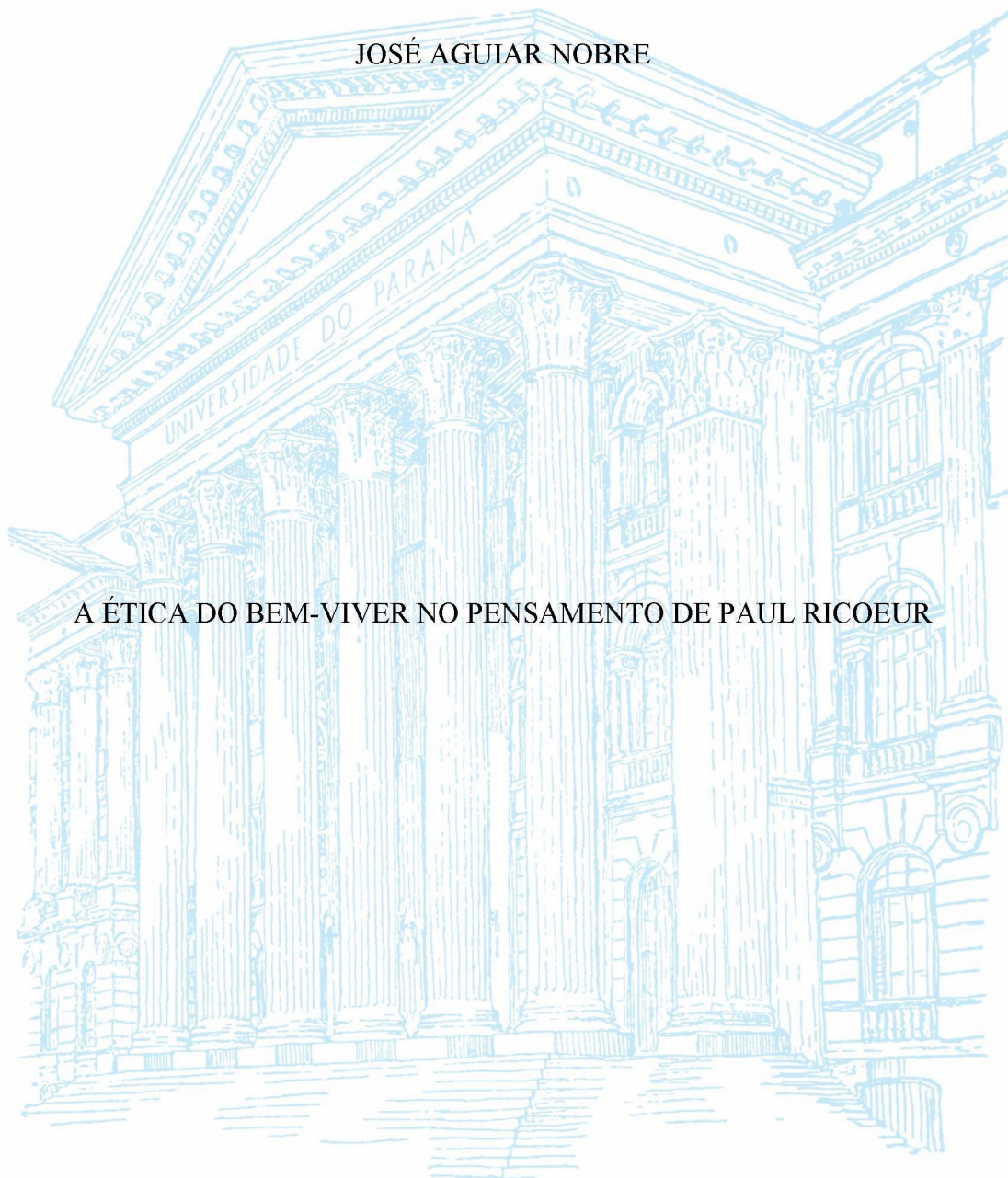


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR

JOSÉ AGUIAR NOBRE

A ÉTICA DO BEM-VIVER NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR



CURITIBA

2023

JOSÉ AGUIAR NOBRE

A ÉTICA DO BEM-VIVER NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Linha de Pesquisa História da Filosofia, do setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para o Exame de Qualificação de doutorado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Nobre, José Aguiar

A ética do “bem-viver” no pensamento de Paul Ricoeur. / José Aguiar Nobre. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 2. Ética moderna – Século XX. 3. Antropologia filosófica. 4. Identidade social. 5. Justiça distributiva. I. Cardim, Leandro Neves, 1973-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **JOSÉ AGUIAR NOBRE** intitulada: **A ÉTICA DO "BEM-VIVER" NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**, sob orientação do Prof. Dr. LEANDRO NEVES CARDIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 23 de Março de 2023.

Assinatura Eletrônica
24/03/2023 09:17:12.0
LEANDRO NEVES CARDIM
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
24/03/2023 18:18:34.0
DONIZETE JOSÉ XAVIER
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica
24/03/2023 14:12:31.0
ANDRÉA BARBOSA GOUVEIA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
31/03/2023 10:53:54.0
MARCOS ALEXANDRE DOS SANTOS FERRAZ
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
24/03/2023 10:04:14.0
GIOVANI MEINHARDT
Avaliador Externo (INSTITUTO SUPERIOR DE EDUCAÇÃO IVOTI)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 267495

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <http://localhost:8080/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 267495

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Prof. Dr. Leandro Neves Cardim, meu orientador, que, com uma acolhida ímpar desde o primeiro momento que o procurei na ocasião para a supervisão do estágio de Pós-doutorado, se mostrou extraordinário e este espírito se mantém crescente e próprio de quem já visualizou o caminho do bem-viver. Professor Leandro, agradeço-lhe pelo direcionamento, suporte e confiança intelectual. Sem estes três pilares, eu não teria avançado em minha jornada.

Aos professores da banca de qualificação e de defesa, Profa. Dra. Andréa Barbosa Gouveia (UFPR); Prof. Dr. Donizete José Xavier (PUC-SP); Prof. Dr. Giovanni Meinhardt (Instituto Ivoti- ISEI); Prof. Dr. Marcos Alexandre dos Santos Ferraz (UFPR), agradeço por sua gentileza em aceitar o convite para avaliar este trabalho, contribuindo com suas observações e críticas para aprimorar a consistência argumentativa desta tese.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da UFPR, que sempre incentivaram e apoiaram o desenvolvimento de minha pesquisa e, também, ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, incluindo todo o corpo técnico e administrativo. Agradeço às e aos colegas pelas discussões em torno de minha pesquisa.

Agradeço ao meu pai (*in memoriam*) e à minha mãe, Gonçalo da Silva Nobre e Ercília de Aguiar Nobre, cujas posturas corajosas e exemplares me trouxeram muita vontade de lutar. Agradeço ao meu irmão Raimundo e irmãs: Raimunda, Maria, Elizete, Lourdes e Aparecida que, no seu conjunto, me ajudaram a procurar este caminho de uma vida sempre melhor dentro das nossas condições. Foi no seio da minha família que aprendi a grandeza do respeito ao outro. Hoje isso é estendido aos meus sobrinhos(as).

Agradeço, ainda, às amigas que me transformaram e às que ainda me transformam, às que fazem parte do passado e às que ainda intervêm no presente.

“Visar à ‘vida boa’ implica em visá-la com os outros; o outro é um mediador entre nós mesmos e o mundo. A ética da mutuabilidade, do ser-com, implica a estima de si mesmo e a estima aos outros, simpatia e solicitude, a apreensão do caráter insubstituível da pessoa: a estima do outro como um si mesmo e do si mesmo como um outro. A expressão social da vida ética envolve as noções de justiça e de igualdade, consolidadas em instituições”.

(Constança Marcondes Cesar.

Paul Ricoeur: ensaios. São Paulo: Paulus, 1998, p. 43).

RESUMO

Esta investigação circunscreve-se à antropologia filosófica do ser humano capaz, forjada na pequena ética de Paul Ricoeur. O pensamento ético ricoeuriano enfatiza que o ser humano é capaz de uma irreduzível disposição para o bem, para o amor, que exige alteridade e evoca responsabilidade. Esta tese se situa no horizonte do perdão, cujos desafios efetivos do bem-viver são talhados pela sabedoria prática. Como o nosso presente reivindica renovadas discussões acerca da vida boa para todos, discutiremos algumas questões relativas à ética do bem-viver segundo Paul Ricoeur, especialmente aquelas que dizem respeito ao cuidado, aos conflitos e à justiça social. Utilizaremos metodologia de revisão bibliográfica, cujo método hermenêutico interpretativo se faz presente. O recorte da pesquisa se dá no entorno da pequena ética de Paul Ricoeur (pontualmente discutida nos capítulos sete a nove da obra “O si mesmo como um outro”). Faremos uma interlocução com a antropologia filosófica do ser humano capaz em Ricoeur, a fim de lançarmos luzes sobre o bem-viver humano. O problema da pesquisa é: o que é o bem-viver na ética de Paul Ricoeur? E quais são os desafios para a genuína efetivação desse bem-viver? Entendemos que conceitos como: amor, justiça, perdão, bom, bem, identidade, *ipseidade*, teleologia e sabedoria prática estarão no rol das discussões. Se é verdade que, na atual conjuntura social, há uma mentalidade disseminada de que cada um deverá perseguir o seu próprio bem, segundo o entendimento de bem, na perspectiva ética de Ricoeur, o bem-viver somente será alcançado quando se levar em conta o bem da coletividade. A pequena ética ricoeuriana fundamentada na teleologia aristotélica e na deontologia kantiana existe em função da concretização deste ideal de vida boa. A presente tese trilhará esta direção, a fim de passar incólume, sem desviar para outras temáticas que compõem a vasta obra de Ricoeur. A vivência de todos numa mesma sociedade tão desigual e dependente de uma Casa Comum para sobreviver, naturalmente, nos coloca diante de um problema permeado pela pesquisa: como atingir o bem-viver ou uma vida boa garantindo a justiça para todos em face das desigualdades reinantes? Esse problema nos possibilita ver que se trata de uma encruzilhada, com fronteiras tênues exigindo delicadeza e perspicácia nos contornos reflexivos. Os resultados esperados circunscrevem-se ao fato de que o bem-viver proposto na pequena ética de Paul Ricoeur se dá de forma comunitária, numa perspectiva de educação para o coletivo, em detrimento de uma vida fragmentária. Desse modo, argumentamos que o ser humano capaz só atinge o bem-viver na medida em que coloca o seu foco de ação na teleologia humana, isto é, na sua vocação para realizar o bem, agindo retamente. Isso implica levar em consideração o outro que não faz parte do seu círculo de amigos. Daí a importância das instituições justas, cujo papel é garantir que esse outro invisível tenha acesso aos mesmos bens gerados pela cultura. Trata-se, pois, de um bem que se materializa nas instituições justas, cujas garantias do bem-viver para todos, inclusive o desconhecido, elas pressupõem.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; Ética; Bem-viver; Sabedoria prática; Instituições justas.

ABSTRACT

This investigation is limited to the philosophical anthropology of the capable human being, forged in Paul Ricoeur's little ethics. Ricoeur's ethical thought emphasizes that the human being is capable of an irreducible disposition for good, for love, demands otherness and evokes responsibility. This thesis is situated on the horizon of forgiveness, whose effective challenges of living well are shaped by practical wisdom. As our present calls for renewed discussions about the good life for all, we will discuss some issues related to the ethics of well-being according to Paul Ricoeur, especially those related to care, conflicts and social justice. We will use bibliographic review methodology, whose interpretative hermeneutic method is present. The focus of the research takes place around the small ethics of Paul Ricoeur (discussed in chapters seven to nine of the work "O si mesmo como um outro"). We will make an interlocution with the philosophical anthropology of the capable human being in Ricoeur, in order to shed light on human well-being. The research problem: what is good living in Paul Ricoeur's ethics? And what are the challenges for the genuine realization of this well-being? We understand that concepts such as: love, justice, forgiveness, good, well, identity, selfhood, teleology and practical wisdom will be on the list of discussions. If it is true that, in the current social situation, there is a widespread mentality that each one should pursue their own good, according to the understanding of good, in Ricoeur's ethical perspective, well-being will only be achieved when one takes into account the good of the collectivity. The small Ricoeurian ethics based on Aristotelian teleology and Kantian deontology exists in order to materialize this ideal of a good life. The present thesis will follow this direction so that it can remain unscathed, without deviating to other themes that make up Ricoeur's vast work. The experience of all in the same society that is so unequal and dependent on a Common Home to survive, naturally, confronts us with a problem permeated by the research: how to achieve well-being or a good life by guaranteeing justice for all in the face of prevailing inequalities? This problem allows us to see that it is a crossroads and tenuous borders demanding delicacy and perspicacity in the reflexive contours. The expected results are limited to the fact that the well-being proposed in Paul Ricoeur's small ethics takes place in a community way, in a perspective of education for the collective, to the detriment of a fragmented life. In this way, we argue that the capable human being only achieves the good life to the extent that he places his focus of action on human teleology, that is, on his vocation to do good, acting righteously. This implies taking into account the other who is not part of your circle of friends. Hence the importance of fair institutions, whose role is to ensure that this invisible other has access to the same goods generated by culture. It is, therefore, a good that materializes in fair institutions, whose guarantees of well-being for all, including the unknown, they presuppose.

Keywords: Paul Ricoeur; Ethic; Well-living; Practical wisdom; Fair institutions.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 O QUE É O BEM-VIVER NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR?	20
2.1 INTRODUÇÃO	20
2.2 A FONTE ARISTOTÉLICA	28
2.2.1 A Estima de si	33
2.2.2 Padrões de excelência e hierarquização da práxis.....	36
2.3 A FONTE KANTIANA.....	40
2.3.1 O Respeito de si	44
2.3.2 Formalismo e universalidade	51
2.4 A QUESTÃO DO SI.....	55
2.4.1 Identidade e <i>ipseidade</i>	69
2.4.2 A Dimensão ética do si: sua estrutura triádica	82
2.5 CONCLUSÃO	84
3 O QUE É O VIVER COM E PARA OS OUTROS?	85
3.1 INTRODUÇÃO	85
3.2 O RESPEITO DEVIDO ÀS PESSOAS.....	88
3.2.1 A “Regra de Ouro”	90
3.2.2 Amizade e justiça	92
3.3 A SOLICITUDE CRÍTICA	93
3.3.1 A Prova suprema da solicitude.....	95
3.3.2 A Felicidade	97
3.4 CONCLUSÃO	99
4 O QUE SÃO AS INSTITUIÇÕES JUSTAS?	101
4.1 INTRODUÇÃO	101
4.2 A JUSTIÇA SOCIAL	103

4.2.1 Justiça distributiva.....	105
4.2.2 Poder em comum e dominação	110
4.3 O ESTADO DE DIREITO.....	112
4.3.1 Conflitos: superação ou crescimento?.....	117
4.3.2 A Sabedoria prática	121
4.4 CONCLUSÃO	127
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUMAS IMPLICAÇÕES EDUCATIVAS DA ÉTICA DO BEM-VIVER.....	130
REFERÊNCIAS	134

1 INTRODUÇÃO

Além das diferentes crises do presente como a sanitária, a humanitária, a ambiental, dentre outras, vivemos numa época marcada por diversos conflitos e pela intolerância nos mais variados campos: político, religioso, institucional, de gerações, de gênero e cultural¹. Nesse campo cruzado de conflitos, compreendemos que, cada vez mais, o sentido do existir humano fica comprometido e requer ponderações que possam apontar saídas cada vez melhores. Sentido do existir este que, a nosso juízo, a partir da ética do bem-viver, fundamentada na antropologia filosófica do ser humano capaz², cunhada por Paul Ricoeur, poderá ganhar uma contribuição importante. Entendemos que, hoje, se faz necessária uma reflexão sobre o bem-viver a partir da ética ricoeuriana, de modo a favorecer um bem-estar humano que se efetiva mediante uma vida feliz, bem-sucedida e concluída para todos. Nesse sentido é que defendemos a tese de que Paul Ricoeur fomenta uma “pequena ética” a fim de possibilitar ao ser humano um processo de construção e de amadurecimento constante de si mesmo, fazendo com que o bem-viver possa se efetivar na sociedade, a partir das atitudes éticas de cada cidadão. Sobre a expressão “pequena ética”, na introdução à obra “O justo 2: justiça e verdade e outros estudos”, o próprio Ricoeur a ela assim se refere:

No primeiro estudo, intitulado “Da moral à ética e às éticas”, traço o círculo mais vasto de minha exploração, a saber, a maneira como estrutura hoje o conjunto da problemática moral. Anuncio essa tentativa sistemática como um complemento e uma correção feita àquilo que, por modéstia e ironia, chamei de “pequena ética”, situada no fim de *Soi-même comme un autre* (RICOEUR, 2006, p. 1).

Em outras palavras, a pequena ética trata-se de um movimento interno de realização humana que se estende ao cultivo de uma busca de educação para o coletivo³. Ainda sobre a expressão, assim se posiciona o professor Michel Renaud:

Em 1990, Ricoeur dedica à sua “pequena ética” três capítulos, respectivamente ética, moral, e sabedoria prática. O desafio consiste em aprofundar a questão do *homo capax* no sentido da capacidade de responder

¹ Num texto produzido recentemente em coautoria com um colega, Elizeu da Conceição, refletimos sobre essa situação de crises do presente como podemos ver: “O patamar destruidor e eivado de crises em que a humanidade se encontra, reivindica um movimento para a direção da vida plena para todos. Argumenta-se que, [...], sem a razoabilidade humana, dificilmente se encontrará o sentido do existir” (CONCEIÇÃO; NOBRE, 2020, p. 127).

² Paul Ricoeur utiliza a expressão *homem capaz*, (*homo capax*). Na presente pesquisa optamos por usar a expressão *ser humano capaz*, em vista de uma abrangência integral de todos os gêneros.

³ Nesse sentido, a partir de outras produções, que desenvolvemos desde a pesquisa de mestrado, podemos dizer que se trata de uma “dimensão mais interna do sujeito, a dimensão da autossuperação, [...]. Ou seja, quando a educação provoca no indivíduo a busca do desenvolvimento de sua cidadania, então percebemos a sua realização a partir deste movimento interno e pessoal, de modo a gerar sentido em sua vida, na construção da cidadania ativa” (NOBRE; MENDONÇA, 2016, p. 162).

por seus atos. O conceito de responsabilidade, contudo, introduz-se na esteira da imputabilidade, conceito mais antigo e mais radical que o de responsabilidade. De todo modo, é a necessidade de desvendar as múltiplas capacidades do ser humano que leva Ricoeur a abrir sua antropologia à problemática ética (RENAUD, 2013, p. 83).

Nesse sentido, compreendemos que a ética desenvolvida pelo filósofo francês, Paul Ricoeur, possibilita ao sujeito a oportunidade de estar de mãos dadas consigo mesmo. Entendemos que, assim, o ser humano se torna capaz de desenvolver a sua singularidade, amadurecendo as suas habilidades e se autocriando constantemente, mediante um processo de distinção entre ética e moral.

É com a ética e através da ética que se problematiza o sujeito, o seu discurso e os seus desejos únicos. A ética devolve ao sujeito a sua singularidade. [...]. Assim sendo, e uma vez institucionalizada a moral, o compromisso ético é entendido como *práxis*, isto é, o ato através do qual o sujeito não somente exerce e desenvolve as suas capacidades, mas ainda não cessa de se autocriar, de existir através de uma autotransformação; pois conhecer o poder que temos, descobrir as possíveis consequências das nossas ações, é parte integrante da moral. [...], a nosso ver, há que encarar a ética ricoeuriana como a hermenêutica da própria moral. [...]. É com a ética que a questão do sujeito toma forma (JARDIM, 2002, p. 126).

Se é com a ética que a questão do sujeito toma forma, a redescrição do sujeito e de uma releitura do mundo e de si próprio ganham contornos a partir da “pequena ética” fomentada por Ricoeur, em vista da efetivação do bem-viver.

Mas de que se trata essa ética do bem-viver? Em uma primeira aproximação do tema, vale ressaltar que a filosofia ética ricoeuriana pondera que o bem-viver se realiza genuinamente levando em conta o sujeito em si, o outro e as instituições justas. “Chamamos ‘perspectiva ética’ a perspectiva da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202). No sétimo estudo da obra “O si mesmo como um outro”, segundo o autor aqui pesquisado, há um percurso que se divide em três componentes éticos para a constituição do bem-viver, a saber: “visar à ‘vida boa’ [...] com e para o outro [...] nas instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202). Fundamentado em Aristóteles, para compreender este percurso do bem-viver, Ricoeur argumenta que:

O primeiro componente da perspectiva ética é o que Aristóteles chama “viver bem”, “vida boa”: “vida verdadeira”, poderíamos dizer no rastro de Proust. A “vida boa” é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética. Qualquer que seja a imagem que cada um faz para si de uma vida realizada, esse coroamento é o fim último de sua ação (RICOEUR, 1991, p. 203).

Nesse sentido, desenvolveremos a presente investigação seguindo este itinerário dos componentes éticos cunhados por Ricoeur, a saber: aquele da vida boa, passando pelo

reconhecimento do outro e chegando à mediação das instituições, que garante a justiça para todos. Ricoeur discute o bem-viver com os três estudos: ética, moral e sabedoria prática, situados nos capítulos seta a nove da obra “O si mesmo com um outro”. Na introdução, ele argumenta que,

[...] é nesses três estudos éticos que a dialética do mesmo e do outro encontrará seu desenvolvimento filosófico apropriado. [...]. Resulta que essa dialética, a mais rica de todas, [...], só encontrará seu pleno desenvolvimento nos estudos colocados sob o signo da ética e da moral. A *autonomia* do si surgirá aí intimamente ligada à *solicitude* com o próximo e à justiça para cada homem (RICOEUR, 1991, p. 30).

Aqui vimos nas palavras do próprio Ricoeur, em que ponto se situa a sua ética e onde ela desemboca: na *solicitude* e na justiça sem distinção de pessoas. Por meio deste escopo de pesquisa, esperamos ser possível o alcance desse ponto de chegada, oferecendo elementos para a constituição de um ser humano amadurecido e que se saiba inacabado através do tempo, isto é, sempre aberto ao novo, ao aprendido. Ressaltamos que mediante a interpretação dos mitos, narrativas e símbolos, articulados à ética de Paul Ricoeur, há um humano a ser buscado, há uma teleologia humana a ser encontrada. Recordemos que, além disso, há “uma arqueologia e uma teleologia do sujeito em Ricoeur” (JARDIM, 2002, p. 96). O próprio autor argumenta que mediante um horizonte ontológico e um trabalho de interpretação há uma compreensão humana nos e pelos signos, e isso constitui “uma arqueologia e uma teleologia [que] revelam ainda uma *arché* e um *ethos* de que um sujeito pode dispor-se a compreendê-los” (RICOEUR, 1978, p. 23). Recorrendo a Descartes, Ricoeur assevera, outrossim, que: “É detrás de si mesmo que o *Cogito* descobre, pelo trabalho da interpretação, algo como que uma *arqueologia do sujeito*. A existência transparece nessa arqueologia, mas permanece implicada no movimento de decifração que ela suscita” (RICOEUR, 1978, p. 22).

Recordemos que, em interlocução com a hermenêutica dos textos aristotélicos, freudianos e hegeliano, Ricoeur prefere dar a sua ênfase mais na teleologia do sujeito hegeliano do que na arqueologia freudiana. Vejamos:

A existência que a psicanálise descobre é a do desejo. É a existência como desejo. E essa existência é revelada principalmente numa arqueologia do sujeito. Outra hermenêutica – a da fenomenologia do espírito, por exemplo – sugere outro modo de deslocar a origem do sentido, não mais para trás do sujeito, mas para diante dele. Diria de bom grado que há uma hermenêutica do Deus que vem, do Reino que se aproxima: uma hermenêutica que vale como profecia da consciência. É ela que, em última análise, anima a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Eu a invoco aqui porque seu modo de interpretação é diametralmente oposto ao de Freud. A psicanálise nos propunha uma regressão ao arcaico, a fenomenologia do espírito nos propõe um movimento segundo o qual cada figura encontra seu sentido não na que

precede, mas na que se segue. A consciência é, assim, levada para fora de si, para adiante de si, para um sentido em marcha, de que cada etapa é abolida e retida na seguinte. Assim, uma teleologia do sujeito se opõe a uma arqueologia do sujeito. O importante, porém, para o nosso intuito é que essa teleologia, ao mesmo título que a arqueologia freudiana, só se constitui no movimento da interpretação que compreende uma figura por outra figura. [...], o sujeito é lançado para fora de sua infância, arrancado à sua arqueologia. [...]. A existência não se torna um “si” – humano e adulto – senão apropriando-se desse sentido que reside inicialmente “fora”, em obras, instituições, monumentos de cultura, onde a vida do espírito é objetivada (RICOEUR, 1978, p. 22).

Importante este horizonte performativo em Ricoeur, uma vez que, no plano hermenêutico, o ser humano é desafiado a ajustar o seu foco de olhar nas suas potencialidades e virtudes ao invés de ficar preso nas suas ataduras e limitações. “Existe, pois, um trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que prossegue a pesquisa da adequação entre o que nos parece melhor para o conjunto da nossa vida e as escolhas preferenciais que governam as nossas vidas” (JARDIM, 2002, p. 131). Devido ao seu olhar vasto e de valorização das diferentes áreas do conhecimento, notamos que Ricoeur deixa entrever que o foco de busca do ser humano que procura a vida boa deverá estar sempre nas suas virtudes, e não nas dificuldades. Ele mesmo é desafiado a gerir a sua vida a fim de que possa ter mais perspectivas na qualidade de suas escolhas, estabelecendo uma hierarquização das suas ações.

Compreendemos que esta sua visão não é por acaso, ela brota de um trabalho intelectual vasto e transdisciplinar. Nesse sentido recordemos o que sobre ele foi dito:

O itinerário intelectual de Ricoeur é sem dúvida o do pensador que durante a sua carreira soube estabelecer o diálogo com uma multiplicidade de disciplinas e de correntes, assim como uma multidão de pensadores, linguistas, escritores, historiadores e outros, construindo, dessa maneira, uma síntese extraordinária e original. A sua imensa obra impõe-se como uma referência inevitável da cultura moderna (LORENZON, 2013, p. 10).

Isso mostra a importância de explorarmos o pensamento ricoeuriano a fim de juntemos esforços que lançarão luzes na excelência do nosso agir. Em outras palavras, o pensamento de Ricoeur pressupõe uma dialética narrativa na constituição do sujeito que se busca construir a partir da novidade do si e do diferente de si. “Desse modo, e através de uma hermenêutica da moral que a própria literatura possibilita, a narrativa torna-se o campo privilegiado para o encontro de sujeitos, de leitores de mundos iguais e diferentes de si” (JARDIM, 2002, p. 127). Sendo assim, é possível argumentar que há uma dialética positiva a partir de Ricoeur e que requer uma visibilidade na contemporaneidade: “Nesta dialética anuncia-se uma estrutura ontológica, suscetível de reunir as interpretações discordantes no plano linguístico. Note-se que a questão ontológica não se encontra dissociada de uma questão ética, pois o que está em

questão é a passagem da consciência à consciência de si” (JARDIM, 2002, p. 96). É a partir deste horizonte que entendemos a presente investigação como uma pesquisa relevante na contemporaneidade. E isso fica explícito exatamente ao fomentar uma reflexão de modo que uma “ética do bem-viver” atualizada hoje possa ser possível. Quiçá ela possa fornecer elementos novos para o bem agir humano. Já que, como vimos, há uma arqueologia e teleologia do sujeito em Ricoeur, mediante as quais “o sujeito é puxado da sua infância e adolescência, [de modo que ele] toma consciência de si e se torna adulto” (JARDIM, 2002, p. 97). Neste escopo da necessidade do bem agir humano, a partir da ética ricoeuriana, fica evidente como ela contribui para o fomento de uma ética do bem-viver.

Tendo dito tudo isso, consideramos ser de bom alvitre registrarmos, mesmo que de modo muito breve, algumas informações importantes da sua vasta bibliografia. Paul Ricoeur é um filósofo francês que nasceu em Valence em 27/02/1913. Sua mãe morreu pouco depois de seu nascimento, e seu pai, professor de inglês no liceu, morreu quando ele tinha dois anos, sendo criado por seus avós paternos e uma tia, juntamente com a irmã mais velha.

Aos 14 anos de idade, milita como estudante nos movimentos pacifistas protestantes, de coloração socialista. Mobilizado como oficial do exército francês em 1939, acabou sendo preso e levado por um certo tempo para o campo de concentração de Gross-Born, na Polônia, onde teve como companheiros de infortúnio vários jovens franceses, estudantes de filosofia e de outras disciplinas, e, principalmente, aquele que seria mais tarde o grande teórico da arte, Milkel Dufrenne. Em seguida passa quatro anos como prisioneiro em diferentes campos de trabalho forçados da Alemanha, vivenciando a dramaticidade dos sofrimentos das pessoas e dos companheiros, jogados em péssimas condições de vida. Apesar disso, Ricoeur desenvolve atividades intelectuais com debates de temas filosóficos, chegando ao ponto de, em tais condições, conseguir traduzir, de maneira um tanto escondida, a monumental obra de Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, publicada em 1950 pela famosa editora francesa Gallimard (LORENZON, 2013, p. 10).

Recordemos ainda que, aos vinte anos, Ricoeur se tornou professor de liceu em Sant-Brieuc e, em 1948, professor universitário ocupando uma cadeira de filosofia, de modo que todo o seu trabalho sempre esteve ligado ao ensino. Casou-se com Simone e teve o filho Olivier que veio a se suicidar em 1986, enquanto ele dava uma conferência em Praga, causando-lhe grande sofrimento a ponto de escrever um interlúdio, “o trágico da ação”, que está publicado no nono estudo do “Si mesmo como um outro”, dedicado à memória de Olivier. Ricoeur viveu em Chaciny Malabry, local perto de Paris, onde morou o seu mestre e amigo, Emmanuel

Mounier (1905-1950), fundador do personalismo⁴ e também da Revista *Esprit*. A sua esposa Simone faleceu em 1997, vindo ele também a fazer a sua Páscoa definitiva em 20/05/2005 (Cf. GRONDIN, 2015, p. 15-20).

A presente investigação visa refletir sobre a questão ética do bem-viver a partir do pensamento filosófico hermenêutico de Paul Ricoeur, demonstrando que a práxis da vida boa se dá no viver a alteridade do si mesmo com e para outros nas instituições justas.

Por instituição entenderemos aqui a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião etc. –, estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, religada a elas num sentido notável que a noção de distribuição permitirá daqui a pouco esclarecer. É por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente. Somos por esse meio levados ao *ethos* de onde a ética tira o seu nome. (RICOEUR, 1991, p. 227).

Em outras palavras, a importância das instituições justas recai exatamente porque elas garantem a separação do poder-em-comum da dominação. Desse modo, mediante a noção de pluralidade, a extensão das relações se efetiva. Ou seja, as instituições garantam que os recursos acumulados pela cultura não fiquem restritos aos ciclos de amigos, mas que vão além do face a face, possibilitando, assim, que um terceiro desconhecido também seja contemplado. “A pluralidade inclui terceiros que não serão jamais rostos” (RICOEUR, 1991, p. 229). Entendido o sentido ético das instituições justas, ressaltamos que, de modo específico, objetivamos: (i) refletir sobre o bem-viver a partir teleologia aristotélica e da deontologia kantiana, favorecendo ao ser humano condições de assumir a responsabilidade pelo seu agir; (ii) ponderar acerca da reciprocidade humana, a partir das categorias da justiça, do respeito, da amizade, da solicitude e da felicidade; (iii) apontar/elucidar as instituições como o espaço prático de efetivação da justiça, que possibilita o bem-viver por meio da distribuição equitativa, do espaço político no exercício da sabedoria prática.

Considerando a importância do pensamento de Paul Ricoeur, ressaltamos que o tema de sua ética já foi objeto de diversos trabalhos no Brasil, de forma ampla. No entanto, do ponto de vista metodológico, naquilo que conhecemos como estado da arte, numa busca deste tema com a palavra-chave ou expressão: “a ética do bem-viver no pensamento de Paul Ricoeur”, no Banco

⁴ “Corrente filosófica contemporânea [que] desenvolveu-se principalmente na França, destacando-se sobretudo E. Mounier e um grupo de colaboradores da revista *Esprit* (fundada em 1932), principal veículo das ideias do movimento. Caracteriza-se essencialmente como pensamento social e moral, opondo-se ao individualismo e ao materialismo. Segundo Mounier, ‘chamamos personalismo toda doutrina [...] que afirma o primado da pessoa humana sobre as necessidades materiais. [...] A primeira preocupação do individualismo é centrar o indivíduo em si mesmo, a primeira preocupação do personalismo é descentrá-lo para estabelecê-lo nas perspectivas abertas da pessoa’” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 216).

de Teses da CAPES⁵, não encontramos esta reflexão específica, de modo que a presente investigação se preocupa em preencher esta lacuna. Há temas aproximativos apenas; sendo assim, justificamos a investigação da problemática com esta indagação: o que é afinal o “bem-viver”, segundo o pensamento de Paul Ricoeur? No rastro desta questão perguntamos sobre os desafios para a genuína efetivação desse bem-viver.

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica hermenêutico-interpretativa, circunscrita ao campo da História da Filosofia numa interface com a Ética e a Política. Adotaremos um caminho de revisão bibliográfica, que se dá mediante leituras e resumos, análises e interpretação de textos acerca do assunto e do autor pesquisados. Analisaremos os textos de Ricoeur (1968; 1986; 1991; 1995; 2006), bem como de Aristóteles (1987), Cesar (1998), Franco (1995), Garrido (1994), dentre outros.

