propriamente falar nem vós, nem eu” (RICOEUR, 1991, p. 238).

Mas em que medida é possível conciliar uma perspectiva teleológica da ética e uma deontológica da moral? Para o nosso filósofo é evidente uma ruptura operada pelo formalismo kantiano em relação ao eudaimonismo.

A perspectiva deontológica, entretanto, pode ser notada também com um fundo grego nas raízes da tradição teleológica: em Aristóteles, através da *mesotés* que cumpre o papel de termo médio a todas as virtudes, identifica-se uma variação de universalidade. O inverso também faz-se notar, a presença de elementos teleológicos numa perspectiva deontológica: “(...) a obrigação moral também não existe sem ligações na perspectiva da vida boa” (RICOEUR, 1991, p. 239). Assim, a dimensão da boa-vontade está enraizada no fundamento da autonomia moral.

Ricoeur reforça sua perspectiva ao recuperar a abertura feita por Kant nos *Fundamentos da metafísica dos costumes*: “De tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo em geral fora do mundo, não exista nada que possa sem restrição [*ohne Einschränkung*] ser considerado bom se não existe uma boa vontade” (KANT, 1985, p. 250 apud RICOEUR, 1991, p. 239).

Aos poucos tona-se visível a dinâmica relacional entre teleologia e deontologia na estrutura ética ricoeuriana a culminar com a sabedoria prática. Uma vez evidenciada a perspectiva inaugural da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, dois momentos permitem, na análise ricoeuriana, considerar a continuidade entre as tradições teleológica e deontológica, tidas, grosso modo, como antagônicas: os conceitos de *bom* e *vontade*.

Primeiramente, uma vez que *moralmente bom* significa *bom sem restrição* (RICOEUR, 1991), este bom sem restrição exclui toda forma de compreendê-lo somente em âmbito deontológico, por outro lado e num segundo momento, o *bom*

conserva elementos da tradição deontológica na medida em que é tido como impulso estimativo da ação moral, porém, o portador deste predicado é a *vontade*.

A *vontade* toma na moral kantiana o lugar ocupado pelo *desejo* numa perspectiva ético-aristotélica (RICOEUR, 1991). No entanto, o que a análise do filósofo prontamente mostrar é que a ideia de universalidade está intimamente relacionada com a de constrangimento: “Uma vontade boa sem restrição é a título inicial uma vontade constitucionalmente submetida às limitações” (RICOEUR, 1991, p. 241). Nesse sentido, a ideia de *universalidade* está ligada a de *constrangimento* que caracteriza, por sua vez, a noção de *dever*.

Para Ricoeur, o momento da ação é composto de ações que resultam de inclinações, que por vezes caracterizam-se pelo desejo que não dialoga com a razão, satisfazendo assim uma subjetividade desvinculada do apelo de universalidade. Para o filósofo, o modelo kantiano consegue resolver esta questão a partir da submissão das máximas de ação à regra de universalidade, o que é evidente no imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que faz possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980, p. 129).

O imperativo kantiano faz notar, de acordo com a análise ricoeuriana, que: “(...) o querer exprime-se nos atos de discurso dependentes da família dos *imperativos*” (RICOEUR, 1991, p. 240). O querer estruturado no imperativo é possível somente pela vontade. Portanto, o imperativo só é possível mediante atos de discursos que são formados por estruturas de dimensão tanto deontológica, quanto teleológica, uma vez que o ponto central é sempre o sujeito, ou como Ricoeur nomeou, trata-se de “(...) atos de discurso de tipo *optativo*” (RICOEUR, 1991, p. 240).

A partir de Kant o que se compreende é que uma vontade agente é sempre uma vontade que age segundo o dever. Em conformidade ao formalismo kantiano, a vontade atinge a universalização não por meio do desejo, mas a partir de sua submissão à razão prática, o que implica em uma vontade *autolegisladora*, isto é, possuidora de *autonomia* (RICOEUR, 1991). Configura-se, desse modo, a aplicação do formalismo à esfera da vida boa. Mediante o princípio supremo da autonomia, a vontade é, neste caso, uma vontade autolegisladora. Ou seja, “a vontade boa sem restrição será igualada à vontade autolegisladora, segundo o princípio supremo de autonomia” (RICOEUR, 1991, p. 242). Portanto, a dimensão da vida boa é levada à vivência de uma razão prática, o que o

nosso filósofo faz perceber que o vínculo entre o dever e a boa vontade é bastante estreito.

Ricoeur atenta-se para o aspecto do constrangimento, próprio do imperativo que visa à universalidade. O constrangimento é visto através da necessidade de submeter, de inclinar, o desejo, a vontade, à regra propriamente dita. O fundo em questão é o clássico empasse antagônico entre desejo (elemento empírico) e razão (elemento formal).

Entretanto, na esfera subjetiva, conforme o modelo kantiano, isto pode ser superado, uma vez que o horizonte último da inclinação moral é a universalização, ou seja, as máximas de ação são sempre submetidas à pretensão de universalização (RICOEUR, 1991). Por fim, a inclinação acontece sempre em vista de um horizonte maior, que é a universalização. Uma vez analisada a relação entre vontade moral, desejo e universalização, Paul Ricoeur insiste que o aspecto constringedor “(...) determina a forma do imperativo que reveste a regra da universalização” (1991, p. 242).

Desse modo, a dimensão moral da norma possibilita notar a estreita relação existente entre o propósito de universalização e o constrangimento uma vez que a condição determinante para a ação é o autodeterminar-se e não as formas transcendentais, como no caso da dimensão ética, ou seja, “a vontade é tomada a partir do sujeito e não de um bem fora dele” (BRONDANI; CORÁ, 2010, p. 54). Assim, é possível dizer que o constrangimento e a universalidade constituem a *vontade* moral.

É justamente o modelo de máxima objetiva, isto é, aquela única que pode constituir-se como forma de uma legislação ou ainda autolegislação, a autonomia. Portanto, passa-se da vontade à liberdade, ou ainda, compreende-se que a “liberdade designa a vontade” (RICOEUR, 1991, p. 245) uma vez que “(...) à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade” (KANT, 1980, p. 154).

A autonomia é assim compreendida como o ponto de cisão entre a perspectiva teleológica e a deontológica. A autonomia não visa nenhum bem heterogêneo, senão a capacidade de seguimento da máxima, a obediência, uma vez que “a natureza racional existe como fim em si” (KANT, 1980, p. 135). Afirma o filósofo francês em sua análise: “(...) quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si mesmo, a obediência perdeu todo o caráter de dependência e de submissão. A

verdadeira obediência, poderíamos dizer, é a autonomia” (RICOEUR, 1991, p. 246) Ainda mais, para Kant: “Autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (KANT, 1980, p. 141).

Portanto, heteronomia e autonomia são compreendidos como opositivos e isto, em certa medida, é necessário como elemento constitutivo da ipseidade moral. De modo geral, é possível dizer que nesta análise a boa vontade iguala-se à vontade autolegisladora (BRONDANI; CORÁ, 2010).

Nesta primeira etapa da análise da dimensão moral (deontológica) em relação à dimensão ética (teleológica), dois conceitos adquiriram importância significativa na análise ricoeuriana: a boa-vontade é determinação do bom sem restrição, medido pelo critério de universalização através da autonomia (RICOEUR, 1991).

### 2.2.3 Solicitude e respeito

Assim como no exame da dimensão teleológica a solicitude desdobra-se a partir da estima de si, igualmente na análise moral deontológica, o “respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo com relação à autonomia do si, mas desenvolve aí, no plano da obrigação, da regra, a estrutura dialógica implícita” (RICOEUR, 1991, p. 255). Isto é, o respeito às pessoas decorre da autonomia moral. Lembrando sempre que a análise ricoeuriana tem como horizonte reflexivo sua tríplice perspectiva: ipseidade, alteridade e igualdade. Desse modo, esta segunda etapa da reflexão moral visa adentrar na noção de respeito ao outro<sup>16</sup>, segunda parte da pequena ética, sob o viés kantiano.

Para o desenvolvimento de tal análise, Paul Ricoeur recorre a duas teses: primeiro à justificação da relação entre norma do respeito e estrutura dialogal da perspectiva ética (solicitude); e posteriormente, a defesa de que no plano moral o

---

<sup>16</sup> O tema do respeito ao outro ou mais propriamente da abordagem ética e moral da segunda pessoa é tema caro a Paul Ricoeur. Em 1954 é publicado o texto *Simpatia e Respeito*, que em sua estrutura dialoga as perspectivas da simpatia, da luta e do respeito a partir de Immanuel Kant e Max Scheler. Para Rossatto (2018), a mesma estrutura presente em *Simpatia e Respeito* (1954) aparece no Oitavo Estudo de O Si-mesmo como um outro (1991) ainda que o filósofo francês tenha optado por outros conceitos. De modo geral, é possível considerar em ambos os textos uma estrutura dialógica que considera a dimensão afetiva do respeito e sua passagem ao plano abstrato das normas.

respeito às pessoas tem para como a autonomia a mesma relação que no plano ético tem a solicitude com a perspectiva da vida boa (RICOEUR, 1991).

Assim como no primeira parte do plano moral foi a vontade que deu passagem da estima de si para a autonomia, neste segunda parte da análise moral é a Regra de Ouro que fará a passagem da solicitude para o respeito ao outro enquanto máxima. No que tange à máxima de respeito ao outro o que Ricoeur considera é a segunda formulação do imperativo kantiano: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980, p. 135).

Quanto à Regra de Ouro, a encontramos na tradição judaico-cristã, em dois locais particulares: no Talmud onde aparece na seguinte forma: “Não fazes a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito” (HILLEL apud RICOEUR, 1991, p. 256) e aparece também na passagem evangélica, porém na forma positiva: “O que você quer que os homens façam a você, faça também a eles” (Lc 6,31). Ambas as expressões (na forma de máximas) fazem, para Ricoeur (1991), a enunciação de uma *norma de reciprocidade*.

Esta passagem da solicitude à norma de reciprocidade se dá considerando uma dissimetria essencial na ação entre agente e paciente. Essa dissimetria se estrutura nos sujeitos ao passo que “coloca um na posição de agente e o outro na de paciente” (RICOEUR, 1991, p. 257). O que o filósofo percebe a partir desta constatação é que aí reside a possibilidade da violência, uma vez que há um *poder sobre*. Ainda acerca desta constatação dirá o filósofo:

Ora, a passagem da solicitude à norma é estreitamente solidária dessa dissimetria de base, uma vez que é nessa última que se enxertam todos os derivados maléficos da interação, começando com a influência e terminando no homicídio (RICOEUR, 1991, p. 257).

Desse modo, à medida que um exerce sua vontade sobre a vontade do outro instaura-se a possibilidade da violência, que para o pensador francês “(...) equivale à diminuição ou à destruição do poder fazer de outrem” (RICOEUR, 1991, p. 258). Em casos de violência física, como a tortura, existe ainda a destruição da estima de si e do respeito de si próprio do outro. Visando a superação da violência na dissimetria essencial é que a moral cumpre seu papel estruturando a solicitude no crivo da norma que responde com a reciprocidade.

A segunda justificação do filósofo, no plano moral, por sua vez, visa mostrar a proximidade entre o respeito ao outro (através do segundo imperativo kantiano) e a autonomia. Inicialmente, Paul Ricoeur busca evidenciar que o segundo imperativo kantiano: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980, p. 135) tem nele uma tensão entre as noções de *humanidade* e *pessoa como fim* (em si mesma), isto é, entre o modo de relação entre primeira, segunda e terceira pessoas da ética.

O que fundamenta o princípio da *autonomia* na filosofia kantiana é a universalidade, que no segundo imperativo aparecerá como a ideia de *humanidade*<sup>17</sup>. Isto é, a ideia de “humanidade” aparece como prolongamento da universalidade enquanto termo singular. Por sua vez, o que Ricoeur percebe é que já a noção de “pessoa como fim em si mesma” tem implícita nela a *pluralidade das pessoas* (RICOEUR, 1991). Portanto, nesta última, o que está em jogo é a pluralidade, a diversidade que não considera o “todo”, mas o “cada um”, que passa a ser então um reforço à ideia de humanidade, que não daria conta do “cada um”.