Evidentemente que a obra de Paul Ricoeur foi construída no contexto da sociedade europeia, mais especificamente a parisiense e, neste sentido, não pretendemos considerar a sua contribuição em torno do bem-viver como válida, de forma direta, para o Brasil. É sempre necessário fazer as devidas diferenciações contextuais e culturais, entretanto, o que procuraremos visualizar é a sua importância para um bem-viver com pretensões de universalidade. Com efeito, mesmo com as diferenças culturais e geográficas, entendemos que muito se pode considerar a partir das contribuições deste teórico, pelo fato de que Paul Ricoeur pensou a atualização do saber de diversos teóricos, em interlocução com pensadores que vão desde os clássicos até os da atualidade. Sendo assim, o alcance de suas reflexões abrange diretamente o conjunto do contexto do atual momento sócio-histórico. Enfim, essa advertência é para que tenhamos claro que não pretendemos aqui ignorar ou mesmo validar – sem que se tenha o cuidado com as nuances das referidas dimensões –, os conhecimentos cunhados pelo autor francês em questão.

O método utilizado nesta pesquisa, a partir da revisão bibliográfica, contribuirá na interlocução com autores da atualidade, a fim de possibilitarmos ao ser humano hodierno um caminho de discussão que resultará nas considerações finais acerca da pesquisa sobre a questão do bem-viver a partir do pensamento filosófico de Paul Ricoeur.

O percurso metodológico partiu, pois, da análise de teses e dissertações defendidas no Brasil, nos últimos vinte anos. E, como se pode ver, elencamos sete pesquisas encontradas/aproximadas do tema desta investigação, a saber:

⁵ CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

- 1) BAGGIO, GIOMAR. **Ética, pessoa e educação em Paul Ricoeur**. 29/08/2016 73 f. Mestrado em EDUCAÇÃO NAS CIÊNCIAS Instituição de Ensino: UNIV. REGIONAL DO NOROESTE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, IJUÍ.
- 2) NASCIMENTO, Fernando Luís do. **Um estudo sobre a ética de Paul Ricoeur a partir de alguns de seus conceitos de origem aristotélica**. 01/11/2009 116 f. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO, SÃO PAULO.
- 3) SILVA, Jaisson Oliveira da. **Paul Ricoeur: a ética no cruzamento entre a prática historiadora e a condição histórica**. 17/12/2015 undefined f. Doutorado em HISTÓRIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL.
- 4) MEDEIROS, Thito Fabio de Souza. **Ética e moral em Paul Ricoeur: uma análise da pequena ética**. 30/04/2019 95 f. Mestrado em FILOSOFIA. Instituição de Ensino: FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA.
- 5) MACHADO, Adriane da Silva. **O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur**. 13/08/2015 152 f. Doutorado em FILOSOFIA. Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA.
- 6) TURA, Marcelo Felix. **Ética, política e utopia em Paul Ricoeur**. 01/08/2001 239 f. Doutorado em CIÊNCIAS SOCIAIS. Instituição de Ensino: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO, SÃO PAULO.
- 7) SMARJASSI, Celia Marilda. **A Formação do professor: um estudo a partir da concepção de ética em Paul Ricoeur**. 19/12/2014 176 f. Doutorado em EDUCAÇÃO ESCOLAR. Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE EST. PAULISTA JÚLIO DE MESQUITA FILHO/ARARAQUARA.

Como relatamos, acima, não há uma pesquisa semelhante ao tema da presente investigação. Desse modo, consideramos ser relevante o estudo do tema desta pesquisa acerca do bem-viver a partir do pensamento de Paul Ricoeur. Compreendemos, ainda, a relevância desta pesquisa, por ser um pensamento “exatamente identificado como um esforço intelectual sério que busca socorrer o homem e a mulher, a fim de que vivam melhor neste fim de século XX” (FRANCO, 1995, p. 26) e início do século XXI. Em vista disso, vale destacar a proeminência do pensamento ricoeuriano sobre a ética do bem-viver, além de da sua atualidade, sendo, pois, destacado como um desafio aos sistemas dominadores do presente, cuja cultura egocêntrica e do descarte se ousa perpetuar.

Observando, pois, a sociedade hodierna caracterizada pela realidade degradante nos seus vários aspectos do existir, e reconhecendo a necessidade de um estudo sobre o tema da vida boa, almejamos que a presente tese possa oferecer reflexões capazes de contribuir nas possíveis situações conflituosas do presente. Vimo-nos, assim, impulsionados a estudar este

tema, como uma contribuição filosófica voltada para a efetivação da vida bem-sucedida e feliz. Visando refletir sobre as possibilidades de encontrar saídas práticas para situações emergenciais é que esperamos que a reflexão fundamentada na “pequena ética” de Paul Ricoeur possa oferecer a sua contribuição sobre o tema. Almejamos, assim, que os resultados desta investigação possam favorecer melhores condições para a efetivação do bem-viver hoje.

Sabendo que a perspectiva da ética de Paul Ricoeur se configura como o desejo de uma vida realizada, isto é, como a capacidade de conviver harmoniosamente, de maneira respeitável, na sociedade universal e suas diferentes culturas, é que argumentamos sobre a necessidade de cada vez mais lutarmos para a efetivação de uma forma de viver de maneira equitativa, apoiando-se na justiça. Assim, a partir de Ricoeur, com a sua forma triádica: “vida boa com e para outros nas instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202), apresentamos a coluna dorsal da presente investigação. Dividimos a tese em capítulos em torno destes três elementos da “pequena ética” forjada por Ricoeur, delimitando, assim, o contorno da pesquisa. Vale registrar que este é um trabalho de pesquisa interpretativa e, segundo Castro (2002, p. 14), pesquisar é eleger um domínio de preocupação, é definir contornos de um universo de estudo, pelo que a pesquisa é limitada; nesse caso, limitada à noção de bem-viver e o papel que ela desempenha na obra de Ricoeur é que se está a refletir. É importante deixar clara esta informação, pois que o pensamento de Paul Ricoeur se estende e é abrangente de tal maneira que é necessário delimitar o escopo do trabalho. Sem querer esgotar o seu pensamento sobre o tema, exatamente porque entendemos que ele escreveu de tal maneira para que a sua reflexão sempre estivesse aberta, isto é, sempre em caminho. A partir de Ricoeur, compreendemos que o contato com a obra de um autor se divide em três fases: a conjectural, buscando o sentido do texto como um todo; a estrutural, na qual o texto é desconstruído nas suas temáticas e, por fim, a fase da compreensão, na qual o leitor se apropria do conteúdo do autor e do mundo que lhe abre (Cf. CASTRO, 2002, p. 14-15), sendo, portanto, capaz de dialogar com o próprio autor e adotar uma nova postura de viver e agir. “Dito de outra maneira, graças à escritura, o mundo do texto pode explodir o mundo do autor. [...], o texto deve poder descontextualizar-se para que ele possa se recontextualizar em uma nova situação: é o que faz precisamente o ato de ler” (RICOEUR, 2002, p. 104). Pensando dessa forma, Castro (2002, p. 15) expõe que:

Com esta proposta de leitura trifásica Ricoeur pretende levar o leitor a apropriar-se da obra, considerando-a como algo vivo e atuante. Numa palavra, possuindo-a. Deste modo, anula-se a distância cultural com a obra. Esta torna-se familiar, na medida em que passa a estar inserida no próprio discurso e nos problemas de quem lê. Assim, é normal que as diferentes perspectivas que ao longo deste trabalho vão aparecendo nem sempre estejam de acordo com a de outros comentadores ou leitores da obra deste filósofo. Mas não será esta

diversidade de pontos de vista sobre a sua própria obra o trabalho que Ricoeur gostaria de ver realizado?

A partir desse ponto de vista, consideramos importante recordar que Paul Ricoeur trilhou o caminho da reinterpretação fenomenológica para que a compreensão das realidades sempre fosse viva e renovada. Ele próprio argumenta que:

Não são leis linguísticas que procuramos totalizar para nos compreender a nós mesmos, mas o sentido das palavras, relativamente ao qual as leis linguísticas são a mediação instrumental para sempre inconsciente. Procuo compreender-me retomando o sentido das palavras de todos os homens. É neste plano que o tempo oculto se torna historicidade da tradição e da interpretação (RICOEUR, 1978, p. 46).

Logo, em se tratando de um autor cuja obra se estende por diferentes campos, isso fez com que o seu pensamento estivesse constantemente aberto a novas leituras, não se aprisionando em um esquema de pensamento, como observa Castro (2002, p. 13):

Ora, para Ricoeur, o seu pensamento é uma ontologia quebrada, isto é, uma reflexão aberta, uma reflexão a caminho [...], trata-se de uma unidade a ser vislumbrada, como Moisés vislumbrou a Terra Prometida, mas jamais entrou nela. Trata-se de uma unidade como horizonte e como limite a qual conta com a noção de imaginação como um conceito funcional e seu substrato unificador.

É, pois, neste panorama que compreendemos a envergadura da obra ricoeuriana, que vai do mito ao hoje, e assim continuaremos a trama do pensar com o aporte da sua filosofia que sempre está aberta ao novo e na qual a imaginação ganha asas.

Em suma, é assim que introduzimos a problemática da presente investigação circunscrita aos entornos da discussão e distinção entre justiça e bondade para a genuína efetivação da ética do bem-viver na sociedade e jamais de modo isolado. E como é da natureza da vida coletiva distinguir várias concepções do viver, nesta pesquisa buscaremos justamente refletir a necessidade de possibilitar que a justiça seja para todos a fim de que o bem-viver seja possível. Entendemos que a ética do bem-viver, expressa na obra de Paul Ricoeur, aponta para a necessidade de cada ser humano perseguir o seu próprio bem, se dedicar para que, no final das contas, a sociedade seja beneficiada a partir do bem fazer de cada um, pois, às vezes, “o que existe é mal fazer, o mal como obra do ser humano que resulta do mau uso da sua liberdade” (JARDIM, 2002, p. 128). Sendo assim, o seu próprio sentido de bem não poderá negligenciar o entendimento de que a condição para isso é o bem da coletividade. Sabemos que este entendimento inclui a importância da alteridade para com os indivíduos nas comunidades e, também, que comunidades diferentes têm concepções diferentes de bem e de justiça e, por isso mesmo, todas as pessoas precisam conviver pacificamente numa mesma sociedade, apoiadas

na justiça e sustentadas pelas normas/costumes. Nesse sentido, a sabedoria prática se torna imprescindível como estratégia para dirimir os conflitos onde a regra não conseguiu estatuir. Diante desta compreensão é que recordaremos constantemente a indagação que permeia a pesquisa: como atingir o bem-viver segundo a perspectiva ética de Ricoeur, garantindo a justiça para todos? Para tanto, se faz necessário responder à pergunta: o que é afinal o “bem-viver”, segundo o pensamento de Paul Ricoeur? Atrelada a esta indagação vem a pergunta: quais são os caminhos para a genuína efetivação do bem-viver?

Hipoteticamente, compreendemos que o bem-viver é o desejo da vida bem-sucedida (realizada), é a capacidade de conviver harmoniosamente de maneira respeitável na sociedade universal, com as suas diferentes culturas, equitativamente, apoiando-se na justiça com pretensões de universalidade. Em outras palavras, para a efetivação do bem-viver é urgente e preciso que se persiga um desejável grau de educação para o coletivo, de modo que a humanidade entenda que ninguém pode atingir o estado de bem-viver se um de seus membros não vive dignamente. Onde um ser humano estiver necessitado do essencial para uma vida boa, a humanidade não atinge a realização do bem-viver; ela continua adoentada, ferida, fragmentada.

No Capítulo 2, refletiremos sobre a questão do bem-viver, que constitui o primeiro componente ético do pensamento de Paul Ricoeur. Discutiremos sobre o que se entende por bem-viver na perspectiva de sua ética, bem como em que tradições ela se apoia, para então investigarmos os sentidos da “estima de si” e do “respeito de si”. Tal discussão sobre esse bem-viver possibilitará o passo para a questão da alteridade a ser discutida no capítulo seguinte.

No Capítulo 3, abordaremos a segunda componente ética do bem-viver, que se dá no “viver com e para outros”. Estudaremos a questão do respeito devido às pessoas, visando esclarecer como o ser humano busca estabelecer uma autêntica reciprocidade. Discutiremos, assim, sobre a capacidade humana de valorizar o outro, dando a esse outro o lugar de sujeito do desejo e do direito reconhecido.

No Capítulo 4, refletiremos sobre o que se entende por instituições justas, terceiro componente ético do bem-viver, demonstrando que papel a essas instituições cabe representar para que garantam a qualquer ser humano os mesmos direitos e deveres ao bem-viver, segundo os postulados de Paul Ricoeur.

2 O QUE É O BEM-VIVER NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR?

2.1 INTRODUÇÃO

A obra de Paul Ricoeur abrange uma imensidão de temas, preocupado que estava em atingir e formular uma teoria da interpretação do ser. Conforme Castro (2002, p. 17), a obra de Paul Ricoeur se desenvolve ao longo de três períodos cronológico-temáticos específicos: o fenomenológico-antropológico, o hermenêutico e o ético-ontológico. A nossa pesquisa tem a última fase como ponto de chegada, mas entendemos que está permeada por todas elas. Ricoeur toma como seu problema próprio o da filosofia reflexiva, o da fenomenologia existencialista e o da hermenêutica como vias de acesso à extração e à interpretação do sentido do ser, desmistificando-o e restaurando-o. Vale lembrar que o próprio Ricoeur se situa numa tripla descendência do conhecimento humano, como se pode observar:

Eu pretendo descender-me de uma das correntes da filosofia europeia que se deseja caracterizar por certa diversidade de designação: filosofia reflexiva, filosofia fenomenológica, filosofia hermenêutica. O primeiro vocábulo – filosofia reflexiva – tem sido enfatizado no movimento pelo qual o espírito humano procura recuperar a sua capacidade de atuar, de pensar, de sentir, capacidade de certo modo perdida, afundada nos saberes, nas práticas e nos sentimentos que a exteriorizam na relação consigo mesma. Jean Nabert é o mestre emblemático desta primeira corrente comum. O segundo vocábulo – filosofia fenomenológica – designa a ambição de ir “às coisas mesmas”, consiste em dizer a manifestação do que se mostra a experiência mais despojada de todas as interpretações herdadas da história cultural, filosófica e teológica; essa ânsia – no sentido inverso da filosofia reflexiva – coloca o acento na dimensão *intencional* da vida teórica, prática, estética etc., e define toda consciência como consciência de si. Husserl segue sendo o herói homônimo desta corrente de pensamento. No terceiro vocábulo – filosofia hermenêutica – herdado do método interpretativo aplicado primeiro aos textos bíblicos (exegese), aos textos literários clássicos (filologia) e aos textos jurídicos (jurisprudência), o acento é colocado sobre a pluralidade das interpretações ligadas ao que poderíamos chamar a leitura da experiência humana. Nesta terceira forma, a filosofia coloca em questão a pretensão de qualquer outra filosofia livre de pressuposições. Os mestres desta terceira tendência se chamam Dilthey, Heidegger e Gadamer (CHANGEUX; RICOEUR, 2017, p. 13).

Como podemos ver, a herança ricoeuriana descende desse itinerário, e, no caso da pesquisa em questão, fica muito claro o papel e a importância da hermenêutica para que o ser humano possa fazer uma livre, profunda e constante reinterpretação de si, da sua experiência, rumo ao alcance do bem-viver que consiste em uma vida boa, feliz, bem-sucedida. Consideramos importante ter a compreensão desse horizonte da herança ou matriz teórica de Paul Ricoeur, de onde ele procura fornecer elementos para a constituição de uma ética do bem-viver, esclarecendo assim o seu lugar de fala.

Vale contextualizar que, no tempo de Ricoeur, se por um lado a fenomenologia é bem conhecida na França – que foi depois transformada em um sentido hermenêutico, mediante Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas e Marion –, por outro lado, a filosofia reflexiva ricoeuriana ainda carece de uma maior visibilidade. Sobre esta filosofia reflexiva francesa, vale dizer que ela:

Procurava resistir à visão puramente materialista e ou sensualista (diríamos hoje naturalista) do homem, [...]. A ideia forte de uma filosofia reflexiva é a de que não se pode compreender o homem sem partir da autorreflexão que o caracteriza e que uma análise biológica ou mesmo cerebral nunca atinge (GRONDIN, 2015, p. 24).

Nesse sentido, é que, para uma genuína compreensão do que é o bem-viver a partir do pensamento de Paul Ricoeur, se faz necessário notar que a busca desse conhecimento vai além da análise biológica e/ou cerebral. Filósofos e cientistas – como Georges Canguilhem e Gaston Bachelard em suas obras: “O conhecimento dos vivos”, de Canguilhem; “A formação do espírito científico”, de Bachelard, ou mesmo as discussões realizadas entre Karl Popper e John Eccles na obra “O eu e seu cérebro” – que procuram construir um caminho possível de conhecimentos a serem alcançados acerca do ser humano. Vale ressaltar que “eles tentaram construir juntos um sistema filosófico que classificasse os níveis em que as ciências do cérebro e a filosofia do espírito interferem, no anglo-saxão da palavra mente, que sem dúvida encontraremos muitas vezes em nossa discussão” (CHANGEUX; RICOEUR, 2017, p. 16). Isso posto a fim de que o leitor tenha uma maior compreensão do itinerário ou mesmo das interlocuções possíveis de serem feitas na seara da busca pelo bem-viver.

Vale ressaltar que para o sujeito trilhar o caminho da vida boa e realizada ou bem-sucedida, ele, necessariamente, precisará se interrogar sobre si próprio, a fim de melhor se compreender. Nesse sentido, o bem-viver situado numa filosofia reflexiva “remonta ao ‘conhece-te a ti mesmo’ de Sócrates, assim como à ‘questão do que sou eu para mim mesmo’ de Agostinho” (GRONDIN, 2015, p. 25). Em todo o caso, a filosofia reflexiva, cujo bem-viver aqui procuramos discutir, se dedica a defender que o bem-viver somente será atingido no nível de uma contínua compreensão e redescoberta que o sujeito faz de si mesmo, mediante um sinuoso trabalho hermenêutico. Neste, o caráter prioritário do *cogito* (intermediado por todo o universo dos signos) constitui tanto o ponto de partida como o de chegada de uma pesquisa filosófica. Mas, para falar do que se pode entender por uma vida boa, nada mais justo do que dizer que o autor interroga, ainda, pela vontade má. Desse modo, entendemos que o percurso de Ricoeur para refletir sobre as questões inerentes ao tema do bem-viver perpassa pelos caminhos a seguir:

Interpretação dos símbolos da mácula, do pecado, da culpabilidade, em que via a primeira camada simbólica da consciência do mal, em seguida a interpretação dos grandes mitos da queda: mitos cosmogônicos, órfãos, trágico, adâmico. Podia assim falar de reflexão *concreta*, por não poder dar à própria interpretação desses símbolos e mitos o estatuto teórico designado pelo termo hermenêutica (RICOEUR, 2011, p. 18).

De qualquer forma, se faz necessário recordar sobre o que as riquezas da matriz teórica ricoeuriana possibilitam ao ser humano percorrer, inclusive dando ao ser humano a capacidade de captar a reflexão completa dada pelos símbolos e mitos. Trata-se de um percurso possível mediante uma tríade cronológica, como pudemos ver acima, de modo a chegar à hermenêutica como um “lugar” decisivo para o alcance do bem-viver:

As fontes de um pensamento são sempre complexas e subterrâneas. Um leitor perspicaz de Freud como Ricoeur não ignora que elas escapam em grande parte ao domínio do próprio sujeito, impregnado que está pelas camadas de seu inconsciente e de sua herança. Mas a filosofia é para Ricoeur uma retomada reflexiva sobre si, que não pode deixar de fazer o esforço de se compreender, a si própria a partir de suas origens, mesmo que esta tentativa permaneça incoativa. [...]. A hermenêutica está aqui apresentada, em 1983, como o terceiro e último elemento de uma tríade que faz questão de evocar primeiro a filosofia reflexiva e a fenomenologia. Esta trindade é esclarecedora, tanto no conteúdo quanto na cronologia, pois ela tende a apresentar a hermenêutica como ponto de chegada ao termo de um itinerário que parte da filosofia reflexiva e da fenomenologia (GRONDIN, 2015, p. 23).

Diante do horizonte de pensamento ricoeuriano, compreendemos que o filósofo francês objetiva interpretar o ser humano em suas várias dimensões: ética, política, existencial, psicossocial e espiritual. Para tanto, recordamos que Ricoeur se alimenta em fontes pré-filosóficas, como o mito, a poesia, os símbolos, a metáfora, a narrativa, como formas de elucidar os sentidos, numa tentativa de melhor conhecer a realidade do humano, chegando à conclusão de que ela sempre nos ultrapassa. A obra de Ricoeur se contrapõe, assim, a qualquer tentativa de posicionamento reducionista, pois, para ele, não é possível uma explicação integral do ser humano e da cultura. Segundo o autor,

[...] o próprio trabalho de interpretação revela um desígnio profundo: o de superar uma distância, um afastamento cultural, o de equiparar o leitor a um texto que se tornou estranho e, assim, incorporar um sentido à compreensão presente que um homem pode obter dele mesmo (RICOEUR, 1978, p. 8).

Em outras palavras, há sempre um sentido novo a desvendar, uma palavra escondida a ganhar novo sentido. Desse ponto de vista, subsiste, então, o Mistério, a Transcendência. Daí, para explicar, mesmo que de forma aproximativa, ele recorre aos símbolos que nos levam a pensar:

“O símbolo dá a pensar”: essa sentença que me encanta diz duas coisas. O símbolo dá. Não ponho o sentido, é ele que dá o sentido. Mas o que ele dá é “a pensar”, do que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, pois, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e que, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar (RICOEUR, 1978, p. 243).

Para o autor, o símbolo estimula o pensamento, ele nos leva a pensar de forma ampliada, para além do dado imediato. Os símbolos estão prechos de elementos ricos de sentidos inesgotáveis. “É conhecida a extenuante fuga para trás do pensamento em busca da primeira verdade e, mais fundamentalmente ainda, em busca de um ponto de partida radical que poderia ser absolutamente uma primeira verdade” (RICOEUR, 1978, p. 242). Desse modo, o pensamento ricoeuriano, ao se valer também da riqueza haurida nos símbolos, desemboca numa complexa metodologia dialética. Assim, “Convencido de que todo o pensamento moderno se tornou interpretação, elabora uma grande simbólica da consciência, que se encontra na raiz mesma de todas as determinações históricas e espirituais do homem”. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 241).

Recordemos, pois, que a filosofia dialético-interpretativa de Paul Ricoeur é também marcada por três influências importantes: primeiramente, pela tradição dos existencialistas Gabriel Marcel e Karl Jaspers, buscando entender o mistério da vida, numa existência encarnada que se expressa no dualismo: objetividade/subjectividade, através de uma reflexão em busca da verdade; a segunda influência importante foi o pensamento rigoroso de Edmund Husserl, no qual se especializou enquanto prisioneiro da II Guerra Mundial; ainda, uma terceira influência constitui-se do pensamento clássico – enquanto dava aulas de história da filosofia em Estrasburgo, ele estudou profundamente: Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, bem como a tradição racional do pensamento ocidental: Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, além de Freud, Heidegger e do personalista Emmanuel Mounier.

Como se pode observar, o pensamento de Paul Ricoeur ao ser bastante vasto se torna mais rico e relevante do ponto de vista filosófico. Sendo assim, por mais que seja amplamente estudado, no dinamismo da história, ele sempre terá uma nova intuição a oferecer conforme o andar dos tempos e mesmo em cada realidade tematizada. Vale reconhecer que o seu rigor não o deixa cair num ecletismo, mas o torna um pensador amplo e dialético, acabando por desembocar num pensamento histórico e ético-político. Desse modo, argumentamos que a “pequena ética” fomentada por Ricoeur contribui para que o seu leitor se torne conhecedor apto de um caminho interpretativo sobre a sua ação na história. Mediante a adoção de um estilo interpretativo de vida, esse sujeito, ao refletir sobre si mesmo, acaba mais bem habilitado para

lidar com o encontro das muitas culturas que hoje se veem imersas num contexto global de crises. O contato com a literatura de Paul Ricoeur, nesse mundo marcado por conflitos, indubitavelmente habilita o leitor a contribuir com a administração, de forma equitativa, dos conflitos culturais da globalidade, pois aponta para a importância de utilizar os estudos linguísticos e semiológicos frente aos desafios inesperados que o dinamismo da vida sempre nos apresenta.

Em suma, é nesse contexto histórico e ético-político de inspiração aristotélica (teleologia) e kantiana (deontologia) em que se situa o objetivo do presente estudo, de refletir a partir da pequena ética ricoeuriana sobre o bem-viver que buscamos abordar nas perspectivas históricas e ético-políticas. Argumentamos que o leitor encontra na obra de Paul Ricoeur uma rica contribuição para solucionar ou esclarecer os conflitos, hoje tristemente eclodindo numa proporção universal⁶. Ressaltamos que a marca do pensamento ricoeuriano possibilita ao leitor a busca de aproximação à verdade ou a elucidação/restauração do sentido, pela metodologia dialético-interpretativa. De modo que, no campo da ética, no que diz respeito ao tema da vida boa, compreendemos que Paul Ricoeur propõe as seguintes teses: 1) A ética exerce uma primazia sobre a moral; 2) Há necessidade de a perspectiva ética perpassar pelo crivo da norma; 3) Há legitimidade no recurso da norma à perspectiva ética, quando a norma conduz a impasses práticos; 4) A solicitude e a estima de si não podem ser pensadas uma sem a outra; 5) A igualdade é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais.

Arelado ao tema do bem-viver, Paul Ricoeur trabalha conceitos como: equidade, justiça, vida boa, tolerância, intolerância, intolerável, alteridade, Estado de Direito, respeito, felicidade, solicitude, violência, cultura, democracia, prudência, amizade, reconhecimento, dentre outros.

Mas, afinal de contas, o que é, então, o bem-viver a partir do pensamento de Paul Ricoeur? Trata-se daquilo que constitui o primeiro componente ético do bem-viver, tendo a mesma conotação que “vida boa”, “vida feliz”, “vida concluída” ou “vida realizada”, isto é,

⁶ Sobre a realidade desafiadora dos tempos atuais, como é próprio da atividade reflexiva, tenho algumas produções que podem nos ajudar. “Entendemos que é impossível estarmos atentos à realidade do mundo em que nos coube viver, e não nos sentirmos tocados, de forma preocupante, em face da espantosa ascensão das trevas. Trevas essas que se manifestam, desvelada e escancaradamente, nas mais diversificadas formas de atrocidades. Estarrecidos, acompanhamos, com sensação de impotência, as ações ‘humanas’ intolerantes e violentas de todos os tipos que se possa pensar. Jamais imaginaríamos que pudéssemos chegar a pleno século XXI, com tantos contratemunhos advindos das ações de seres chamados de gente, mas que, na verdade, envergonham a raça humana. É a era da espetacularização da morte e de todos os tipos de violências, cujas consequências são o medo e o terror se espalhando por todos os lados. Tristemente, a crise moral, política, humanitária e ecológica toma proporções espantosas. Vivemos na época marcada pela chamada ‘pós-verdade’, onde as opiniões e crenças pessoais se sobrepõem aos fatos objetivos” (NOBRE, 2017, p. 11).

“vida bem-sucedida”. Recordamos que, em qualquer lugar, no texto em questão, quando usarmos uma dessas expressões, a intenção será dizer a mesma coisa.

O bem-viver, segundo Paul Ricoeur, se desenvolve ou é possível apenas em nível social e comunitário sem jamais ser possível quando marcado pela vida segregada. No plano ético, o bem-viver se mostra como fio condutor do nosso estudo, os três componentes da perspectiva ética que, no dizer de Ricoeur (1991, p. 202): “Chamamos ‘perspectiva ética’, a perspectiva da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas”.

A vida boa entendida por Ricoeur não é, então, uma vida isolada, antissocial, mas é, antes de tudo, uma vida que se vive em sociedade, respeitando e valorizando a si mesmo, o diverso de si e as instituições. Uma vida que procura ver sempre e em primeiro lugar a “pessoa humana” nas suas mais variadas culturas, sem jamais subjugar-la. É um viver livre da prática de preconceitos, marcado pela admiração e atenção para consigo e com os outros, o que leva o ser humano a uma autointerpretação de si e das diferentes culturas, a uma autoavaliação em busca da aproximação à verdade⁷.

Compreendemos assim, que, no nível ético, a vida boa não pretende se fechar em si, mas viver a alteridade; nem também viver uma vida sem limites, mas uma vida regrada com um objetivo expansivo, aberto de crescimento humano em busca de saídas práticas no relacionamento da *ipseidade*, nas situações singulares a que chamamos de sabedoria prática ou prudência – por isso, é um campo estritamente ético.

No que diz respeito ao plano ético da vida boa, Ricoeur pondera que ela não é uma vida fragmentada, mas firmemente ligada a outros fatores como a cultura. Nesse sentido, recorda que “o aparecimento da palavra ‘vida’ merece reflexão. Ela não é tomada num sentido puramente biológico, mas no sentido ético-cultural, [...], designa o homem completo por oposição às práticas fragmentárias” (RICOEUR, 1991, p. 209). Ou seja, se trata de uma vida ética que se procura fomentar mediante uma educação integral. Em outras palavras, deseja ser uma vida permeada por “uma educação humanizada que contribua na formação de pessoas abertas, integradas e interligadas, que também sejam capazes de cuidar da casa comum” (CNBB, 2021, p. 11). Observamos que o bem-viver, a partir da ética aristotélica relida na

⁷ A minha atenção para com o pensamento ricoeuriano acerca do bem-viver já se despertou desde a graduação na filosofia e, desse modo, tenho escritos juntando esforços para que cada vez mais tenhamos acesso ao seu pensamento. Sendo assim, sobre o sentido da busca do bem-viver, que possibilite uma vida feliz, nos faz lembrar que ela, “desenvolve-se, desse modo, sempre num espírito da busca de uma coexistência pacífica, pois para Ricoeur, a pessoa só vive bem, no mundo globalizado da atualidade, quando é capaz de “con-viver” consigo mesmo e com o outro, nas suas relações de vida cotidiana: empresas e sociedade em geral” (NOBRE, 2019, p. 255).

atualidade, possibilitará ao ser humano hodierno entender que a educação será ineficaz e os seus esforços estéreis se não houver a preocupação em também se difundir um novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à sua relação com a natureza. De modo que é possível recordar hoje que:

Em um tempo marcado pela pandemia da Covid-19 e por diversos conflitos, distanciamentos e polarizações, é preciso reaprender a amar, a perdoar, a cuidar, a curar, a dialogar e a servir a todos. Educar é construir a verdadeira fraternidade alicerçada na justiça e na paz (CNBB, 2021, p. 11).

Em uma palavra, para Ricoeur, o termo “vida”, ao designar ao mesmo tempo um enraizamento biológico do bem-viver e a unidade do ser humano por completo, se efetiva aí mesmo nesse ponto, enquanto é esse humano que lança sobre si mesmo o olhar da apreciação. Apreciação esta da sua própria vida, isto é, enquanto alguém que age e que sofre ações exteriores, reconhecendo claramente que sua grande tarefa é qualificar-se como ser genuinamente humano. No dizer de Ricoeur, na dimensão narrativa da *ipseidade* se trata de “quatro maneiras de responder à pergunta *quem?*: quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral da imputação? Nós não nos afastamos do problema da *ipseidade* tanto tempo quanto nós ficamos na órbita da pergunta quem?” (RICOEUR, 1991, p. 199). Dito de outro modo, o autor, no sinuoso processo de refletir sobre a constituição de uma vida digna, argumenta que ela se constitui mediante o caminho de um ser humano que tem a grandeza de saber voltar o olhar sobre si mesmo. Uma pessoa capaz de ser reconhecida como alguém que adota um modo de vida que seja bom – aquele em que o sujeito é capaz de interrogar-se, de ser um locutor que se designa a si mesmo perante a sua capacidade de construir a sua identidade narrativa como sujeito responsável pelas suas ações “no caminho de volta para o si-mesmo” (RICOEUR, 1991, p. 200).

Nessa perspectiva ética ricoeuriana do bem-viver é que argumentamos que o ser humano é capaz de se autointerpretar, de trabalhar segundo uma intenção, buscando o sentido das coisas a fim de detectar os erros para eliminá-los, num desejo de crescimento espiralado, rumo a uma vida adulta crítico-reflexiva. Assim, no reconhecimento do plano de vida boa, o humano se coloca no mundo da apreciação de si e do diverso de si. Tem um ideal de bem-viver sempre equilibrado entre as objetivações da vida e o refletir sobre elas. Dessa forma, ressaltamos que, quando atingimos esse estágio, estamos no plano ético que se torna “estima de si”, que veremos mais adiante.

Percebemos então como se dá o esforço de entender o sentido do bem-viver, que, com certeza, não será esgotado aqui, pois não é isso que pretendemos. Sabemos que é sempre

desafiador adotar esse estilo de vida em uma cultura marcada pelo individualismo como a hodierna. O tema será mais bem elucidado no decorrer do trabalho ora pesquisado, porém observemos as palavras do filósofo estudado a esse respeito, quando ele pondera:

Com referência ao conteúdo, “vida boa” é, para cada um, a nebulosa de ideais e de sonhos de cumprimento com respeito à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou irrealizada. É o plano do tempo perdido e do tempo reencontrado. Nesse sentido, é o “em vista de que” tendem essas ações das quais dissemos, todavia, que tinham seu fim em si mesmas. Mas essa finalidade na finalidade não arruína a suficiência a si das práticas, por tanto tempo quanto seu fim já é colocado e permanece colocado; essa abertura, que fratura práticas que teríamos dito fechadas sobre si mesmas, quando a dúvida concernente à orientação de nossa vida nos atinge, mantém uma tensão, quase sempre discreta e tácita, entre o fechado e o aberto na estrutura global da *práxis*. O que se pensa aqui é a ideia de uma finalidade superior que não deixaria de ser interior ao agir humano (RICOEUR, 1991, p. 210).