Uma vez que no segundo imperativo Kant distingue “tua pessoa” e a “pessoa de qualquer outro”, para o filósofo francês, é bastante singular a escolha kantiana ao inserir a noção de *humanidade*. De acordo com Paul Ricoeur a noção de humanidade tem a função de ser uma ideia mediadora que levará à vivência da solicitude no âmbito do critério normativo. De todo modo, o que se destaca é que a noção de *humanidade* não representa somente a soma dos sujeitos humanos (RICOEUR, 1991), mas resulta de que “(...) nenhum vínculo direto entre si e o diverso de si pode ser estabelecido sem que seja determinado o que, na minha pessoa e naquela do outro, é digno de respeito” (RICOEUR, 1991, p. 261). A ideia de humanidade garante o respeito e assegura o reino dos fins nas três pessoas da ética.

Isto é, o valor digno de respeito é a humanidade, enquanto atributo essencial de cada sujeito. Quanto ao emprego de “pessoa como fim em si mesma” este tem a função de equilibrar a ideia de humanidade (RICOEUR, 1991). Ou seja, a ideia de “fim em si” supera a relação “meio” no uso da vontade na ação moral.

---

<sup>17</sup> No âmbito da “estima de si” própria da consideração teleológica foi a noção de “autonomia” que lhe deu o caráter de universalidade moral. Agora, no âmbito da “solicitude”, próprio da consideração teleológica, é a noção “humanidade” que possibilita a universalidade moral (RICOEUR, 1991).

Por fim, é a própria *humanidade* que deve ser tratada como fim e não como meio, aquilo que Kant denominou de “existir como fim em si mesmo”<sup>18</sup>. Nesta concepção, segundo Ricoeur (1991), há um fundo prático e ontológico acerca da existência, isto é, nos modo de tratar o outro e no fato de o fim em si mesmo é objeto da natureza racional.

A partir da análise desenvolvida por Paul Ricoeur nesta segunda etapa do Oitavo Estudo de *O Si-mesmo como um outro* nota-se a estrutura dialógica implícita entre a perspectiva ética e a moral. O que se concluiu é que o respeito aos outros cumpre, na perspectiva deontológica, a mesma função que a solicitude teve na abordagem teleológica (RICOEUR, 1991). A análise que faz a partir do segundo imperativo kantiano assegura o fundo teleológico na máxima deontológica, o “obrigatório” está a assegurar o “bom”.

#### 2.2.4 Princípios de Justiça

Considerando a tríplice perspectiva da pequena ética ricoeuriana: o si, o outro e as instituições, ou ainda, ipseidade, alteridade e igualdade, a terceira análise da perspectiva deontológica aborda o tema da justiça, ou ainda como Ricoeur faz questão de ressaltar: “É às instituições, dizíamos, que se aplica em primeiro lugar a virtude da justiça” (RICOEUR, 1991, p. 265) e instituições no sentido das estruturas variadas da vida na convivência dos sujeitos.

Numa abordagem deontológica, assim como a autonomia e o respeito exigiram a normatividade, também a regra de justiça cumpre esta função (RICOEUR, 1991). Porém, o que está em jogo é também uma ideia de justiça, que de per si, tem implícita uma dimensão ética. Junto da dimensão ética estão as noções de justa parte e igualdade, que na relação entre si suscitam ambiguidades que a compreensão deontológica pretende solucionar a partir de uma opção feita pela análise ricoeuriana: retirar todo o alicerce teleológico da ideia de justiça e assegurar-lhe um estatuto puramente

---

<sup>18</sup> “(...) mas, ao supor que haja alguma coisa *cuj*a existência em si mesmo tenha um valor absoluto, alguma coisa que, como *fim em si*, poderia ser um princípio de leis determinadas, é então nisso, e nisso somente, que se encontraria o princípio de um imperativo categórico possível, isto é, de uma lei prática. Ora, eu digo: o homem, e em geral todo ser racional, *existe* como fim em si, e *não simplesmente como meio* o qual esta ou aquela vontade possa usar a seu gosto; em todas as suas ações, tanto nas que concernem a ele próprio quanto nas que concernem a outros seres racionais, ele deve sempre ser considerado *ao mesmo tempo como fim*” (KANT, 1980, p. 134-135).



deontológico (RICOEUR, 1991). Uma vez feita esta passagem do teleológico ao deontológico, o que o nosso filósofo chamará de uma concepção “processual” de justiça (RICOEUR, 1991), a análise levanta a questão da necessidade de um retorno ao ponto teleológico depois da passagem pela norma.

Se o plano das instituições é o do coletivo, numa compreensão deontológica aquilo que foi papel da autonomia no plano do si, no plano das instituições é dado pelo *contrato*, que não será um fato da razão nos termos de Kant, mas sim um fato de “ficção” nos termos da tradição contratualista (RICOEUR, 1991). Portanto, o que Paul Ricoeur compreende é que a problemática da justiça nas instituições passa na relação entre teleologia, deontologia e contratualismo. O diálogo possível para essa relação se dá com John Rawls.

Acerca do célebre *Teoria da Justiça* de Rawls, Ricoeur considera que a noção de justiça adotada pelo filósofo norte-americano relaciona-se à *equidade* (que aparece em Rawls como *fairness*) e que a matriz de seu pensamento é justamente o *contratualismo* (RICOEUR, 1991). Para Ricoeur, o contrato não é fantasia, mas uma simulação que visa as condições ideais da igualdade no âmbito da sociedade, o que permite escolher os princípios diretores da mesma<sup>19</sup>.

Para Ricoeur (1991), o contratualismo liga-se ao individualismo, pois pressupõe o ato de liberdade de cada indivíduo racional com o fim de estender-se ao todo, à sociedade, aos Estados, como “grandes indivíduos”. Aqui é possível notar que ao servir-se de tal concepção para pensar o momento deontológico da justiça, Paul Ricoeur favoreça melhor expor o seu propósito de justiça, pois neste modo crescente de justiça, que parte do si ao próximo e ao diverso de si, transparece a progressão da constituição dialética do si (RICOEUR, 2008). Ainda mais, o contratualismo é uma vertente deontológica e não teleológica, como o utilitarismo, por exemplo. Trata-se, na visão do filósofo francês, de uma perspectiva deontológica que retira o justo da tutela do bom,

---

<sup>19</sup> No que tange a uma compreensão de justiça que tenha passado da esfera teleológica para a esfera deontológica o posicionamento ricoeuriano encontra perspectivas boas em Rawls. Uma vez que o se se tem em vista é a justiça numa dimensão processual, em Rawls a dimensão da justiça tem em vista o campo prático, se dá a partir do contrato original e visa a manutenção das instituições justas (PEGORARO, 2009). Ainda quanto a esta concepção “prática” de justiça, Zeifert (2008) defende que a concepção de justiça própria de Rawls é em si uma concepção política, ao passo que sua constituição se distanciaria de uma finalidade puramente teórica ou doutrinária.

isto é, é uma solução de igualdade e justiça de modo processual, coloca a equidade, mas sem nenhum fundamento transcendental, sem nenhum critério de bom.<sup>20</sup>

Ricoeur indaga sobre os princípios que seriam escolhidos mediante a proposta rawlsiana do “véu da ignorância” (RICOEUR, 1991). Como resposta, aponta para o princípio de distribuição, visto que a distribuição na sociedade é fenômeno complexo e então têm-se os princípios de justiça da teoria de Rawls: princípio de liberdade, que de certo modo aparece como fundamento do estado de direito e da democracia constitucional e a justa repartição dos bens primários. Depois, o princípio da diferença, que considera a igualdade dos bens primários. Analisar esta proposta filosófica é, para Ricoeur, primordial, uma vez que o horizonte de sua reflexão é, fenomenologicamente, a do si que convive com o outro e a comunidade social em conflito, pois os interesses existentes numa sociedade firmada no contrato, por vezes, o excedem, então, faz-se necessário a presença do justo, o justo nas instituições justas. Ainda mais, acerca da relação entre justiça e instituição, em estudo posterior a análise de *O Si-mesmo como um outro*, afirmará o filósofo: “A função mais geral da instituição é garantir o nexo entre o próprio, o próximo e o distante em alguma coisa como uma pólis, uma república (...)” (RICOEUR, 2008, p. 67).

Portanto, o plano do justo em sua passagem pela variação deontológica, assegura-lhe uma dimensão universal, formal e processual. A marca do ponto de vista deontológico no plano da justiça é o *contrato social*, ainda que o esteja no sustento seja a autonomia: “(...) é preciso afirmar energicamente que a autonomia rege as três esferas, a ideia da pessoa como fim em si é tida como a expressão dialogal dela, e o contrato é o seu equivalente no plano das instituições” (RICOEUR, 1991, p. 279).

Por sua vez, se a autonomia é a base e esta, como já afirmamos, na análise ricoeuriana está fundada no “poder” dos *atos de razão* de Kant, é porque por fim, ela

---

<sup>20</sup> Dois volumes sintetizam uma coletânea de textos ricoeurianos sobre a Justiça, intitulados *O Justo 1* e *O Justo 2*. Em *O Justo 2* o capítulo *Justiça e Verdade* aborda toda a problemática sobre a justiça desenvolvidos nos estudos sétimo, oitavo e nono de *O Si-mesmo como um outro*. No que toca ao pensamento rawlsiano e o seu local na análise de Ricoeur, é possível compreender que no campo prático, isto é, de uma filosofia prática, o bom aparece como justo. Um exemplo disso e em consonância com nosso estudo, a noção de Justiça em Rawls aparece como a primeira virtude das instituições sociais o que culminará, para Ricoeur, a fazer da justiça “a categoria mais alta do campo prático” (RICOEUR, 2008, p. 65). Esta compreensão de justiça é decisiva para compreender “qual justiça” se busca no campo prudencial da phronesis, isto é, da sabedoria prática. O que se visa, portanto, é a equidade. Cf. RICOEUR, Paul. *Justiça e Verdade*. In: *O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 63-78.

tem uma raiz na base do racional kantiano, que a abertura da Fundamentação da Metafísica dos Costumes: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 1980, p. 109), portanto, no plano do *bom*. Se contudo, a autonomia levada à esfera institucional aparecerá deontologicamente como possibilidade por meio do contrato e este se dá por ficção, este não seria ameaça ao esquecimento deste fundo teleológico na dimensão teleológica? (RICOEUR, 1991). Com esta indagação, abre-se agora a esfera da convicção, que permite o si, após a sua passagem na esfera do outro e do distante deparar-se com o fundo conflitual que lhe abrirá a um dimensão própria da ipseidade, tanto em sentido fenomenológico, como prático (em senso ético): a *sabedoria prática*.

### 3 Capítulo

#### O SI E A SABEDORIA PRÁTICA

Chegamos ao terceiro e último capítulo desta dissertação, que se manifesta como ponto de chegada e centralidade de nosso estudo: *A Sabedoria Prática em Paul Ricoeur: ipseidade e convicção*. Inicialmente, o propósito é o de averiguar a função da sabedoria prática ricoeuriana, já compreendendo-a como uma perspectiva original, isto é, que não limita-se a repetir, usar ou reforçar meramente a *Phrónesis* de Aristóteles ou a *Sittlichkeit* de Hegel. Tem-se por fim evidenciar que a sabedoria prática é o terceiro estágio, numa leitura vertical, isto é, ascendente (RICOEUR, 2009), de uma estrutura de relação entre ética e moralidade. Este é o estágio último da análise iniciada pelas dimensões ética/teleológica e moral/deontológica dos estudos *Sétimo* e *Oitavo* de *O Si-mesmo como um outro* em que então aparece o plano prudencial de uma sabedoria prática que é necessidade de decisão equitativa em situações de conflito e incertezas, isto é, no cenário do trágico da ação.

Numa passagem posterior a este exame, nosso estudo direciona-se à discussão sobre a sabedoria prática em textos posteriores a *O Si-mesmo como um outro* (1991), como: *A la gloire de la phrónesis* (1997), a coletânea *O Justo 1* e *O Justo 2* (2008), *Percurso do Reconhecimento* (2006) e *Escritos e Conferências 2* (2010). Por fim, o propósito último é do fazer notar a valiosa contribuição da sabedoria prática ricoeuriana enquanto juízo moral circunstanciado, portanto, como uma possibilidade reflexiva frente aos embates sempre atuais no campo do julgamento e da efetivação do justo, fazendo assim valer a esfera da *convicção*, isto é, de uma resposta pontual.

Antes, porém, de adentrarmos à análise, é necessário, com Ricoeur, ater-se ao ponto de partida:

(...) uma moral da obrigação, anunciamos, gera situações conflituais em que a sabedoria prática não tem outro recurso, a nosso ver, que

recorrer no quadro do julgamento moral em situação, à intuição ética, saber, a visão ou perspectiva da “vida boa” com e para os outros nas instituições justas (RICOEUR, 1991, p. 281).

Este retorno à perspectiva ética da vida boa é a solução frente aos conflitos gerados pela aplicação das normas em situações concretas, em que a esfera de uma efetivação da justiça em concepção unitária passara a uma pluralista, por exemplo. A relação entre norma e conflito aparece em cenário conflituoso já há muito tempo, o que nota-se em particularidade na tragédia grega que leva a uma reflexão sobre a tragicidade da ação. Acerca disso, Ricoeur dedica um estudo que tem a função de ser um *interlúdio* ao início da análise conflitual nas três esferas da pequena ética, o si o outro e a instituição. Abrimos o capítulo com esta *passagem* essencial.

### 3.1 A experiência do “trágico” da ação: a convicção

Assim como Hegel, Ricoeur apropria-se de uma “não-filosofia” para pensar a própria filosofia prática: a tragédia grega e, mais propriamente, a *Antígona* de Sófocles. Essa dimensão não filosófica empresta à análise ricoeuriana aquilo que ele denominou de “instrução insólita da ética pelo trágico” (RICOEUR, 1991, p. 283), isto é, o não-filosófico, a *sabedoria trágica*, cumpre a função de devolver a *sabedoria prática* ao julgamento moral em situação.

Identificam-se, na tragédia grega que tem por tema a ação, elementos próprios do conflito, uma vez que ela é obra dos próprios agentes em sua individualidade, que no caso de *Antígona*, aparecem como aqueles que se identificam com uma regra particular ficando alheios a todas as outras. Na referida tragédia, Antígona deve sepultar um irmão como cumprimento a uma regra que se sobrepõe à outra regra em questão, a de que este morreria como inimigo do Estado. De outro lado, há Creonte, o governante, a quem pertence o seguimento à norma que visa distinguir amigos e inimigos acima da consideração de qualquer preceito de relação familiar<sup>21</sup>.

O que está em questão na tragédia, para o filósofo, é não somente a deliberação a partir de lados opostos, de uma guerra de valores, mas o que se constata e o que realmente tonifica a tragicidade é o fato de que “(...) a paixão que impele cada um dos

<sup>21</sup> Cf. SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2014.

dois protagonistas aos extremos mergulha num fundo tenebroso de motivações que nenhuma análise moral esgota” (RICOEUR, 1991, p. 284, grifo nosso). Nesse sentido, há uma proximidade entre a atitude moral e a sua motivação profunda no sentido do ethos. O trágico da ação reconduz, portanto, o formalismo moral ao cerne de ética.

A instrução da tragédia ao âmbito ético faz, portanto, que passemos de uma consideração da deliberação à catarse (RICOEUR, 1991). O conteúdo do conflito na tessitura da tragédia e modo como Paul Ricoeur o compreende hermeneuticamente revela o fundo fenomenológico da experiência do erro e do conflito, da qual o si funda-se como necessidade de sentido e agir ético.

Acerca deste fundo fenomenológico da experiência humana presente na tragédia grega e aqui em Antígona, revela-se o caráter de ensinamento próprio dessas fontes que tem origem no mito. Ainda mais, destaca o filósofo que:

A tragédia de Antígona tem relação com o que, depois de Steiner, podemos chamar o fundo agonístico de prova humana, no qual defrontam-se interminavelmente o homem e a mulher, a velhice e a juventude, a sociedade e o indivíduo, os vivos e os mortos, os homens e o divino (RICOEUR, 1991, p. 286).

Com base nisso, é o conteúdo das experiências limite que provocam o impulso ao sentido e à atestação do si, que reconhece-se a partir de experiências de limite. A sabedoria prática, isto é, o modo de convicção que o sujeito humano no aspecto de sua identidade ipse, opta com vistas a resolução de seus impasses revela-lhe a própria condição de conflito da ação humana<sup>22</sup>.

Diante da tragicidade do conflito, duas possibilidades são retiradas de Antígona, o *conselho direto* e a *resignação ao insolúvel* (RICOEUR, 1991). Trazendo as análises de Hegel sobre a tragédia em questão e a reflexão mais contemporânea de Martha

---

<sup>22</sup> Esta leitura revela o caráter fenomenológico da experiência humana próprio do retrato fiel feito pelas tragédias. Três estudos, segundo Ricoeur (1991), retratam esse fundo importante da lição dada pela tragédia: George Steiner em seu *Antigones*, mostrou que antes de Freud, já o século XIX fez muitas apropriações teórico-reflexivas do fundo mítico (antes de Freud com Édipo-Rei); Jean-Pierre Vernant em *Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque*; e P. Vidal-Naquet em *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, ressaltaram o caráter excessivamente humano dos personagens (RICOEUR, 1991). Ainda mais, em análise semelhante é possível dizer: “Sófocles é um humanista que não esquece a precariedade do mundo nem o fundo escuro da nossa existência. Pela poderosa ira dos deuses, que se sobrepõem aos homens, leva à constatação da fragilidade humana, recordando a cada um a debilidade de sua natureza. A trama inquietante e a grandiosidade dos sentimentos é, sobretudo, a incessante busca de si mesmo” (MAIA, 2008, p. 149).

Nussbaum, a análise recai numa leitura que se dá pela perspectiva da estreiteza dos dois pontos de vista, isto é, da experiência de cada um dos personagens, Creonte e Antígona.

O ponto de vista de Creonte revela-se estreito na consideração, sem variação alguma, da oposição amigo-inimigo perante o Estado, aqui. Creonte é aconselhado por seu filho, Hémon, afirmando que o raciocínio é a maior virtude de um homem e que pode haver outra opinião sensata, entretanto, não o escuta e cede ao trágico. Também é estreita a posição de Antígona, em que “só o parente morto é *philos*” (RICOEUR, 1991, p. 287). Ou seja, conta apenas o vínculo familiar.

Divergindo da posição de Hegel, que aponta o estreitamento de ambas as posições, a de Creonte e a de Antígona, Ricoeur fará a opção por Antígona, pois o seu “bradar” frente ao conflito é o que evidencia o ponto em questão na sua ética. Com Antígona há a anunciação de um *limite*, o excesso do caráter humano na lei, na instituição: “Eu não acreditava também que teu edito tivesse bastante força para dar a um ser mortal o poder de infringir os decretos divinos (...)” (SÓFOCLES; *apud* RICOEUR, 1991, p. 288). Nesse ponto, mais que um ensino, há a conversão do olhar do homem, orientado pelo fundo ético.

O ponto marcante da reflexão didática vinda de Antígona se dá quando Corifeu exclama a Creonte: “É preciso prudência” e logo o coro clama “A sabedoria (*to phronein*) é, de longe, a primeira fonte de felicidade” (SÓFOCLES; *apud* RICOEUR, 1991, p. 289). As perspectivas ética e moral implícitas na tragédia de Sófocles anunciam uma distância entre sabedoria trágica e sabedoria prática, ou melhor, uma passagem da primeira à última, em que aparece, diante do conflito irresolúvel a *convicção* (RICOEUR, 1991). Assim, em outras palavras é possível falar numa passagem da *catarse* à *convicção*.

A tragédia anuncia a finitude humana, a culpabilidade que vem da imputabilidade. Uma vez dado o fracasso do conselho direto, a *catarse* abre-se ao momento da *convicção* (RICOEUR, 1991). Na análise hegeliana presente em *A Fenomenologia do Espírito*, não há *convicção*, mas sim *conciliação*, isto é, cada parte cederia à sua posição dando vez ao perdão. Para Ricoeur, o que a tragédia evidencia é justamente a não possibilidade desta *conciliação*. Acerca disso, afirma:

O trágico, no estádio que nossa investigação alcançou, não está à procura somente da aurora da vida ética, mas, ao contrário, no estádio

avanzado da moralidade, nos conflitos que se erguem sobre o caminho que conduz da regra ao julgamento moral em situação (RICOEUR, 1991, p. 292).

A partir da análise ricoeuriana, três perspectivas filosóficas de recurso moral a conflitos aparecem. Primeiramente é necessário compreender que Ricoeur, no âmbito da ética parte de um fundo aristotélico, em que temos a *phrónesis* grega; depois considera o caminho da universalidade frente à justiça por meio da *Moralität* kantiana e agora, pensa com Hegel (e diverge dele) com a *Sittlichkeit*, como possibilidade de solução.

Nesse sentido, o que se revela no conflito trágico para Ricoeur, é justamente a dialética da ética e da moralidade atada e desatada no julgamento moral em situação. Para Hegel (através da *Sittlichkeit*), era somente na esfera de uma negociação das partes que o trágico pode ser negociado. Já no plano aristotélico, em que há a *phrónesis*, o que se considera é o conflito no fundo ético, isto é, na diversidade das estimativas, dos moventes da ação.

Uma vez que o caminho da sabedoria prática ao modo ricoeuriano é o do equitativo, partir deste fundo trágico faz emergir duas possibilidades conclusivas: a complexidade da vida é defrontada não somente com posicionamentos divergentes, mas com princípios morais diversos; e depois, os conflitos suscitados pela moralidade só encontram recurso no fundo ético que lhe dará uma sabedoria própria para o julgamento em situação: uma *phrónesis* prática: é o plano da convicção, não o da univocidade, nem do arbitrário (RICOEUR, 1991). Portanto, o plano da sabedoria prática encontra a justiça sempre na intersecção da ética e da moral por meio do equitativo.

### **3.2 Instituição e conflito**

Uma vez compreendido o “local” do trágico da ação, a sua dimensão é tríplice assim como os campos da moral abordados na perspectiva ricoeuriana: *o si universal*, a *pluralidade de pessoas* e o *ambiente institucional*. Esta última, o *ambiente institucional* é agora o tema de nosso estudo a partir da análise feita por Ricoeur dos conflitos que dela surgem e das possibilidades de uma *sabedoria prática* no plano da convicção em relação aos conflitos. Portanto, a análise segue agora um percurso inverso, isto é, inicia-



se pela esfera da justiça e da instituição. Esta inversão é justificada pelo filósofo a partir de duas razões: primeiramente, porque no âmbito da justiça nas instituições é que o trágico da ação desenvolve uma de suas figuras mais exemplares; depois, é necessário, em ordem inversa, afrontar os problemas da instituição e do plano interpessoal para que possam ser compreendidos os conflitos gerados no plano do si, da *autonomia* (RICOEUR, 1991), uma vez que esta é a perspectiva mais forte da abordagem moral.

Por sua vez, em *instituição e conflito*, o problema da justiça é a parte da tríplice perspectiva a ser defrontada com o conflito. Na perspectiva ética, o âmbito da instituição foi tratado a partir da questão da justiça, do justo e do injusto, e depois, na perspectiva moral, vimos que a análise assumiu como objeto reflexivo a tradição contratualista. Justamente, a análise visa pensar o conflito a partir de uma concepção processual da justiça em Rawls em que há um modelo de justiça unitária, que nas sociedades contemporâneas é ameaçado.