Ou seja, é um trabalho incessante de autointerpretação das nossas ações, de nossos ideais, desejos e de nós mesmos, no qual deveremos praticar bem os nossos afazeres cotidianos, a fim de melhor adequarmos a nossa vida aos ideais que aspiramos, governando e direcionando, assim, nossas ações práticas, agindo bem. Como diz Ricoeur, é uma finalidade superior que depende da ação de cada um, em vista do que buscamos.

Em uma palavra, a respeito daquilo que Ricoeur representa para a contemporaneidade e do seu conceito fundamental de ação que, obviamente, remete os seres humanos à sua condição ontológica de seres conscientes de sua vocação, a professora Maria Clara Bingemer pondera sobre a ética ricoeuriana:

Seu conceito da ação que segue e permanece como legado humano é uma de suas grandes contribuições à filosofia. Após 1989 e os acontecimentos da queda do socialismo real que mudaram a face da terra, Paul Ricoeur voltou ao prosclênio do debate filosófico francês com sua reflexão centrada sobre a pessoa, a alteridade, a solicitude e as instituições justas. Mas sobretudo sua filosofia moral encontrou poderoso eco no pensamento atual ao abrir a possibilidade de refletir e agir por si mesmo, ou mais exatamente, como diz o belo título de uma de suas grandes obras, *Si mesmo como um outro*. Fiel à sua fé, esse filósofo protestante que participou da fundação do mosteiro ecumênico de Taizé, na França, e jamais deixou de frequentá-lo por ver ali um lugar onde era possível aproximar-se da bondade, soube fundar sua filosofia sobre o respeito do outro e a reciprocidade das relações humanas. Em meio às verdadeiras guerras intelectuais que assolam violenta e soberbamente os meios acadêmicos, Ricoeur, em atitude sempre discreta e humilde, privilegiou a escuta, a atenção profunda à assimetria possível no diálogo e ao argumento sempre respeitável do adversário. Para nós, intelectuais de hoje, seu legado é o de um caminho generoso e certamente apto a conduzir as criaturas frágeis que somos, através dos desconfortos destes tempos modernos e pós-modernos (BINGEMER, 2005).

Tendo dito isto, com a clareza e grandeza das palavras de Bingemer, passaremos às fontes ricoeurianas para a constituição do itinerário daquilo que constitui a espinha dorsal da presente investigação: a ética do bem-viver. Tal itinerário procurará obedecer ao esquema desenhado no projeto e o faremos também numa tentativa de interlocução com os teóricos de hoje.

2.2 A FONTE ARISTOTÉLICA

Paul Ricoeur se fundamenta em Aristóteles ao afirmar que o bem-viver só se dá com os outros. Ricoeur realiza uma reflexão a respeito do sentido da perspectiva ética a partir de um retorno ao pensamento do estagirita. Se inspirando, pois, em textos aristotélicos da *Ética a Nicômaco*, acrescenta que o sujeito se realiza no projeto originário da vida boa, mediante a procura da sua identidade pessoal e isso será possível por meio da busca fundamental e paulatina na constituição de si. Argumenta, ainda, que é pelo autocontrole e busca de uma racionalização das paixões que o bem-viver se efetiva. Sendo assim, o ser humano, de modo paulatino e espiralado se educa para uma vida feliz, concluída. Compreendemos, pois, que a partir da pequena ética forjada por Paul Ricoeur, o ser humano hodierno poderá encontrar uma riqueza na busca de se encaminhar para a possibilidade de um novo jeito de estar no mundo, cujo bem-viver é possível alcançar. Vejamos o que diz Paul Ricoeur sobre Aristóteles:

O primeiro componente da perspectiva ética [vida boa] é o que Aristóteles chama “viver bem”, “vida boa”: “vida verdadeira”, [...]. A “vida boa” é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética. Qualquer que seja a imagem que cada um faz para si de uma vida realizada, esse coroamento é o fim último de sua ação. É o momento de se lembrar da distinção que Aristóteles faz entre o bem tal como o homem o visa e o Bem platônico. Na ética aristotélica só se pode tratar o bem para nós. Essa relação conosco impede que ele esteja contido em algum bem particular. É de preferência o que falta a todos os bens. Toda ética supõe esse uso não-saturável do predicado “bom” (RICOEUR, 1991, p. 203).

Paul Ricoeur, com o propósito de fomentar uma ética do bem-viver, fundamentando-se em Aristóteles, quer possibilitar ao ser humano de hoje entender que a vida humana para ser boa deverá se debruçar sempre na sua direção teleológica, isto é, na sua vocação para fazer o bem, para agir bem. E é esse agir bem que se tem no respeito ao outro, sendo esse outro também o estranho que não conheço. A ele é garantido todo o bem, por meio das instituições, fazendo com que o ser humano não caia no vício de interpretar o bom como algo que é apenas bom para si, para o seu bem particular. Por isso o autor assevera que a ética que ele propõe não admite a

saturação do predicado “bom”, mas exige que seja um bem destinado universalmente. Nesse sentido é que pondera o estagirita clássico:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas (ARISTÓTELES, 1991, p. 5).

Observamos que é nessa perspectiva aristotélica que o filósofo francês se fundamenta, sustentando que o fim do bem-viver está circunscrito às boas ações humanas. Nesse sentido, sobre o fragmento aristotélico acima, o próprio Ricoeur faz um “esquadrinhamento” acerca daquilo que deverá corresponder à ação ou prática de vida humana, que conduz ao bem-viver, como é possível notar:

As primeiras linhas da *Ética a Nicômaco* I nos colocam sobre a via: “Toda arte [*tekhné*] e toda investigação [*métodos*] e igualmente toda ação [*praxis*] e toda escolha preferencial [*prohairésis*] tendem para algum bem, ao que parece. Portanto declaramos com razão que o Bem é aquilo para o qual toda coisa tende” [...]. *Tekhné* é o primeiro termo nomeado; ele é posto par a par com *métodos*, ficando o prático em geral coordenado assim com o teórico em geral; depois *tekhné* é simplesmente justaposto a *praxis* e a *prohairésis* sem que nenhuma hierarquia seja proposta. Além disso, *praxis* não é ainda oposta a *poiésis*. E apenas no livro VI que a *praxis*, mais exatamente a “ciência prática”, será oposta à ciência poética: aprendemos então que a *praxis* é uma atividade que não produz nenhuma obra distinta do agente e que não tem fim diferente da própria ação, a “euprática”, “a própria boa prática sendo seu próprio fim”, enquanto a *poiésis* (ciência poética que lhe corresponde) “tem um fim diferente dela própria” (RICOEUR, 1991, p. 203).

Em outras palavras, evidenciamos que, quando Paul Ricoeur, nesse trecho, argumenta que “a *praxis* é uma atividade que não produz nenhuma obra distinta do agente e que não tem fim diferente da própria ação”, é possível chegarmos ao entendimento do que ele reivindica do sujeito em ação: que o seu agir esteja de acordo com a sua pessoa, isto é, que não pode ser diferente da sua essência, da sua vocação ou teleologia, uma vez que é chamado à existência para agir bem. Quando isso não acontece, o ser humano foge da sua essência e precisa ser purificado, ou evoluir para atingir o seu fim. Caso assim não proceda, apenas fica a estragar a vida. O ser humano, enquanto alguém que procura a felicidade deverá ter na boa prática um fim a ser perseguido. Ele pode até cometer erros, pois se sabe falível, contudo, ao identificar a sua limitação, faz questão de corrigir a rota, de se desculpar, se preciso for, sem qualquer constrangimento, mas sim, e inclusive, o fazendo como uma bela atitude de grandeza. Isso aplicado a alguém que exerce uma liderança é até desejado e esperado por todos, pois, do

contrário, é mesquinhez e há necessidade de recomeçar a compreensão do que significa o ideal de bem-viver proposto por Ricoeur.

Etimologicamente, o termo “ética” deriva do grego *etikós*, *ethike*, que diz respeito aos costumes. É “parte da filosofia que trata do bem e do mal, das normas morais, dos juízos de valor (morais) e opera uma reflexão sobre este conjunto. Tem, igualmente, por objeto a determinação do fim (objetivo) da vida humana assim como dos meios para atingi-lo” (RUSS, 1994, p. 97). Dito com outras palavras se trata de:

Parte da filosofia prática que tem por objetivo elaborar uma reflexão sobre os problemas fundamentais da moral (finalidade e sentido da vida humana, os fundamentos da obrigação e do dever, natureza do bem e do mal, o valor da consciência moral etc.), mas funda num estudo metafísico do conjunto das regras de conduta consideradas como universalmente válidas. Diferentemente da moral, a ética está mais preocupada em detectar os princípios de uma vida conforme à sabedoria filosófica, em elaborar uma reflexão sobre as razões de se desejar a justiça e a harmonia e sobre os meios de alcançá-las. A moral está mais preocupada na construção de um conjunto de prescrições destinadas a assegurar uma vida em comum justa e harmoniosa (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 97).

Antes de trabalhar o sentido e o significado da vida no desdobramento dialético do bem-viver nos seus estágios mais elevados sobre a questão do si, Ricoeur indica o sentido do termo “*ethos*” ou “ética”. Assim, ele faz a distinção dos termos “ética” e “moral” – embora ambos remetam à ideia de costume – e explica que não resta nenhuma dúvida quanto à etimologia ou história dos dois termos, pois, como todos sabem, a ética vem do grego (com Aristóteles) e a moral vem do latim (com Immanuel Kant). A esse respeito, pondera que:

Se em Aristóteles onde encontro os esboços melhor traçados da ética fundamental, não renuncio à ideia de encontrar equivalentes em Kant; não somente as duas abordagens, que foram entrelaçadas sob os rótulos didáticos de teleologia e deontologia, não são rivais, na medida em que pertencem a dois planos diferentes da filosofia prática, mas também coincidem em alguns pontos nodais significativos (RICOEUR, 2001b, p. 51).

Na fonte ou herança aristotélica, o termo “ética” se articula como a perspectiva de uma vida concluída, de uma vida boa, feliz ou realizada. A ética é caracterizada pela sua perspectiva teleológica, isto é, define-se pelo predicado “bom” como uma finalidade da vida boa, adquirida através do agir bem. A perspectiva ética é o que se denomina como “estima de si”, ou seja, quando, após um olhar sobre si, estima como boas as suas ações. Para Ricoeur, a ética é definida como:

[...] o desejo de viver bem com e para os outros em instituições justas. Esta definição tripla une o si na sua capacidade original de estima pelo outro,

manifestada pela sua face, e para um terceiro envolvido que é o portador dos direitos nos planos jurídicos, sociais e políticos. (RICOEUR, 1995b, p. 133).

Assim, sem necessidade de ir muito longe para mostrar a tradição aristotélica no pensamento ricoeuriano, o qual também está inevitavelmente entrelaçado com a tradição kantiana, veremos as teses propostas por Ricoeur sobre suas relações, na sua perspectiva ética do bem-viver:

Propomo-nos estabelecer, sem preocupação com a ortodoxia aristotélica ou kantiana mas não sem uma grande atenção aos textos fundadores dessas duas tradições: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade, para a perspectiva ética, de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à perspectiva, quando a norma conduz a impasses práticos que lembrarão nesse novo estágio de nossa meditação as diversas situações aporéticas que nossa meditação teve de enfrentar sobre ipseidade. Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima e mesmo indispensável, da perspectiva ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral. Não veríamos, pois, Kant substituir Aristóteles, a despeito de uma tradição respeitável. Estabelecer-se-ia antes entre as duas heranças uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementariedade, reforçada enfim pelo recurso final da moral à ética (RICOEUR, 1991, p. 201).

Ricoeur pondera, então, que ética e moral se complementam, andam juntas, apesar de a ética ser superior, por ter que se fazer presente no momento em que existam, ou se julga existirem, situações conflituosas impostas pela moral, que esta não tenha segurança suficiente para resolvê-las sozinha. Desse modo, a ética vem para dar à moral o seu devido crédito ou lhe assegurar seu exercício legítimo de modo adequado ao lugar e momento. Além disso, segundo o pensamento de Ricoeur, a ética deve necessariamente passar pelo crivo da norma, para se enriquecer, e terá sempre uma resposta com a pretensão de universalidade, mediante a passagem pelo momento moral. Isso sem dizer que a teleologia aristotélica se configura como a origem da deontologia kantiana. Na obra “O justo 2: estudo, leitura e exercícios da ética aplicada”, o filósofo francês deixa entrever que a ética se parte em duas: ética anterior e ética posterior, de tal forma que a primeira é classificada como ética fundamental e a segunda reconhecida como espaços da sabedoria prática (RICOEUR, 2001, p. 52-62). A partir do pensamento de Paul Ricoeur, há quem diga, é possível observar ainda que:

É em Aristóteles e em Espinosa que se encontram os fundamentos mais bem desenhados da ética fundamental. O filósofo grego (384-322 a.C.), da cidade de Estagira, com sua ética nicomeia coloca a ética na ordem do reino do desejo. [...]. Para Ricoeur, é em torno do conceito de *prohairesis* [escolha preferencial] que gravitam os conceitos que o precedem na ordem fundamental, ordem do desejo que estrutura a totalidade do campo prático. A tarefa de ser homem extravasa e envolve todas as tarefas parciais que configuram como boa cada prática [que deve ser excelente]. [...]. Cada uma

dessas excelências recorta sua mirada do bem sobre o fundo de uma mirada aberta, magnificamente designada pela expressão vida boa, ou melhor, viver bem; esse horizonte aberto é povoado pelos projetos de vida, por nossas antevisões de felicidade, pelas utopias, enfim, por todas as figuras móveis daquilo que consideramos sinais de uma vida realizada. Já o filósofo holandês Baruch Espinosa afirma que ninguém pode ter o desejo de possuir a beatitude do bem agir e do bem viver sem ter ao mesmo tempo o desejo de ser e de viver, delinea o que, em outras palavras, significa existir em atos. Para Espinosa, a ética é pensada de maneira indissolúvel com a ontologia. Ser e existir são realidades que imbricam, daí o resgate do pensamento socrático que a ética é uma sabedoria prática. Ricoeur repousa sua noção de ética nas pegadas de Espinosa e do seu mestre Jean Nabert que destacam a necessidade de reconquistarmos a noção de ser que seja ato muito mais que forma, afirmação viva, força de ser, de haver e de existir (FASANO, 2019, p. 107).

Os detalhes desse fragmento nos fazem ver muita riqueza a ser aprendida ao trilharmos o caminho do bem-viver. A busca constante e consciente da excelência no agir humano presente na perspectiva ética ricoeuriana aponta para a constante necessidade de o ser humano ter em mente, e no foco de sua visão, tudo aquilo que são sinais de um genuíno encontro com a vida boa, como um jeito novo e humanizado de estar no mundo.

É desse ponto de vista que a ética ricoeuriana se apoia no predicado bom, aplicado à ação para a designação de si. A partir de então, a articulação da perspectiva ética com o momento moral no plano do bem-viver corresponde à “estima de si” e ao “respeito de si” respectivamente.

Nesse sentido é que Paul Ricoeur explora a noção de ser humano capaz, onde reflete sobre “uma fenomenologia do homem capaz” (RICOEUR, 2006, p. 105). Assim, Ricoeur se fundamenta na fenomenologia husserliana para tratar do desenvolvimento da consciência humana de seus atos. Vale recordar que a fenomenologia de Edmund Husserl visa:

Estabelecer um método de fundamentação da ciência e de constituição da filosofia como ciência rigorosa. O projeto fenomenológico se define como uma “volta às coisas mesmas”, isto é, aos fenômenos, aquilo que pertence à consciência, que se dá como seu objeto intencional. O conceito de intencionalidade ocupa um lugar central na fenomenologia, definindo a própria consciência como intencional, como voltada para o mundo: “toda consciência de alguma coisa” (Husserl). Dessa forma, a fenomenologia pretende ao mesmo tempo combater o empirismo e o psicologismo e superar a oposição tradicional entre realismo e idealismo. A fenomenologia pode ser considerada uma das principais correntes filosóficas do séc. XX, sobretudo na Alemanha e na França, tendo influenciado fortemente o pensamento de Heidegger e o existencialismo de Sartre, e dando origem a importantes desdobramentos na obra de autores como Merleau-Ponty e Ricoeur (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 105).

É, pois, com a fenomenologia husserliana que Ricoeur fomenta os desdobramentos de uma fenomenologia do ser humano capaz de se voltar sobre si mesmo, ponderando sobre as

suas ações a fim de que elas possam se purificar na direção do bem-viver. A esse respeito pondera o autor que:

Se há um ponto no qual o pensamento dos modernos marca um avanço em relação aos gregos no que diz respeito ao reconhecimento de si, não é principalmente no plano da temática, e do reconhecimento da responsabilidade, mas no plano da consciência reflexiva de si mesmo implicada nesse reconhecimento. Daremos um nome logo de início a esse si mesmo reflexivo, o de *ipseidade*, equivalente aos vocábulos ingleses *self* e *selfhood* (RICOEUR, 2006, p. 105).

Nesse contexto é que Ricoeur possibilita o entendimento de que o ser humano procura cultivar o bem-viver sempre mais intensamente, na medida em que perceberá as vantagens de se colocar em contínuo exercício de autocrítica, no qual a estima de si se faz necessária.

2.2.1 A Estima de si

A estima de si está circunscrita à seara do conhecimento do sujeito, da sua identidade permeada pela dimensão ética que se complementa com a moral. Ao propor na sua tese a primazia da ética sobre a moral e com essa correspondência que acabamos de ver, somos instigados a entender que a estima de si é mais importante do que o respeito de si, sem esquecer, porém, que esse último a reveste, sob o regime da norma. A estima de si vem como origem e recurso numa tentativa de sanar os impasses impostos pela norma⁸. Assim, essa estima de si é inerente ao ser humano na sua dimensão ontológica, estando atrelada tanto ao momento teleológico como ao deontológico – ambos caminhando como um desenrolar profícuo do desdobramento seguro/autêntico das relações interpessoais, como constituição de uma identidade pessoal madura. A esse respeito é possível ratificar: “A identidade possui uma dimensão ética e uma moral. Está presente, dessa forma, tanto no momento teleológico da perspectiva da vida boa, a *estima de si*, como no momento deontológico, sob o regime da norma moral, quando configura o *respeito de si*” (SOUZA, 2013, p. 42).

A estima de si na teleologia do bem-viver caracteriza-se como o reconhecimento próprio do dever de praticar ações que sejam convenientes e excelentes, pois o ser humano que trilha o caminho do bem-viver pautará sempre a sua vida pela excelência no agir. Para tanto, a compreensão da própria vocação humana e da capacidade de potencializá-la sempre se dará exatamente a partir do momento em que o sujeito do desejo já visualizou a sua teleologia, isto

⁸ “A estima de si na teleologia do bem-viver caracteriza-se como o reconhecimento próprio do dever de praticar ações boas e afirmá-las sempre; bem como de identificar as erradas para repudiá-las. Para isso é necessária uma avaliação constante de si, das ações humanas imediatamente práticas” (NOBRE, 2019, p. 258).

é, o seu caminho a trilhar em vista de um ponto de chegada, o bem-viver. Este está circunscrito ao desejo de uma vida boa, feliz, realizada ou concluída, bem-sucedida⁹. Nesse ponto de vista, nem o próprio indivíduo tem o direito de viver na inércia, pois isso o levaria a frustrar os avanços da sua própria natureza originária e vocação teleológica. “Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste precisamente nesse avanço” (KANT, 2010, p. 68). Desse modo, mediante o processo de aprendizado para a autoavaliação das ações humanas, será possível identificar as ações erradas para repudiá-las. Para isso, é necessária, portanto, uma avaliação constante de si, de nossas ações imediatamente práticas, como diz o próprio Ricoeur (1991, p. 202): “É, com efeito, nas avaliações ou estimações imediatamente aplicadas à ação que se exprime o ponto de vista teleológico”.

Vale ressaltar: o sujeito que estimando boas as suas ações, mediante a estima de si mesmo, certamente buscará sempre trilhar os caminhos mais plausíveis possíveis ao seu dispor a fim de poder atingir o bem-viver. Constantemente, ele procurará os caminhos para interpretar e apreciar suas ações como um texto no processo de apropriação e das leituras que faz de si mesmo. A esse respeito pondera o autor que:

As leituras me introduzem nas variações imaginativas do *ego*. A transformação do mundo, segundo o jogo, é também a transformação lúcida do *ego*. Se isto é assim, o conceito mesmo de apropriação exige uma crítica interna, na medida em que o seu sentido resulta dirigido contra o *Verfremdung* [a Alienação]. Com efeito, a transformação do *ego* do qual acabo de falar implica um momento de distanciamento na relação consigo mesmo; a compreensão é então tanto quanto desapropriação como apropriação. Uma crítica das ilusões do sujeito, na maneira marxista e freudiana, pode, então, ser incorporada na autocompreensão (RICOEUR, 2002, p. 110).

Dito isto, o autor possibilita-nos o entendimento de quão importante é essa compreensão humana da necessidade de tomar certo distanciamento das relações consigo mesmo, fugindo de qualquer tentação de ensimesmamento e massificação a fim de se tornar mais capaz de autocrítica. Isto faz com que o sujeito esteja sempre apto a tecer uma hermenêutica do si, mediante a qual ele será capaz de corrigir a rota de si mesmo. Por meio do fomento de uma interpretação frequente de si próprio como um objeto de autoavaliação das suas ações, o indivíduo, como que num ajuste de modelagem de si próprio, vai se encaminhando para o ponto de chegada proposto pela ética do bem-viver ricoeuriano. Esse sinuoso processo, que se poderia batizar de antropologia genuinamente do ser humano capaz, faz com que ele se ponha em

⁹ A vida boa reivindica, pois, uma ascese, uma autossuperação e esclarecimentos constantes sobre si mesmo a fim de alcançar um melhor aprimoramento humano. Nessa perspectiva, argumentamos que “a vocação humana é pensar por si própria. Nenhuma época, pessoa ou sistema poderá impedir a outra de avançar no esclarecimento” (NOBRE; MENDONÇA, 2016, p. 136).

marcha na construção natural de uma renovada humanidade. O contrário disso seria como que ferir o seu próprio direito de se constituir como pessoa feliz e que se sabe portadora de um direito de esclarecimento¹⁰ constante. O ser humano pode até retardar esse seu direito originário de se autocompreender de forma mais esclarecida, mas “renunciar a ele, quer para si mesmo quer para a sua descendência, significa ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade” (KANT, 2010, p. 69). Desse modo, ao proporcionar uma genuína adequação entre o que lhe parece o melhor para o conjunto de sua vida, para o alcance do bem-viver e as escolhas preferenciais/rationais que governam suas práticas, isso tornará evidente ao sujeito o quanto são fundamentais os exercícios de autocritica nesse processo constante, espiralado e sinuoso da busca do bem-viver. E como fazer isso? Ricoeur recorre à dimensão da sabedoria, isto é, mediante uma busca constante do sentido da sua existência. Para tanto o ser humano “se dirige diretamente para o sentido e ao sem-sentido da existência. Ela é uma luta pelo sentido a despeito do sem-sentido” (RICOEUR, 1984, p. 294).

Assim, compreendemos, mediante a ética do bem-viver ricoeuriana, que a estima de si é uma decisão alternativa de jogo entre a ideia de vida boa e as decisões mais marcantes/atraentes do nosso existir: como, por exemplo, as análises, vivências e conquistas das carreiras, dos amores e dos lazeres. Ricoeur (1991, p. 211) assevera que: “no plano ético, a interpretação de si torna-se estima de si. Em troca, a estima de si segue o destino da interpretação”.

Dessa forma, mediante todos esses processos ascéticos sobre os quais o ser humano se debruça, o nosso “si” saia enriquecido com a autointerpretação. Ricoeur pensa nessa direção e percebemos, pelos seus escritos, que durante toda a sua trajetória como intelectual se dedicou a cimentar esse caminho da formação humana para a busca do bem-viver. Ele assim procedeu, pois entendeu que, no exercício constante da interpretação/reflexão de si, o julgamento prático faz com que as pessoas se tornem propensas a julgarem e agirem bem, numa aproximação momentânea e provisória do bem-viver. Provisória, já que o ser humano que se sabe consciente da sua teleologia sempre estará aberto ao novo e no caminho da depuração constante de si, traçando a trajetória da sua vida num constante aprender e desaprender para reaprender, pois nisto consiste a riqueza da existência humana no dinamismo da história.

¹⁰ “Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontrar na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem” (KANT, 2010, p. 63).

Enfatizamos, pois, que esse bem-viver, que caracteriza o ser humano a partir da pequena ética de Paul Ricoeur, com seu olhar de apreciação sobre si mesmo, autointerpretando-se, por meio da interpretação do texto de sua ação no plano ético, torna-se “estima de si”. A autoestima, então, nessa perspectiva, circunscreve-se ao aspecto reflexivo do projeto de vida boa.

A estima de si conduz, assim, à noção de alteridade, entendida de maneira ampla, desdobrada onde se respeita a si mesmo como a um outro, numa consideração ética para consigo mesmo. E isso se desenvolve num processo dialógico que se configura aos padrões de excelência que, por sua vez, acabam por desenvolver-se na hierarquização da práxis, a saber.

2.2.2 Padrões de excelência e hierarquização da práxis

As ações humanas, segundo Paul Ricoeur, são avaliadas a partir dos padrões de excelência. Esses padrões trazem necessariamente o repertório de outros. É por meio deles que se vai classificar como bom àquele que executa uma determinada ação. As ações são deliberadas pelos sujeitos agentes. Elas são confrontadas com outras e com padrões de excelência e, mais ainda, o sujeito avalia seu atuar e seu viver.

É, pois, no exercício da autoavaliação de suas ações que o sujeito volta a si mesmo com maior clareza e prazer por ter exercido seu poder de deliberação, de avaliação do seu agir. Trata-se de uma genuína emancipação humana e entendemos que esse processo começa no sujeito para depois reverberar na comunidade e então na grande sociedade¹¹. É examinando/apreciando as nossas ações, interpretando o nosso atuar e confrontando-o com os padrões de excelência que fazemos uma apreciação de nós mesmos como autores de nossas ações, de modo que elas sejam sempre excelentes, admiráveis e assertivas. Nesse sentido, o ser humano através da ética ricoeuriana se coloca no caminho de uma constante educação de suas ações, mediante a via da autossuperação¹². Em outras palavras, a busca de um ideal de bem-viver está em plena sintonia com a compreensão da adoção de um estilo de vida que tem na emancipação humana um ideal a ser buscado. Assim, o ser humano se torna um educador, capaz não somente de se esmerar no

¹¹ A respeito do tipo de educação que se propõe para a efetivação de uma vida feliz, na mesma direção do que Ricoeur procurava, circunscreve ao desejo de uma educação emancipadora. Neste sentido, “argumentamos que o que se pretende com a educação emancipadora, que proporciona a democratização social, é que o ser humano não viva como resignado, mas como cidadão com pleno acesso aos recursos que produz, que saiba fazer uso consciente e justo dos produtos de suas ações. Entendemos que isso se consegue com uma visão educacional transponível no tempo, uma visão que seja educada, democraticamente emancipada, e com um olhar além-fronteiras” (NOBRE; MENDONÇA, 2016, p. 151).

¹² “A autossuperação supõe a árdua tarefa da autocrítica” (MENDONÇA, 2009, p. 94). “Atrelada a esta palavra - autossuperação -, deparamos com expressões como: vida aristocrática, vontade de potência, revalorização dos valores. São termos nietzschianos da tese de doutorado de Samuel Mendonça, que tem como referencial teórico o pensamento de Nietzsche” (NOBRE; MENDONÇA, 2016, p. 162).

processo de formação de si mesmo, de autossuperação constante, como de se tornar alguém que estimulará o seu entorno para a riqueza e benefícios advindos da educação¹³.

Até mesmo, reiterando-se das consequências do próprio agir, o sujeito se sabe consciente das responsabilidades que lhe cabem, de cada vez mais se qualificar como ser humano capaz. Assim, ele se tornará mais apto e proativo no processo de autocrítica e autossuperação, adotando um estilo de vida aristocrática. Trata-se de um agir no sentido nietzschiano de ser quem racionalizará as suas escolhas e se valerá da busca dos padrões de excelência no agir. Somente assim ele se saberá realizando-se na sua máxima medida. A esse respeito Paul Ricoeur argumenta que:

Esses padrões de excelência são regras de comparação aplicadas aos resultados diferentes, em função de ideais de perfeição comuns a uma certa coletividade de executantes, e interiorizadas pelos mestres e virtuosos da prática considerada. Vemos quão precioso é esse recurso aos padrões de excelência da prática para refutar ulteriormente toda interpretação solipsista da estima de si, no trajeto da qual colocamos as práticas. As práticas, observamos, segundo MacIntyre¹⁴, são atividades cooperativas cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente; os padrões de excelência que lhe correspondem no domínio desta ou daquela prática vêm de mais longe que o executante solitário. Esse caráter cooperativo e tradicional das práticas não exclui mas suscita realmente antes a controvérsia, principalmente quanto à definição dos padrões de excelência, os quais também têm sua própria história. É verdade, contudo, que a competição entre executantes e a controvérsia concernente aos padrões de excelência não teria lugar se não existisse na cultura comum aos práticos um acordo bastante durável sobre os critérios que definem os níveis de sucesso e os graus de excelência (RICOEUR, 1991, p. 207).

Paul Ricoeur enfatiza, assim, que os padrões de excelência têm um papel social fundamental que instiga o sujeito a viver não fechado em si mesmo, mas leva-o a compreender que ele vive inserido na vida em sociedade, na qual é julgado. Trata-se, portanto, de um trabalho de “polimento” interior, em vista de uma postura agradável no exterior, na vida cotidiana e social. Se as práticas humanas são atividades racionalizadas e cooperativas, cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente, é possível entender com Ricoeur que, “nenhuma ação é somente *poiésis* ou somente *práxis*. Ela deve ser *poiésis* em vista de ser *práxis* (RICOEUR, 1991, p. 207). Isso não quer dizer que esse caráter cooperativo não suscite

¹³ “Ou seja, o educador capaz de estimular esse tipo de educação que aponta para a emancipação é aquele que preza pela busca do sentido por si mesmo e do agir com excelência. Isto não significa que esta caracterização remeta ao individualismo; ao contrário, esta perspectiva sinaliza para o fortalecimento da sociedade, na medida em que cada indivíduo, cômico de si mesmo, vive em sociedade na sua dimensão de liberdade cidadã. Mesmo as pessoas menos favorecidas podem ter a busca da excelência como meta” (NOBRE; MENDONÇA, 2016, p. 163).

¹⁴ Alasdair Chalmers MacIntyre é um filósofo britânico principalmente conhecido por suas contribuições para a moral e pela filosofia política, mas também é conhecido por suas obras no campo da história da filosofia e teologia, no qual Ricoeur também se fundamenta na constituição da sua “pequena ética” (NOBRE, 2022, p. 235).

controvérsias, porém a intenção delas é levar o sujeito a refletir mais no sentido de se autoconscientizar de que ele não é executante solitário de sua vida, mas a partir da estima de si, da própria vida se direcionar para a sua mais alta realização, independentemente de ela ser racionalizada ou não, como no exemplo do agricultor/lavrador que tem a sua prática em vista de um fim: a sua realização humana e da humanidade mediante a sua ação prática.

Desse modo, Paul Ricoeur, ponderando sobre a hierarquização da práxis, em sua herança aristotélica, pondera que:

A primeira grande lição que guardaremos de Aristóteles é de ter procurado na *praxis* a ancoragem fundamental da perspectiva da “vida boa”. A segunda é de haver tentado constituir a teleologia interna à *praxis* princípio estruturante da perspectiva da “vida boa”. A esse respeito, não é certo que Aristóteles tenha resolvido o paradoxo aparente segundo o qual a *práxis*, pelo menos a boa práxis, seria para si mesma seu próprio fim, ao visar um fim ulterior. O paradoxo seria resolvido se encontrássemos um princípio de hierarquia tal, que as finalidades fossem de algum modo incluídas umas nas outras, ficando o superior como o excesso do inferior (RICOEUR, 1991, p. 203).

Nessa perspectiva, entendemos que Ricoeur quer proporcionar ao seu interlocutor o entendimento de que o sujeito ciente de seu processo de amadurecimento na prática de suas ações e da consciência dos fins deverá sempre fazer escolhas assertivas, mediante a hierarquização das práticas em vista dos fins a serem alcançados. Ele saberá, pela prudência, estabelecer prioridades razoáveis. Desse modo, compreendemos que o princípio da hierarquia da práxis dá-se de uma forma ascética, em forma de espiral, de superação, em busca de um crescimento cada vez maior do ser humano. É um processo de depuração constante, pois, apesar de a boa práxis já ser uma ação boa, deve sempre crescer, de uma maneira que uma ação boa se inclua à outra, como suporte sucessivo de amadurecimento constante.

A hierarquização da práxis, na perspectiva da ética ricoeuriana, mostra que a finalidade interna da ação humana é a deliberação que busca a adequação do que nos parece melhor para o viver prático. Isso exige que conheçamos a singularidade, isto é, que cheguemos à prática da prudência ou sabedoria prática, por meio da qual saibamos pesar as vantagens e inconveniências no planejamento da vida, rumo a um bem-viver.

Percebamos nas palavras de Ricoeur, a ideia de crescimento nas nossas ações que nos conduzem a um dilatar constante, progressivo, sob a ideia de uma vida concluída no processo de corrigir rotas, fazer escolhas razoáveis e assertivas para que a vida boa seja para todos:

Lembremos de que maneira, sob a pressão da teoria narrativa, fomos conduzidos não somente a dilatar como também a hierarquizar o conceito da ação de maneira que fosse levado ao nível da *práxis*; desse modo, colocamos em alturas diferentes na escala da *praxis*, práticas e planos de vida. Colocamos então a entonação sobre o princípio unificador próprio a cada uma dessas

entidades práticas. É a mesma hierarquia da *praxis* que iremos percorrer de novo, desta vez do ponto de vista de sua integração ética sob a ideia da “vida boa” (RICOEUR, 1991, 206).