Uma vez que o que se tem em vista nesta concepção processual da justiça, é a distribuição justa, aí reside o conflito, na diferença dos bens implicados na distribuição. Atesta o filósofo francês: “Uma situação realmente conflitual aparece quando, cavando sob a pura regra de processo, desnudamos a diversidade entre os bens distribuídos que tendem a obliterar a formulação dos dois princípios de justiça” (RICOEUR, 1991, p. 294). Ou seja, diante da diversidade de bens, colocam-se todos em mesma medida visando a repartição, de maneira tal que a diversidade desaparece.

Para Ricoeur, já Aristóteles, ao tratar da justiça como igualdade identificou este problema, para ele, o que fora identificado é que “(...) a igualdade não se faz entre as partes, mas entre a relação da parte de um com a sua contribuição e a relação do outro com a sua contribuição diferente” (RICOEUR, 1991, p. 295). Essas contribuições são patrimônios, rendimentos, posições de responsabilidade, honras etc. Ou seja, existem esferas diversas de distribuição da justiça.

Outro aspecto é que quando Rawls traz a ideia de “bens sociais primários” parece, na visão ricoeuriana, não perceber estar levantando uma questão-problema dentro do próprio formalismo, uma vez que: “(...) se perguntarmos o que qualifica como bons esses bens sociais, abrimos um espaço conflitual, uma vez que esses bens aparecem relativos a significações, a estimacões heterogêneas” (RICOEUR, 1991, p. 295). Isto é, não só a distribuição dos bens é variável, assim como a própria estimacão

destes bens, que segundo constatou Aristóteles, por exemplo, variava conforme os regimes políticos (RICOEUR, 1991).

Temos assim dois conflitos, um no âmbito da distribuição: a diversidade entre os bens a serem distribuídos e outro quanto às estimativas diversas que os fazem ser “bens” numa heterogeneidade de perspectivas de caráter histórico e cultural, por exemplo.

Paul Ricoeur apresenta um modelo de justiça alternativo, que pode ser lido como um exemplo do exercício da sabedoria prática: “Esferas de Justiça” de Michael Walzer<sup>23</sup>. Em Walzer é considerada a real *diversidade dos bens*, o que faz a passagem de uma ideia unitária de justiça para as *esferas de justiça* (RICOEUR, 1991) ou ainda, se dá a passagem de uma perspectiva de universalismo ao contextualismo.

No modelo de Walzer são consideradas as condições de cidadania em relação aos bens diversos em várias esferas: o que pode ser comprar ou vendido, a atribuição de empregos, relações pessoais, posições de autoridade, acolhimento a estrangeiros, segurança e bem-estar, entre tantas outras.

O fundamento para uma concepção plural que considera a distribuição a partir de esferas diversas é que o padrão para cada bem social e cada esfera de distribuição tem validade somente em conformidades as diversas sociedades particulares (RICOEUR, 1991) ou ainda, assenta-se sobre um “simbolismo compartilhado” (RICOEUR, 2008). Ou seja, na tese de Walzer, considera-se que “(...) quando as significações são distintas, as distribuições devem ser autônomas” (WALZER; *apud*; RICOEUR, 1991, p. 296). A pluralidade de esferas, atribuições de bens e diversidade de distribuição faz vez ao conflito dando face à sabedoria prática.

Primeiramente, o conflito instaura-se, num Estado de Direito, na deliberação quanto aos “bens sociais primários” a serem priorizados. De acordo com Ricoeur (1991), a noção aristotélica de deliberação, num Estado de Direito, deve coincidir com a de discussão pública, que não deixa de ser um exercício de sabedoria prática, no caso, a *phrónesis* aristotélica. A discussão pública não visa chegar a um consenso, o pluralismo de opiniões possui um caráter não dogmático e mutável, considerando que, de acordo

---

<sup>23</sup> CF. WALZER, M. **Esferas da Justiça**: Uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

com Ricoeur, toda convicção é pontual, histórica, sujeita ao tempo, sem jamais adquirir o estatuto de irrefutável (RICOEUR, 1991).

A arbitragem necessária para o plano da convicção pode ser pensada para esta situação a partir da categoria hegeliana de *Sittlichkeit*<sup>24</sup>. Em Hegel, o Direito coincide com a efetivação da liberdade<sup>25</sup>, que se dá através da vontade pessoal que avança ao plano institucional. Esta ligação entre a esfera pessoal e a esfera institucional é um dos pontos fortes, que na visão de Ricoeur, supera uma visão extremamente formal ou abstrata do Direito. Justamente, a *Sittlichkeit* instrui na medida em que representa um “triunfo progressivo do vínculo orgânico entre homens sobre a exterioridade da relação jurídica” (RICOEUR, 1991, p. 299). Esse vínculo orgânico entre homens encontra sua expressão máxima na ideia de Estado e aí, novamente a esfera conflitual registra-se.

Posteriormente, conforme a análise ricoeuriana é necessário ater-se ao que pode ser chamado de “fins do bom governo”. A esfera do viver bem é o que determina este aspecto, que tem por horizonte a esfera política (RICOEUR, 1991). Passa-se agora da *sittlichkeit* à *phrónesis*, isto é, a esfera do julgamento moral em situação, ou mais propriamente, do julgamento político em situação. Isto é, acena-se, em nível de discussão, um trajeto de volta de moral à ética, por meio da categoria de “bom”. A “virtude das instituições”, o caráter de bom, a partir de um julgamento político em situação, resulta sempre do momento de uma escolha “histórica”.

Um terceiro ponto que pensa o conflito no âmbito da justiça nas instituições é aquela visa a legitimação da democracia “sob a variedade de seus modos de proceder” (RICOEUR, 1991, p. 304). Uma concepção unívoca de relacionamento homem-estado leva ao totalitarismo, que por sua vez, é contraposto pela democracia. Esta última, contrariamente, revela-se como “uma revolução no seio do simbolismo mais

---

<sup>24</sup> O conceito hegeliano de *Sittlichkeit* aparece em seu *Princípios da Filosofia do Direito*. Cf. HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Trata-se, de modo geral, em compreender a moralidade num distanciamento de seu vínculo com o formalismo a partir da herança kantiana. O distanciamento do formalismo se dá no plano de que a liberdade é levada a uma instância de contrato e sistema a ser justificado pelo Estado. Primeiramente há a liberdade enquanto presença do sujeito livre na instância formal (*Direito abstrato*), mas que será plenamente efetivada somente na instância da vontade em si que deve então ser um momento do direito em forma subjetiva (*Moralidade*) a coincidir com a consciência em si pertencente ao todo. A *Sittlichkeit* pretende fazer a junção da dimensão objetiva (*Direito abstrato*) e a dimensão subjetiva (*Moralidade*). Unem-se vontade e vontade particular (ROANI, 2019) num plano de aplicação no Estado.

<sup>25</sup> “Que uma existência empírica em geral seja existência empírica da vontade, isso que é o direito. O direito é, em consequência, a liberdade geral, como Ideia” (HEGEL, in: RICOEUR, 1991, p. 298).

fundamental de onde procedem as formas de sociedade; é o regime que aceita suas contradições a ponto de institucionalizar o conflito” (RICOEUR, 1991, p. 305).

A perspectiva de univocidade ou formal universalização fez com que historicamente houvesse a opção por sistemas totalitários, em que haja mais a dominação do que propriamente o poder. Como resposta a isso, Ricoeur aposta nas tradições que dão espaço à tolerância e ao pluralismo, fundados sobre o querer viver e agir e um povo (RICOEUR, 1991). Para o filósofo, a sabedoria prática, tanto por parte de uma *sittlichkeit*, como de uma *phronesis*, respondem positivamente a este propósito, uma sabedoria prática, portanto, não somente pessoal, mas de muitos, pública.

Por fim, o que se evidencia após um exame sobre a sabedoria prática como resposta ao conflito na esfera da instituição é a relação entre justiça e equidade. De acordo com Ricoeur, encontramos em Aristóteles o equitativo em superioridade a justo, superioridade porque cumpre a função de corretivo. De acordo com o filósofo grego:

o equitativo é justo, superior a uma espécie de justiça – não à justiça absoluta, mas ao erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal. E essa é a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade (ARISTÓTELES, 1973, p. 336).

Portanto, as esferas do debate público no âmbito da efetivação da justiça junto às instituições, são formas pensadas pelas perspectivas de uma *sabedoria prática*, tanto aos moldes aristotélico<sup>26</sup> como hegeliano, que busca orientar o julgamento moral em situação (política) à esfera da justiça, entendida como equidade, isto é, fruto da *convicção*.

### 3.3 Respeito e Conflito

---

<sup>26</sup> É necessário considerar que é apenas por uma questão estrutural que não optamos por afrontar uma pesquisa que poderia dar vez a um capítulo sobre a *phronesis* aristotélica. Entretanto, o propósito *phronético* é plenamente atuado por Ricoeur, como foi possível constatar. Dois estudiosos de Aristóteles, Henrique de Lima Vaz e Marcelo Perini defendem que a “doutrina filosófica da *phronesis*” é a pedra angular de todo o edifício da ética aristotélica que buscou cumprir o ideal filosófico de uma ciência do *ethos*. Cf. VAZ, H. C de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 1988; Cf. PERINI, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Adentramos à análise do conflito na esfera que diz respeito ao outro, ao “com e para os outros” do ternário ético ricoeuriano. Uma vez que análise feita por Ricoeur da perspectiva *moral* do *outro* teve como horizonte reflexivo o contributo kantiano, a segunda versão do imperativo categórico ocupou um papel central nesta empreitada. Por sua vez, é justamente sobre ele, o segundo imperativo kantiano, que o conflito aparece, ou seja, mais propriamente no como tratar a humanidade na sua própria pessoa e na de outrem considerando-o como um fim em si e não como meio.

No referido estudo partiu-se da sugestão de que a vertente universalista do imperativo, a *humanidade* e a vertente pluralista, as *peçoas como fins*, apareceriam, sutilmente, como esferas separadas<sup>27</sup>. De outro modo, é possível, juntamente com Paul Ricoeur, notar ai dois polos: o *universalismo* e o *contextualismo*. O conflito, por sua vez, aparece na consideração de que:

(...) já que a alteridade das peçoas, inerente à própria ideia de pluralidade *humana*, mostra-se, em certas circunstâncias notáveis, incoordenável com a universalidade das regras que subentendem a ideia de humanidade; o respeito tende então a se cindir em respeito da lei e respeito das peçoas (RICOEUR, 1991, p. 307).

Ou seja, novamente é a cisão entre as esferas do universal e do particular que tendem a colidir no que toca à perspectiva da efetivação da justiça. Para Ricoeur (1991), a sabedoria prática nesses casos dará prioridade ao **respeito das peçoas** partindo da *solicitude*, que por sua vez, ressalta a insubstituível singularidade das peçoas.

Em referência ao imperativo e, de modo geral, ao formalismo kantiano, nosso filósofo reconhece uma comum atribuição do mesmo como “vazio”. Diferentemente, para o filósofo francês (RICOEUR, 1991), o imperativo não é vazio, ele produz uma multiplicidade de regras, e nessa diversidade, o universalismo exigido delas, porque é seu campo de atuação, pode confrontar-se com petições de alteridade.

Primeiramente, para Ricoeur (1991) é necessário considerar que em Kant as máximas visam executar as regras de universalidade, que são também chamadas de deveres. Esses deveres são múltiplos, assim como o são situações diversas. Acontece

---

<sup>27</sup> Segundo imperativo kantiano: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980, p. 135).

que para Kant as situações devem “buscar” auxílio na variedade de deveres e máximas existentes, e para o nosso filósofo, aí reside o conflito.

O que ocorre é que no modelo kantiano o caminho segue da situação à sua prova nas máximas e deveres, isto é, da ação à máxima e da máxima ao critério que a certifica em seu conteúdo moral. O que Ricoeur está a nos ensinar é que o caminho deve ser inverso, conforme exige a solicitude, isto é: que as máximas, as regras, é que possam “ir” até a diversidade de pessoas prevista pela solicitude em situação concreta (RICOEUR, 1991).