Argumentamos, assim, que essa ideia de hierarquização da práxis e de padrões de excelência estão totalmente em consonância com o plano ético do bem-viver fomentado pela ética ricoeuriana, plano este que se estende numa teleologia interna à ação e que, por sua vez, reflete, propositadamente, num grau mais elevado da integração das ações nos projetos da globalidade, incluindo, por exemplo, vida profissional, vida de família, vida de lazer, vida associativa, vida amorosa e política. Trata-se enfim, de especificar genuinamente os vagos ideais do bem-viver humano, valendo-se da *phronesis* ou prudência aristotélica como paradigma de orientação prática para o agir humano, que, por sua vez, se sabe inacabado e em constante processo de reconhecimento de si e de aprimoramento.

A questão do reconhecimento de si na marcha para alcançar o bem-viver, em Paul Ricoeur, tem diversos parâmetros de interpretação e de entendimento. Para o autor francês a problematização do reconhecimento de si mesmo na ética do bem-viver que possibilita ao ser humano perceber, no seu contexto e depuração da identidade, tece uma hermenêutica do ser talhada pela fenomenologia da linguagem narrativa. O sujeito fará o caminho sinuoso do processo de amadurecimento de si mesmo ao colocar em prática a avaliação das suas ações. E, para tanto, Ricoeur se põe a abordar temas como os referentes à memória histórica, à história e ao esquecimento feliz. Segundo o autor, o ser humano tem a missão de fazer “o retorno sobre si” (RICOEUR, 2007, p. 492), a fim de que ele possa narrar o sentido de sua vida. É possível entender, a partir da ética ricoeuriana, que o ser humano tem o dever de não esquecer e de tudo narrar. Ao tratar, por exemplo, do tema do perdão, pondera que “o perdão, se tem algum sentido e se existe, constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. Sempre em plano, o horizonte foge ao domínio” (RICOEUR, 2007, p. 465). Desse modo, a partir da ética do bem-viver no pensamento de Paul Ricoeur, fica mais fácil compreender que diante das intempéries e/ou das graças divinas do dinamismo da história, captadas a partir das categorias da existência no tempo e da narrativa, o humano amadurecido pela hermenêutica do si ricoeuriano poderá alcançar uma vida razoável, feliz, boa.

Dentro dessa perspectiva sobre o reconhecimento de si e no encontro das questões de memória e promessa de uma vida boa é que o autor possibilita ao sujeito que procura os caminhos do bem-viver a se debruçar com esmero sobre as suas lembranças e memórias, a fim de que seja capaz de se aprimorar sempre na busca da felicidade e da sua realização humana. Ele trará a memória no âmbito do passado e a promessa como futura ação, porém ambas têm

uma relação em conjunto que devem ser refletidas no âmbito do presente. Assim, para haver um reconhecimento de si e trazer coisas comuns entre elas, no decorrer da ação humana amadurecida na marcha para o alcance de uma vida boa, a ética do bem-viver vai tornando o ser humano capaz de exercer a sua genuína teleologia.

Nesse sentido, Ricoeur coloca seu discurso sobre ser humano capaz, ou seja, ele ressalta a sua capacidade de poder lembrar e de poder também prometer, aterrissando a sua aplicação no cotidiano da existência. Essa se desenvolve no dinamismo da história sempre com o foco no ponto de chegada, do bem-viver, e não nas limitações. Dito tudo isso para recordar que a questão da construção de uma ética do bem-viver se efetiva na medida em que o ser humano se porta conscientemente sobre o fato de se saber consciente de como acontece a efetivação do seu dizer e de do seu fazer/agir. Em suma, dizer e fazer estão na mira da consciência humana de alguém que já visualizou o horizonte do bem-viver. Ele será capaz de assegurar: eu me lembro ou eu prometo no agora a meta para o desenvolvimento da vida boa. Ricoeur e a sua proposta de atribuição da memória ao eu, aos próximos e aos coletivos pretendeu nos tirar de qualquer tentativa de fechamento conceitual aos “nós” da fenomenologia da memória, à qual a ética do dever está atrelada. É a partir de então que a memória terá sempre os dados da ação e que o horizonte da deontologia kantiana estabelecerá as balizas da ação.

2.3 A FONTE KANTIANA

Não é de maneira diferente de seu apoio em Aristóteles que Ricoeur se fundamenta também em Immanuel Kant, no que diz respeito à moral. Para Ricoeur, no seu estudo sobre a realidade do si e da sua perspectiva ética, “acrescentam-se às dimensões da linguagem prática e narrativa da *ipseidade*, uma dimensão nova ao mesmo tempo ética e moral, [...] que correspondem às quatro maneiras de responder à pergunta *quem?*: quem fala?, quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral da imputação?”(RICOEUR, 1991, p. 199). Em outras palavras, a composição da ética do bem-viver esboçada na literatura de Paul Ricoeur, pela vida da hermenêutica do si, “obedece efetivamente [...] à regra fundamental do desvio da reflexão pela análise: assim, os predicados ‘bom’ e ‘obrigatório’, aplicados à ação, representam o mesmo papel que a proposição discursiva com relação ao locutor que se designa a si mesmo pronunciando-a” (RICOEUR, 1991, p. 199). De modo que, no percurso das estruturas narrativas da linguagem, o sujeito moral da imputação seja capaz de se reconhecer responsável pelos seus atos e de ir construindo a sua identidade narrativa.

Se Ricoeur buscou em Aristóteles os fundamentos teleológicos da ética, em Kant encontrou a perspectiva deontológica da moral, ou seja, as características de universalidade e de constrangimento das regras morais. De acordo com a concepção kantiana, o cumprimento de um dever é dado por um imperativo da razão, como um processo no qual as máximas estabelecidas pela razão são preenchidas pelo critério da universalização (SOUZA, 2013, p. 43).

Segundo a perspectiva da ética do bem-viver em Paul Ricoeur, “as determinações éticas e morais da ação serão tratadas aqui como predicados de um novo gênero, e sua relação com o sujeito da ação, como uma nova mediação no caminho de volta para o si-mesmo” (RICOEUR, 1991, p. 2000). Entendemos que é nesse processo sinuoso do caminho de volta do ser humano para si mesmo que consiste o cerne da busca pela vida boa, da imprescindível tarefa da sua antropologia filosófica do ser humano capaz. É quando o sujeito da ação se dá conta de sua vocação para buscar sempre o agir bem.

Diante disso, o homem se vê implicado por uma convocação que se esboça como testemunho, obviamente colocando em evidência o valor jurídico do testemunho. [...] Poder-se-ia dizer que de uma liberdade de palavra chega-se à liberdade de ação (XAVIER, 2021, p. 202).

Sobre a liberdade do agir humano estão circunscritas todas as ações que passam pelo crivo da norma em complementaridade com a perspectiva ética. Para Ricoeur as normas são caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento:

Reconhecemos facilmente na distinção entre perspectiva e norma a oposição entre duas heranças, uma aristotélica, em que a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico* (RICOEUR, 1991, p. 200).

Esta afiguração do ponto de vista deontológico ou do dever se apresenta num código moral de regras obrigatórias para todos e jamais para uma determinada categoria de ser humano, pois que o caráter de educação para o coletivo implicada na ética ricoeuriana não permite qualquer tipo de segregação ente os entes da atestação.

Para compreendermos as implicações da “pequena ética ricoeuriana”, se faz necessário recordar a sua proposta de distinção entre ética e moral, refletida pelo filósofo francês em questão. A esse respeito, ele pondera:

Que acontece com a distinção proposta entre ética e moral? Nada a impõe na etimologia ou na história do emprego dos termos. Um vem do grego, o outro do latim; e os dois remetem à ideia intuitiva de *costumes*, com a dupla conotação, que iremos tentar decompor, do que é *tido como bom* e do que se impõe como obrigatório. É, portanto, por convenção que eu reservei os termos

“ética” para a perspectiva de uma vida concluída, e “moral” para a articulação dessa perspectiva (RICOEUR, 1991, p. 200).

Em um mundo eivado de guerras como está marcado o presente, fica mais fácil de entendermos com o exemplo daquele soldado que vai para a linha de frente do campo de batalha: ele é a norma e, quando as suas incisões não dão conta, chama o comandante [ética] para mediar os conflitos.

Sem a deontologia kantiana seria quase impossível a realização dessa proposta de discussão sobre a ética do bem-viver a partir do pensamento de Paul Ricoeur, pois somente depois que Ricoeur faz uma articulação entre “bom” e “obrigatório” é que entramos, por assim dizer, para o campo da eticidade, no qual uma vida que se pretenda boa é conduzida por normas, por uma moral do dever que, como diz Ricoeur, parece impor-se de fora – ou de cima – ao agente da ação. De modo que, ainda com pretensão à universalidade, faz-se necessária uma madura reflexão entre “dever-ser” e ser, a fim de que as ponderações mais assertivas para se alcançar uma vida feliz seja possível de se realizar. É neste ponto que a ética ricoeuriana, herdada de Aristóteles, depara-se com a moral kantiana. Elas se articulam conduzindo a vida de maneira que, com o auxílio uma da outra, a vida seja sempre boa.

É na percepção de que há uma ruptura entre a *teleologia* – que conduz à ação – e a *deontologia* – que dita as regras universais – que encontramos a reflexão ética. Segundo Paul Ricoeur, para forjar uma vida que seja feliz, realizada e concluída, o ser humano vai se esforçando no sentido de construir uma boa convivência entre os traços éticos e morais. A esse respeito ele pondera, ainda, que:

Sem negar de forma nenhuma a ruptura operada pelo formalismo kantiano com relação à grande tradição teleológica e eudaimonista, não é inapropriado marcar, de um lado, os traços pelos quais essa última tradição manifesta-se na direção do formalismo e, por outro lado, aqueles pelos quais a concepção deontológica da moral permanece ligada à concepção teleológica da ética (RICOEUR, 1991, p. 238).

Assim, podemos aferir novamente que a ética aristotélica se manifesta juntamente com o universalismo kantiano e que a obrigação moral também não existe sem a perspectiva da vida boa, na visão de Paul Ricoeur. Compreendemos que essa ruptura marcada pela ancoragem do momento deontológico com o enfoque teleológico tornou-se manifesto pelo lugar que ocupa em Kant o conceito de boa vontade. Enquanto em Aristóteles compreendemos na sua metaética que “moralmente bom” significa “bom sem restrição”, a fim de criar as condições necessárias e suficientes para determinar enfaticamente a questão do bem, pela razão prática, com Kant, a

portadora do predicado “bom” é a vontade. No entanto, certa continuidade entre as duas perspectivas é preservada, conforme Ricoeur nos aponta:

Podemos homologar o conceito kantiano de vontade com o poder de colocar um começo no curso das coisas, de se determinar por razões, poder que, dizemos, é o objeto da estima de si. Mas a vontade toma, na norma moral kantiana, o lugar que o desejo razoável ocupa na ética aristotélica; o desejo reconhece-se na sua perspectiva, a vontade, na sua relação com a lei. Ela é o lugar da pergunta: “que devo fazer?” Num vocábulo mais próximo de nós, diríamos que o querer exprime-se nos atos de discurso dependentes da família dos imperativos, enquanto as expressões verbais do desejo – incluído aí a felicidade – são os atos de discurso tipo optativo. Entramos na problemática kantiana pelo alpendre régio da universalidade. [...], característica da ideia de dever; e essa, em virtude das limitações que caracterizam uma vontade finita. Pela sua constituição fundamental, com efeito, a vontade não é outra senão a razão prática, comum em princípio a todos os seres racionais; pela sua constituição finita, ela é empiricamente determinada por inclinações sensíveis. Resulta daí que o vínculo entre a noção de boa vontade – porta de acesso à problemática deontológica – e a noção de uma ação feita por dever é tão restrito, que as duas expressões torna-se daí substituíveis uma pela outra (RICOEUR, 1991, p. 240).

Como podemos ver, a vontade toma na moral kantiana o lugar que o desejo razoável ocupa na ética aristotélica. De modo que a vontade é a faculdade de agir consoante à representação das leis, isto é, como no fragmento acima, ela “não é outro senão a razão prática, comum em princípio a todos os seres racionais, pela sua constituição finita, ela é empiricamente determinada por inclinações sensíveis” (RICOEUR, 1991, p. 141). Explicando com um simples exemplo: eu posso até não querer fazer algo, tomar água, por exemplo, mas as orientações médicas me dizem que devo tomar bastante água; então, por que não segui-las? Desse modo, se sigo as orientações médicas, a minha ação de beber água segue a representação das leis. Sendo assim, o agir bem sem restrição se reveste da compreensão imperativa do desejo, determinando o agir humano que se move por um elevado procedimento crítico.

Nesse processo, o campo da razão prática perpassa por uma concepção do agir humano permeado pela autolegislação, pela autoestima, pela capacidade de autonomia, de controle de suas paixões. Assim, a norma, na sua relação com a lei, antes de qualquer atitude, estará sempre em estado de vigilância e constantemente nos colocará diante da pergunta kantiana: que devo fazer? É uma pergunta que se exprime de uma maneira dependente do imperativo, enquanto o desejo se afigura como optativo.

Enfim, é preciso reafirmar e guardar que a vontade não é senão uma razão prática em perene estágio de ação e execução. É intenção de todo procedimento crítico levar a condição finita da vontade à razão prática, concebida como autolegislação, como autonomia de ter diante de si a reta intenção em vista da excelência no agir. Somente nesse estágio é que a pessoa, pelo

respeito de si, é capaz de submeter-se à limitação e, ao reconhecê-la, alcançar uma boa base no estatuto moral, no qual o respeito de si se insere.

2.3.1 O Respeito de si

A ética cunhada por Ricoeur e encerrada na sua obra

[...] do começo ao fim, está atravessada, implícita ou explicitamente, por uma dimensão do sujeito pensante e ao mesmo tempo responsável. A distinção conceitual entre “ética” e “moral” e as suas considerações sobre a justiça constituem um notável avanço (LORENZON, 2013, p. 13).

Essa distinção conceitual conduz o ser humano ao respeito de si, isto é, a um novo olhar sobre a perspectiva da vida boa. Como exemplo, ao explorar a deontologia kantiana que transforma a “Regra de Ouro¹⁵” descrita no Evangelho de Mateus (BÍBLIA, 2003): “Não faças ao outro o que não queres que façam a ti”, Ricoeur ressalta que Kant deu outra formulação a essa regra, advertindo: “age sempre de tal modo que trates a humanidade na tua própria pessoa e na do outro, não somente como um meio, mas sempre também como um fim em si”. Isso possibilita ao ser humano um ajustamento de olhar para a vida como uma exigência de respeito, como um bem.

Diante de uma lógica linear, egoísta dos tempos hodiernos, esse tipo de pensamento aparece como uma novidade na qual o ser humano tem a obrigação inerente à sua vocação de respeitar a si e ao diverso de si. Paul Ricoeur coloca o sujeito diante de uma hermenêutica do si, advertindo para uma moral que convoca o ser humano para uma vida positiva que corresponde ao momento deontológico ou ao “dever-ser”, este consistindo no aspecto que reveste a estima de si (ética), sob o regime da norma ou constrangimento. Trata-se de uma ética do bem-viver que reivindica do ser humano uma marcha constante para a busca de felicidade. Ainda, trata-se de uma busca que lhe possibilita fazer opções em sua vida talhadas pela racionalidade, que só admite a exigência de respeito por todas as formas de vida.

Vê-se então quanto e como aqui se evidencia o enigma da nossa condição humana, de seres distendidos entre a inadequação do desejo da nossa liberdade e a efetivação do mesmo, entre os apelos a uma vida justa e as práticas individuais e coletivas de desrespeito, de ódio e destruição (LORENZON, 2013, p. 15).

¹⁵ Trata-se de um princípio ético e evangélico do respeito e da justiça, o qual propõe que tudo o que desejamos que os outros nos façam, devemos fazer também a eles, conforme manda a Lei dos Profetas anunciadas em Mt 7,12 (RICOEUR, 1991, p. 256).

Para sanar as tentativas humanas de desencarrilhar de sua genuína vocação para agir bem é que a deontologia kantiana o reergue e o sustenta para retomar sempre do respeito de si. Assim, o respeito de si situa-se no nível da identidade pessoal, já desde o seu processo de constituição. No entanto, sua plena significação somente será alcançada no final da terceira etapa/momento da perspectiva ética, ou seja, no momento do respeito e da justiça para com os outros, no campo das instituições justas. Sobre isto, pondera Paul Ricoeur:

O respeito de si, que corresponde no plano moral à estima de si do plano ético, só alcançará sua plena significação no fim da terceira etapa, quando o respeito da norma tiver se expandido com respeito a outrem e ao “si-mesmo com um outro” e esse terá se estendido ao que no direito de esperar sua justa parte numa partilha equitativa. O respeito de si tem a mesma estrutura complexa que a estima de si. O respeito de si é a estima de si sob o regime da lei moral. Razão pela qual sua estrutura triádica é homóloga à da estima de si (RICOEUR, 1991, p. 238).

Entender o respeito de si e da estima de si, revestidos da lei moral a partir da perspectiva ética de Paul Ricoeur, reivindica uma pergunta: que respeito almejamos? Que estima buscamos para que a vida boa se efetive e traga felicidade? Em face dessas indagações podemos desejar o fim e definir os meios para alcançá-lo. “A partir dessa indagação, a escolha dos meios tem por finalidade dar corpo e feição ao que entendemos por ‘vida boa’” (SOUZA, 2013, p. 30). Assim, seus interesses de autointerpretação de si e de suas ações são constantes e de uma maneira a exigir universalidade. Isso não só no campo pessoal, como também interpessoal e comunitário/institucional. Em outras palavras, a busca do respeito de si, permeado pela estima de si no plano da moral e da ética em complementaridade, a partir de Ricoeur, nos permite entender que:

É com a ética e através da ética que se problematiza o sujeito, o seu discurso e os seus desejos únicos. A ética devolve ao sujeito a sua singularidade. Assim sendo, e uma vez institucionalizada a moral, o compromisso ético e entendido como *práxis*, isto é, ato através do qual o sujeito não somente exerce e desenvolve as suas capacidades, mas ainda não cessa de se autocriticar, de existir através de uma autotransformação; pois conhecer o poder que temos, descobrir as possíveis consequências das nossas ações, é parte integrante da moral (JARDIM, 2002, p. 126).

Com esse trabalho de reflexão pessoal, no respeito para consigo e para com os demais, o sujeito sempre quer reconhecer o “sujeito moral da imputação” através, por exemplo, das perguntas: quem fala? Quem atua? Quem é o agente ou paciente? Quem é o narrador? Quem é o responsável? Todas essas indagações são feitas com o objetivo de despertar a consciência de sermos pessoas humanas que buscam o bem-viver, com um fim ético.

Essa busca, avaliada pelo imperativo da norma confrontada na comunidade social global, leva a pessoa a escolher o que é melhor para si. Ou seja, ela tem obrigação de estar “sempre” ponderando sobre suas ações, num processo infinito de abertura e crescimento para enfrentar as novas possibilidades e situações que vão aparecendo na vida, a fim de chegar mais madura à sua aspiração de pessoa adulta, capaz de “con-viver” consigo e com o outro. Desse modo, será capaz de ver a si como um outro e o outro como si mesmo. Desse ponto de vista, para Ricoeur não é possível compreender o ser humano que trilha o caminho do bem-viver nem conceber uma resolução para os problemas relativos à sua “condição concreta” em qualquer plano da sua existência, sem levar em conta a sua capacidade de considerar o coletivo. Para ele, o sujeito não existe independentemente da sua relação social na comunidade. Ricoeur assevera, que, por exemplo, na seara política – só para citar um dos inúmeros horizontes da existência e que tem um grande poder de decisão na vida prática, pois, conforme nossas escolhas, nós colhemos benesses ou atrocidades –, os cidadãos a serviço do bem comum, inerente à atividade política, procurarão sempre uma mediação saudável sem polarizações a fim de alcançar a vida boa. Do contrário, cairão sempre nas paradoxais alienações políticas.

É preciso resistir à tentação de opor dois estilos de reflexão política, um que supervaloriza a racionalidade do político, com Aristóteles, Rousseau, Hegel, e outro que acentuaria a violência e a mentira do poder, segundo a crítica platoniana do “tirano”, a apologia maquiavélica do “príncipe” e a crítica marxista da “alienação política”. É mister sustar esse paradoxo, de que o maior mal adere à maior racionalidade, que existe alienação política, porque o político é relativamente autônomo (RICOEUR, 1968, p. 253).

No processo de compreensão de si e de desenvolvimento ou cultivo do respeito de si, ao falarmos sobre a ética do bem-viver em Ricoeur é possível entender que ela deve estar sempre em sintonia com a política: as duas fazem-se das capacidades do sujeito, não são distintas e a política sem ética não é possível. De fato, a ética deve auxiliar a política na sua tomada de decisão, algo que seja profícuo na manutenção dos interesses da comunidade. Assim, o autor nos remete à compreensão de que uma ética sem relação com a política é incompleta. O pensador francês estatui, dessa forma, o que vai chamar de sua “pequena ética” e este modelo baseia-se na importância da relação da ética com a política e sua mediação com a moral. A herança de Ricoeur no nível do seu pensamento ético não se restringe apenas ao pensamento de Aristóteles e de Kant, pois ele dialoga com os clássicos e os modernos.

Entendemos que o projeto ético de Ricoeur, além de idealista, mostra-se uma excelente contribuição para a construção de um novo modelo político de que o mundo hodierno tanto precisa. A sua ética reivindica do ser humano um constante vir a ser, em cuja tarefa se coloca como uma busca consciente e disciplinada. “A ideia de ‘tarefa’ de ‘vir a ser’ humano vincula-

se com a síntese prática” (NASCIMENTO, 2016, p. 87) e isso se efetiva a partir da noção de pessoa como respeito.

Nesse sentido, poderíamos de certa forma dizer que o que marca a obra ricoeuriana –ao falar sobre o seu pensamento ético contido na frase: “visar à verdadeira vida com e para o outro nas instituições justas” – parece demonstrar consensualidade em torno de uma visão harmônica do ser humano com os seus pares e a sociedade. E, assim, vale recordar que a política deve estar em íntima relação com os conceitos de ética e de moral, como traços primordiais do seu agir, uma vez que toda ação humana é também uma ação política, uma escolha na realização dos seus desejos.

Assim como Aristóteles, Ricoeur considera que não é possível compreender o homem, nem conceber uma resolução para os problemas relativos à sua “condição concreta”, sem passar pelo político. É que o sujeito, a seus olhos, não existe independente do convívio que a cidade lhe permite manter com seus semelhantes (PORTIER, 2011, p. 187).

Então, seremos levados a compreender, com Ricoeur, que a realização do desejo ético de cada sujeito e dos sujeitos em sociedade deve ser a chave-mestra do agir político e da constituição mais genuína do respeito de si.

Diante de qualquer atitude de violência que possa tolher a liberdade e arruinar a vida das pessoas, especialmente se essas violências surgem das cizânias que advêm da mistura entre Estado e Religião, Ricoeur, baseando-se nos ensinamentos do cristianismo, vai mostrar um caminho mais prático, um novo jeito de viver, uma nova maneira suave de se relacionar um com o outro, forjada pelo princípio fundamental de “Ágape” – o amor fraternal e sua vocação de não resistência, de sacrifício e de martírio. Nessa perspectiva, Paul Ricoeur ao tratar das diferenças entre tolerância, intolerância e intolerável, esclarece dois sentidos da tolerância:

A raiz comum dos dois usos do termo “tolerância” no francês atual não se presta à ambiguidade. Lemos no Robert, na palavra tolerância, o sentido n. 1: “fato de tolerar alguma coisa, de não interditar ou exigir quando se poderia fazê-lo; liberdade que resulta dessa abstenção”. A abstenção é o traço destacado. Mas abstenção de quem? Quem poderia não se abster? E como se passa da abstenção à liberdade que dela resulta? Que liberdade? O dicionário se abstém de precisar, pois aí se entra na questão posta pela diversidade dos domínios de aplicação. Não deixemos o dicionário antes de ter notado um sentido n. 2 da palavra tolerância. Enquanto o sentido n. 1 parecia visar a instituições, autoridades, que não são distinguidas, no sentido n. 2 visa ao comportamento individual: “atitude que consiste em admitir no outro uma maneira de pensar ou de agir diferente da que pessoalmente se adota”. [...]. Em que circunstâncias se passa da abstenção de interditar à admissão das diferenças? Como disse antecipadamente, é notável que, na definição do termo intolerância, a atitude individual passe na frente da regra pública ou comum (RICOEUR, 1995c, p. 174).

Dito em poucas palavras, a questão do respeito de si, que, naturalmente leva também ao respeito do outro, jamais admitirá o trato intolerante. Compreendemos que quando alguém diz ao outro “eu te tolero”, esse alguém já se colocou num patamar superior e necessita urgentemente de uma autocrítica. O pressuposto da vida boa reivindica atitude de pessoas que se tratam como iguais em dignidade, que jamais olham o outro de cima para baixo com ar de superioridade. Compreendemos que só estamos autorizados a olhar o outro de cima para baixo quando for necessário estender a mão para levantar aquele que estiver caído. Para tanto, Ricoeur propõe distinguir os níveis de aplicação dos conceitos de tolerância e de tolerável, a fim de demarcar a autenticidade ou inautenticidade do grito de indignação: “Isso é intolerável”:

1) o *plano institucional*, essencialmente o do Estado, da Igreja (as igrejas, como veremos, só puderam exercer o poder de interditar por meio do Estado); 2) o *plano cultural*, em que se afrontam opiniões, correntes e escolas de pensamento nas quais se exprimem as atitudes fundamentais com relação ao outro, justamente as que são visadas pelo sentido n. 2 de tolerância e o sentido n. 1 de intolerância; 3) o plano religioso e teológico, enfim, em que se exerce um certo sentido da verdade: a verdade na caridade. Se esse trabalho de esclarecimento se impõe ainda hoje, é porque ainda enfrentamos dificuldades para sair de uma época tumultuosa na qual essas distinções não foram feitas, porque eram simplesmente impensáveis (RICOEUR, 1995c, p. 81).

Compreendemos que, para superar qualquer jogo de poder, principalmente se estiver atrelado entre política e religião, e para que o projeto de poder esteja a favor do bem comum é possível aprender com Ricoeur sobre a necessidade de acabar com a violência, pois esta pode, tantas vezes, estar presente no Estado e ser imposta a todas as minorias. A contrapartida, nesse caso, a partir de estudiosos da antropologia filosófica ricoeuriana, residiria na proposta da lei do amor ancorada em Agostinho, no qual ele também se fundamenta. “Se, para Aristóteles, o homem virtuoso é o que conhece e escolhe suas ações com o auxílio da *phrônesis*, para Santo Agostinho o homem virtuoso é aquele que ama o que deve amar” (SOUZA, 2013, p. 39). Ricoeur, mediante a filosofia agápica de Santo Agostinho, possibilita ao ser humano entender como ele tem o poder de conciliar os conflitos, bem como de equilibrar a política e a ética. Nesse sentido, na ordem do coração, optando para o amor, será sempre possível valorizar a todos. Nisto consiste a mais alta consideração do respeito e da estima de si, quando levamos em conta o respeito da pessoa em sua vida e sua dignidade. Ao recorrermos a Santo Agostinho, vale recordar uma preciosidade do seu pensamento nesta direção da busca constante do bem-viver, fonte da qual Paul Ricoeur bebeu:

Uma vez por todas, foi-te dado somente breve mandamento: Ama e faz o que quiseres. Se te calas, cala-te por amor. Se corriges, corrige com amor. Se perdoas, perdoa por amor. Tens no fundo do coração a raiz do amor: dessa raiz não pode nascer senão o bem (AGOSTINHO, 1990, p. 383).

Quando se utiliza a lógica do amor agostiniano para a mediação dos inúmeros conflitos numa atualidade eivada de ódios e de suas institucionalizações, observamos quanta relevância a sua obra tem, ao recorrermos à cultura da reciprocidade, da empatia, da mutualidade, da troca de virtudes, ao invés da competição egoísta e desmedida que causa tanta dor e desalento.

É essa forma de conceituação do amor que Ricoeur retoma em seus textos. Permite desejar o bem sem torná-lo puro dever e conduzir bem a ação conforme o desejo direcionado de modo adequado. Em sua obra, Ricoeur analisa o amor em relação ao conceito de responsabilidade, que implica num cuidado com o outro mais frágil, e também como contraponto ao conceito de justiça (SOUZA, 2013, p. 39).

De forma geral, essa convicção interposta pela obra de Ricoeur, consolidada cada vez mais como uma utopia do amor, possibilita ao ser humano em busca de uma genuína ética do bem-viver que ele esteja sempre disposto a fazer opção pelo testemunho da não violência. A obra de Paul Ricoeur nos faz capazes de evidenciar hoje a importância que tem o testemunho daqueles que não são violentos. Ele, que evoca um exemplo tão autorizado como a figura de Mahatma Gandhi, além dos movimentos negros americanos e expressões variadas de resistência não violenta na Europa, assevera que o testemunho não violento frente à opressão sempre falará mais alto.

Vale recordar, na seara do respeito de si, que, à primeira vista, parece que o não violento quer se eximir da esfera política como se fosse alguém aquém da vida política, mas na verdade o que ele faz é, efetivamente, recordar que o Estado não deve ser uma instituição geradora de conflitos violentos, mas, sim, um meio de se promover a liberdade e a igualdade. Sobre a fisiologia da violência estatal, Ricoeur pondera:

[...] aquilo que uma fisiologia da violência não pode negar, é que o Estado é o foco de uma concentração e de uma transmutação da violência: se os instintos são a matéria do terrível, se a luta de classe é sua primeira elaboração social, é como um fenômeno político que ela penetra da zona de poder (RICOEUR, 1968, p. 229).

Nesse sentido, o não violento colabora de forma muito direta com o projeto de redenção, à medida que recorda a dimensão de liberdade, igualdade e até mesmo de paz, frutos da verdadeira vocação para o cultivo do bem-viver. Para tanto, Paul Ricoeur recorda que:

Faz-se necessário um difícil afloramento ao nível da consciência, que ainda não conta um século, para levantar o véu da violência, do direito e da ordem. A paz é então uma tarefa imensa se tiver de ser o coroamento da justiça: como não haveria a violência da opressão evocar a violência da revolta? (RICOEUR, 1968, p. 228).

O afloramento da consciência naquele ser humano que trilha o caminho e os ideais do bem-viver fará com que jamais compactue com quaisquer atitudes que possam causar dor ou coerção, mas se empenhe para fazer a vida mais doce e feliz no seu entorno. Desse modo, se incomodará com qualquer atitude – em nome de um falso moralismo ou mesmo de determinada divindade/religião – ou quaisquer palavras ou ações que possam ferir, não as aceitando pacificamente. Entendemos que a atitude do ser humano empenhado numa vida boa se tornará uma baliza na defesa da vida e desse ideal de vida boa e, para tanto, não somente promoverá esse espírito, como também impedirá que atitudes pueris prevaleçam. São atitudes que se tornam mais necessárias em um mundo que já está ferido com tanta violência e tanto mal. Acerca disso vale dizer que:

Da existência do mal decorre a *necessidade* de submeter a perspectiva ética da ‘vida boa’ à prova da obrigação moral o que, para Ricoeur, reescreveria o imperativo categórico do dever: ‘age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que *não seja* o que não deveria ser, a saber, o mal’ (SOUZA, 2013, p. 52).

É importante observar que criatividade ou a crítica filosófico-antropológica, ao “brincar” com esta deontologia kantiana, pode lançar luzes e ajudar o humano hodierno a dedicar-se cada vez mais a captar o horizonte genuíno da sua vocação para o bem-viver. Ressaltamos que, quanto mais isso for refletido, espalhado e tiver visibilidade, quiçá, poderá ganhar um alcance mais universal. Em outras palavras, é a partir da oportunidade de reflexões sobre a riqueza embutida no bem-viver que haverá possibilidade de o ser humano alcançar o ideal de bem-viver, mediante a adoção de uma mudança de atitudes, tanto nas suas ações quanto nas suas palavras.

Agindo desse modo, entendemos que o ser humano, na medida em que faz uma hermenêutica de si mesmo, na trilha para o bem-viver, aquilo que critica tantas vezes nos outros, antes, procurará consertar em si mesmo, dado que tem um olhar ajustado sobre a teoria da ação humana. Do contrário, ele pode até aparecer bem exteriormente, mas, se não partir de uma mudança interior em si mesmo, pode até pensar que engana aos outros, mas, na verdade, se assim proceder, estará enganando e desrespeitando a si mesmo, pois a sua consciência ou voz interior, indubitavelmente, o lembrará disso nas horas mais inusitadas. Ainda mais nos tempos hodiernos, marcados pela dissimulação, pelas falsas aparências, advindas de uma cultura de falsas notícias (*Fake News*), argumentamos que o ser humano, nesse processo sinuoso de cultivo do respeito de si, que se sabe capaz de uma sublime vocação, procurará evidenciar no seu entorno que a vocação humana é ser protagonista do amor e da Boa Notícia. Ou seja, ele não somente acaba por praticar boas ações, como um “pastor do ser” que sabe [evocando

Heidegger], mas se transforma em um agente multiplicador de consciências, pelo seu jeito de ser e se portar e acaba por atrair boas ações no seu entorno. Em face disso, indagamos: o que defendemos de fato? De que lado estamos na constituição da estima e do respeito de si? Como estas reflexões provocam a minha reflexão sobre a busca pelo bem-viver?

Em suma, observamos que o sinuoso processo de constituição do respeito de si, atrelado à lógica do bem-viver ricoeuriano, requer todo este exercício de olhar reflexivo sobre a existência humana. Como uma reflexão filosófica no campo da antropologia do ser humano capaz, estes pensamentos desejam sempre provocar uma abertura para que sejamos capazes de cada vez melhor polir o humano. Nesse sentido, podemos ver que a relevância da obra de Paul Ricoeur no campo da sua pequena ética possibilita ao ser humano de todos os tempos e lugares uma habilidade de exercitar mais a sua tarefa no mundo, a sua vocação, proporcionando-lhe maior felicidade, maior realização, e, conseqüentemente, um mundo melhor. Desse modo, o autor francês provoca na sua obra: a cultura de uma constante busca de aprimoramento de uma ética do bem-viver, cujo combate a qualquer tipo de violência deverá se fazer presente. Para tanto, na dinâmica de uma lógica do dever e em face dos desejos, do voluntário e involuntário humano, que todos possam ser maduros o suficiente para responderem pelos seus atos. Desse modo, ao serem interrogados sobre as suas ações, que sejam capazes de dizer: “eis-me aqui”. Vamos explicar mais para nos entendermos melhor e universalmente.

2.3.2 Formalismo e universalidade

Observamos que a perspectiva ética do bem-viver ricoeuriano, ao se valer da deontologia kantiana, aponta com grande esmero para o cultivo de um constante desejo de atingirmos a vida boa, mediante a consciência da necessidade de autocrítica para corrigirmos rumos e aperfeiçoarmo-nos constantemente. Desse modo, avaliamos que a atitude pessoal de refinamento da ação humana passa pela pessoa em direção à comunidade até atingir a grande humanidade. Essa compreensão é sempre permeada pela hermenêutica do si no sinuoso processo de constituição do “dever-ser” que é irredutível ao ser. Isso se efetiva a partir da ascese, que possibilita ao sujeito do desejo a descrição entre o voluntário e o involuntário, como significativa metodologia de racionalização das paixões.

Ricoeur defende que é preciso renunciar à metodologia “explicativa” se opondo ao modo como a psicologia trata a relação entre involuntário e voluntário como sendo um “assento” no qual se sobreporia um estágio suplementar. A descrição e a compreensão surgem como alternativa metodológica à explicação considerando que a reciprocidade entre involuntário e voluntário é um fato, o qual se dá na subjetividade, isto é, no

cogito integral, em que necessidade, motivo, hábito são mútuos à deliberação, à decisão e à execução (NASCIMENTO, 2016, p. 88).

A ética do bem-viver no pensamento de Paul Ricoeur, mediante uma eidética fenomenológica do ser – isto é, através de uma procura profunda pelas razões mais polidas do conhecimento de si mesmo –, fará com que o sujeito, na marcha para alcançar o bem-viver, procure atingir a excelência no agir. Isso é feito de tal modo que o sujeito se portará, de forma extraordinária, no ordinário da vida. Assim, o seu agir se tornará hábito, o que, indubitavelmente, forjará o seu novo e inusitado jeito de estar no mundo, que é tão urgente atualmente em vista das crises do presente – crises estas que estão carentes de comunhão plena¹⁶.

Perante este modo de estar no mundo, portanto, o indivíduo será o portador de um testemunho no sentido de se doar a si mesmo, na máxima medida para o agir bem. Sendo assim, a compreensão de um princípio primeiro e universal de doação de si mesmo deve permear a interlocução entre a crítica e a convicção como algo inerente à conduta da vida e da existência humana que se sabe vocacionada para o bem-viver.

Desde já quero deixar claro que a crítica não estará de um lado e a convicção de outro; em cada um dos domínios que serão percorridos ou aflorados, procurarei mostrar que existe, em diferentes graus, uma mistura sutil da convicção e da crítica (RICOEUR, 1995a, p. 12).

É importante ao humano esta compreensão sobre a sutil mistura entre crítica e convicção, a fim de que se saiba sempre em processo de depuração e aprimoramento motivado. Aqui ressaltamos isso para que tenhamos a justa compreensão de que para Ricoeur não há uma secção do humano, mas este deverá sempre ser visto numa dimensão de totalidade em que reside a gênese da vida boa que é marcada pelo nível da atestação de si.

A atestação de si, mediante o reconhecimento das próprias capacidades, desdobra-se nos três níveis da busca de reconhecimento de si, pelo outro: o amor, o direito, a estima social. E o exercício da liberdade se resolve pela decifração da finalidade da liberdade, que é o bem-viver na comunidade humana, na reciprocidade do reconhecimento. A ética da alteridade, em Ricoeur, culmina numa ética da comunhão (CESAR, 2011, p. 150).

¹⁶ “Para a comunhão plena, constatamos que podemos viver bem e sermos mais humanizados com menos exploração e agressão à nossa Casa Comum. Para tanto, faz-se necessário o desenvolvimento de atitudes de empatia, de responsabilidade, de solidariedade e de fraternidade. [...] Em outras palavras, a perspectiva do cuidado em chave universal que deve contemplar, indistintamente, todos os seres da criação evoca a necessidade da libertação humana do seu próprio egoísmo, a fim de que seja possível a efetivação de uma educação para o coletivo, de uma formação humana integral, de um despertar do ser humano para o aprendizado que leve em consideração a alteridade e comunhão. Nesse sentido, faz-se necessário um processo de percepção humana para a sua genuína vocação e teleologia” (CONCEIÇÃO; NOBRE, 2021, p. 276).

Entendemos que o propósito de vida boa, forjado na ética do bem-viver a partir do pensamento de Paul Ricoeur com pretensões de universalidade, constitui um esforço para que a humanidade procure sempre fazer opção pela convivência civilizada que leva em conta o respeito mútuo e a felicidade da coletividade. Nesse sentido, está a compreensão de um novo estilo de vida, de uma ética que desemboca na comunhão que provoca no ser humano um novo jeito de se estar e se comportar no mundo hodierno¹⁷.

O autor procura nos indicar, assim, como é possível conjugar esta vida boa com a obrigação moral, que nos causa constrangimentos e indagações: Como conciliar o nosso desejo que é uma coisa optativa, com o que nos é preferível? Como a vontade submissa à norma universal poderá se sobressair sem que ela perca a realização de uma vida boa?

Segundo Ricoeur, essas duas posições: “universalização” e “constrangimento” devem buscar um modo de determinação subjetivo que não traga a marca do antagonismo. A mediação oferecida, nesses casos, é o uso das máximas. As máximas são as regularidades que o próprio agente constitui, fazendo-as suas.

Efetivamente, como eu poderei saber, se no curso da ação, a estima de uma coisa é adequada à estima absoluta da boa-vontade, senão indagando: a máxima de minha ação é universalizável? A mediação oferecida aqui pela máxima supõe que, na posição pela vontade de um projeto de alguma amplitude, seja potencialmente incluída uma pretensão à universalidade, que a regra de universalização acaba precisamente de por à prova (RICOEUR, 1991, p. 242).

Desse modo, o autor nos possibilita supor que na posição pela vontade de um projeto, necessariamente, seja incluída uma pretensão à universalidade. Esse entendimento faz com que a compreensão da importância e necessidade de uma teleologia interna, isto é, o desejo racional possa ser acionado para que, mediante as próprias análises do sujeito, ele seja previsto e planejado rumo à sua práxis. Desse modo, as noções de prática, de planos de vida pessoal, comunitária e de sociedade serão contempladas na estrutura ou unidades narrativas nas situações do bem-viver.

Para tais situações, Sônia Garrido argumenta que uma mediação a ser buscada é a do sinuoso processo educacional para a vida coletiva. Sobre ele, sabemos que o sujeito deve se debruçar com afinco a fim de encontrar, na norma, um apoio. A partir da ética ricoeuriana, a

¹⁷ “Reivindica um novo estilo na evolução da humanidade para o desenvolvimento de um estilo de vida que leve em conta certa generosidade no viver, em que o ser humano seja dissuadido de sua lógica predatória e cumulativa, em vista de uma pura generosidade que não espera nada em troca. Trata-se de um tipo de formação humana integral, cuja mutualidade *agápica* [do termo grego *amor ágape*] seja vista como um valor a ser buscado” (CONCEIÇÃO; NOBRE, 2021, p. 277).

norma se constitui como fator favorável no caminho a ser trilhado para alcançar o bem-viver. Desse modo, é preciso encarar a norma não como um empecilho, mas como algo importante a favor do ser humano. A esse respeito a autora assevera que:

A educação vai em busca, em certo sentido, do passo pela norma. Essa passagem lhe é necessária para não se deixar levar apenas por inclinações momentâneas, [...], diante dos conflitos das objetivações e formalizações da norma, os questionamentos e as dúvidas levam-nas a reencontrar novas dimensões da perspectiva ética (GARRIDO, 1994, p. 173).

Essa compreensão da importância da passagem pela norma, a nosso ver, se firma como a baliza pela qual o ser humano se tornará capaz de racionalizar as suas paixões e de fazer ponderações antes de dar os primeiros passos da ação. Jamais agirá por impulso, mas fará um exercício hermenêutico em face de um processo e das consequências de seu modo de proceder. Isso fará com que nasça, inicialmente, um germe do ser ético e educado, que busca crescer pela reflexão socializada, universalizada, como pondera o próprio Paul Ricoeur:

É a *prova de universalização* que dá à máxima sua significação específica, ao mesmo tempo que essa prova define pela primeira vez o formalismo, como testemunha, a esse respeito, a formulação mais geral do imperativo categórico: “Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal”. Nesse estágio, nenhuma recalcitrância da inclinação é tomada em consideração; só o critério da universalização torna manifesta a inadequação da pretensão à universalidade ligada à máxima, com respeito à exigência de universalidade inscrita na razão prática (RICOEUR, 1991, p. 243).

A partir dessa compreensão de Ricoeur, o sujeito ético da atestação, indubitavelmente, se saberá ciente de que as máximas das ações sempre deverão ser universalizadas. Os seres humanos, assim conscientes da importância de se envolverem na construção de uma vida boa, procurarão universalizar as ações. Isso deverá acontecer justamente porque a faculdade de desejar, já perpassada/depurada pela hermenêutica do ser, adotará a tendência de buscar sempre não somente o amor de si e a felicidade pessoal, mas também o bem-viver da coletividade. Daí é que, mediante o alcance da compreensão do sujeito perante a ética do bem-viver, ele irá contribuir para a compreensão da necessidade de uma lei para reger as ações, até que o ser humano adquira autonomia.

Logo, a autonomia é, por assim dizer, o “metacritério”, a autolegislação que nos leva à liberdade. Como assevera Ricoeur, aludindo a Rousseau: “a obediência à lei que prescrevemos é liberdade” (RICOEUR, 1991, p. 245). A autonomia fará do sujeito que busca o bem-viver um sujeito capaz, responsável, feliz, pois será hábil para gerenciar as suas ações. Desse modo, para todo processo de educar o ser humano para o bem-viver cabe o desafio da compreensão de que

esse ser humano é e será sempre capaz de boas ações; um ser capaz sem adjetivações, mas essa categoria da capacidade aqui se expande infinitamente.

O desafio consiste em aprofundar a questão do *homo capax* no sentido da capacidade de este responder por seus atos. O conceito de responsabilidade, contudo, introduz-se na esteira da imputabilidade, conceito mais antigo e mais radical que o de responsabilidade. De todo modo, é a necessidade de desvendar as múltiplas capacidades do ser humano que leva Ricoeur a abrir sua antropologia à problemática ética (RENAUD, 2013, p. 83).

Enfim, esse vínculo do formalismo moral, com a compreensão dos desafios de fornecer ao ser humano os elementos necessários, certamente, fará com que ele mesmo se coloque a caminho de uma busca autônoma de uma vida boa para a própria aquisição de um estilo de vida que seja mais bem vivida, isto é, que seja uma vida realizada, concluída. Isso, é preciso ressaltar, requer o tempo necessário de maturação humana de acordo com as credenciais/recursos que o sujeito do desejo tem ao seu dispor e das condições de vida que possui. De todo modo, a pequena ética ricoeuriana da busca incessante para o bem-viver leva-nos a perceber que seremos mais livres, à medida que formos capazes de dominar as nossas vontades. Quando a autonomia substitui a obediência ao outro pela obediência a si mesmo, isso faz com que o ser humano perca o caráter de dependência e submissão e evolua para alcançar o bem-viver. A compreensão é de que sempre estaremos descobrindo algo novo, por isso a questão do si perpassa toda a existência humana ao longo da história.

2.4 A QUESTÃO DO SI

Ao voltarmos a nossa atenção para a questão da identidade do si, precisamos perguntar pelo QUEM? É um momento de aprofundarmos a indagação pelo caráter ético do sujeito da ação, o qual deverá ser sempre responsabilizado por seus atos. Com isso, busca-se a identidade de uma pessoa que, como adulta, possa ter reconhecimento e compreensão de si e que seja capaz de responder: EIS-ME.

Nossa reflexão, em busca da identidade narrativa do si é proposta entre a identidade como IDEM e a identidade como IPSE. É uma moção que marca o momento ético do sujeito que responde por si e identifica as ações de outros. É nesse campo que podemos notar que as nossas ações podem provocar bons ou maus resultados. Em vista disso, podemos formular algumas indagações a saber: quem é o sujeito ético? Como, na prática, revelam-se as condutas éticas? Como se dá a vida ética em Ricoeur? Quais os caminhos possíveis a serem trilhados para a ela chegarmos? Tendo em vista essas questões, “num primeiro momento, é necessário identificar o protagonista da vida boa, o sujeito, que, para Ricoeur, assume outra dimensão, a

de pessoa, centro de toda discussão e cujo valor supera qualquer outro que com ela se confronte” (SOUZA, 2013, p. 55). Desse modo, ao tratarmos da questão do si, isto é, da identidade do ser humano, nos colocamos na marcha de compreensão de nós mesmos e das nossas ações, a fim de identificarmos o nosso modo de estar no mundo e de vivermos. Isto é, se as nossas atitudes se transbordam em ações boas ou elas se desdobram em violências.

Que dizer ainda da persistência obstinada das formas de violência sexual, desde a opressão das mulheres até o estupro, passando pelo calvário das mulheres que apanham e das crianças maltratadas? Nessa intimidade do corpo-a-corpo, insinuam-se as formas dissimuladas da tortura (RICOEUR, 1991, p. 258).

Em face de um problema tão antigo acenado por Ricoeur e tão gravemente acentuado na crise do Covid-19, se faz sempre necessária uma intensificação desse processo de identificação do sujeito, a fim de que o caminho do bem-viver seja alcançado e as limitações humanas eliminadas.

Esse percurso sinistro – e não exaustivo – das figuras do mal na dimensão intersubjetiva instaurada pela solicitude tem sua contrapartida na enumeração das prescrições e das interdições saídas da Regra de Ouro, segundo a variedade dos compartimentos da interação: tu não mentirás, tu não roubarás, tu não matarás, tu não torturarás. A cada vez a moral replica a violência. E, se o comando não pode deixar de revestir a forma da interdição, é precisamente devido ao mal: a todas as figuras do mal responde o *não* da moral. Aí reside provavelmente a razão última pela qual a forma negativa da interdição é inexpugnável (RICOEUR, 1991, p. 259).

Ao se refletir sobre a compreensão trazida pela ética ricoeuriana das possibilidades e/ou capacidades do si, tanto para o bem quanto para o mal, ela apresenta a proposta da solicitude como a alma oculta da interdição que porá o ser humano no caminho reto da sua genuína vocação teleológica, isto é, da sua grande capacidade para o agir bem. É possível ressaltar que, quando o ser humano põe seu foco de palavras e ações nessa direção, não cairá no mal e encontrará na solicitude crítica essa “alma oculta” da interdição que o desvia do mau caminho.

No plano da perspectiva ética, com efeito, a solicitude como troca mútua das estimas de si é de parte a parte afirmativa. Essa afirmação, que podemos realmente dizer originária, é a alma oculta da interdição. É ela que, em último caso, arma a indignação, isto é, nossa causa da *indignidade* infligida a outros (RICOEUR, 1991, p. 259).

Esse processo de compreensão das questões em torno do si possibilita ao sujeito do desejo, mediante as categorias da interdição em face ao mal e dos recursos à solicitude prática, o acontecimento do bem-viver. Ou seja, quando coloca a pessoa e a humanidade como fim em si, o projeto de vida boa tem grandes chances de se efetivar. “A ideia de humanidade, como

termo singular, é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio da autonomia, sem acepção de pessoas” (RICOEUR, 1991, p. 260). O sujeito, em busca de um genuíno desencadear de uma vida concluída e feliz, saberá sempre levar em conta a pluralidade das pessoas, considerar a alteridade como uma riqueza e ter preocupação consigo e com o outro, elegendo uma escala de valores como condição para o bem-viver que deverá ser sempre destinado a todos. Nesse estágio, o ser humano com o foco na busca constante da formação integral, que colabora com o processo da vida boa, se percebe como uma pessoa que contribui para que toda a humanidade evolua ao patamar de um processo de autonomia nessa mesma busca. Nesse processo, recordamos que a “Regra de Ouro” entrará como um horizonte e mediação sempre à vista para que o tratamento civilizado seja destinado aos outros indistintamente. Nesse caso, a intersubjetividade estará sempre em interlocução e em mútua valoração.

Uma das compreensões mais interessantes em relação ao *si*, na filosofia ricoeuriana, que observamos aqui é a sua visão nova de que o *si* não é o *eu* como se entendia nas filosofias do sujeito – como, por exemplo, o *eu exaltado* por Descartes e o *eu destituído* por Nietzsche. Nessas filosofias, “o eu é empírico e independente, sem confrontação com o outro, negligenciando por isso a intersubjetividade” (GARRIDO, 1994, p. 117). Ricoeur opõe o *si* ao *eu* e isso quebra qualquer tipo de tentação ao egocentrismo. O *si* é o termo reflexivo de todas as pessoas gramaticais. Ele denomina todos os pronomes pessoais: eu, você, nós etc. Destacamos que, por meio desse pensamento, Ricoeur possibilita entender que o amadurecimento do sujeito que busca uma vida boa realiza-se no contato com o outro, na intersubjetividade genuína, onde dá lugar não só ao racional, como também aos sentimentos que compõem o ser humano em toda sua ontologia, em todo o seu ser ou essência mesma.

Ainda apoiando-se em Sônia Garrido, vejamos o que ela diz sobre o *si*:

O *si* não é o sujeito exaltado, forte, nem tampouco o sujeito de permanente dúvida sobre si mesmo; mas é o sujeito que mediante reflexões, pelas mediações e em confrontação e assunção do próprio de si, volve a si mesmo como um *si* maduro, que foi reconhecido reflexivamente (GARRIDO, 1994, p. 118).

Esse sujeito que faz o constante processo de reconhecimento e de depuração de si vai sempre caminhando para se tornar um ser mais conciso. Contudo, ele se sabe sempre em processo e um ser aberto ao novo, inacabado através do tempo. Ou seja, ele se torna um possuidor de um *si* reflexivo, portanto, aquele ser humano que se proporciona uma ampliação e maturação constante da sua personalidade e, dessa maneira, vai se colocando num processo de verdadeira constituição daquilo que se entende por pessoa.

De início, deve-se dizer que Ricoeur emprega o termo pessoa para designar o sujeito que é, ao mesmo tempo, o critério último da ética a quem ela é dirigida. Para ele, o termo “consciência” não mais define esse destinatário, depois das ideias introduzidas por Freud sobre o inconsciente. Também não aprecia o termo “eu”, em razão do sentido egocêntrico que sugere e que está longe de ser a motivação da ética por ele apresentada (SOUZA, 2013, p. 55).

Consideramos muito inteligente esta compreensão, pois a dimensão da pessoa se expande para o conjunto de categorias que constituem o si reflexivo. Nesse termo, a pessoa está, portanto, circunscrita, tanto ao destinatário quanto ao protagonista da ética do bem-viver a partir de Paul Ricoeur. É um entendimento no qual o *plus*, o *magis* próprios da pessoa que já se colocou a caminho do bem-viver aí estão postos. Na verdade, esse diferencial deve ser visto como uma evidência e um distintivo do humano que é capaz de fazer autocríticas constantes em vista de cada vez mais aperfeiçoar-se na direção do bem-viver. Nisso, dá-se o momento crítico das ilusões, onde a consciência é vista como tarefa, não como ponto de partida, e sim de chegada. “A consciência deve ser capaz do outro, do inconsciente” (CESAR, 1998, p. 40).

Nesse sentido, a intenção é possibilitar que o eu imediato, egoísta se apague para que nasça o si reflexivo. É nesse contexto que aparece, por exemplo, um tema bastante caro a Ricoeur, no processo de depuração do sujeito em busca da vida boa: o tema do perdão. No processo do perdão difícil, mas necessário, o si reflexivo se sobrepõe ao ego ferido. Para Ricoeur, o sonho de uma vida realizada, necessariamente perpassa pela “odisseia do espírito do perdão” (RICOEUR, 2007, p. 476), e isso faz com que o sujeito seja educado pelo *dissensus*, isto é, pela capacidade de entender que o outro tem pensamento e precisa ser respeitado, valorizado. Em um mundo globalizado, este ensinamento possibilita não somente a capacidade de perdoar, como também o entendimento de que a mediação das instituições justas garantirá ao outro que não vemos o direito ao respeito, inclusive da inocência ou da inculpação. “Sob o signo da inculpação o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado. O imperdoável de direito permanece” (RICOEUR, 2007, p. 476).

Paul Ricoeur, no processo de educação integral do humano, da antropologia filosófica do ser humano capaz, pondera sobre a questão do perdão. Para tanto, ele procura fazer uma profunda distinção de esquecimento, recorrendo à representação do passado, no plano da memória e da história, tanto para combater o risco do esquecimento quanto para ressaltar a importância do que ele chama de esquecimento feliz. Nesse sentido, nessa questão do perdão, o autor ressalta que ela não pode ser esquecida. Vejamos:

O perdão coloca uma questão, [...], a da representação do passado, no plano da memória, da história e com o risco do esquecimento. A questão ora colocada refere-se a um enigma outro que o da representação presente de uma

coisa ausente marcada pelo selo do anterior. Ele é duplo: é por um lado, o enigma de uma falta que paralisaria o poder de agir desse “homem capaz” que somos; e é, em réplica, o da eventual suspensão dessa incapacidade existencial, e que o termo perdão designa (RICOEUR, 2007, p. 465).

Ressaltamos que os efeitos do entrecruzamento entre a representação do passado e o perdão constituem um duplo enigma permeado pelos efeitos da falta e do próprio perdão, imprimindo no esquecimento uma marca particular da memória do si reflexivo.

Esse duplo enigma que atravessa obliquamente as questões da representação do passado tem, na falta, a oportunidade do perdão, mas não é a dimensão da falta que eclode na reflexão sobre o si reflexivo, e sim a do perdão. Isso acontece exatamente pela própria riqueza que traz o perdão no processo de regeneração do *cogito* ferido. Este requer do si reflexivo uma postura amável para conduzir a si e aos outros a um processo ascético e inteligível do perdão, pois se sabe no horizonte da procura constante pela própria felicidade, uma vocação do ser humano que busca o bem-viver. Compreendemos, assim, que ficar preso ao mundo da falta é atrofiar-se, é cair no risco da mesquinhez. No entanto, um ser humano que já visualizou o horizonte do bem-viver, já se coloca no processo de superação desse risco, assim como aquele que já entendeu o caminho do bem-viver sabe que as feridas e os acidentes que sofre constituem elementos do caminho e do dinamismo da história. E, exatamente por saber o seu ponto de chegada, ao se deparar com as quedas e ferimentos, procurará se regenerar logo, pois tem pressa de ser feliz, isto é, pressa de rumar para o bem-viver. Ainda mais, acima de tudo, trabalhará proficuamente para levar consigo os outros ao seu entorno como companheiros do mesmo objetivo.

Além do mais, por meio das instituições justas nas quais atua, o si reflexivo faz com que esse mesmo ideal de vida boa chegue ao alcance do outro que ele não vê, isto é, o desconhecido. Esse entendimento sutil, rico e sagaz, oferecido pela ética do bem-viver, mediante a antropologia filosófica do ser humano capaz perpetrado por Paul Ricoeur, é tão profundo e firme que possibilita a garantia da vida feliz com pretensões de universalidade. Nesse mundo globalizado e belicoso da atualidade, compreendemos que a reflexão sobre a ética do bem-viver de Ricoeur se reveste de relevância, pois nesse sentido é que se dá a constituição de um possível bem-viver universal, isto é, um espírito de fraternidade que se estende da pessoa, passando pela comunidade e atingindo a grande humanidade, sempre tenderá a crescer.

Sobre o sonho da construção de uma fraternidade universal mediante a ética do bem-viver que aqui refletimos, o Papa Francisco, que notamos ter uma sintonia com o pensamento ricoeuriano e inclusive a ele faz referências, nos seus escritos tem se empenhado

constantemente nessa mesma direção. Assim, por um viés de transdisciplinaridade, rompendo as barreiras de todas as naturezas que impeçam esse sonho, ele assevera que:

Perante as várias formas atuais de eliminar ou ignorar os outros, sejamos capazes de reagir com um novo sonho de fraternidade e amizade social que não se limite a palavras. Embora a tenha escrito a partir das minhas convicções cristãs, que me animam e nutrem, procurei fazê-lo de tal maneira que a reflexão se abra ao diálogo com todas as pessoas de boa vontade (FT, 2020, n. 6) (PAPA FRANCISCO, 2020, p. 13¹⁸).

O desejo de construção de uma fraternidade universal que aqui referenciamos é porque entendemos que seja o mesmo caminho indicado por Ricoeur: o perdão para a concretização do bem-viver. Como sabemos, o perdão “imprime no esquecimento uma marca peculiar” (RICOEUR, 2007, p. 465), possibilitando ao ser humano se realizar e ir em busca do bem-viver genuíno. Vale ressaltar que, nesse processo do perdoar, a falta e o perdão, ao constituírem dois momentos desse enigma, mostram que a falta constitui, outrossim, uma oportunidade para o perdão. No entanto, a nomeação do perdão sem medidas é que aqui está em voga.

Essa nomeação do perdão confere à abordagem um caráter escatológico, na questão da representação do passado. Isso porque, se há um sentido no perdão, aliás, se este existe, é porque possibilitará um caminho para o esquecimento feliz.

O perdão, se tem algum sentido e se existe, constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. Sempre em segundo plano, o horizonte foge ao domínio. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível. Ele imprime o selo do inacabamento na empreitada inteira. Ele é tão difícil de se dar e de se receber quanto de se conceituar (RICOEUR, 2007, p. 465).

Este horizonte faz com que o perdão seja difícil de ser alcançado até que ele seja assimilado, dado. Por ser difícil, todos entendemos, mas vale dizer que o perdão é um processo que não exige esquecimento da ofensa, pois esse esquecimento seria uma negação da história acontecida.

A trajetória do perdão tem sua origem na desproporção que existe entre os dois polos da falta e do perdão. [...], de uma diferença de altitude, de uma disparidade vertical, entre a profundidade da falta e a altura do perdão. Essa polaridade é constitutiva da equação do perdão: embaixo a confissão da falta, no alto o hino ao perdão (RICOEUR, 2007, p. 465).

¹⁸ A título de esclarecimento, a norma correta de citação dos documentos da Igreja é referenciar citando-se a sigla do documento, ano e número do parágrafo (FT, 2020, n. 6). Nesse contexto, FT corresponde à Carta Encíclica do Papa Francisco, Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social. Nas referências deste trabalho, encontra-se citado como PAPA FRANCISCO, obra, cidade, editora e data.

Na seara do perdão a partir de Paul Ricoeur, somos levados a compreender que, quando o si reflexivo se depara com as limitações do humano, ele se vê no caminho do bem-viver e na disponibilidade de fazer o exercício do perdão. Para tanto, se faz necessário lançarmos mão dos recursos da linguagem para uma melhor compreensão desse sinuoso processo que conduz ao perdão difícil. A esse respeito assevera o autor francês que, no que se refere a esses dois polos, existem dois atos do discurso:

O primeiro leva à linguagem uma experiência da mesma ordem que a solidão, o fracasso, o combate, esses “dados da experiência” (J Nabert) – essas “situações limites” (Karl Jaspers) – nos quais se enxerta o pensamento reflexivo. O lugar da acusação moral é assim posto a descoberto – a imputabilidade, esse lugar em que o agente se liga à sua ação e admite sua responsabilidade por ela. O segundo é da alçada da grande poesia sapiencial que, num mesmo alento, celebra o amor e a alegria. Há o perdão, diz a voz. A tensão entre a confissão e o hino será levada aos arredores de um ponto de ruptura, pois a impossibilidade do perdão replica ao caráter imperdoável do mal moral (RICOEUR, 2007, p. 465).

A partir de Paul Ricoeur, o si reflexivo é, então, desafiado a compreender a importância sempre maior do grau de responsabilidade que lhe cabe mediante suas ações. Dito de outro modo, no que se refere ao perdão, compreendemos ser importante tanto a maturidade para o pedido de perdão (confissão de culpa) quanto a grandeza de quem perdoa (maturidade). Isso pressupõe uma compreensão e, acima de tudo, uma predisposição para a preservação da humanidade toda abraçando o cuidado consigo e com toda a criação, o que perpassa efetivamente pelo âmbito tanto do humano quanto do político inerente ao ser humano. Nessa perspectiva, a proposta da constituição de uma ética do bem-viver, a partir do pensamento de Paul Ricoeur, reivindica do si reflexivo uma genuína colaboração para a efetivação de um novo jeito de estar no mundo, o que, indubitavelmente, possibilitará a existência de uma vida boa para todos.

A dupla dimensão da responsabilidade, em relação à natureza e à vida política, é abordada nesses escritos: passando pelo *posfácio* ao *Temps de la responsabilité*, pelo *Fragility and Responsibility*, a entrevista a Aeschlimann no *Éthique et responsabilité*, culminando no *Le Juste*. Essa ampla reflexão faz surgir o contorno de uma ética exigida pelo tempo em que vivemos. Ser responsável é ser fiel, é entregar-se à busca da eficácia das ações, em relação ao presente e ao futuro.

A responsabilidade, na ética contemporânea, ultrapassa as ideias de reparação de danos, de suportar castigo; ou seja, de imputação, reparação, punição – e envolve hoje, conceitos novos: o de dever, de obrigação moral e também o de solicitude para com outro que está a nosso encargo, diz Ricoeur inspirado em Hans Jonas e Lévinas.

Supõe a busca da preservação da humanidade futura: responsabilidade, precaução, prudência – herdando nesses termos, algo do conceito antigo de *phrónesis*, sabedoria. [...].

Daí Ricoeur dizer que é preciso refletir sobre os efeitos negativos das ações, identificando os responsáveis; explicitar o alcance, no espaço e no tempo, da responsabilidade individual; refletir sobre os riscos desencadeados pela utilização sem limites da técnica; sobre a negligência quanto aos resultados da ação e sobre a responsabilidade exagerada que impossibilita o agir.

Contra a impessoalidade que caracteriza o problema da ação no mundo contemporâneo, Ricoeur evoca a meditação sobre a identidade como caminho privilegiado para devolver o homem a si mesmo. Trata-se de tornar o homem centrado em si, capaz de reconhecer, no si que o fundamenta, o ponto de acordo com todos os homens (CESAR, 2021, p. 100).

Esse processo que tantas vezes é doloroso e ascético na dinâmica evolutiva do ser humano, que busca polir a si mesmo, efetiva-se na medida em que essa devolução do ser humano a si mesmo acontece. Vale dizer que isso nunca chega ao ponto final, é sempre um gerúndio, enquanto presos à nossa finitude. Em um mundo marcado pela lei do menor esforço, a ética do bem-viver, a partir do pensamento de Paul Ricoeur, possibilita ao ser humano hodierno refletir sobre a importância de uma busca cada vez maior de assumir os seus atos.

Nesse sentido, recordamos que em meio a uma cultura de simulacros e de falsas notícias (*Fake News*) em que, até mesmo a identidade genuína do humano é diluída, o privilegiado caminho da meditação reivindicado pela ética ricoeuriana acontece como um diferencial importante. Mediante ela, a dimensão do voluntário e do involuntário entram em cena, pois o que está em jogo é a vida boa, mesmo na sua mais crua realidade como uma necessidade.

A vida é uma necessidade que o voluntário tem de consentir e, no ato de consentimento, é que a necessidade vem a ser a liberdade da própria subjetividade, do eu-evolutivo. Assumir essa necessidade na centralidade da subjetividade (cogito integral) traz em si uma marca do eu-evolutivo, na medida em que, conforme a expressão empregada por Ricoeur, ele torna sua a necessidade (“faire sienne la nécessité”). É justamente a assunção da vida como uma necessidade de base que dará o “tom” para que ela seja pensada como um problema-não resolvido e a partir do qual se pode pensá-la sob a ordem de um valor primordial – e não mais apenas de um puro fato – do qual dependeria toda a escala de valores. Assim, a vida torna-se uma tarefa de conquista de nossa humanidade (NASCIMENTO, 2016, p. 90).

Dessa forma, somente a partir do alcance desse estágio de compreensão de que a vida é um problema não resolvido, de que é uma conquista em processo, o ser humano perceberá que ela possui um valor primordial. A tarefa do bem-viver, assim compreendido, possibilitará ao ser humano ver a vida sempre como uma tarefa de conquista da humanidade. É nesse ponto que a questão do si começa a atingir certo ponto de maturidade, cuja responsabilidade por seus atos se revelam e são assumidos. Nesse processo de maturação a que está implicada a ética do bem-viver, a partir da ética de Paul Ricoeur, perceberemos que ela não é algo que está na epiderme da existência, mas que, a partir do momento em que o si reflexivo consegue romper a casca das

nozes da sua própria realidade existencial, verá que é algo que não é fácil de forjar, mas que também não é impossível de se conseguir.