Do mesmo modo, uma esfera conflitual está na impossibilidade contradizer uma máxima universal em favor do outro em situação singular. Para Kant, segundo a análise ricoeuriana, no *Fundamento da Metafísica dos Costumes*, se dá a possibilidade de *contradição* da própria máxima. Para Ricoeur (1991, p. 309) ela “(...) consiste na liberdade que o agente se dá ao fazer uma exceção em seu favor, portanto, na recusa de querer realmente que sua máxima se torne lei universal”. Porém, o problema reside no fato de que, conforme nosso filósofo, em todos os exemplos de “exceção” dados por Kant, esta exigência só aparece em favor do próprio sujeito. Assim, indaga Ricoeur: “Que aconteceu com a exceção feita em benefício de outrem?” (Id, *Ibidem*).

Assim evidencia-se a não consideração kantiana deste “caminho inverso”, da regra em direção ao outro em situação concreta, na sua pessoa, singularidade insubstituível. De outro modo, é possível, a partir disso, compreender que:

(...) a consideração das pessoas como fins nelas mesmas introduz um fator novo, potencialmente discordante, com relação à ideia de humanidade, a qual limita-se a prolongar a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade (RICOEUR, 1991, p. 310).

Portanto, nosso filósofo não cessa de, diante disso, invocar a *sabedoria prática* como dialética entre a solicitude dirigida às pessoas concretas o respeito às regras e à estrutura moral. Escolher condutas que poderão satisfazer as exceções requeridas pela solicitude, tentando trair a regra o menos possível (RICOEUR, 1991), esta é aqui a tarefa de uma sabedoria prática.

O que é possível aprender com esta análise ricoeuriana, é que a exceção, não somente a para consigo mesmo, mas a exceção que torna presença o outro diante de

mim é a fisionomia da alteridade. No plano da linguagem, já não se trata somente ou simplesmente de obrigação e regra, mas de uma *promessa*.

A promessa instaura a possibilidade de superação da dissimetria pela regra de reciprocidade. A promessa não é obrigação, mas sim o que o nosso filósofo buscou chamar de “princípio de fidelidade” (RICOEUR, 1991, p. 311). A partir de uma compreensão fenomenológica, e aqui Ricoeur recorre à contribuição de Robins<sup>28</sup>: toda perspectiva de obrigação (a manter promessas) deriva de uma estrutura monológica de intenção (RICOEUR, 1991). Dai deriva a promessa como característica da manutenção do Si no tempo, alta expressão da identidade ipse.

A promessa e a manutenção do si no tempo se atualizam mediante as “demandas” vindas do outro, a reclamação vinda do outro (RICOEUR, 1991). Aqui abre-se o fundo ético que a sabedoria reclama a consciência que se sustenta no cumprimento da regra: o fazer-se pronto para o outro ou ainda, conforme a herança de Gabriel Marcel, tão cara ao nosso filósofo, trata-se da *disponibilidade* ao outro. Diante da reclamação do outro em presença e para fazer-se disponível é que o si faz a manutenção, em sentido fenomenológico, de sua primeira e interna intenção.

O caráter da promessa em sua estrutura dialogal, no plano jurídico, tem sua fidelidade mediatizada pela instituição, mas o que deve ser considerado é sempre essa estrutura interna, esta intenção, essa dimensão ético-fenomenológica da dialética da ação, ainda mais, ressalta o filósofo: “A análise sumária da promessa à qual acabamos de proceder acentua a cesura tão cuidadosamente ocultada por Kant entre o respeito pela regra e o respeito pelas pessoas” (RICOEUR, 1991, p. 314).

Diante disso, a solicitude deve sempre movimentar dinâmica intencional e de ação do si visando estabelecer medidas que façam favorecer o respeito às pessoas e não somente às normas, uma vez que o horizonte que se estrutura é aquele de compreender que: “A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra” (RICOEUR, 1991, p. 314). Acerca disso, dois exemplos podem ser extraídos da análise de Paul Ricoeur: situações de conflito no início da vida e no seu fim.

---

<sup>28</sup> Cf. ROBINS, M.H. **Promising, intending and moral autonomy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Uma vez que “(...) nunca a sabedoria prática poderia consentir em transformar em regra a exceção à regra” (RICOEUR, 1991, p. 315), o seu fundamento, a singularidade e tragicidade das situações permite compreender que será sempre uma convicção, uma resposta situacional sobre a relação entre felicidade e sofrimento a sua perspectiva. De fato, o filósofo nos dá o primeiro exemplo, o caso dos moribundos, pessoas entregues à morte. Num caso como este, o exercício de uma sabedoria prática buscaria ultrapassar o falar ou não ao doente a verdade, mas em caminhos outros, como por exemplo, em dosar o modo de contar a verdade visando a possibilidade de sobrevivência; saber distinguir entre enunciar a doença e enunciar e o seu nível de gravidade, ou dizê-la de todo o modo, ou ainda o mentir cientemente (RICOEUR, 1991), é sempre a situação, o doente, a pessoa em sua singularidade que permitirá compreender qual a melhor forma de exercer a exceção.

O mesmo exercício aplica-se aos casos de conflito gerados diante do começo da vida. Um sabedoria prática consiste em escutar atentamente todos os posicionamentos diante de uma situação tão complexa como esta, ancorada sobre uma dicotomia de concepções ético-ontológicas que se expressam em posições de concepção que variam em considerar o embrião humano ou coisa. Entretanto, a sabedoria prática assenta-se melhor na concepção biológica: “(...) ‘o direito à vida’ do embrião é um direito a uma ‘probabilidade de vida’; na dúvida, não é preciso assumir o risco de um homicídio” (RICOEUR, 1991, p. 317). Esta compreensão parece deslocada de uma *ontologia* substancialista e em direção a de uma *ontologia progressiva*, isto é, que reconhece na variação dos modos de ser e dos estágios de progresso do ser, variações de tratamento. Esta perspectiva relaciona-se a muitas formas de leituras oriundas da bioética, que poderíamos considerar uma “ciência” de sabedoria prática. Para Ricoeur, ainda que esta opção esteja próxima da sabedoria prática ela não ignora a possibilidade de conflito, de modo que o que deve predominar é sempre o aspecto do debate plural, o *phronimos* não é um só homem, mas o selo da convicção que ouviu muitos<sup>29</sup>. Portanto, o que predomina no âmbito da sabedoria prática voltada à pessoa em si é sempre uma “solicitude crítica”, conforme nomeia o filósofo.

---

<sup>29</sup> É importante considerar que o plano dialógico do si e do outro, da escuta e da aceitação, ou de modo geral, da categoria de *heterogeneidade* é fundamental e recorrente em toda obra a obra ricoeuriana. No campo da ética e da moral, a convicção e os princípios são sempre recolhidos da diversidade dos contextos. Cf. BARASH, J.A. **A filosofia moral de Paul Ricoeur**. In: CESAR, C.M. *A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Coleção Filosofia-140. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 81-89.



### 3.4 Autonomia e conflito

A última etapa a completar o caminho inverso do ternário ético de Ricoeur recai sobre a relação entre autonomia e conflito, ou mais propriamente, à *aplicação da estima de si ao plano de uma regra formal de universalização*. O que se pode notar no presente estudo é que a análise ricoeuriana confirma que a regra de universalização gera conflitos no interior das situações em recorrência da singularidade destas, isto é, aos contextos situacionais, históricos, comunitários.

Para compreender a relação entre autonomia e conflito, Paul Ricoeur recorre a uma revisão do formalismo kantiano, de modo a “desnudar” a pretensão universalista e visar o conflito. Inicialmente, é necessário considerar que a conforme a análise ricoeuriana mostrou, nas três esferas, a do si, do outro e das instituições a autonomia esteve presente conforme o seu desenvolvimento na proposta kantiana e igualmente, se considera que esta autonomia nunca foi “autossuficiente” apresentando sempre problemas, esferas de conflito, deixando marcas de receptividade, passividade e impotência (RICOEUR, 1991).

Uma vez que o conflito evidenciou a não autossuficiência da autonomia, para Paul Ricoeur, o que se evidencia é que dela se desdobra a heteronomia, que em Kant, abre espaço há uma dimensão dialógica da autonomia, solidária da reciprocidade e da justiça. Ou seja, para Ricoeur (1991) a autonomia parece tributária da heteronomia.

Paul Ricoeur ao afrontar esta problemática, compreende que a grande questão está na relação dialógica entre autonomia e heteronomia, isto é:

a autonomia parece assim tributária da heteronomia, mas num sentido diverso do *outro*: o *outro* da liberdade sob a forma da lei que, todavia, se dá a liberdade, o *outro* do sentimento sob a forma do respeito, o *outro* do mal sob a forma da inclinação para o mal. Por sua vez, essa tripla *alteridade*, intima do si, reúne a *alteridade* propriamente dialógica que torna a autonomia solidária e dependente da regra de justiça e da regra de reciprocidade (RICOEUR, 1991, p. 322).

Mas o caráter de heteronomia que avança sobre a autonomia não é somente no âmbito das situações que reclamam a ela um ater-se ao outro, mas também, a presença de um outro a nível interno, estimativo. Da autonomia passa-se ao critério de universalização que a ela está relacionado.

Para Paul Ricoeur, o uso que Kant faz do critério de universalização é restritivo, uma vez que uma máxima pode ser considerada não-moral, se uma vez que ela for elevada à universalidade ele se revele uma contradição interna (RICOEUR, 1991). A exigência de universalidade tirada do caráter contextual das situações é destinada a um trajeto de efetuação que suscita conflitos e, podemos entender, num nível ainda mais profundo, Ricoeur passa a considerar o caráter histórico e culturalmente determinado, não das situações, mas das *estimações*.

Como verificamos na análise ricoeuriana e conforme apresentamos na parte *instituição e conflito* deste estudo, a concepção rawlsiana de justiça distributiva apresentou conflitos: a relação entre *bens sociais primeiros* e a *diversidade de avaliações* que consideram o caráter de “bom” destes bens. Nesta etapa, Paul Ricoeur aponta para a dimensão conflitual oriunda do *caráter histórico e comunitário* da avaliação dos bens sociais, assim como, faz notar que no que se refere à segunda dimensão da pequena ética, a noção abstrata de humanidade teve que ater-se à contextualidade, à dimensão histórica e singular de cada ocasião que reclama respeito e solicitude. Ou seja, é sempre o conflito entre universalismo e contextualismo que está a predominar, ou ainda: “Resulta que é o defensor da universalidade que dá todo o seu peso aos problemas ligados à historicidade da moral concreta” (RICOEUR, 1991, p. 327).

Todas essas esferas de conflito, na visão de Ricoeur, preparam o terreno para uma análise oriunda da *ética da argumentação*. Aqui a herança vem de dois destinatários: K.O.Apel e J.Habermas. De modo geral, nosso filósofo dirige uma crítica à ética da argumentação, afirmando que nesta, o que está em jogo não é a escolha do “melhor argumento”, mas a tentativa de uma estratégia de purificação dirigida contra tudo o que possa ser colocado no discurso sob a forma de *convenção* (RICOEUR, 1991).

Para Ricoeur, o horizonte de uma ética da argumentação, em Habermas, por exemplo, é o de estabelecer o princípio universalista como única forma de possibilidade

que sustente a mútua compreensão,<sup>30</sup> ou seja, em Habermas, antes que as condições históricas de efetuação da discussão prática, “(...) é a fundação em razão do princípio de universalização que subentende a ética da discussão” (RICOEUR, 1991, p. 329). Da mesma forma, em Karl Otto Apel, com sua noção de “fundamentação última”, isto é, da compreensão de que o princípio de universalização é fundamento das pressuposições da argumentação geral, portanto, estabelecendo uma pragmática transcendental (RICOEUR, 1991).

Diante disso, Ricoeur, ao contatar este problema sugere uma nova formulação desta ética da discussão, tentando então, integrar a exigência de universalização ao contextualismo das situações práticas da realidade, tal propósito tem como ação base: “(...) extrair das posições em situação de confrontação o melhor argumento que possa ser oferecido as protagonistas da discussão” (RICOEUR, 1991, p. 336). Tal empreendimento teria ainda por finalidade fazer a passagem da *convenção* para as *convicções bem pensadas* (RICOEUR, 1991). Nota-se assim, que a discussão tem o seu ponto conflitual antes no caráter de *efetivação* do que de *justificação* do discurso, sendo necessário colocar em primeiro plano o caráter histórico e comunitário.

Uma vez reformulada a ética da argumentação, especialmente em Habermas, isto é, levada a sua utilidade não para o plano de uma justificação, mas de efetivação, ela pode ser um recurso que faz jus a um exercício de sabedoria prática. Acerca desta ética da argumentação reformulada, afirma Ricoeur:

Esta pode fazer valer que todos os problemas evocados devem encontrar sua solução pela ética da argumentação, visto que esta é de uma classe superior à regra de justiça e à regra do respeito, cujos efeitos mostrados mais acima mostram os limites de aplicação (RICOEUR, 1991, p. 333).

A ética da argumentação aparece então como instância crítica que possibilita equilibrar a exigência de universalidade e as limitações impostas pelas variações contextualistas. Por fim: “O que é preciso pôr em questão é o antagonismo entre argumentação e convicção, e substituí-lo por uma dialética fina entre argumentação e convicção” (RICOEUR, 1991, p. 335), ou seja, uma arbitragem própria do exercício de uma sabedoria prática em vista do julgamento moral em situação. De certa maneira,

---

<sup>30</sup> Cf. HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

nesta arbitragem entre argumentação e convicção revela a articulação entre teleologia e deontologia.

Ainda mais, o propósito de Ricoeur pode ser resumido na manutenção de um paradoxo essencial, que visa fazer diminuir a injustiça: “(...) de um lado manter a pretensão universal ligada a alguns valores nos quais o universal e o histórico se cruzam, por outro lado, oferecer essa pretensão à discussão, não em termos formais, mas como convicções inseridas nas formas de vida concreta” (RICOEUR, 1991, p. 337). Em síntese, tal propósito se resume no que Paul Ricoeur chamou de *universais em contexto*, uma das artes da sabedoria prática no âmbito da ética da argumentação.

A sabedoria prática ricoeuriana, numa leitura que já direciona-se a um olhar de síntese, é portanto a proposta que vai de uma *phronesis* ingênua a uma *phronesis* crítica, isto é, é uma perspectiva de atividade prudencial com base na ética teleológica que ao passar pelo crivo da moral tornou-se crítica mediante os conflitos suscitados, ocorrendo assim, enquanto *phronesis* crítica identificar-se a *Sittlichkeit* hegeliana (RICOEUR, 1991). O propósito desta sabedoria prática não é a tentação da anomia, mas:

É através do debate público, do colóquio amigável, das convicções partilhadas, que o julgamento moral em situação se forma. Da sabedoria prática que convém a esse julgamento, podemos dizer que *Sittlichkeit* aí “repete” a *phronesis*, uma vez que a *Sittlichkeit* “mediatiza” a *phronesis* (RICOEUR, 1991).

De tal perspectiva resulta que os estudos *sétimo*, *oitavo* e *nono* de *O Si-mesmo como um outro* evidenciam que a sabedoria prática ricoeuriana, oriunda da *phronesis* grega e da *Sittlichkeit* alemã constitui-se de uma proposta ética que só se aplica no contexto de uma vivência política. Assim, a esfera dos direitos humanos seria uma exemplo de tal empreitada, ainda que esta esteja restrita mais ao âmbito europeu. Ali há já uma perspectiva de aceitação de *universais em contexto*, mas o plano dos direitos humanos só se tornará pleno na consideração, através da argumentação, dos outros universais, daqueles que nosso filósofo chama de *universais potenciais*, nas culturas consideradas exóticas, diferentes e distantes (RICOEUR, 1991).

A sabedoria prática cumpre assim a função de arte de conversação, de escuta e de convicção diante da diversidade do humano nas multiplicidades culturais que visam

a sustentação de seus variados universais. A compreensão fenomenológico-hermenêutica de fundo é a de sustentar a postura de um si que é capaz de hierarquizar suas preferências com conhecimento de causa das situações em sintonia com uma estima de si. Acrescenta-se assim, às capacidades do si, no contexto das fenomenologias da capacidade de Ricoeur, a capacidade de *imputabilidade*, isto é:

A imputabilidade, diremos, é a ascrição da ação a seu agente, sob a condição dos predicados éticos e morais que qualificam a ação como boa, justa, conforme ao dever, feita por dever, e finalmente, como a mais sábia no caso de situações conflituais (RICOEUR, 1991, p. 340).

Portanto, a função da sabedoria prática cumpre a finalidade de dar ao Si a responsabilidade do fazer, a *ascrição* do agente conforme verificou-se no primeiro capítulo de nosso estudo. Imputabilidade não é, para Ricoeur, incriminação. Para o nosso filósofo, a imputabilidade é a característica própria do Si no plano da ação. Acerca disso argumenta: “A quem uma ação é então imputável? Ao si, capaz de percorrer o curso inteiro das determinações ético-morais da ação, curso no fim do qual a estima do si torna-se convicção” (RICOEUR, 1991, p. 342).

Na imputabilidade o Si reuni a objetividade da ação, em dimensão tanto ética, como moral e a subjetividade de si-mesmo como agente. A imputabilidade encontra melhor expressão na responsabilidade, em que aparece a perspectiva da “permanência de Si no tempo” de onde decorre a relação entre ipseidade e mesmidade, reconhecer-se no presente o responsável pelo passado e pelo futuro. Porém, é a noção de reconhecimento que sustenta a posição ética do Si (RICOEUR, 1991). Este reconhece-se agente sempre no *reconhecimento*<sup>31</sup> que induz à díade que exige o respeito para com o outro e a justiça para com todos na instituição, por fim, é sempre a dialética do mesmo e do outro que está a fazer da sabedoria prática um exercício específico da ipseidade.

---

<sup>31</sup> Os temas da imputabilidade e do reconhecimento são tratados de modo particular em *Percurso do Reconhecimento* (2006). Na ocasião Ricoeur relaciona a figura do homem responsável à do phronimos, o homem prudente, aquele que atua o exercício da sabedoria prática. Liga-se à perspectiva do homem responsável a sua faculdade de decidir, onde o panorama grego aristotélico é o fundamento com a ideia de decisão intencional, a *proairesis*. Por fim, o phronimos, o homem prudente e sábio, é a figura antecipada de um si reflexivo implicado pelo reconhecimento da responsabilidade (RICOEUR, 2006). Cf. RICOEUR, P. **Percurso do Reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006. Ainda, sobre a figura do *phronimos* a partir de uma leitura ricoeuriana possa interessar a seguinte tese de doutoramento: NASCIMENTO, F. L. **Quem é o phronimos? Uma abordagem narrativa à ética de Paul Ricoeur**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

### 3.5 “Da Moral à ética e às éticas”: a sabedoria prática e as éticas regionais

Após o extenso exame sobre a perspectiva da sabedoria prática desenvolvido nos estudos *sétimo*, *oitavo* e *nono* de *O Si-mesmo como um outro*, convém que, se nosso objetivo é atentar à noção de sabedoria prática no contexto geral da ética ricoeuriana, recorramos a textos posteriores a referida obra que aparecem, portanto, como fonte de reflexão e contributo a esta dissertação na medida em que adentram à perspectiva da sabedoria prática de modo direto ou indireto.

O segundo volume da coletânea *O Justo: justiça e verdade e outros estudos* (2006) traz um estudo posterior a *O Si-mesmo como um outro* (1991) onde Ricoeur, ao mostrar ao leitor o propósito de sua pequena ética, reestrutura a tríplice perspectiva: ética, moral e sabedoria prática, por uma outra ordem que partirá da dimensão moral como o título do próprio estudo sugere: *Da moral à ética e às éticas*.

Interessa ao nosso estudo uma nota importante destacada por Ricoeur na abertura do texto, conferindo-lhe a função de uma reescrita do trajeto trilhado em *O Si-mesmo como um outro*:

Peço ao leitor que teve conhecimento daquilo que chamo de “minha pequena ética” em *Soi-même comme un autre* que considere este ensaio como um pouco mais do que esclarecimento e um pouco menos do que *retractatio*, como teriam dito os escritores latinos da Antiguidade tardia. Digamos que se trata de uma reescrita (RICOEUR, 2008, p. 49).

Partindo de uma perspectiva geral, a reescrita se dá pela inversão estrutural, de onde o plano moral, em sua passagem pela ética (caminho inverso) suscita conflitos que serão pensados a partir da função de uma sabedoria prática, que neste último texto é identificada com as várias éticas, éticas posteriores, ou ainda, as chamadas meta-éticas. O que neste texto é tomado por “moral” e por “ética”, refere-se ao mesmo horizonte de sentido que os termos possuíam em *O Si-mesmo como um outro*. Neste sentido, buscaremos avançar em direção ao que Ricoeur chamou de “éticas posteriores”, espaços próprios da sabedoria prática (RICOEUR, 2008).

Antes de tudo, a estrutura do texto nos diz muito sobre a opção ricoeuriana de salvaguardar a importância das tradições teleológica de fundo aristotélico e deontológica de fundo kantiano, uma vez que ética e moral são perspectivas distintas para o filósofo, porém, a estrutura<sup>32</sup>, como já apontado, partirá da perspectiva moral. A moral é aqui entendida como eixo de referência e a experiência mais fundamental e comum do si em ação, uma vez que representa também: “(...) a conjunção entre a posição de um si autor de suas escolhas e o reconhecimento de uma regra que obriga: no entrecruzamento do si-mesmo que se põe e da regra que se impõe (...)” (RICOEUR, 2008, p. 3).

Tomando como ponto de partida a dimensão moral kantiana, o si que se põe diante da regra é defrontado com o desejo, de onde a própria moral nutre-se, como já vimos no exame do segundo capítulo desta dissertação. De outro modo, uma vez mais, o que Ricoeur percebe é que o desejo moral remete ao essencial da ética, isto é, a uma ética fundamental: “O que desejamos fundamentalmente? (...) Essa pergunta faz remontar da moral da obrigação à ética fundamental” (RICOEUR, 2008, p. 3).

Uma vez que o si em situação, ao deparar-se com a regra, e a partir de uma purificação racional da obrigação moral é levado à ética fundamental, situação, regra e desejo, ao visarem o justo, implicam em perspectivas regionais, diversas, de fundo ético, à éticas posteriores, o que implica numa sabedoria prática. Para Ricoeur (2008) o justo é em ação em cada uma das fases da ação da ipseidade, na regra, no desejo e na aplicação prática em campos regionais.

A sabedoria prática é também entendida por Ricoeur como uma esfera de “justiça particular” o que já fora previsto por Aristóteles na distinção entre *katá meros* e *hos méros* (RICOEUR, 2008), isto é, uma vez que existe o conflito entre regra e situação, a sabedoria prática faz o desdobramento de uma ética fundamental em éticas regionais, ou ainda, de uma ética anterior para uma ética posterior.

Os planos do si, do outro e das instituições podem ser pensados, numa perspectiva da justiça regional, como: o âmbito da *persistência de si mesmo*, da *solicitude para com o próximo* e da *participação cidadã na soberania* (RICOEUR,

---

<sup>32</sup> O próprio Ricoeur salienta, na introdução de *O Justo 2*, que no que tange ao texto *Da moral à ética e às éticas*, trata-se da maneira como “estrutura hoje” a problemática moral. RICOEUR, P. **O Justo 2**: justiça e verdade e outros estudos. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 2.

2008), mas para que isso ocorra, tornam-se necessárias máximas concretas de ação, éticas diversas, estimativas diversas que tem uma mesma raiz, no que previu Aristóteles a partir da *phrónesis*.

Dois exemplos de éticas regionais são destacados por Paul Ricoeur, a ética médica e a ética judiciária. Quanto ao elo que faz desses dois casos análogos, o filósofo salienta: “Dos dois lados, cumpre passar de um saber constituído de normas e conhecimentos teóricos para uma decisão concreta em situação: prescrição médica, por um lado, e sentença judiciária, por outro” (RICOEUR, 2008, p. 60). Nestes exemplos, identifica-se que o plano moral é o primeiro já definido, ou seja, conforme a estrutura pensada por Ricoeur, parte-se de um plano moral constituído por regras que terão de defrontar-se com situações concretas conflitantes.