Entendemos que na predisposição caritativa reside um elemento importantíssimo para a maturidade do si que facilita o alcance do bem-viver. Para dar uma concisão maior sobre o sinuoso processo de maturação do sujeito que se dá mediante a passagem pela maturação do si reflexivo, compreendemos a importância de um pouco mais de atenção sobre o que Ricoeur reflete ainda sobre o tema do perdão difícil.

Nesse sentido, o filósofo francês traz à tona o hino à caridade do Apóstolo Paulo, encontrado na Primeira Carta aos Coríntios (cf. 1Cor. 12). Partindo do conteúdo desse texto neotestamentário, principalmente da afirmação do Apóstolo aos gentios sobre a magnitude da caridade, Ricoeur afirma que a caridade é a própria Altura, lugar onde habita o perdão, pois é a caridade que a tudo desculpa, mesmo ao imperdoável. Assim, persistindo na geopolítica do perdão, Paul Ricoeur percorre o itinerário histórico das religiões abraâmicas, pois, como sabemos, o mandamento do perdão tem uma veia religiosa, e chega ao mandamento de Paulo, que, segundo ele, é inseparável da mensagem de Jesus Cristo, anunciada por sua pregação e por seus gestos. Ricoeur percebe um movimento de cristianização universal, por conta desse conceito, e no fim, ressalta que cada vez que o perdão esteja

[...] a serviço de uma finalidade seja ela nobre e espiritual, (remissão ou redenção, reconciliação ou salvação), cada vez que ele tende a restabelecer uma normalidade (social, nacional, política, psicológica) por um trabalho de luto, por alguma terapia ou ecologia da memória, então o “perdão” não é puro – nem seu conceito. O perdão não é, não deveria ser nem normal, nem normativo, nem normalizante. Ele deveria permanecer excepcional e extraordinário, à prova do impossível: como se interrompesse o fluxo comum da temporalidade histórica (RICOEUR, 2007, p. 475).

Ainda tratando do perdão, Ricoeur faz menção à ligação existente entre o perdão e a punição, pois só pode haver perdão onde houve falta e onde houve falta deve haver punição. Assim, ele baseia-se no pensamento de Karl Jaspers, que em sua teoria desenvolve os quatro tipos de culpabilidade, a saber: criminal, política, moral e metafísica. É possível observar que Paul Ricoeur segue essa ordem de espécies de culpabilidade para tratar sobre elas na seara do processo de maturação do si que busca o caminho da hermenêutica do existir humano.

Nesse sentido, no que se refere à culpabilidade criminal Ricoeur trata sobre aquilo que é imprescritível. Assim, para alcançar este tema, ele parte da história do século XX, quando surgiu a culpabilidade criminal acerca dos crimes referentes ao injustificável, passando à distinção de crimes contra a humanidade e dos crimes de guerra, tendo entre eles o genocídio. E é na questão da imprescritibilidade que as questões legais tocam o problema do perdão.

A questão do imprescritível apresenta-se na discussão do perdão, porque na culpabilidade existe uma prescrição garantida pelo Direito para todos os crimes e delitos sem exceção. Assim recorda que:

Prescrição é uma disposição de direito penal: ela consiste numa extinção da ação em justiça; ela proíbe que o solicitante, passado um prazo, acione o tribunal competente [...]. Em todas as suas formas, a prescrição é uma instituição surpreendente, que fundamenta sua autonomia, a duras penas, no efeito presumido do tempo sobre obrigações que, suspostamente, persistem no tempo (RICOEUR, 2007, p. 477).

Vale lembrar que a prescrição se distingue do conceito de anistia, pois esta última tende a apagar as marcas psíquicas ou sociais, como se nada houvesse acontecido. No caso da prescrição, o que aconteceu não é apagado, apenas o caminho até o fato é que fica proibido. O papel da prescrição é preservar a ordem social, exercício heterogêneo à ação do perdão, pois este, ligado ao conceito de promessa, tem sua natureza e origem inscritas na função social. Para os crimes contra a humanidade e os crimes de genocídio, para os quais a legislação prescreve a imprescritibilidade, é que a questão da prescrição se coloca como pano de fundo. A imprescritibilidade dá à justiça o direito de julgar os criminosos, culpados por crimes graves e imensos, sem limite no tempo.

Paul Ricoeur exorta para não se confundir imprescritível com imperdoável, pois isso seria um erro grave, já que os crimes contra a humanidade e de genocídio só podem ser considerados imperdoáveis porque a questão não se coloca. Diante disso, o filósofo explica que não se pode substituir justiça pela graça. A um crime desproporcional não há pena ou castigo, pois ele continuará sempre imperdoável de fato. Neste contexto de culpabilidade criminosa, o que Ricoeur apresenta é que o perdão não pode demonstrar o seu poder. Isso porque o que se julga e depois se castiga são os sujeitos culpados, não os crimes declarados imprescritíveis. Tudo isso aqui ressaltado para que o leitor tome contato sobre a importância de o sujeito refletir sobre a suas ações e por elas responder, pois isso se requer nos ideais de uma vida que se pretenda boa.

Outro ponto que consideramos importante recordar é sobre a culpabilidade política refletida por Ricoeur e tão relevante nos tempos hodiernos. Aqui ele se debruça sobre a culpabilidade política dos cidadãos e dos seres humanos dedicados à vida política. Assim, o fato de os cidadãos se engajarem como membros de uma comunidade política, ou seja, pertencerem a um grupo político, em nome do qual crimes foram cometidos, não leva em conta as ações individuais ou o grau de criminalidade. Há nessa culpabilidade limites, como, por

exemplo, a permanência das relações de forças, que permanecem engajadas. Nos limites desta culpabilidade encontram-se conflitos que interessam à problemática do perdão.

No aspecto da culpabilidade moral examina-se a vontade má, afastando-se do processo, de sua estrutura e trama, e se aproximando do foco da culpabilidade. Esse foco é nos atos individuais, pequenos ou grandes. O que importa é se esses atos são capazes de denotar culpabilidade a um sujeito individualmente. Neste aspecto encerra-se a responsabilidade de natureza política e começa a responsabilidade pessoal.

Nessa perspectiva, esboça-se uma possibilidade de transição do regime da acusação para o de troca entre demanda e perdão. Contudo, é possível entender que:

É também nesse nível que as estratégias de desculpação se desenfreiam: elas encontram um reforço nas argúcias de quem quer sempre ter razão. Em parte alguma a honestidade intelectual e a vontade de se ver de modo transparente são mais requeridas do que nesse plano das motivações complexas. (RICOEUR, 2007, p. 482).

É preciso, ainda, evocar, nesse nível, segundo Paul Ricoeur, “os excessos inversos da autoacusação ostensiva e desenvergonhada, o sacrifício do orgulho pessoal que pode se converter em agressividade contra os compatriotas atingidos pelo mutismo” (RICOEUR, 2007, p. 482).

Em sua reflexão pós-guerra, Ricoeur faz uma análise da possibilidade do perdão dado por grupos, ou seja, por povos. Faz isso afirmando que o foco da atenção não deveria ser unicamente na responsabilidade moral engajada de sujeitos com força pública. Reflete-se, pois, a probabilidade de minorias étnicas, culturais e religiosas serem capazes de perdoar. O que está em jogo, nesse caso, é a dimensão pública do perdão, mas, mesmo assim, ele ressalta a importância de uma responsabilidade individual:

A pergunta dirige-se obviamente aos indivíduos tomados um a um; por isso trata-se mesmo de responsabilidade moral a respeito de comportamentos precisos; mas a motivação dos atos é substituída pela memória coletiva na escala de comunidades históricas carregadas de história. (RICOEUR, 2007, p. 483).

A resposta à pergunta: “os povos são capazes de perdoar?” é, segundo Ricoeur, negativa, infelizmente. Isso porque esse discurso acerca da reconciliação dos povos conserva-se num voto de piedade, o qual sempre cai nos velhos ódios das antigas humilhações. Chega-se a essa conclusão porque a coletividade não tem consciência moral e os povos, confrontados com a culpabilidade, recaem no que já foi dito, ou seja, nos velhos ódios.

Assim, o pensamento político esbarra na irredutibilidade da relação amigo-inimigo, que é um fenômeno muito maior, sobre o qual Carl Schmitt construiu sua filosofia política versando

sobre a inimizade entre os indivíduos. Contudo, essa constatação é embaraçosa para a concepção da memória apresentada na obra de Paul Ricoeur, pois afirma que há continuidade e relação mútua entre memória individual e memória coletiva. Percebe-se, pois, que amor e ódio funcionam de outro modo na escala coletiva da memória.

À embaraçosa questão da memória, que é no mínimo sombria, Ricoeur traz as concepções de Kodalle, o qual apresenta, como remédio às memórias doentias, a ideia de normalidade nas relações entre vizinhos inimigos. Normalidade esta compreendida como uma espécie de incógnito do perdão; não uma fraternidade, mas uma correção das ações ocorridas no passado, no âmbito das relações. Resumindo, os grupos não precisam viver uma fraternização, mas viver relações de correções. Isso se encaixa na concepção de cultura da consideração, na qual se implica a recusa da “desculpação barata” para com o estrangeiro, inimigo ou ex-inimigo. Nesse ponto, circula a ideia de benevolência, com a qual se percebe que os acontecimentos fundadores, frutos do ódio e da inimizade, não pertencem ao grupo atual, nem às suas narrativas de vida nem às outras esferas circunscritas às acusações e punições.

Ao tratar-se de acusações e de punições, nesse contexto, entendemos que o único espaço dado à questão do perdão é marginal. Por isso, Paul Ricoeur trata de avançar fora desse círculo – imagem que ele usa. Afirma, então, a incondicionalidade do perdão, que é o fato de o perdão ser dado livre e independentemente de qualquer definição. Assim, o perdão não é concedido a quem pediu perdão, mas o sujeito agredido, digamos assim, concede-lhe livre e espontaneamente o perdão que também o habilitará para poder perdoar-se. Contudo, assevera o autor:

Acreditamos numa crença prática, que existe algo como uma correlação entre o perdão pedido e o perdão concedido. Essa crença transporta a falta do regime unilateral da inculpação e do castigo para o regime da troca. Os gestos de homens de estado pedindo perdão a suas vítimas chamam a atenção para a força do pedido de perdão em certas condições políticas excepcionais. (RICOEUR, 2007, p. 484).

O que Ricoeur busca elucidar, nesse caso, é que se o perdão entra na esteira da troca, ele ingressa na relação bilateral entre demanda e oferta de perdão. O caráter vertical, já elucidado anteriormente, da relação profundidade e altura, que se reflete na incondicionalidade e condicionalidade, permanece escondido e não reconhecido.

A partir da relação bilateral entre pedido de perdão e ato de perdoar, encontra-se aquilo que se chama geografia dos dilemas. Esses dilemas são as confrontações entre o culpado e a vítima, entre o pedir perdão e o ato da vítima de conceder o perdão, que é palavra libertadora. Aqui reside a grandeza mesma de quem trilha o caminho do bem-viver, pois que vida teria

alguém que se diz em processo de crescimento, porém fique atado ao ódio e/ou a vingança ou mesmo a mágoas? A palavra libertadora do perdão é duplamente regenerativa. Não obstante isso, se apresentam dilemas: um relacionado à confissão do culpado, que precisa vencer seu orgulho para pedir perdão; outro relacionado às vítimas que aumentam as lembranças das ofensas, mas é importante sempre olhar o além dor, levando em consideração os vínculos comunitários e a proximidade cultural. Argumentamos, ainda, que a questão do perdão dado a si mesmo, que é uma hipótese, apresenta uma problemática dúbia, pois neste caso há dualidade de papéis, uma vez que na pessoa humana reside a vítima e o agressor e, nesse sentido, não se consegue visualizar a distância entre a altura do perdão e a profundidade da falta.

Assim, para resolver a ambiguidade do perdão, o autor recorre à economia do dom. Desse modo, propõe Ricoeur (2007, p. 486): “Para tirar a limpo essa ambiguidade, proponho relacionar a estrutura particular dos dilemas do perdão com as dificuldades suscitadas pela extensão de um modelo de troca vinculado ao conceito de dom à problemática do perdão”. Nessa perspectiva, a ideia de dom apresenta, também, dificuldades, que podem ser decompostas em dois momentos. Para isso, Paul Ricoeur, expressa num primeiro momento a dimensão recíproca do dom e depois reconstitui o cerne da relação de troca, a diferença de altitude que distingue o perdão do dom, segundo o espírito da troca.

A tese do dom sem troca tem muita força e atrai um excesso de atenção: dar, diz o Petit Robert, é abandonar a alguém numa intenção liberal, ou sem nada a receber em troca, uma coisa que se possui ou de que se usufrui. A ênfase recai mesmo, aqui, na ausência de reciprocidade. A assimetria entre aquele que dá e aquele que recebe aparece inteira. À primeira vista, isso não está errado. Dar mais do que se deve constitui de fato uma figura paralela ao dar sem nada receber em troca. Mas, por outro lado, outra lógica empurra o dom para o restabelecimento da equivalência num outro nível que não aquele com o qual a lógica de superabundância rompe (RICOEUR, 2007, p. 486).

Ao alinhar o perdão com a circularidade do dom, pura e simplesmente, ressurge uma objeção, que surge da impossibilidade de o modelo não permitir mais a distinção entre o perdão e a retribuição, que igualam inteiramente os parceiros. Confronta-se aqui com o mandamento de amor radical aos inimigos e esse mandamento – impossível, segundo Paul Ricoeur – é o único que se apresenta à altura do espírito de perdão.

Nessa perspectiva, o perdão não é pedido, mas dado gratuitamente e, assim, o princípio da retribuição não é evocado. A questão da reciprocidade se faz presente, pois a troca ou a espera de recompensa é criticada pelos evangelistas, que a colocam na boca de Jesus como a “Regra de Ouro”. Essa crítica não é malevolente, mas uma crítica que se radicaliza na medida

absoluta do amor, oferecido aos inimigos como dom. A esse amor está associada uma ideia de empréstimo sem esperança de retorno. Contudo,

[...] o mandamento de amar seus inimigos começa a destruir a regra de reciprocidade, ao exigir o extremo; fiel à retórica evangélica da hipérbole, de quem, por hipótese, nada se espera em troca. Mas, precisamente, a hipótese é falsa: o que se espera do amor é que converta o inimigo em amigo (RICOEUR, 2007, p. 489).

É preciso, portanto, vencer e superar a assimetria horizontal do dom sem espírito de troca; isso ocorre com a reciprocidade do dar e do receber. Assim, não acontece uma forma comercial do dom.

Entretanto, precisa-se ainda dar conta da distância vertical entre os dois polos do perdão, um alocado na profundidade; outro, na altura, nos quais ocorre a confrontação entre a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedido de perdão. Essa dificuldade nasce incessantemente no próprio cerne do modelo de troca aplicado ao perdão. Na transação entre o pedir e o dar perdão, considera-se a obrigação de dar, receber e retribuir como fato consumado, mas aquele que pede perdão sabe que poderá receber uma resposta negativa.

Diante de todas as questões estudadas e expostas por Paul Ricoeur – as quais ele denomina complexidade –, ele busca

[...] evocar as dificuldades específicas corajosamente assumidas pelos promotores da famosa comissão Verdade e Reconciliação, desejada pelo presidente da nova África do Sul, Nelson Mandela, e valentemente presidida pelo bispo Desmond Tutu (RICOEUR, 2007, p. 489).

O propósito daquele grupo era compreender e não vingar, para fazer contraste com a lógica punitiva dos grandes processos criminais de Nuremberg e Tóquio. Vale ressaltar quanto à questão do perdão que ele não é uma exigência impositiva, não é um direito; assim, na odisséia do perdão, na perspectiva da ética do bem-viver, já se pressupõe que as chances de um perdão feliz se realizar ressoam no horizonte, pois que ele é regenerador, terapêutico. Por fim, verificasse, pois, com grande convicção o lado das vítimas e seu benefício inegável em termos terapêuticos, morais e políticos. Vítimas essas que lutaram durante anos para ser possível dizer sua dor e exalar ou exaurir o “seu” ódio perante os opressores e diante de testemunho. Perguntasse, ainda, até que ponto os protagonistas conseguiram avançar no caminho do perdão verdadeiro? Há também o balanço, bem mais contrastado, que é o de avaliar o lado dos acusados, que acaba sendo ambíguo. Assim, cabe perguntar se realmente os pedidos de perdão foram sinceros ou se foram emitidos para se blindarem e fugirem dos processos dos tribunais? Das duas faces da troca entre a confissão e o perdão há um convite para considerar os limites

inerentes ao projeto de reconciliação, pois, como já descrito neste trabalho, os povos não perdoam – principalmente se se leva em conta as violências do *apartheid*, que geraram feridas profundas. Essa constatação não é fruto de uma desesperança, mas para reconhecermos os limites e desafios da empreitada da reconciliação. Trata-se de situações que exigem sensibilidade, sabedoria e perspicácia humana em face do imponderável e da “lepra” da ofensa, mas que reivindica a compaixão, própria da lógica cristã: “Um leproso chegou perto de Jesus e, de joelhos, pediu: ‘se queres, tens o poder de curar-me’. Jesus, cheio de compaixão, estendeu a mão, tocou nele e disse: ‘eu quero: fica curado’” (Mc 1, 40-41).

Em suma, aqui foi exaustivamente abordada essa questão do perdão a partir do autor em questão, como um fator importante para o processo de amadurecimento do si reflexivo. Ressaltamos tanto o peso das questões inerentes ao perdão como a sua urgente necessidade para os tempos hodiernos imersos em ardente espírito conflituoso. Nesse sentido, destacamos que se aqui buscamos compreender melhor esta temática é porque entendemos que a recorrência do tema do perdão aparece como fundamental no processo de purificação do si reflexivo. É como ocorre com a necessidade de se procurar desenvolver o hábito da autoavaliação para uma atitude mais assertiva, pois isso fará com que a identidade e a *ipseidade* possam adquirir um lugar de destaque nos estágios da evolução e maturação do humano. Ressaltamos, assim, que a atitude de grandeza de pedir e dar perdão, na delicada equação do perdão difícil, faz com que a incomensurabilidade da vida boa possa sempre obter um espaço para as glosas e posteriores expansões. Vale ressaltar, ainda, que há, entre a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedido de perdão, a oportunidade de reflexão sobre a questão do si reflexivo em marcha para o bem-viver, que desemboca nas questões inerentes às reflexões sobre a identidade e *ipseidade*.

2.4.1 Identidade e *ipseidade*

Em nível ontológico, na sua hermenêutica do si, Paul Ricoeur pondera que a identidade só pode ser automaticamente pessoal quando envolve a responsabilidade para assumir os conflitos que se apresentam e a busca de sua superação. Esses conflitos, muitas vezes, são gerados pela equivocidade da identidade presente na dialética da *mesmidade* e *ipseidade*.

Num primeiro momento, busquemos em Ricoeur o esclarecimento do termo “identidade”. Ele nos mostra as diferentes significações desse termo:

A identidade no sentido do *idem* emprega ela própria uma hierarquia de significações que nos explicitará o momento desenvolvido, do qual a *permanência no tempo* constitui o grau mais elevado, ao que se opõe o

diferente no sentido de mutável, variável. Nossa tese constante será que a identidade no sentido do *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não-mutante da personalidade. E isso, se efetivamente a própria ipseidade trouxesse modalidades próprias de identidade, como a análise da promessa poderá atestar (RICOEUR, 1991, p. 12).

Essa exposição ricoeuriana demonstra a distinção entre elas. A identidade como *idem*, conforme sugere o próprio radical da palavra, é daquele sujeito “único em seu gênero”, que tem como grau maior o ser idêntico a si e imutável através do tempo. Por outro lado, a identidade como *ipse* representa o sujeito que assume o diverso de si, como constitutivo de si. Um si que passa pela experiência da alteridade, que leva à própria dialética do si-mesmo e do outro, é um sujeito que é agente de suas ações e paciente no prazer ou na dor do seu semelhante. Enfim, a primeira, é uma identidade sendo adequada aos

[...] traços objetivos ou objetivados do sujeito falante e agente, enquanto a outra caracteriza o sujeito capaz de se designar como sendo si mesmo o autor de suas palavras e de seus atos, um sujeito não-substancial e não-imutável, mas, contudo, responsável por seu dizer e fazer (CESAR, 1998, p. 61).

Essa polaridade da identidade pessoal em Ricoeur mostra que o *idem* só se remete à conotação “mesmo”, parando no nível impessoal, o qual deixa de lado o aspecto ético, item fundamental da filosofia ricoeuriana na constituição do si. Já no nível do *ipse*, muito valorizado por Paul Ricoeur, associa-se o “pessoalmente”, isto é, alcança-se o nível pessoal, essencial nas inter-relações concretas do bem-viver, onde o sujeito é fiel à sua promessa apesar das transformações. E é nessa fidelidade transformadora que, simbolicamente, o sujeito morre para as ilusões e a consciência ingênua para chegar à consciência crítica.

No âmbito da memória e da promessa, Ricoeur coloca como valores a realidade de aplicação ou efetivação desses termos na dialética da *mesmidade* e da *ipseidade*:

Um outro traço digno de nota: no momento da efetuação, a memória e a promessa colocam-se de modo diferentes nas dialéticas entre mesmidade e a ipseidade, esses dois valores constitutivos da identidade pessoal: como memória, a ênfase é posta na mesmidade, sem a característica da identidade pela ipseidade esteja totalmente ausente; como a promessa, a prevalência da ipseidade é tão maciça que a promessa é facilmente evocada como paradigma da ipseidade (RICOEUR, 2006, p. 123).

Contudo, a *ipseidade* desenvolve aquilo que singulariza a pessoa, seja na questão da linguagem, na sua ação, na narrativa completa e na relação com o mundo; já a *mesmidade* se apresenta em relação àquilo que os outros nos direcionam, seja em relação ao modo como somos citados ou aos lugares que ocupamos, o que não significa que, necessariamente, tudo isso será constitutivo num processo de reconhecimento pleno da pessoa.

Outra característica apresentada por Ricoeur reside nas ameaças negativas ao sentido da memória e da promessa: o esquecimento (memória) e a traição (promessa). Diante do aspecto negativo dessas situações, qual seria a capacidade do homem? Para Ricoeur, o “*eu*” consegue implicar ou ampliar o poder dizer, fazer e narrar-se, mas trazer também o ser responsável ou ter a responsabilidade de lembrar. Ricoeur deixa claro que as potencialidades das memórias são da mesma ordem. O termo “eu posso me lembrar” está contido no agir e fazer do homem capaz.

Ricoeur recorda que, pela memória, o vocábulo “reconhecimento/reconhecer” passa a figurar no meio filosófico e, conforme veremos mais à frente, comenta o conceito de “reconhecimento de imagens” e a retomada do conceito de *anamnesis*, muito presente no pensamento de Bergson. Partindo dessa ideia, na análise de Ricoeur surgem perguntas “quê?”, “como?” e ainda “quem se lembra?”, a partir da dinâmica proposta por Bergson.

Na sua reflexão Ricoeur também apresenta uma retomada muito interessante na área da fenomenologia a respeito dos vocábulos gregos *mneme* e *anamnesis* em Aristóteles, desenvolvidos a partir da obra “*De memoria et reminiscencia*”. Por *mneme*-memória, entende-se, em Aristóteles, a presença de uma imagem do passado concluído. Essa imagem do passado vem ao espírito, de forma passiva, involuntária – um *páthos*. Nesse aspecto, é o oposto da reminiscência. Para Ricoeur, então, ao tratar a respeito da memória, não significa simplesmente recordar uma imagem de algo que está ausente e, para exemplificar, recorda a imagem do selo que se dá pela marca de um anel na cera quente, como ideia que estará presente sempre.

Deixo aqui o problema posto diversidade de traços; retenho apenas a reduplicação do enigma da presença em imagem de um passado concluído que produz a ideia de traço; todos os traços, com efeito, estão no presente; e depende sempre do pensamento que o interpreta que o traço seja considerado traço de – do “choque” do anel que marca a cera – e assumo assim o estudo altamente paradoxal do efeito de um impulso inicial, do qual ele seria ao mesmo tempo o sinal: um efeito sinal de sua causa, tal é o enigma do traço (RICOEUR, 2006, p. 125).

Nesse aspecto, Ricoeur introduz a ideia do esquecimento como grande inimigo da memória, o qual ele tratará com maior propriedade ao abordar as “Confissões” de Santo Agostinho. Contudo, vale lembrar que a memória ou mesmo os sinais ou traços cravados/marcados em nós nem sempre devem ser vistos como inimigos da memória. Por exemplo, há pessoas que ficam presas a marcas que lhe feriram a alma sem conseguirem se libertar do sofrimento. Quando olhamos para um dedo que tem uma cicatriz antiga, pode-se ver a cicatriz, lembrar-se do ferimento, mas não há mais necessidade de curativos; da mesma forma, as marcas da alma não deveriam mais ser dignas de importâncias a tal ponto de aprisionarem e continuarem doendo. Não se apregoa aqui o esquecimento nem interno e nem externo, mas

também nem por isso deverá ser vista a marca como um obstáculo. A superação existe aí para ser utilizada, para funcionar e transportar o ser humano para a vida boa, em paz.

Paul Ricoeur situa o tema da memória para fazer uma apreciação do pensamento proposto por Bergson, de reconhecimento de si mesmo, a partir da recordação (anamnese). Ao escrever sobre o tema da rememoração, Ricoeur passa por Aristóteles e depois apresenta três grandes momentos, a saber: o do associacionismo, o da psicanálise e o da fenomenologia. O escritor esclarece que Aristóteles foi o primeiro a formular uma dinâmica a respeito da recordação, com a “possibilidade de percorrer o intervalo nos dois sentidos a partir de qualquer ponto do tempo tomado como baliza” (RICOEUR, 2006, p. 126), mas sem apresentar casos nos quais fosse possível a verificação de sucesso dessa dinâmica ativa da memória. Assim, a busca de algo que passou ou que não está mais na órbita da percepção, no presente, não é provada pela dinâmica de Aristóteles, mas continua em aberto. Ainda em sua análise do pensamento de Aristóteles, afirma que ele não se preocupou em explicar sobre o tema do reconhecimento de si a partir da recordação, questão que será colocada nos estudos do nosso tempo, anunciada por Bergson.

O associacionismo traz para a questão da recordação (anamnese) o dinamismo entre a memória e a imaginação, proposta por Spinoza. Segundo a proposta da associação de ideias, o ser humano ao imaginar algo que o afetou no passado traz, pela associação, a figura da memória. Então, imaginar é a mesma coisa que recordar a partir da associação de coisas que afetam a percepção humana. Assim, trazer à memória o passado é fazer relações imaginativas, como se lê em Ricoeur:

É sob o signo da associação de ideias que é colocada essa espécie de curto-circuito entre memória e imaginação: se essas duas afecções estão ligadas por contiguidade, evocar uma delas – portanto imaginar – é evocar a outra portanto lembrar-se (RICOEUR, 2006, p. 127).

Ao falar da perspectiva psicanalítica de Freud, Ricoeur reconhece a sua dúvida em relação à prática e à teoria dessa corrente, porém se detém a falar sobre o “fenômeno da rememoração em termos de trabalho” (RICOEUR, 2006, p. 128). A proposta a partir de Freud diz respeito aos questionamentos de Ricoeur sobre a memória e o esquecimento: o esquecimento acompanha cada momento do estudo sobre a memória, pois é o apagamento dos traços registrados. E a psicanálise traz a novidade do trabalho de reflexão sobre o inconsciente, que seria o responsável ativo pelo esquecimento, tirando da órbita da consciência os fatos ou afetos do passado.

O esquecimento ativo faz da rememoração um trabalho, sendo que, por ser obra do recalçamento, ele está intimamente ligado ao inconsciente, que se torna parte integrante do sistema. Surgem disso paradoxos como: “o inconsciente ignora o tempo”, “o inconsciente é indestrutível” (RICOEUR, 2006, p. 128). Já na perspectiva da consciência surgem inquietações do tipo: “o sujeito consciente não é então mestre de si mesmo? Como ainda pode ser responsável pelos próprios atos? Ou, ainda, com certa confiança: no fim das contas, esqueceríamos menos do que temeríamos?” (RICOEUR, 2006, p. 128).

Por fim, Ricoeur vincula o trabalho de Husserl sobre a memória com a proposta da recordação colocando o momento da fenomenologia. Apresenta a distinção feita entre a retenção (lembrança primária) e a reprodução (lembrança secundária), desenvolvida na perspectiva fenomenológica que trabalha a memória. A retenção seria o momento em que a pessoa é afetada por algo, ou o momento da percepção, isto é, o objeto da percepção está no momento presente. Já a recordação é o momento de trazer à memória algo que foi percebido no passado. Ricoeur fala, então, de retenções:

Mas, em primeiro lugar, o “todo que acabou de passar” dá uma extensão temporal à percepção, que assim envolve em si mesma a distinção entre “impressional” e “retencional”, e, portanto, comporta um traço de negatividade, que prevalece com o “desaparecimento” ao qual replica a “reprodução” na lembrança secundária. Falar-se-á então, a justo título, de rememoração, sem confusão possível com a imaginação (RICOEUR, 2006, p. 130).

É colocada, ainda, a questão do tempo como um componente a ser avaliado na dinâmica relacional e distintiva entre a memória, esquecimento e recordação (anamnese), que são os temas relevantes para o estudo que se pretende sobre o reconhecimento de si do ser humano capaz.

Conforme trazido anteriormente à discussão, para Ricoeur, refletir sobre a recordação da memória tornou-se um problema filosófico, pois o voltar-se para o passado, pelas lembranças, é o que faz o ser humano ser pessoa, e não outra coisa. A partir dessa problemática, Paul Ricoeur vai resgatar os pensamentos de Santo Agostinho, no livro das *Confissões*, como uma tentativa de entender o que faz a identidade da pessoa humana. Conforme Agostinho, *Ego sum qui memini ego animus*¹⁹, isto é, não somos somente essa matéria palpável, mas também possuímos uma dimensão espiritual, essa que nos faz ser muito mais que um animal irracional.

De forma breve, Platão afirma que o conhecimento nada mais é que relembrar algo que a alma já conhecia, então há uma rememoração. Em Aristóteles, na memória se resgata o

¹⁹ “Eu sou a alma que lembra.” (tradução própria)

passado, o ser humano compartilha com os outros animais esse aspecto da lembrança, contudo somente o ser humano como ser racional possui a sensação da passagem do tempo. Assim, ele tem a capacidade de reconhecer o passado, de entender o presente e de ter esperança para o futuro.

No pensamento aristotélico, o tempo não é um movimento, mas está vinculado com o movimento na medida em que é enumerado. O presente (agora) é um ponto constante que sempre se renova, ele não faz parte do tempo, ainda que o agora esteja associado ao tempo. Dessa forma, o princípio do tempo possui duas partes: o passado e o futuro. No primeiro, temos acesso pela memória, mas não podemos tocá-la fisicamente, enquanto o futuro ainda não aconteceu. O tempo é o número de movimentos em relação ao antes e ao depois. Em Bergson vai afirmar-se que a memória é como reconhecimento, uma capacidade que cada pessoa possui para se identificar.

Voltemos para Agostinho, para quem o momento presente só existe por conta do passado e do futuro. O passado já acabou, mas a partir dele temos lembranças/memórias gravadas que podem ou não ter existido, e o futuro não existe, porque ele ainda irá acontecer. Então, na memória, guardamos nossas experiências com o mundo,

Ela dá à interioridade o aspecto de uma espacialidade específica, a de um lugar íntimo: todas as coisas que nela estão “depositadas”, a memória as recolhe, para evocá-las uma segunda vez caso necessário e repassá-las, em seus vastos abrigos, no segredo de inexplicáveis dobras (AGOSTINHO, 1990, p. 13).

A memória possui um tesouro imenso, pois nela há imagens sensíveis, lembrança das paixões, noções abstratas, seres inteligíveis e a memória da própria pessoa experimentando e agindo na realidade que lhe é posta. Na memória há o grande poder de “eu me lembro de ter me lembrado” (AGOSTINHO, 1990, p. 21). Dessa forma, está na memória o objeto que a pessoa acha ter esquecido, mas lembra-se de que existe e sabe de suas características,

Aqui, encontrar é reencontrar, e reencontrar é reconhecer, e reconhecer é aprovar, portanto julgar que a coisa reencontrada é justamente a mesma que a coisa procurada, e, portanto, considerada esquecida: “Esse objeto estava perdido para os olhos: a memória o guardava” (RICOEUR, 2006, p. 131).

Cada indivíduo possui a capacidade de exercer, através da lembrança, a atividade da memória, pois lembrar é buscar ação e recordação numa simbiose inseparável e necessária. Pensar sobre a memória com Agostinho é um olhar interior, no intuito de indagar a lembrança. Ricoeur resgata o pensamento de John Locke que dá lugar para reflexão, o que não era uma preocupação de Agostinho: John Locke vai trazer a noção de identidade, consciência e *self*.

Entendemos a identidade como oposto da diversidade/diferença (*identidade-mesmidade*). Nesse sentido é preciso recordar que: “A afirmação da identidade resulta com efeito da comparação de uma coisa com outra, mas com a intenção de enfatizar a identidade a identidade de uma coisa consigo mesma, pela própria negação da alteridade [...] ‘ela é a mesma que ela mesma e não uma outra’” (RICOEUR, 2006, p. 133).