Do lado médico, a situação a requerer uma sabedoria prática é o sofrimento que pede por tratamento e o pacto que se estabelece entre paciente e médico a fazer valer a justiça. A partida moral está assegurada pelo código de ética médica, ou como cita Ricoeur, os *code de déontologie médicale* (RICOEUR, 2008). Estes textos de orientação moral a partir de regras tem a finalidade de regerem o tratamento social da doença, onde questões como, o esclarecimento antes de tratamentos de risco, o consentimento esclarecido, a verdade dita ao paciente, recebem um fundo de orientação.

Da parte do exemplo judiciário, temos o processo que determinará a argumentação e interpretação que levam ao ato decisório do julgamento. Assim como no caso médico o modo de proceder é orientado por um código, aqui, no caso judiciário, é a aplicação ou adaptação do caso à regra ou da regra ao caso, entretanto “(...) a decisão continua singular: tal delito, tal réu, tal vítima, tal sentença. Esta é ditada como a palavra de justiça pronunciada num situação singular” (RICOEUR, 2008, p. 61).

As situações médica e judiciária, se levadas, de suas bases normativas (moral) ao plano de uma ética fundamental, a primeira encontrará expressão no desejo de *solicitude* e o segundo no de *justiça*. A passagem “às éticas”, aos modos de uma sabedoria prática se dará, em ambos os casos, no exercício e possibilidade de uma deontologia aplicada que faça valer a justiça em igualdade ao si, ao outro e o outro distante. A moralidade, no papel que lhe é dado no sistema ricoeurano é então compreendida tanto como um *plano de referência* para uma ética fundamental (anterior) e depois aplicada (posterior), assim



como, a *estrutura de transição*, que faz a passagem da ética fundamental para a ética aplicada.

Ao considerar-se a fundamentação teórica que parte da moral da obrigação à ética fundamental a necessidade de uma sabedoria prática pode ser reconhecida em grandes esferas que permitem situar a precisão de seu exercício, conforme salientou: juízo médico e atividade judicial penal (RICOEUR, 2008). A sabedoria prática remete, portanto, de uma ética fundamental, isto é, que dá fundamento à reflexão moral, à pluralidade de éticas, conforme salientou o próprio filósofo:

Se o plural as éticas ressalta a pluralidade das éticas regionais, é porque a vida cotidiana, antes de qualquer organização das práticas e de qualquer instituição determinada, propõe uma pluralidade de situações empíricas às quais essas práticas e essas instituições correspondem, principalmente o sofrimento e o conflito (RICOEUR, 2008, p. 36).

Portanto, também no que se refere ao plano geral da noção de justiça, torna-se possível notar que, em Ricoeur, a sabedoria prática cumpre a passagem da ideia de justiça para a de equidade<sup>33</sup>. A ipseidade em seu dinamismo ético, isto é, enquanto autoposicionamento do próprio querer viver bem em instância prática, se dará sempre pela relação justa entre o tríplice alicerce da ética, o fundo teleológico, o fundo deontológico e a ação prudencial<sup>34</sup>.

### 3.6 “Rumo à glória da Phrónesis”: a *Phrónesis* e o *Phronimos*

*A la gloire de la phrónesis* é um texto de Ricoeur publicado em 1997 na forma de capítulo num livro organizado por Jean-Yves Château, intitulado *La vérité*

<sup>33</sup> Acerca do exposto, Ricoeur sintetiza, o que segundo ele, é um ensinamento de fundo aristotélico: “Tal é a natureza do equitativo: ser um corretivo da lei, lá onde a lei deixou de estatuir devido à sua generalidade”. RICOEUR, P. Justiça e Verdade. In: **O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 69.

<sup>34</sup> A relação entre o universal e o contextual foi também afrontado por Ricoeur, destaca Renaud (2013) no problema religioso, a medida que o conflito aparece no questionamento da possibilidade de professar conjuntamente a autonomia moral e a heteronomia religiosa a partir do decálogo. O que permite, na visão do filósofo, exercer uma sabedoria prática diante deste conflito a experiência do amor enquanto lógica de superabundância, que expressa a dissimetria entre divino e humano. Cf. RENAUD, M. **Depois da “pequena ética” de Paul Ricoeur (1990), o sentido de sua revisão** (2001). In: NASCIMENTO, F; SALLES, W. (org). Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

*pratique*<sup>35</sup>. A problemática exposta consiste em analisar o conceito grego de *phronésis*, traduzido por prudência, tão caro a constituição de sua *sabedoria prática*, a partir de seu fundo originário, o Livro VI da ética nicomaqueia. Ao mesmo tempo em que analisa com profundidade a noção aristotélica a partir da própria obra do filósofo grego, Paul Ricoeur faz uma leitura das interpretações clássicas feitas sobre o tema. De um lado um modelo de interpretação mais livre com Pierre Aubenque, MacIntyre e Gadamer; de outro, numa perspectiva mais fiel ao texto, com Gauthier-Jolif, Wiggins, Hardie e Ross. Conforme é próprio do nosso filósofo, suas conclusões aparecem como um meio-termo a essas duas posições de leituras da contemporaneidade.

Inicialmente, com Pierre Aubenque em sua famosa *A Prudência em Aristóteles* (2008)<sup>36</sup>, têm-se uma interpretação do conceito aristotélico relacionando-o a uma sabedoria, a uma “ciência dos limites” a partir da fonte trágica que exige uma atitude *phronética*. (RICOEUR, 1997). Com Wiggins, Ricoeur concorda que a discussão levanta por estudiosos de que há uma contradição entre os livros III e VI da *Ética a Nicômaco*, nem medida em que um livro afirma que a deliberação é sobre os meios e o outro sobre os fins, não reconhece que se trata na realidade de uma outra perspectiva aristotélica, a de que se delibera sobre os meios, porém, meios constituintes aos fins (RICOEUR, 1997). Para o nosso filósofo, o que liga as perspectivas dos livros III e VI é o tema da *ação sensata*.

A perspectiva do livro I, por sua vez, ao tratar da alma, levanta a questão das virtudes éticas e dianoética, aquelas morais e aquelas intelectuais. Para Ricoeur (1997) há uma noção, neste mesmo livro, que permite compreender um ponto de equilíbrio que estaria sobre aquilo que pode ser pensado como a própria obra (*ergon*) do homem. A obra de cada homem dirige-se à realização tanto de seu próprio ser, satisfazendo a parte intelectual da alma, assim como, concretizando-se em sua ação, favorecendo a parte prática, moral da alma. O instrumento para isso é a boa deliberação (*orthos logos*).

Uma vez posto isso, para Ricoeur, ambas as dimensões das almas estão voltadas à verdade (*alethéia*), isto é o que afirma o Livro VI (RICOEUR, 1997). Mas de que verdade está tratando Aristóteles? Para Ricoeur, trata-se de uma “verdade prática”. A

<sup>35</sup> RICOEUR, P. A la gloire de la phronesis In: CHÂTEAU, Jean-Yves. **La Vérité Pratique**. Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin. 1997.

<sup>36</sup> AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

verdade prática é o campo próprio da *phronésis*, como um tipo de sabedoria que reúne em si tanto o aspecto epistêmico, ou *necessário* se assim podemos considerar, bem como o aspecto *contingente*. A ação (práxis) produz (poiésis) um tipo de verdade, que de acordo com o texto aristotélico é uma “verdade contingente” (RICOEUR, 1997).

Ricoeur, ao dar prosseguimento à sua análise do texto aristotélico, atem-te à figura do homem prudente, portador da sabedoria prática, o *phronimos*. De fato, é o próprio Aristóteles quem salienta: “No que tange à *sabedoria prática*, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos”<sup>37</sup> (ARISTÓTELES, 1973, p. 344). A figura do *phronimos* carrega a esfera da política, o homem que age com sabedoria visando o melhor para si e para o comum (RICOEUR, 1997). A boa deliberação, nesse sentido, é o bem deliberar para si mesmo e para o bem comum.

As virtudes prática são executadas pelo *phronimos* que dispõe de um intelecto apto a ser critério, medida, para a ação sensata. Conforme nossa compreensão, o caminho delineado pela análise ricoeuriana visa evidenciar a união entre contemplação e prática, inteligência e ação a partir da *phrónesis* e do modo de ser do *phronimos*<sup>38</sup>. Para Ricoeur, todos os conceitos da *Ética a Nicômaco* que ressaltam a função da *phrónesis* têm eles em comum um aspecto: a visão dos singulares (RICOEUR, 1997). Um dos pontos de centralidade da análise ricoeuriana, recai sobre o uso da noção grega de *nous* ao exercício do *phronimos*: a sabedoria prática é o uso da intuição sobre as singularidades práticas<sup>39</sup>. O teórico e o prático unem-se pela intuição em situação singular.

De acordo com Paul Ricoeur, três pontos expressam o local importante do conceito de *phrónesis* no neo-aristotelismo contemporâneo (RICOEUR, 1997): a) a insistência na relação entre sabedoria prática e situações singulares; b) a relação entre intuição e demonstração lógica: encontrar o universal apropriado a uma situação singular, o que logicamente implica em um silogismo que constrói uma proposição

---

<sup>37</sup> 1142b 31-33.

<sup>38</sup> Além da já referenciada tese doutoral de Nascimento (2010) *Quem é o phronimos? Uma abordagem narrativa à ética de Paul Ricoeur*, outro estudo que muito contribui nesta discussão é o capítulo intitulado *Phronesis: um conceito inoportuno?* de Marcelo Perine. Cf. PERINE, M. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2006. A perspectiva de Perine é a da relação entre *phrónesis* e *empeiria*, que a nosso ver, assemelha-se ao exame feito por Ricoeur no texto de 1997. A *phronesis* visa os meios considerados em relação aos fins, é virtude tanto intelectual como prática. Nesse sentido, o modo de ser do *phronimos* é próprio da ipseidade e sentido moral fazendo cumprir o propósito da pequena ética ricoeuriana.

<sup>39</sup> 1143b 5.

menor a partir do que o singular exige; e c) o enraizamento da reflexão filosófica no domínio da prática, de certo modo política. Por fim, conforme já salientamos, a figura do si reflexivo é a do *phronimos* como síntese da dialética entre ação e agente, assim, o agir responsável é caminho para o reconhecimento de si a si-mesmo, o *phronimos* é, portanto, uma das figuras do homem capaz na ética da ipseidade.

A mesma perspectiva reflexiva do texto de 1997 é, posteriormente, levanta no exame do si e do reconhecimento em *Percurso do Reconhecimento* (2006). Conforme concluímos o parágrafo anterior, para Ricoeur, o tema da *phrónesis* e da figura do *phronimos* são determinantes para que se compreenda o propósito da ipseidade. No segundo estudo da referida publicação, que tem como título “Reconhecer-se a si mesmo”, Paul Ricoeur insiste na atenção ao fundo grego do problema do reconhecimento, em que a dimensão ética é crucial.

A “fenomenologia das capacidades” de Paul Ricoeur vê no “poder fazer” o cumprir-se de um reconhecimento da ipseidade a partir da decisão<sup>40</sup>. Na perspectiva do filósofo francês as tradições épica, trágica e clássica desenvolvem o tema da decisão de modo central (RICOEUR, 2006). Tanto em Homero, nos trágicos e em Aristóteles, a relação entre conflito e decisão apontam para um tema de fundo grego muito caro à possibilidade de uma sabedoria prática, a ação sensata.

O reconhecimento do si passa pelo reconhecimento de sua ação, do fazer justiça e das motivações que o impelem à prática moral (RICOEUR, 2006). É presente na obra ricoeuriana a perspectiva de que o homem, que “age e sofre” é capaz de certas realizações. No plano destas realizações a imputabilidade, que nesta obra passa a ser entendida como responsabilidade, traz à tona o problema da *deliberação*. O poder fazer é próprio do homem responsável, que em Ricoeur, portanto, é característica própria do *phronimos*, o homem prudente, sábio, o agente de uma sabedoria prática.