Desta forma, “a consciência é por si só o que faz de cada pessoa um self.” (RICOEUR, 2006, p. 133), mas quem garante que uma pessoa seja a mesma do passado? Compreendemos, a partir da ética ricoeuriana, que é a nossa memória quem garante a nossa identidade. Falar de identidade é uma relação, mas geralmente a relação envolve duas coisas diferentes; no entanto, a relação da identidade aqui é consigo mesmo. A perspectiva da identidade narrativa a partir de Ricoeur nos possibilita ver que esta instala a diversidade na existência humana. Desse modo, com a ética do bem-viver ricoeuriano, compreendemos que a dialética do mesmo e do *ipse*:

[...] instala a diversidade no âmago da questão de toda trama da vida; a mesmidade da reflexão e da memória não encontrará seu verdadeiro contraponto senão com a promessa, paradigma de uma ipseidade irreduzível à mesmidade. Ao mesmo tempo em que é confrontada à diversidade interna suscitada pelas intermitências do coração, a ipseidade própria da promessa também será conformada, a uma diversidade exterior, se assim nos permitirem falar, que consiste na pluralidade humana (RICOEUR, 2006, p. 135).

Ressaltamos que se torna relevante dar um destaque à riqueza intrínseca da pluralidade do ser humano que é latente na ética do bem-viver, forjando uma genuína identidade do humano capaz.

Enfim, o que compõe a identidade de uma pessoa é a sua memória, consciência. Mesmo que uma pessoa passe por diversas mudanças acidentais, é pela memória que ela continua sendo a mesma do seu passado, já que ela continua numa única consciência/*self*.

Nessa linha de pensamento, a reflexão na qual o filósofo Paul Ricoeur se pauta traz à tona as perspectivas dos pensamentos do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941), outro expoente da filosofia francesa. Assim, a leitura que Ricoeur faz do pensamento *bergsoniano*, que perpetra sobre o reconhecimento das imagens, rememorando as suas contribuições para com os esquemas mentais, terá muito a contribuir com a reflexão sobre a memória e a promessa, nas quais Ricoeur trabalhará em sua obra.

Dessa forma, a respeito da meditação sobre a memória, é utilizada a obra “Matéria e memória” de Bergson, fazendo Ricoeur sua apresentação:

Os dois capítulos centrais de *Matéria e memória* se intitulam “Do reconhecimento das imagens. A memória e o cérebro” e “Da sobrevivência das imagens. A memória e o espírito”. Dois conceitos são assim colocados

lado a lado: reconhecimento e sobrevivência. Também será como par que trataremos deles. Não é indiferente que seja no quadro de um remanejamento do problema clássico das relações entre a alma e o corpo [...] que o par do reconhecimento das imagens e de sua sobrevivência seja projetado no centro da obra (RICOEUR, 2006, p. 135).

Neste ínterim, Bergson trabalhará com a ideia de traços, compostos de três categorias: o traço cortical, o traço psíquico e o traço documental. Assim, é através desses métodos que o reconhecimento veio a ser de grande importância para a filosofia e, principalmente, para o pensamento filosófico de Ricoeur. Dessa maneira, no pensamento *bergsoniano* aparece a questão do reconhecimento tal como das imagens, provinda de uma psicologia clássica da rememoração.

De tal modo, o reconhecimento entrará no campo da consciência, seguindo um caminho em que duas vertentes se constituem, tal como a tensão e o relaxamento. Ricoeur nos faz ver que o itinerário de retomada do reconhecimento nos esquemas mentais não se norteia fora daquilo que o próprio psicanalista Sigmund Freud postula em suas reflexões. Sobre a questão do reconhecimento, apresenta Ricoeur:

O raciocínio é o seguinte: foi preciso que permanecesse algo da primeira impressão para que eu me lembre agora. Se uma lembrança voltou, foi porque eu não a havia perdido; mas se, apesar de tudo, eu a reencontrei e a reconheci, foi porque sua imagem havia sobrevivido (RICOEUR, 2006, p. 137).

Esse trabalho de reconhecimento, em que se fazem presentes os esquemas mentais, se dá pelo reconhecimento das imagens em nossa lembrança que está ligada ao passado e sobrevive em nossa mente com raízes profundas. Assim, é certo se observar que se faz presente o grande enigma da presença na ausência, onde as decisões do presente são ajudadas a se compreender através das lembranças.

Nesse viés, o reconhecimento se estende a partir da sobrevivência, tal como destaca o autor:

Reconhecer uma lembrança é reencontrá-la. E reencontrá-la é presumi-la como principalmente disponível, se não acessível. Cabe, pois, à experiência do reconhecimento remetê-la a um estado de latência da lembrança da impressão primeira cuja imagem teve de se constituir ao mesmo tempo que a afecção originária: pois como um presente qualquer se tornaria passado se ele não se tivesse constituído como passado ao mesmo tempo em que era presente? Esse é o paradoxo mais profundo da memória. O passado é “contemporâneo” do presente que ele foi. A sobrevivência, assim, não é percebida por nós; nós a pressupomos e acreditamos nela: esse é o sentido da latência e da inconsciência das lembranças conservadas do passado. É a verdade profunda da *anámnesis* grega: procurar é encontrar, e reencontrar é reconhecer o que se aprendeu anteriormente (RICOEUR, 2006, p. 137).

Em virtude dos pontos apresentados, é notório perceber que as reflexões do filósofo francês Henri Bergson muito contribuíram para a elaboração do pensamento de Paul Ricoeur. Em vista disso, temos uma percepção de que o reconhecimento das imagens que sobreviveram em nossa mente, e perpassam o tempo, contribuem para o reconhecimento de nós mesmos e isso, por analogia, contribui para a própria identificação do mundo em que atualmente vivemos e atualizamos a memória e a promessa de uma vocação genuína do ser humano para trilhar os rumos da vida boa.

Assim, compreendemos que a memória e a promessa são o que se encontra na ponta da problemática do reconhecimento de si, para Ricoeur, no qual os requisitos da conquista do bem-viver estão inclusos. Em vista disso, vale lembrar que a promessa tem duas dimensões: o passado que assume uma dimensão retrospectiva e o futuro que assume uma dimensão prospectiva. Desse modo, ao se unirem as duas, surge uma amplitude temporal do reconhecimento de si, que se funda em uma história da vida e no compromisso do futuro em longa escala.

Quem vai melhor elucidar tal pensamento é Santo Agostinho (354-430), já que, em seu desenvolvimento reflexivo sobre o tempo, o pensador encontra uma íntima divergência entre o presente que se subtrai no presente do passado e no presente do futuro, sendo esta divergência a memória e a expectativa. Aliás, o próprio tratamento vai se colocar na memória que está do lado da “*identidade-mesmidade*”. Sobre o presente-futuro, Paul Ricoeur ressalta que:

A memória e a promessa têm que se confrontar com um contrário que é para cada uma delas um inimigo que pode ser qualificado de mortal, o esquecimento para a memória, a traição para a promessa, com suas ramificações e suas astúcias. O poder ele não manter a palavra é parte integrante do poder prometer e convida a uma reflexão de segundo grau sobre os limites internos da atestação da ipseidade, portanto do reconhecimento de si. Uma menção especial deve ser feita à alteridade que parece própria da promessa, ao contrário da memória, que é fortemente marcada pela “*minhidade*” que salienta seu caráter insubstituível. A relação com o outro é tão forte na promessa que esse traço poderá marcar a transição entre o presente estudo e o estudo seguinte, consagrado ao reconhecimento mútuo (RICOEUR, 2006, p. 139).

Partindo desse ponto, é possível fazer uma fenomenologia da promessa, trabalhando a relação entre a capacidade e o exercício efetivo, entre o passado e o futuro, pois, carregada de sua compreensão ampla, terá dois movimentos: uma dimensão linguística do ato de prometer e outra de fazer acontecer a efetivação da precedente análise moral da promessa.

Quanto à dimensão linguística do ato de prometer, esta se baseia nos atos ilocutórios, pois se sabe que as condições de veracidade de certos enunciados declarativos não esgotam

toda a significação de nosso discurso. Isto é importante, pois a certas ações são imputadas significações na comunicação no momento do dito, por isso Ricoeur declara que “o que retenho para a etapa seguinte é a dupla caracterização da promessa; o locutor não se limita a ‘colocar-se sob uma certa obrigação de fazer o que diz’” (RICOEUR, 2006, p. 140).

Por outro lado, a moral da promessa tem como ideia a força implicada na análise precedente, onde tem a importância de manter-se naquilo que é prometido em todas as circunstâncias, em outras palavras, no engajamento. É exatamente desse engajamento que surge a ligação com o caráter de *ipseidade* da promessa.

Visando a conclusão desta etapa, podemos afirmar que as promessas de que somos autores ou das quais somos beneficiários geram paradigmas no ser humano, projetando ambições e seus sonhos. Aliás, é comum ao ser humano a capacidade da promessa, mas se lhe pedem o comprometimento e a responsabilidade com aquilo de que é guardião.

Na sequência, Ricoeur desenvolveu um pensamento sobre as capacidades individuais e sobre as formas sociais: trabalhando como que entre estas duas esferas há um reconhecimento de si e um reconhecimento mútuo, para depois estas inter-relações gerarem práticas sociais. Para melhor elucidar este pensamento, o autor buscará fazer associações com outras disciplinas, dando maior atenção às escolas da historiografia francesa contemporânea.

Assim, somos apresentados ao historiador Bernard Lepetit, que em sua abordagem histórica destacará o papel das práticas sociais enquanto componente no agir em comum, no papel das representações que os seres humanos fazem de si mesmos. Um grande problema da época era que os historiadores queriam acrescentar a história social, a história econômica e a história política, associando-as com uma abordagem ampla do conceito de cultura, porém houve oposição com o conceito e contexto de civilização.

Essa noção tinha a vantagem de abarcar aproximadamente o mesmo campo que o termo *Weltanschauungen* (ou “visões de mundo”), em uso nas escolas alemãs de psicologia social. Contudo, ela tinha como desvantagem, além de sua imprecisão, exibir um parentesco embaraçoso com a ideia de pensamento “primitivo” ou “pré-lógico”, com seu cortejo de superstições e sobrevivências “místicas”. Mas o que fazia falta à noção de mentalidade era não deixar aparecer seu vínculo com o campo das práticas sociais. A substituição do termo “mentalidade” pelo termo “representação”, a despeito das novas ambiguidades que a palavra suscita, abria o caminho para uma investigação sobre a coordenação dessa esfera de fenômenos acessíveis à descrição e à explicação historiográficas com o resto do campo histórico (RICOEUR, 2006, p. 148).

Por isso, a abordagem de Lepetit se torna inovadora, como uma verdadeira revolução conceitual, pois nele a reinterpretação do papel atribuído às representações coletivas

pressupunha a centralidade da vocação do historiador voltada por dois eixos: a) as práticas sociais são elevadas ao grau de privilégio da historiografia e b) a ciência histórica assume o estatuto de pragmática.

É esta dupla abordagem que faz esta esfera histórica se tornar autônoma, e não mais um “apêndice” das histórias sociais, econômicas e políticas. Com a relação então entre representações e práticas sociais, Lepetit assume a mediação simbólica que contribui para instauração do vínculo social. Acontece, pois, a capacidade de instaurar vínculos sociais sob a figura de identidades associadas.

Por fim, ganha atenção e maior destaque aquilo que Paul Ricoeur chama “jogos de escalas”, que está associado com a ideia de “revisão dos modelos cronológicos elaborados anteriormente pela disciplina” (RICOEUR, 2016, p. 150). Assim, as escalas e os modelos até então usados passam por uma reestruturação, fazendo o historiador voltar o seu olhar para outras estruturas antes não utilizadas que consideram os protagonistas das práticas sociais. Paul Ricoeur em seu livro intitulado “A Memória, a história, o esquecimento” nos apresenta um tópico designado “desligar o agente de si”. Esse tópico apresenta características interessantes para uma melhor vivência na relação com os outros seres humanos, na qual a conquista do bem-viver se inclui. A característica norteadora dessa conquista para Ricoeur será o exercício do perdão, mas não um perdão sem fundamento, e sim aquele que nos impulsiona a sermos melhores na relação com o próximo.

Para Ricoeur o ser humano ocupa um espaço de prioridade nesse processo de construção de uma vida íntegra de modo particular que se estende ao social. Deve-se destacar que esse humano que rumo ao bem-viver é dotado de características boas e ruins, ou seja, o autor pensa no ser humano em sua integralidade e/ou essência. Mas esse recorte ruim estaria sob o critério de autoavaliação constante do sujeito para atingir um processo de maturação. Para ele, o ser humano é capaz em seu caminhar de se perder, ou seja, vir a praticar atos ruins, o que, se pensarmos bem, faz parte da vida humana. Quem nunca praticou algo ruim na vida e que veio a se arrepender depois? Nesse processo de arrependimento e depuração, ele se põe novamente na marcha do bem-viver.

Nesse sentido, Ricoeur recomenda como característica fundamental o perdão. Como já dissemos, o perdão deve ser aquela fonte que nos impulsiona para frente, nos ajudando a sermos pessoas melhores. Logicamente que a pessoa que perdoa cria em si uma nova forma de compreender a vida. Porém, para aquele que é perdoado não haverá somente uma nova visão, mas também uma nova chance de corrigir os erros e acertar o seu caminhar. Por isso, aquele que experimenta o perdão em sua vida sai revitalizado, cheio de vida.

É interessante pensarmos nisso, pois aquele que pratica algo ruim é enxergado como uma pessoa fora da vivência da sociedade, ou seja, ela é marginalizada, expulsa da convivência, deixada de lado e podemos dizer que essa pessoa está morta, sem vida. Porém, quando ela experimenta o perdão, é como se sua vida fosse restaurada, devolvida, preenchida novamente. O ato de perdoar pode em si parecer algo muito simples, entretanto é uma das mais belas características existentes no mundo.

O ser humano, em todas as etapas da sua vida, ou seja, pessoal, religiosa, matrimonial, vive a experiência do perdão. Pensemos na vida religiosa, para aqueles que a professam. Assim como na vida social, o ser humano em sua vida experimenta o mal, o que se chama de pecado. O pecado é o tiro fora do alvo, é o rompimento da aliança entre o ser humano e Deus. Da mesma forma, o ser humano que experimenta o pecado perde em si aquilo sobre o que aqui refletimos: a vida boa. Para que se restabeleça novamente a aliança com Deus e com os irmãos é necessário que se passe pelo ato revigorante e regenerativo do perdão.

Nesse ato de revigoramento, o humano que está em pecado experimenta o rosto misericordioso de Deus, se reconstitui e parte rumo a uma vida feliz, realizada, boa. A carta encíclica “*Dives in misericordia*” do Papa João Paulo II (1983) pondera que: “Deus é rico em misericórdia” (DM, n. 1). Assim, experimentando esse Deus que é rico em misericórdia e passando pelo ato do perdão, esse ser humano ganhará uma nova vida, e necessariamente uma nova chance de realização e de alcançar um novo jeito de estar no mundo para o processo contínuo de autoavaliação, em vista da busca da excelência no agir que lhe possibilita o bem-viver.

Trouxemos para essa reflexão o lado religioso para explicitar o que queremos afirmar com a busca constante de uma vida boa, digna do ser humano, esse que foi criado à imagem e semelhança desse Deus misericordioso (Gn 1, 27). Dessa forma, os seres humanos são convidados a agir como Deus age, ou seja, com misericórdia, com olhar de perdão. É nessa perspectiva que o pensamento de Ricoeur forja uma antropologia do ser humano capaz para o amor, isto é para o bem-viver. O autor possibilita aos leitores de todos os tempos e lugares o caminhar numa perspectiva, mediante a qual o perdão deve ser o elemento norteador de vida de todo ser humano. É somente levando isso em conta que se conseguirá olhar a todos os que nos rodeiam com outra perspectiva. Vale afirmar que o ser humano é muito mais do que seus atos praticados e, aqui, não necessariamente estamos restritos à prática religiosa, mas à vocação humana mais genuína: amar, viver bem, com integridade.

Para que isso aconteça, precisamos compreender o pensamento de Kant utilizado por Ricoeur: a de separar os agentes de seus atos. Tenhamos em mente uma coisa: não se quer em

momento algum tirar a culpa do agente, mas separá-lo de seus atos, para que assim possamos compreender que, além dos atos praticados, existe um ser humano, que, na sua essência, nasceu com a capacidade de praticar o bem. A cada erro, cabe uma chance de recomeçar, depurar, avaliar, regenerar e ser feliz novamente. Perceberemos assim que esse ser humano possui vida, dignidade e que, apesar de seus atos, merece uma nova chance. O fato de conseguirmos enxergar que existe uma pessoa assim como nós, por trás de seus atos, nos possibilita vivermos o que de mais belo existe na vida humana: o amor.

Lembremos aqui as palavras de Jesus: amai ao próximo como a ti mesmo. (Mt 22, 37-39). Essa máxima utilizada no cristianismo é a fonte norteadora das relações humanas. De fato, se observamos essas palavras de Jesus, compreenderemos que, se olharmos para outro da mesma forma que gostaríamos de sermos olhados, perceberíamos que as nossas atitudes em relação aos outros seriam bem diferentes. Assim, querer o bem do próximo é querer também o seu próprio bem. Nada deveria nos deixar mais alegres do que ver os nossos semelhantes bem.

Sendo assim, o pensamento de Kant nos leva a entender a vida em uma ótica diferente e nos leva a outro pensamento: o perdão sempre necessário e recorrente, pois que ele faz parte do dinamismo da existência onde acontecem os acidentes, as faltas que imploram o perdão sem limites separando o agente de seus atos.

Separar o agente de seus atos é dar a esse indivíduo uma nova chance, uma nova vida quando ele se volta para si mesmo e percebe que o pecado não constitui a sua essência. A vivência do perdão será a ponte renovadora na vida desse agente, o espelho que o faz pôr em ordem a sua imagem para se apresentar socialmente. O que seríamos de nós sem o espelho? O que seria do ser humano sem a capacidade de perdoar?

Percebe-se aqui o que está em jogo: não é somente o ato ruim que o agente praticou, mas vai além dele. O que está em jogo é a vida de um ser humano que em si mesma possui dignidade e por isso deve ser respeitada, amada e conseqüentemente perdoada para ser boa e valer à pena.

Vale recordar que a antropologia filosófica do ser humano capaz em Paul Ricoeur está permeada pela filosofia de Emmanuel Levinas, que também é da riqueza da alteridade, possibilitando ao leitor entender que em cada pessoa humana existe um rosto. Esse rosto é dotado de características e quando olhamos para esse rosto percebemos a figura de Deus. Esse rosto, cada vez que o experienciamos nos interpela e ao nos interpelar somente nos pede uma coisa: que o aceitemos. Aceitar não tem a haver com “passar a mão na cabeça”, mas com conviver, amar, ajudar a ser diferente, a fim de viver bem.

Dessa forma, tanto Levinas quanto Kant e Ricoeur convidam os leitores a terem uma relação “alterizante” com os outros seres humanos, em vista de colocar em prática a sua genuína vocação para o bem-viver. Para que se dê lugar ao perdão e para que isso possa transformar a vida do agente, é necessário, então, que o egoísmo, a falta de amor, a falta de perdão, a falta de misericórdia, a falta de diálogo deem lugar às características do perdão e da misericórdia que fortalecem a relação entre o eu e o tu dos diferentes, proporcionando cor genuína à beleza da vida boa na sua dinâmica de completude. Por isso o que deve reinar nessas relações são o amor, o perdão, o diálogo, a aceitação, o respeito, a misericórdia, a alteridade etc. Somente assim conseguiremos colocar o agente acima de seus atos.

Por fim, não restam dúvidas de que o perdão é um fator determinante da vida de todo ser humano, como evidenciado na dinâmica da antropologia do homem capaz ricoeuriano. Ele é o elemento modelador, no qual por sua via, o agente conseguirá ter uma nova chance, logicamente sempre levando em conta o seu arrependimento. Perdão e arrependimento devem andar sempre juntos; são elementos inseparáveis. Por isso, o pensamento de Paul Ricoeur acerca do ser humano é tão relevante atualmente, pois as relações humanas estão cada vez mais prejudicadas pela falta de perdão. Os meios de comunicação tomaram conta da vida dos seres humanos e com isso houve o aumento do egoísmo e da vingança. Dessa forma, devemos deixar que o perdão faça parte da nossa vida. O perdão liberta e devolve a vida ao agente; conseqüentemente, devolve-lhe a dignidade. Tendo dito isso reflitamos sobre o ser humano na ótica da ética do si e sua dimensão triádica.

2.4.2 A Dimensão ética do si: sua estrutura triádica

O desdobramento da *ipseidade* em seus graus mais elevados: estima de si e respeito de si tem mostrado a importância da dimensão ética do si, no plano ético ricoeuriano do bem-viver, em sua estrutura triádica: a estima de si, a solicitude para com os outros e a justiça em relação a cada um.

Este processo que se desenvolve nas suas deliberações e na avaliação de suas ações é realizado num campo estritamente ético, onde o ser humano, no exercício da alteridade, alcança a virtude do humano sábio e prudente: do humano que aprende a criar e desenvolver condutas práticas apropriadas para cada situação singular sem, no entanto, deixar de ser cuidadoso com os outros e íntegro com aqueles que não conhece. Assim, o sujeito no desenvolvimento de suas potencialidades vai se desenvolvendo como pessoa. A partir da antropologia filosófica do ser humano capaz em Paul Ricoeur, compreendemos que o ser humano vai exercitando a sabedoria

prática no seu atuar em meio aos desafios conflituosos da vida, desenvolvendo a perspectiva ética – à qual é chamado a realizar. Trata-se de uma dialética crítico-reflexiva sempre presente, mas somente ela não basta. Conseqüentemente, devemos avançar nossa reflexão sobre o aspecto ético da estima de si no seu desdobramento como solicitude para com os outros e dizer que a vida boa só será possível em nível social e comunitário, em detrimento de uma vida isolada. Se ela não é uma vida fechada em si mesma, mas voltada para a alteridade, então se faz necessário um novo caminhar para além da estima de si puramente e este caminhar dirige-se diretamente para o viver com e para os outros.

A grande problemática, por exemplo, que perpassa pela questão do perdão e da promessa, antes de se chegar ao paradoxo da culpabilidade, necessita da grande importância da autocrítica. Quando, ao longo da obra de Ricoeur, é colocado em seu devido lugar operacional o perdão pela *ipseidade*, utilizando uma antigüíssima simbologia do mal resgatada pela filósofa alemã Hannah Arendt, abordando a condição humana, é preciso reconhecer que, ao perdoar, o humano não perde a sua dignidade, mas cresce para um alto patamar de grandeza (Cf. RICOEUR, 2007, p. 492). Nesse gesto nobre do perdão, saboreia o reconhecimento de seu processo de maturação em vista das virtudes requeridas para o alcance do bem-viver.

Tais virtudes estão ligadas à capacidade e à replicação, de modo responsável, das chamadas coerções temporais, que estão submetidas nos planos das negociações humanas; e isso é entendido como uma continuação da ação. A ação, como bem se apreende em uma estruturação antropológica e articulada entre o fundamento e a história, faz parte do tripé basilar da via ativa, sendo ela o labor, que corresponde a sua consumação em si mesmo. A obra ricoeuriana, cujo desejo do sujeito consiste em ser feliz, de certo modo possibilita ao ser humano, àquele que se coloca a caminho da vida boa, saber que a sua existência é bem mais duradoura que o seu ser mortal. E toda a sua ação traz em si o simples desejo da continuidade.

Em suma, a grande preocupação no processo de constituição do bem-viver está fortemente ligada à incerteza e à desconfiança, que estão ligadas aos aspectos da ação condicionada pela pluralidade da pessoa. Por um lado, contemplamos a irreversibilidade que destrói o desejo pela dominação soberana que se trata de uma consequência da ação, na qual o próprio perdão está replicado. Por outro lado, está a imprevisibilidade que acaba com a confiança no percurso esperado da ação, a confiança no agir da humanidade, onde está replicada a promessa do agir diferente, marcando a constante surpresa da dinâmica do existir.

2.5 CONCLUSÃO

O presente capítulo ao tratar da questão da ética do bem-viver, a nosso juízo, procurou se debruçar sobre as luzes que a obra de Paul Ricoeur poderia lançar, a fim de que o ser humano procure sempre mais o caminho do bem-viver a partir de uma compreensão de que se sabe sempre em processo de aperfeiçoamento.

Entendemos que as questões desafiantes da contemporaneidade reivindicam um olhar mais ajustado de modo que a vida seja mais doce e feliz no Planeta Terra. Em vista dessa perspectiva, a estruturação do presente capítulo ressaltou as fontes nas quais Paul Ricoeur procurou se basear para que sua reflexão pudesse contribuir com os ideais possíveis para que a vida possa ser boa. Nesse sentido, procuramos entender o que é o bem-viver a partir da ética ricoeuriana e refletimos sobre o seu uso fundamentado nas fontes aristotélicas, kantianas e agostinianas. As ponderações aqui levantadas nos introduzem no percurso da tese que consiste em remeter o ser humano à análise de si mesmo, do outro e ressaltar o imprescindível papel das instituições para que a vida boa possa também estar garantida ao desconhecido que, além de também merecer o bem-viver, se vale das instituições que devem ser justas para que o princípio de uma ética universal possa ser forjado.

Por fim, compreendemos que as reflexões aqui são suficientes para darmos seguimento ao próximo capítulo, no qual aprofundaremos as discussões sobre as virtudes, riquezas e desafios para a efetivação de uma ética do bem-viver que leve em consideração a vida comunitária, ou seja, a vida com os outros. Assim, tratará de uma ética que tem a pretensão de uma sociedade universal civilizada e em constante processo de evolução em prol do humano, tendo a vida como um bem.

3 O QUE É O VIVER COM E PARA OS OUTROS?

3.1 INTRODUÇÃO

Tendo refletido longamente no capítulo anterior acerca do primeiro componente ético que é o bem-viver, neste capítulo trataremos breves discussões acerca do respeito devido às pessoas, da “Regra de Ouro”, da amizade e da justiça, da solicitude crítica, bem como da sua prova suprema, desembocando na questão da felicidade que outra coisa é senão a efetivação mesma do bem-viver, tal como Paul Ricoeur reflete na sua pequena ética. E esse viver com e para os outros como condição para o bem-viver ricoeuriano tem sua explicação intermediária do ponto de partida da reflexão ética esboçada na pequena ética de Paul Ricoeur, como podemos ver:

A questão do ponto de partida nunca é inocente, [...], o caminho que nos leva ao âmago da reflexão já faz parte da essência da própria reflexão. Desse modo podemos perguntar como Paul Ricoeur chegou à ética no ano 1990. [...]. Na tradição clássica, a ética supõe a ontologia e, por conseguinte, sucede-lhe; com efeito, pertence à ontologia nortear a compreensão do ser do homem para que se possa iniciar a viragem para a ética. Desse modo, a ética desenvolve-se e ensina-se depois da ontologia; é preciso, de fato, saber o que é o ser do ser para perceber como este deve guiar sua ação; em outros termos, o ser precede o agir. Ora, no grande livro de 1990, [O si mesmo como um outro], Paul Ricoeur desenvolve aquilo que nos parece uma nova antropologia filosófica para fazer culminar com aquilo que costumou chamar de “sua pequena ética”. E reserva, então, o último capítulo ao esboço de sua ontologia. Com o risco de não respeitar a estrutura pormenorizada da obra, poderíamos compreendê-la [...], situando a e incorporando a reflexão ética entre uma antropologia filosófica (que se estende do primeiro ao sexto capítulo) e uma ontologia. Desse ponto de vista, a ontologia sucede à ética, em vez de precedê-la, o que confere a essa reflexão ontológica um ritmo específico, marcando, entre outras, pela categoria de testemunho e de atestação. Já por si próprio, esse fato contribuiria para caracterizar a ética de Ricoeur de modo especial (RENAUD, 2013, p. 81).

De modo que, para darmos continuidade ao processo de construção desta reflexão sobre como ficou elaborada a ética do bem-viver ricoeuriano, abordaremos a segunda componente que se dá no “visar à verdadeira vida com e para o outro nas instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 211), conhecida como solicitude. Ao recorrermos à questão do respeito devido às pessoas, à luz da “Regra de Ouro”, traçaremos o ponto que constitui o pano de fundo do processo de vivência ética. O respeito posto abre a direção para os passos seguintes na construção da ética do bem-viver. Da mesma forma, pela amizade e a justiça, bem como pela solicitude crítica, entendemos que o ser humano capaz busca estabelecer autêntica reciprocidade, a fim de reconstituir a igualdade na amizade, valorizando o outro “como” a si mesmo, conduzindo, assim, o ser humano rumo à felicidade, ao genuíno bem-viver.

Bem-viver, que se dá no viver com e para os outros, segundo Paul Ricoeur, é a vida que se desenvolve no desdobramento da *ipseidade*. Trata-se de um processo de mudança da atitude humana envolvendo o aspecto reflexivo da perspectiva ética entendida como solicitude. Ela se articula com a perspectiva da estima de si, aberta sobre o horizonte do bem-viver. Sobre isso indaga Paul Ricoeur: como a solicitude se encadeia com o processo da visada da vida boa? Vejamos:

Como a segunda componente da perspectiva ética, que designamos pelo belo nome de solicitude, se encadeia com a primeira? A questão toma um aspecto paradoxal que suscita a discussão, visto que caracterizamos pela estima de si o aspecto reflexivo dessa perspectiva. A reflexividade parece com efeito trazer em si a ameaça de uma concentração sobre si, de um encerramento, ao contrário da abertura sobre a grande amplitude, sobre o *horizonte* da “vida boa”. A despeito desse perigo certo, a minha tese é que a solicitude não se ajunta de fora à estima de si, mas que ela desdobra a sua dimensão dialogal até aqui passada em silêncio. Por desdobramento, [...], entendo certamente uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que cria as condições de uma continuidade de segundo grau, tal como a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra (RICOEUR, 1991, p. 212).

Como se pode ver, não podemos falar de vida boa estagnada no primeiro processo da estima de si, mas na vida com e para os outros que provoca rupturas necessárias para a reconstrução. A compreensão da importância da necessidade das rupturas curativas, regeneradoras que criam condições para uma vida melhor é o que está posto pelo autor. Desse modo, o ideal buscado na ética do bem-viver é o de pessoas livres e educadas no sentido de não permanecerem sós. E isso, na perspectiva da ética ricoeuriana, somente se consegue no desempenho da solicitude, em que se valorizam as pessoas como insubstituíveis e imprescindíveis na constituição e desenvolvimento de si mesmas, pois elas são estimuladas nesse processo de desconstrução e reconstrução como desaprender para reaprender.

Intencionalmente Ricoeur fala sempre em “estima de si” ao invés de “estima de mim”, pois, para ele,

[...] dizer si não é dizer eu [*moi*]. Certamente a minha totalidade está implicada de certo modo na ipseidade, mas a passagem da ipseidade à minha totalidade é marcada pela cláusula “cada vez” (em alemão: eu), que Heidegger tem o cuidado de juntar à posição de minha totalidade. O si, diz ele, é cada vez meu (RICOEUR, 1991, p. 212).

Esse “si” significa, então, que o outro está presente e nos leva à alteridade. Esse “cada vez” está implícito ao não dito ao outro. Temos necessidade do outro e de sua mediação, como nos diz Sônia Garrido, “no que se refere à capacidade de fazer e ao poder de julgar, necessitamos da mediação do outro” (GARRIDO, 1994, p. 163) e é nesse ponto que está

conjugada a reflexividade da solicitude, que forja um riquíssimo processo dialético pela beleza da solicitude.

Para Paul Ricoeur, essa dialética da solicitude é a continuidade da própria estima de si e leva ao primeiro plano da problemática da reciprocidade, da amizade virtuosa “sobre” a amizade utilitária e sobre a amizade agradável, no sentido aristotélico das três espécies de amizades: segundo o “bom”, segundo o “útil” e segundo o “agradável” (RICOEUR, 1991, p. 214). Para ele, a amizade virtuosa leva o indivíduo ao plano da mutualidade, dos sentimentos de benevolência. É o viver no qual o “si” é destinado à responsabilidade para com o outro. Vejamos o que nos diz a professora Sônia Garrido a esse respeito: “Não podemos estimar a nós mesmos sem estimar ao outro, pois esse outro, no fundo, é o que leva a pessoa a autoestimar-se como possuidor de estima e verificar que tem valor e que, como pessoa, é insubstituível” (GARRIDO, 1994, p. 164).

Enfim, segundo a ideia de mutualidade, na perspectiva de Ricoeur, cada ser humano ama o outro como ele é. Não é o caso da amizade utilitária nem da agradável, onde um ama o outro em função da vantagem esperada, mas, a partir do plano ético, o viver com e para os outros será exigido pelo imperativo categórico do respeito, da estima pelo outro, como pondera a professora Constança Cesar:

“Visar à vida boa” implica em visá-la com os outros; o outro é um mediador entre nós mesmos e o mundo. A ética da mutuabilidade, do ser-com, implica a estima de si mesmo e a estima aos outros, simpatia e solicitude, a apreensão do caráter insubstituível da pessoa: a estima do outro como um si mesmo e do si mesmo como um outro. A expressão social da vida ética envolve as noções de justiça e de igualdade, consolidadas em instituições. O poder em comum deve resultar da aceitação da pluralidade como extensão das relações inter-humanas a todos. A relação estreita entre ética e política aparece, pois, como a definição do justo e do injusto no nível institucional, a distribuição equitativa dos papéis em sociedade. No plano ético, a igualdade está para a vida das instituições como a solicitude está para as relações interpessoais, na dimensão do face-a-face (CESAR, 1998, p. 43).