Uma vez que: “O reconhecimento da responsabilidade (...) encontra na decisão seu conceito diretor” (RICOEUR, 2006, p. 99), é possível notar o estreitamento entre o *phronimos*, a *decisão* e *responsabilidade*. A decisão exige da vontade humana o ater-se àquilo que o intelecto pensa e ao mesmo tempo o que a situação, sempre

---

<sup>40</sup> Em o Justo 2 (2008), Ricoeur reconhece que a fenomenologia das capacidades e a pequena ética possuem uma relação estreita. A capacidade que se destaca é a de imputabilidade, que como vimos em nosso estudo, em *Percurso do Reconhecimento* (2006) é lida de modo análogo à de responsabilidade, que por fim, é característica do agente da sabedoria prática, do *phronimos*.

contextualizada pela regra exige. Nesse sentido, o fundo aristotélico da sabedoria prática, do modo de ser do *phronimos*, é uma orientação muito requerida à responsabilidade do si pensada por Paul Ricoeur. O exame da relação sujeito e ação traz em si uma perspectiva fenomenológica que evidencia que é o próprio si para com o outro o fim da ação e não excelência moral em sentido prático meramente, da mesma forma que Aristóteles considerava que o estudo da virtude tem como fim que o homem torne-se bom e não a própria virtude em si.

Torna-se possível compreender, a partir do local de destaque que o filósofo francês dá ao conceito grego (e aristotélico) de *phrónesis* em sua noção ampla de sabedoria prática, que a ipseidade em perspectiva ético-moral é antes de tudo um exercício de sabedoria interna, ou, caso tenha lugar um sentido mais apropriado, a relação entre o si (enquanto *phronimos*), a decisão e a “capacidade” de ser responsável, são o resultado dinâmico de uma vivência intencional em que o fundo hermenêutico do reconhecimento revela-se necessidade ética de atenção à ação sensata.

Por fim, visando reforçar a dimensão fenomenológica que sustenta a leitura ética de Paul Ricoeur, é necessário ainda ater-se a uma dimensão nodal na relação entre Aristóteles e o próprio filósofo francês: o “si” não é somente uma autorreferência, mas o próprio poder do sujeito de colocar-se como consciência intencional em ação para consigo próprio.

De acordo com o nosso pensador, é possível encontrar em Aristóteles a distinção entre: “*en hautō* (no interior do sujeito) e *eph’ hautō* (em poder do sujeito)” (RICOEUR, 2006, p. 100). A responsabilidade funda-se nesta possibilidade do sujeito da ação, conforme Aristóteles, agir conforme o próprio interior e a partir do poder decisório de si mesmo. A ipseidade, portanto, requer, a partir de uma sabedoria prática, a responsabilidade própria do homem sábio do desdobrar de uma inteligência prática, apta a ler a singularidade do trágico e responder-lhe em convicção que faça justiça. Desse modo, a sabedoria prática, a partir de seu fundo aristotélico como *phrónesis*, possui afinidade tanto com a filosofia especulativa, como a filosofia política (RICOEUR, 2006), isto é, trata-se sempre do modo de proceder ético da ipseidade que vai do universal a particular.

## CONCLUSÃO

A originalidade da obra de Paul Ricoeur frente aos inúmeros exercícios filosóficos do século XX acentua-se sobremaneira no âmbito da problemática ética. A pesquisa evidenciou que o local da ética em Paul Ricoeur é o da ação pensada conjuntamente a uma ontologia e antropologia do homem situado no mundo, que age e sofre e busca o reconhecimento de si próprio no dinamismo da vida com o outro, próximo e distante.

A sabedoria prática no pensamento do filósofo francês acentua a preocupação do filósofo com o problema da justiça nas três esferas de sua abordagem ética. Uma vez que com Aristóteles é o *phronimos* quem dita a própria regra visando a virtude<sup>41</sup>, igualmente no plano da ação narrada e no dinamismo ético da ipseidade é o si diante do outro e da instituição que deve buscar uma última regra que faça valer a justiça enquanto virtude em esferas determinadas da ação (RICOEUR, 2008).

A incerteza e a urgência como características do trágico dão à sabedoria prática um modelo de preeminência do justo no plano de uma filosofia prática. Dois pontos, complementares, possibilitam uma conclusão: a sabedoria prática é parte essencial da dimensão ética da ipseidade, isto é, um estudo da hermenêutica ricoeuriana deve, necessariamente terminar numa reflexão sobre a ética ricoeuriana; de outro modo, complementar, nada impede de que a função da sabedoria prática aos moldes ricoeurianos seja um tema isolado a corroborar perspectivas teóricas não estritamente filosóficas, como discussões do Direto por exemplo. É importante considerar que é o próprio Ricoeur quem faz da sabedoria prática uma fundamentação reflexiva que se permite ser aplicada em “exercícios” teórico-práticos<sup>42</sup>.

A estruturação desta dissertação objetivou dar a passagem do cenário amplo em que a problemática ética aparece em Ricoeur desembocando no tema da sabedoria prática. Do projeto de uma filosofia da ipseidade onde si-mesmo é tarefa da atestação, a

---

<sup>41</sup> Ética a Nicômaco, Livro VI, 1138 b23.

<sup>42</sup> Os volumes 1 e 2 da coletânea O justo têm a finalidade de apresentarem o que Ricoeur denominou de “Exercícios” os textos que relacionam a sabedoria prática às suas aplicações: juízo médico, judiciário e reflexões entre universal e histórico, como foi possível notar no terceiro capítulo.

ação decorrente de uma identidade narrativa fez notar que ação dada no tempo é um exercício de estimativas que passam pela obrigação moral e geram conflitos. A sabedoria prática é próprio do modo de ser do si que põe-se em relação com o outro nas instituições mediante um juízo de adequação. Tal perspectiva desponta como um horizonte epistemológico em que a postura hermenêutico-fenomenológica resulta numa filosofia prática que põe a prova a ação moral em vertente ética e moral.

A temática central se deu a partir do horizonte teórico resultante de *O si-mesmo como um outro* (1991), à medida que a sistematização de seu posicionamento filosófico parece bastante satisfatória. Esta publicação fornece os elementos centrais desta dissertação: uma abordagem geral sobre a identidade narrativa e a problemática ética em Ricoeur e, posteriormente, para os capítulos dois e três, as contribuições oriundas dos estudos sétimo, oitavo e nono da referida publicação.

Ipseidade e pequena ética são os elementos que conduziram os dois primeiros capítulos. A dimensão do si, do outro próximo e do todo distante foram examinados à luz das tradições ética de cunho aristotélico e moral de cunho kantiano. Da estimativa teleológica ética, as três esferas de pequena ética passaram ao crivo de uma vertente deontológica da obrigação e da norma, tal empreitada caracterizou, sobretudo, o percurso do capítulo dois.

O terceiro capítulo buscou completar o percurso da dialética entre os componentes de fundo teleológico e deontológico no conflito que restou aberto. Assim, da consideração do ensinamento que pode surgir do trágico deu abertura ao papel da sabedoria prática no contexto teórico de *O si-mesmo como um outro*. As três esferas de pequena ética evidenciaram os alcances do exercício de uma sabedoria prática, que se fez notar na refinada análise de Ricoeur e que ressurgiu no vigor de sua reformulação em *O justo 2*.

Por fim, um retorno às bases filosóficas da sabedoria prática, sobretudo em Aristóteles, fez notar o tipo de justiça própria deste exercício: a equidade que visa o cálculo dos meios a partir dos fins. Igualmente, de Aristóteles, deu-se o chamado à consideração do agente da sabedoria prática, o *phronimos*. A figura do *phronimos* ressalta o agente da sabedoria prática, que numa abordagem ricoeuriana possui traços marcados pela passagem da capacidade de imputabilidade à responsabilidade. A

sabedoria prática é exercício próprio do si-mesmo que no percurso da via-longa de reconhecimento reconhece-se responsável e sábio, *phronimos*.

Uma epistemologia de ordem hermenêutica resulta numa ontologia do homem agente no tempo e responsável. A justiça é tarefa do caminho de reconhecimento do si ao si-mesmo. A dimensão ética da ipseidade encontra na sabedoria prática um modo próprio de agir. A alteridade e o compromisso social e político são constituintes desta dinâmica intencional e pragmática. A via-longa ricoeriana, só possível, portanto, mediante o compromisso de agir em sabedoria prudencial com capacidade de juízo situacional na estimativa da vida boa com e para os outros.



## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo com um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **À La gloire de la phronésis**. In: CHATEAU, J.V. *La vérité pratique*, Paris:, 1997.

\_\_\_\_\_. **O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Percurso do Reconhecimento**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **A unidade do voluntário e do involuntário como ideia limite**. In: *Escritos e Conferências I*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

### BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 249-436.

BARASH, J.A. **A filosofia moral de Paul Ricoeur**. In: CESAR, C.M. *A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Coleção Filosofia-140. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 81-89.

BRONDANI, Clóvis; CORÁ, Élsio J. O encontro entre teleologia e deontologia: uma análise a partir da interpretação contemporânea de Paul Ricoeur. **Ethic@**. Florianópolis. V 9, n. 1. 2010, p. 43-57.

CESAR, Constança. M. Pessoa, Temporalidade e Liberdade em Ricoeur. **Filosofia: Revista da Academia de Atenas**. Atenas, 2010.

\_\_\_\_\_. (Org). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. **A noção de cuidado em Paul Ricoeur**; In: PEIXOTO, Adão; HOLANDA (org.), Furtado. Fenomenologia do Cuidado e do Cuidar. Curitiba: Juruá: 2011, pp.43-48.

\_\_\_\_\_. A Ontologia Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Revista Reflexão**, ano XXII, nº 71, mai/ago. Campinas: Instituto de Filosofia PUC; pp.11-17, 1998.

\_\_\_\_\_. Práxis e Phrónesis em Paul Ricoeur. Ekstasis, revista de fenomenologia e hermenêutica. V2. N1. Rio de Janeiro, 2013.

CHATEAU, Jean-Yves. **La vérité pratique: Aristote, Éthique à Nicomaque**, Livre VI. Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1997.

CORÁ, Elsio José. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur**. (Tese de Doutorado) Programa de pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010.

FABRI, Marcelo. Lévinas, Ricoeur e os imprevistos da história. **Ethic@**. Florianópolis. V. 11, n. 1. 2012, p. 125-139.

GRZIBOWISKI, S. Do reconhecimento mútuo à alteridade em Paul Ricoeur. **Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas**. Piracicaba. V.24 n.59. 2014, p.109-119.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. In. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1980.

MAIA, T. Lisieux. Antígona: o trágico da ação e o aprendizado de si. **Revista Pensar**. Fortaleza. V.13, n. 1, p. 148-157.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Florianópolis: EDUSC, 2001.

PEGORARO, Olindo. **Ética é justiça**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2 ed, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ações narradas como fundamento da identidade narrativa**. In: NASCIMENTO, F; SALLES, W. (org). Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PERINI, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

REICHERT, Claudio. **Identidade Pessoal em Paul Ricoeur**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

ROANI, A. R. A Filosofia do Direito de Hegel: a *moralität* e a *sittlichkeit*. **Revista Filosofia**. Amargosa, BA, v.19, n.3, outubro de 2019, p. 130-144.

ROBINS, M.H. **Promising, intending and moral autonomy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROSSATTO, N. D. O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur. **Dissertatio: Revista de Filosofia**. Pelotas. Volume Suplementar 8, 2018.

\_\_\_\_\_. Solicitude e Respeito: A segunda pessoa da ética. **Dissertatio: Revista de Filosofia**. Pelotas. V. 5, n. 6. 2016, p. 187-204.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2014.

VAZ, H. C de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. Trad. De Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

ZEIFERT, Ana P.B. Justice as Fairness no pensamento de John Rawls: uma concepção política da justiça para as democracias constitucionais. **Revista Paradigma**, XXIII, v.27, n.3, set/dez 2018, p. 151-165.