A partir dessa compreensão se faz mister recordar que se trata, tão somente, de uma vida que se dá como um texto, no qual o todo e a parte compreendem-se um pelo outro, na simpatia, na estima e no respeito pelo outro. É, pois, paradoxo da troca de estima, isto é, na estima do outro como um si mesmo e de si mesmo como um outro, que se entende que o valor da solicitude não é uma obediência ao dever, mas vale dizer que aqui se está no estatuto de uma “espontaneidade complacente, intimamente ligada à estima de si no seio da perspectiva da vida ‘boa’” (RICOEUR, 199, p. 223). Recordamos também que:

Os sentimentos expressos pela solicitude são espontaneamente dirigidos ao outro e em especial, mostra-se no sofrimento, isto é, quando o outro apresenta

uma diminuição na sua capacidade de atuar, de poder fazer, e, em último termo, de sua integridade, quando a solicitude chega a “sofrer-com” e o si apresenta-se como responsável pelo outro (GARRIDO, 1994, p. 265).

A essa questão podemos dar o nome de respeito devido às pessoas, tratando-se de uma sensibilidade exigida e necessária para todos os tempos, pessoas e lugares.

3.2 O RESPEITO DEVIDO ÀS PESSOAS

Considerando as pessoas à luz da solicitude na sua singularidade insubstituível, Paul Ricoeur pondera que “o respeito é a estima de si passada pelo crivo da norma universal e constrangedora” (RICOEUR, 1991, p. 252). Assim, o respeito só receberá a sua significação plena quando a estrutura triádica da ética tiver sido assegurada, isto é, quando a lei moral que é o objeto do respeito se configurar na aplicação plena do respeito às pessoas que vivem a alteridade e buscam um viver bem, na sociedade global, passando pelas instituições.

Para Paul Ricoeur, a alteridade inerente à própria ideia de pluralidade humana mostra-se, em certas circunstâncias notáveis, não coordenável com a ideia de universalidade das regras que subentendem a ideia de humanidade; “o respeito tende então a se cindir em respeito da lei e respeito das pessoas” (RICOEUR, 1991, p. 307), que têm costumes diferentes e que devem ser todos considerados. Ainda nesse nível da consideração, tendo em mente o que refletimos sobre a beleza da solicitude que é perpassada pela espontaneidade complacente, o autor pondera que: “É do fundo dessa espontaneidade benevolente que o receber iguala-se ao dar da destinação à responsabilidade, sob o modo do reconhecimento pelo si da superioridade da autoridade que lhe prescreve agir segundo a justiça” (RICOEUR, 1991, p. 223). Ou seja, se trata de uma igualdade que recompensa a dissimetria inicial, que advém da importância que o outro ocupa em vista do reconhecimento que dele exala. Nesse sentido, para além da simpatia que o outro possa oferecer ou distribuir, o respeito devido às pessoas deveria fluir naturalmente, pois quem se encontra em uma condição de apenas receber ajuda em face de sua fragilidade, jamais deveria se sentir constrangido ou diminuído. Para esse ponto, pondera Ricoeur:

E é dessa maneira que o sofrer-com se dá, em primeira aproximação, para o inverso da destinação à responsabilidade pela voz do outro. E, de uma maneira diferente do caso precedente, sobrevém uma espécie de igualação, da qual o outro sofredor é a origem, graças ao que a simpatia é preservada de se confundir com a simples piedade, onde o si goza secretamente o saber-se poupado (RICOEUR, 1991, p. 223).

De modo interessante também o autor possibilita uma reflexão necessária e importante para aquele que está vivendo uma situação de fragilidade, pois pode acontecer que, em função

das suas limitações, este ser se esqueça de que ele também é portador de uma reserva de solicitude e que esta deverá ser também ofertada com generosidade. Vejamos o que diz o filósofo francês:

Na verdadeira simpatia, o si cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, encontra-se afetado por tudo o que o outro sofredor lhe oferece em troca. Porque procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado da sua potência de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza. Talvez esteja aí a prova suprema da solicitude, que a desigualdade de potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio dividido das vozes ou no aperto débil de mãos que se cumprimentam (RICOEUR, 1991, p. 223).

Nessa situação, na visão da ética ricoeuriana, devemos sempre procurar agir de maneira prática, dando a prioridade ao respeito para com as pessoas, em nome da solicitude que a elas se dirige, na sua singularidade insubstituível, na diversidade cultural mundial. Diante disso, adverte o autor que:

Da mesma maneira que a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, assim também 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).

Nesse aspecto, a norma do respeito devido às pessoas permanece ligada à estrutura dialogal da perspectiva ética, precisamente pela solicitude e pelo respeito para com o diferente, pela tolerância. Além do mais, no plano moral, com a autonomia, o respeito para com as pessoas tem a mesma relação no plano ético que tem a solicitude na perspectiva da vida boa, pois o princípio ético da vida boa, necessariamente, visa às pessoas como um fim em si mesmas. Para Ricoeur, então, o problema ético que geralmente surge hoje é estarmos diante de uma multiplicidade de culturas e, portanto, deveríamos procurar estabelecer “juntos” os paradigmas de ação, dada cada situação imediata, na qual não há denominadores comuns para apreciação das ações, uma vez que eu tratar bem o outro se torna um critério universal. “Esse critério universal Ricoeur vai buscá-lo no respeito à pessoa humana” (CESAR, 1998, p. 29), sendo esse o critério por excelência, pois, se avaliamos apenas com base nos nossos referenciais, poderemos agir injustamente, uma vez que o diferente também tem seus referenciais para julgar as situações a nós exóticas. De modo que o ser humano que se põem em marcha na busca do bem-viver se sabe portador de uma fragilidade e de impulso; se sabe, pois, consciente da importância da razoabilidade para não fazer um estrago nem consigo mesmo nem com o outro no seu entorno. Nesse sentido, por uma questão de justiça consigo mesmo e como forma de respeito às pessoas, se faz necessário um bom exercício de justiça para consigo e com o diferente de si.

Nesse sentido, argumentamos que a justiça faz parte integrante das relações humanas, como virtude baseada no respeito e no desejo e na virtude do bem-viver, e essa virtude se efetiva na melhor medida à luz da “Regra de Ouro”.

3.2.1 A “Regra de Ouro”

Quando as diferenças entre as comunidades e as pessoas abrem espaço para a incompreensão no plano ético e moral, segundo a antropologia filosófica do ser humano capaz a partir de Paul Ricoeur, nessa hora da violação do respeito à pessoa humana será exigida a “Regra de Ouro” e o imperativo categórico do respeito, que detém a violência. Nesse sentido argumenta o autor:

Da mesma maneira que a estimação da boa-vontade como boa sem restrição nos parece assegurar entre perspectiva da vida boa e sua transposição moral no princípio da obrigação é a *Regra de Ouro* que nos parece constituir a fórmula de transição apropriada entre a solícitude e o segundo imperativo kantiano (RICOEUR, 1991, p. 256).

Ou seja, o segundo imperativo kantiano: “age sempre de tal modo que trates a humanidade na tua própria pessoa e na do outro, não somente como um meio, mas sempre também como um fim em si” (RICOEUR, 1995d, p. 166) exprime a formalização de uma antiga regra, chamada “Regra de Ouro”, que nos diz: “não faças ao outro o que não queres que te façam” (RICOEUR, 1995d, p. 167). Esta regra se opõe a todo mal, a toda falta de felicidade, à traição a toda amizade, a todo tipo de violência. Ela procura, pois, tolher todo tipo de ação que deixe de tratar a pessoa como fim em si.

Segundo Paul Ricoeur, quando Kant argumenta sobre a necessidade de tratar a pessoa como fim, ele pressupõe que as inter-relações humanas são marcadas pelos enfrentamentos nos quais um exerce poder sobre o outro ou exerce a categoria do ter, chegando a impasses não superados e, para ele, nessas situações, o agente levará o paciente à condição potencial de vítima. Sobre isso esclarece Paul Ricoeur:

Quando Kant diz que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, ele pressupõe que a relação espontânea de homem a homem é, precisamente, a exploração. Essa está inscrita na própria estrutura da interação humana. Representamo-nos muito facilmente a interação como um enfrentamento ou como uma cooperação entre agentes de força igual. O que é preciso considerar em primeiro lugar é uma situação na qual um exerce um poder sobre o outro, e na qual, por consequência, ao agente corresponde um paciente, que é potencialmente a vítima da ação do primeiro. Isso se estende da influência até o assassinato e a tortura, passando pela violência física, pelo roubo e pelo estupro, pela constrição psíquica, pelo engodo, pela astúcia etc. Em face dessas múltiplas figuras do mal, a moral se exprime por interditos:

“não matarás”, “não mentirás” etc. *A moral, nesse sentido, é a figura que a solicitude assume diante da violência e da ameaça da violência.* A todas as figuras do mal, da violência, responde o interdito moral. Aqui reside, sem dúvida, a razão última pela qual a fórmula negativa da interdição é inexpugnável. Foi isso que Kant percebeu perfeitamente. Com relação a isso, a segunda fórmula do imperativo categórico, acima citada, exprime a formalização da Regra de Ouro que diz: “não faças ao outro o que não queres que te façam”. Kant formaliza essa regra introduzindo a ideia de *humanidade* – a humanidade na minha pessoa e na pessoa do outro –, ideia que é a forma concreta e, se podemos dizer, histórica da autonomia (RICOEUR, 1995c, p. 166).

Isso, segundo o autor, sem falar dos maus tratos às crianças. Para Paul Ricoeur, a moral nasce da prevenção de tudo isso, dessa dissimetria que causa a destruição de poder fazer do outro e, que, de forma sinistra ou dissimulada, torna presente a tortura.

Para além do que já refletimos, Ricoeur pondera ainda que o enunciado negativo de proibição: “não faças a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito” deixa em aberto o leque das coisas não proibidas e, assim, dá lugar à invenção moral na ordem do permitido. Em compensação, o enunciado positivo como se lê no Evangelho de Lucas 6,31: “O que você quer que os homens façam para você, faça-o semelhante a eles” desperta claramente o sentido da benevolência que leva a fazer alguma coisa a serviço do outro. Segundo Paul Ricoeur, o comando que se lê em Levítico 19,18 e em Mateus 22,39: “Tu amarás teu próximo como a ti mesmo” marca “a filiação entre solicitude e norma e a enunciação entre solicitude e reciprocidade” (RICOEUR, 1991, p. 256).

Refletindo sobre esta questão da importância da “Regra de Ouro” para a superação das situações de conflito, a filósofa chilena, Sônia Garrido, pondera que:

A Regra de Ouro resguarda que a pluralidade das pessoas e sua alteridade não sejam apagadas pela ideia global de humanidade. Destaca-se neste aspecto a educação personalizante no sentido de que cada um é uma pessoa, uma alteridade diferente, cada um tem seu projeto original e ainda no desejo de viver juntos e criar projetos comuns não podemos perder de vista a grandeza, as limitações e o mistério pessoal de cada um (GARRIDO, 1994, p. 181).

Isto é, o autorrespeito desenvolve-se na civilidade, onde a solicitude encontra na amizade, na mutualidade, um tratamento de justiça para que, no desdobramento do bem-viver, desenvolvam-se também os projetos comuns. Argumentamos que, a partir da compreensão da “Regra de Ouro”, a capacidade humana de se organizar para desenvolver projetos comuns, indubitavelmente, terá em mente as virtudes da amizade e da justiça, pois sem elas não há como trabalhar e muito menos como conquistar o bem-viver.

3.2.2 Amizade e justiça

Num tom totalmente aristotélico, Paul Ricoeur pondera que pela mutualidade a amizade coincide com a justiça, porém não é a justiça, uma vez que a justiça rege as instituições, envolve numerosos cidadãos, enquanto nas relações “interpessoais amigáveis” somente há condescendência num pequeno número de parceiros. Além disso, na justiça a igualdade entre as pessoas é essencialmente proporcional, levando em conta a desigualdade das contribuições. Já na amizade, por só reunir pessoas de bem, a igualdade é pressuposta pela amizade de uma vida partilhada. Sobre isso, Ricoeur assevera que:

Em primeiro lugar, no próprio Aristóteles, a amizade faz transição entre a perspectiva da “vida boa”, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político. Em seguida, a amizade tem relação, num primeiro caso, não com uma psicologia dos sentimentos de afeição e de dedicação para os outros (o que o tratado aristotélico é também sob muitas relações), 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*, sem deixar de requerer um exercício efetivo, sem o que ela cessaria de ser uma atividade fim. Enfim, e principalmente, o tratado, que por muito tempo estima o que parece ser uma forma refinada de egoísmo, sob o título de *philautia*, termina por abrir passagem, de modo quase inesperado, à ideia de homem feliz tem necessidade de amigos (RICOEUR, 1991, p. 213).

Ou seja, no que diz respeito à amizade, ela compartilha-se na vida boa; já, a justiça se estende à esfera política. Nesse âmbito, a relação no manifestar do outro é como uma instrução, uma imposição. O outro se impõe como um juiz que só instrui e comanda a justiça.

Ricoeur, no seu desdobramento do desejo de bem-viver, retoma os escritos aristotélicos sobre a amizade para conservar a ética da mutualidade e argumenta que:

A amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si próprio. Quanto ao corolário da mutualidade, a saber, a igualdade, ele põe a amizade no caminho da justiça onde a divisão de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição de partes numa pluralidade na escala de uma comunidade política histórica (RICOEUR, 1991, p. 220).

De forma bem sucinta, argumentamos que, no plano da ética ricoeuriana em busca do bem-viver, compreendemos que o amigo é um outro si – que tem por papel prover o que não somos capazes de conquistarmos sozinhos. Nesta forma de tecer a reflexão acerca da antropologia filosófica do ser humano capaz a partir do pensamento de Paul Ricoeur sobre a ética do bem-viver, cuja mutualidade aí está implícita, isso é suficiente para entendermos o papel relevante da amizade e mutualidade constituindo o plano da vida boa. Nesse sentido Ricoeur pondera que:

A amizade, mesmo desligada das limitações socioculturais da *philia*, parece constituir somente um ponto frágil de equilíbrio em que o dar e o receber são iguais por hipótese. Para dizer a verdade, é essa igualdade que Aristóteles tem em vista quando ele define o caráter mútuo da amizade. Ora, esse ponto de equilíbrio pode ser considerado o meio de um espectro cujos extremos opostos estão marcados pelas disparidades inversas entre o dar e o receber, segundo o que prevalece, na iniciativa da troca, o polo do si ou o do outro (RICOEUR, 1991, p. 221).

À guisa de síntese sobre esta questão, recordamos que este entendimento acompanha o plano da vida boa desde a autoestima, passando pela reciprocidade da amizade, chegando à justiça. A amizade para Ricoeur é o itinerário da justiça, sob o modo do reconhecimento pelo “si”, da superioridade amigável que nos incita a agir com justeza. É como uma solícitude crítica, obediente ao dever, que merece o estatuto de uma espontaneidade complacente, intimamente ligada ao desejo de bem-viver e do bem “viver-junto”.

Para Ricoeur, é necessário compreender que, por detrás da “Regra de Ouro”, a voz da solícitude pede que a pluralidade das pessoas e sua alteridade não sejam obliteradas ou suprimidas pela ideia englobante de humanidade. Nesse sentido é importante o viés de uma solícitude crítica.

3.3 A SOLICITUDE CRÍTICA

Para Paul Ricoeur, qualquer traço que atribuirmos à solícitude encontra-se já descrito como marca da amizade. Como vimos acima, Ricoeur procura “elaborar um conceito englobante de solícitude, baseado fundamentalmente na troca entre dar e receber” (RICOEUR 1991, p. 221), que ele considera iguais por hipótese e como um ponto de equilíbrio entre o polo do si e o do outro. Esse dar e receber é apoiado no recurso da bondade como qualidade ética dos fins da ação em favor de outro, em consideração por ele. O sentido aqui, para Ricoeur, é dar à solícitude um estatuto mais fundamental que a obediência ao dever, a exemplo da “Regra de Ouro”, que busca tratar a humanidade na minha pessoa, como uma atitude de complacência/benevolência, como afirma Paul Ricoeur: “É do fundo dessa espontaneidade benevolente que o receber iguala-se ao dar da destinação à responsabilidade” (RICOEUR, 1991, p. 223).

Por outro lado, a solícitude é vista como a alma oculta da interdição, como repugnância/aversão à indignidade para com os outros, conforme pondera Paul Ricoeur a esse respeito:

No plano da perspectiva ética, com efeito, a solícitude como troca mútua das estimas de si é de parte a parte afirmativa. Essa afirmação, que podemos

realmente dizer originária, é a alma oculta da interdição. É ela que, em último caso, arma nossa indignação, isto é, nossa recusa da *indignidade* infligida a outros (RICOEUR, 1991, p. 259).

Por isso ela é solicitude crítica, pois, indignada com os maus tratos aos outros que se resumem num atentado à dignidade humana, a solicitude tem sua contrapartida na enunciação das prescrições/interdições: “não matarás”, “não roubarás”, “não mentirás”, “não torturarás”, etc. Assim, ela interdita o homicídio e comanda a justiça pelo ato da bondade.

Para Paul Ricoeur, a dissimetria da face-a-face deve ser entendida, compensada pela afeição no campo da solicitude, pois, para ele, “uma dissimetria não-compensada romperia a troca do dar e do receber e excluiria a instrução pela feição do campo da solicitude” (RICOEUR, 1991, p. 222). Numa palavra, a solicitude crítica desenvolve-se pela responsabilidade para com o outro que, por meio da bondade, nos leva à convicção de nossa própria valorização como pessoa, além de persuadir o outro a destacar-se mais por sua perspectiva humanitária. A essa compreensão, para melhor entendermos, recorreremos à noção de cuidado em Paul Ricoeur. Sobre isto, podemos acompanhar nas palavras da professora Constança:

Associada às ideias de *respeito*, *estima*, *solicitude* e *reconhecimento*, a noção de *cuidado* acolhe, nas obras de Paul Ricoeur, um denominador comum a essas noções: a afirmação do amor como atenção a si e ao outro, e a valorização da justiça. Partindo do tema da simpatia, [...], Ricoeur mostra que é preciso fundar a simpatia, previamente, em uma ética do respeito, sem a qual a mera descrição fenomenológica do outro se torna decepcionante. Promessa que não se mantém, a fenomenologia do outro, enquanto apenas descrevesse seu parecer, seria incapaz de captar a riqueza da presença dado que a mera descrição não a distingue do aparecer das coisas (CESAR, 2011, p. 43).

Talvez fosse preciso um longo tempo de meditação/reflexão sobre o alcance desse fragmento. Além dos conceitos que chegam para enriquecer a temática da solicitude crítica, como respeito, estima, solicitude e reconhecimento, outra palavra que, atrelada ao respeito, chega é: simpatia, e ela arremata o alcance da reflexão ao ponderar que a mera descrição da fenomenologia do outro [do ser humano capaz] se torna decepcionante em não dar conta de captar a riqueza da presença dessa pessoa. Essa riqueza da fenomenologia da presença, a nosso juízo, jorra em fluxo contínuo. A riqueza da presença não se esgota, quando o ser humano capaz desse olhar percebe o quanto aquela presença, que em si mesma é rica, poderia estar marcando a sua presença em outro lugar, mas está aí, enriquecendo a vida do outro de forma tão intensa e grande que se torna inefável, sendo impossível de colocar em palavras, pois a mera descrição do aparecer não dá conta de descrever/desenhar aquilo que é infindável. E mais do que isto, está aí inteiramente, presente, sem outras ocupações, fazendo a vida mais doce e feliz. Vale recordar que isso é possível perceber apenas para quem já se debruçou na percepção deste

mistério do outro ali simplesmente presente. Muitas vezes, durante a sua presença, estará sem dizer nada, ou mesmo apreciando juntamente uma belíssima canção, às vezes partilhando ideias, pensamentos, sonhos, projetos, sentimentos, vidas e tudo isso não é outra coisa senão uma imemorável prova suprema de solícitude. Recordemos também que a intencionalidade aqui não é simplesmente adotar um discurso hiperbólico, mas destacar o alcance dessa presença misteriosa e solícita do outro que, mediante a mutualidade, possibilita uma fagulha do bem-viver.

3.3.1 A Prova suprema da solícitude

Conforme já mencionado por Paul Ricoeur, o estatuto da solícitude é o de uma espontaneidade complacente e entendemos que ambas [solícitude e espontaneidade] fazem com que o sujeito, mesmo na sua autonomia pessoal, seja dependente da solícitude com os outros, pois ninguém é uma ilha e o estatuto do bem-viver se conquista na seara do com-viver. Recordemos que a importância da solícitude está bem acentuada, principalmente, quando o outro apresenta uma diminuição de sua capacidade de atuar, devido ao sofrimento ou a qualquer outra fragilidade/limitação. Nesse sentido argumenta Paul Ricoeur:

O sofrimento não é unicamente definido pela dor física nem pela dor mental, mas pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um golpe à integridade do si. Aqui, a iniciativa, em termos precisamente de poder-fazer, parece voltar exclusivamente ao si que dá sua simpatia, sua compaixão, sendo esses termos tomados no sentido forte do desejo de partilhar a dor dos outros (RICOEUR, 1991, p. 223).

Ou seja, é nessa hora que a solícitude chega ao “sofrer-com” e o “si” apresenta-se como responsável pelo outro. O outro agora é o ser sofredor que precisa do nosso apoio, da nossa solidariedade. Somos assim, responsáveis pelo outro, uma vez que ele “parece” reduzido à condição de somente receber. No entanto, como pondera Ricoeur:

Na verdadeira simpatia, o si, cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, encontra-se afetado por tudo o que o outro sofredor lhe oferece em troca. Porque procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado da sua potência de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza. Talvez esteja aí a prova suprema da solícitude. Confrontando com essa beneficência, até com essa benevolência, o outro parece reduzido à condição de somente *receber*. Num sentido, é realmente assim (RICOEUR, 1991, p. 223).

A solícitude se apresenta como uma capacidade de resposta ao outro onde sobrevém, na dialética do si, uma espécie de igualação na qual a desigualdade de potência é compensada por uma autêntica reciprocidade, pelo reconhecimento do outro que, “na hora da agonia, refugia-se

no murmúrio dividido das vozes ou no aperto débil de mãos que se cumprimentam” (RICOEUR, 1991, p. 224). Para atingirmos esse objetivo de uma capacidade de reconhecimento do outro, segundo a filósofa Constança Cesar, nessa seara da solicitude e do cuidado, se faz necessário fazer um duplo movimento:

É preciso fazer um duplo movimento, que parte da ética do respeito e vai à *fenomenologia da simpatia*, retomando depois à ética, coordenando ambas, para alcançar o outro como sujeito, *estranho* a nós, mas também um *semelhante*. Presença no mundo, o outro contempla as mesmas coisas, no mesmo mundo no qual se trabalha e se habita, qualificando-o e fazendo essa qualificação impregnar a *nossa* existência, o meio ambiente vital no qual *nos* encontramos e testemunhamos (CESAR, 2011, p. 43).

Assim, compreendemos a ética do bem-viver mediante a abordagem fenomenológica da alteridade diante da qual fazemos do nosso semelhante um outro eu, que sempre será necessário ser visto como pessoa, distinto das coisas. Isso é importante dizer, porque, normalmente, “na vida diária, diz Ricoeur, a atitude mais comum, não é a da simpatia ou da compaixão, mas a do conflito. Nesse, o que se expressa não é a analogia, mas a oposição das consciências, a radical alteridade dos sujeitos” (CESAR, 2011, p. 44), cuja aflição do sofrer poderá estar presente a qualquer momento para qualquer um e ter consciência dessa realidade é uma atitude de quem tem o refinamento das categorias da vida boa, segundo a pequena ética ricoeuriana.

Por um lado, Paul Ricoeur recorre a Aristóteles e nos ensina que partilhar a aflição do sofrer não é a mesma medida (exato simétrico) de partilhar o prazer, mas no “viver-junto”, incluindo a divisão das alegrias e das dores, pois nas visões aristotélica e ricoeuriana: “a amizade consiste antes em amar do que ser amado” (RICOEUR, 1991, p. 224).

Por outro lado, a partir de Paul Ricoeur, compreendemos que no âmbito da solicitude crítica, diante do sofrimento do outro, tal solicitude chama sempre pelo seu equivalente moral, “o respeito”, no qual a sabedoria prática deve desenvolver necessariamente – em situações particulares, que são, amiúde, situações aflitivas como a eutanásia, o aborto, a pena capital – uma fina dialética entre a solicitude para com as pessoas e o respeito às regras morais e jurídicas que são, muitas vezes, indiferentes a essas situações aflitivas. Seguindo a pequena ética forjada por Ricoeur, vale destacar, nessas situações, em nome da amizade e do respeito recíprocos, o indivíduo moral jamais decidiria sozinho, mas no meio do que ele chamaria de uma célula de conselho, em que vários pontos de vista entrariam em jogo.

Assim, para Ricoeur, mediante a prova suprema da solicitude, a vida feliz – através do ser solícito para como os outros – assume imediatamente um aspecto coletivo. Conforme nos fala Solange Vergnières: “Agir é agir com os outros” (VERGNIÈRES, 2000, p. 24). Para Paul Ricoeur, esse “agir com” é o que leva o ser humano capaz ao seu fim último, à felicidade. É no

praticar assuntos sérios que o ser humano capaz busca, na solicitude do outro, o caminho certo para um bem-viver genuíno. Sem a pretensão de esgotar a reflexão sobre a prova suprema da solicitude, partiremos para a temática da felicidade, que à solicitude está atrelada.

3.3.2 A Felicidade

Conforme nos aponta Paul Ricoeur, aludindo aos impasses de Antígona e de Édipo-Rei, a sabedoria é a primeira fonte para a felicidade: “A sabedoria [*to phronein*] é, de longe, a primeira fonte de felicidade” (RICOEUR, 1991, p. 289). Como pondera Ricoeur, o ser sábio já é um passo para a felicidade e a sabedoria se circunscreve ao “sinônimo do conhecimento, ciência. [...], virtude, saber prático” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 240). Daí, ““ser feliz é necessariamente o desejo de todo ser racional, mas finito. Portanto, é inevitavelmente um princípio determinante de sua faculdade de desejar’ (Kant)” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 101). Esse princípio, na filosofia da pequena ética ricoeuriana, é a busca de uma ação sempre refletida sabiamente pelo sujeito.

Esse refletir, que sempre será sábio e prudente, sobre a deliberação a partir da sabedoria prática ou prudência (*prhónésis*) é o tema ponderado por Paul Ricoeur, pois imbuído da ética aristotélica contribui fortemente com o ser humano na arte de dirigir a sua vida. Segundo ele, o nível da sabedoria prática e da deliberação é que eleva a felicidade a uma posição de limite superior, comportando uma decisão singular. Nesse sentido, podemos ver:

Consoante à opinião geral, o próprio de um homem sábio é ser capaz de deliberar corretamente sobre o que é bom e vantajoso para si próprio, não sobre um ponto parcial, (como, por exemplo, que tipos de coisas são favoráveis à saúde ou ao vigor do corpo) mas, de uma maneira geral, que tipos de coisas, por exemplo, conduzem à vida feliz. Uma prova é que chamamos também sábios os que o são num campo determinado, quando eles calculam com justeza visando a alcançar um fim particular digno de preço, nas questões em que não se trata de arte [*tekhné*]; resulta disso que, num sentido geral, também, será um homem sábio aquele que for capaz de deliberação. [...], a sabedoria prática [prudência] tem uma relação com as coisas humanas e com as coisas que admitem deliberação: porque o sábio, dissemos, tem como obra principal deliberar bem; mas não deliberamos nunca sobre as coisas que não podem ser diferentes do que são nem sobre as que não comportam algum fim para atingir, fim que consiste em um bem realizável. [...]. A sabedoria prática parece, portanto, ter dois limites: um superior, a felicidade, e um limite inferior, a decisão singular (RICOEUR, 1991, p. 205).

Isto é, nesse trabalho de interpretação do ser humano capaz, que cada vez mais se tornará capaz de execução de ações sábias, de autotestemunho, segundo Ricoeur, a compreensão da importância da sabedoria prática leva o autor do dizer e do fazer a praticar constantemente atos bons que serão sempre destinados à vida boa. Desse modo, a pequena ética ricoeuriana

possibilita ao ser humano hodierno se capacitar para uma vida realizada e, conseqüentemente, tornar-se apto para atingir a felicidade. Em outras palavras, o “pensar justo” ou “deliberar bem” só será possível com o diálogo entre os seres humanos, em nível de comitês de ética, nos quais se debatem sabiamente sobre os graves impasses das diferentes visões econômicas, políticas, culturais, religiosas, etc. Agindo assim, o ser humano capaz irá se conduzindo ao caminho da felicidade assumida pela responsabilidade de todos.

Caso contrário, acontece a negação da felicidade, a negação do bem-viver, quando as condições naturais de felicidade são negadas e essas condições que se dão no ato do decidir por si devem ser buscadas segundo a temporalidade e a necessidade das situações que cada um exerce, dentro dos limites do seu agir. Sobre os limites de seu próprio poder de agir, assegura Vergnières:

A felicidade só é possível se se admite, com humildade, os limites de seu próprio poder de agir (não se pode, por exemplo, pretender agir sobre o modo de se governar dos outros povos): é, na realidade, admitir que alhures também há outros homens virtuosos, capazes de cuidarem de sua própria comunidade (VERGNIÈRES, 2000, p. 28).

Enfim, compreendemos que a felicidade, como vertente do bem-viver, é uma reflexão forjada sobre a hermenêutica do si mesmo e do outro. Para tanto, a antropologia filosófica do ser humano capaz vai possibilitar que esse ser humano vá buscando o sentido da sua existência. Isso se dá através do “agir em comunidade”, no qual são envolvidos princípios éticos e políticos necessários para mudar o cenário institucional. Como diz Sônia Garrido: “Este último aspecto [da felicidade] mostra que a vida deve ter o sabor da vida boa, ou seja, uma vida completa” (GARRIDO, 1994, p. 216), isto é, feliz, realizada. Uma vida vivida não apenas com e junto a outros, mas também que se estende às instituições justas, a grupos diversos e diferentes entre si, enfim, à pluralidade.

Conseqüentemente, o viver com e para os outros é um viver marcado pela abertura do si em direção ao outro. Uma abertura que se dá pela mutualidade, pela solicitude, pelo respeito. Na justiça e na amizade que se busca, vê-se sempre o outro como um si mesmo, que é uma característica do ideal de bem-viver. Assim, o viver com e para os outros desponta para uma ampliação da perspectiva ética que culmina num genuíno testemunho de vida que vai da sua vida pessoal, passando pelo outros e desembocando, por assim dizer, no nível das instituições justas.

3.4 CONCLUSÃO

Podemos chamar de conclusão, neste ponto da investigação, o processo de compreensão do que significa o bem-viver com e para os outros, na medida em que a categoria do testemunho se faz notar. “Fiel à sua percepção filosófica e seguindo os passos de Jean Nabert, Ricoeur procura construir uma hermenêutica do testemunho na convergência do despojamento de si e do despojamento dos sinais exteriores que o absoluto dá de si nos acontecimentos da história” (XAVIER, 2021, p. 194). Em outras palavras, trata-se de um processo em que o testemunho gera despojamento do ego, que, por sua vez, chega à lógica do paradoxo:

O caminho do perder-se para se encontrar, lógica do paradoxo, é um fio condutor que encadeia a constelação de todas as renúncias que colocam o homem diante do mistério. Porém, ao falar do testemunho, Ricoeur se refere ao despojamento da reflexão e da especulação para poder encontrar os signos do absoluto na imanência da história (XAVIER, 2021, p. 195).

É um contínuo desaprender para reaprender que a lógica inerente ao desejo do bem-viver possibilita ao ser humano, uma vez que ele se sabe em processo de contínuo descortinar do mistério da existência, em face da hermenêutica do si e da riqueza inesgotável da fenomenologia da presença.

Como em um itinerário imprescindível para se desenhar o processo de construção do bem-viver forjado pela pequena ética de Paul Ricoeur, a partir da vida coletiva, fizemos aqui breves reflexões que perpassaram pelo respeito à pessoa do outro, pela importância da “Regra de Ouro”, assim como das contribuições e diferenças entre amizade e justiça. Destes pontos, desembocamos nas categorias da solicitude que, paradoxalmente, deverão ser despojadas e críticas ao mesmo tempo, a fim de que, aos seres humanos envolvidos no processo do bem-viver, seja possível o ajudar livre e o receber humilde. Compreendemos que, independentemente do estágio em que nos encontramos, todos temos a oferecer algo. Mesmo em momentos de fragilidade, quer seja um débil aperto de mão, um sorriso, uma lágrima, uma oração/meditação intensa, um suspiro. Ou, ainda mais forte e significativo, um disparar do coração. Isso pode acontecer, por exemplo, quando simplesmente o outro em processo de desfalecimento não consegue verbalizar uma palavra, mas o coração dispara pela percepção da presença do outro. Quando sonolento num leito hospitalar, percebemos isso pois as máquinas sinalizam. Quem já viveu essa experiência ao se despedir de uma pessoa querida no leito de um hospital sabe o que isso significa. Como se aquele outro dissesse com o acelerar do coração: “Eu sabia que você viria. Obrigado por estar aqui! Adeus!”.

Em suma, o viver com e para os outros se dá na presença forte e, de modo supremo, nesse singelo estar simplesmente com os outros. Isso porque o viver com e para os outros não se resume ao estar ali fisicamente presente, mas exatamente porque essa presença já teve um início mágico que jamais se findará, uma vez que o cabedal do arquivo da memória guarda uma reserva metafísica da intensidade dessa presença. Vale dizer, contudo, que somente uma pessoa que fez o processo de bem-viver composto do “con-viver” conseguirá saborear isso, pois a consideração e respeito pelo outro são guardados como um tesouro.

A consideração pelo outro, o cuidado com o outro, é originalmente respeito à pessoa do outro, porque sua natureza o põe como fim em si, querer que limita o nosso querer, alguém que não é simplesmente meio de realização de desejos, utilidade à disposição de um querer individual (CESAR, 2011, p. 44).

O viver com e para os outros está circunscrito ao cuidado de si, à estima de si e do outro, com grande capacidade de reconhecimento, acolhida e valorização do outro, devotando-lhe a sua atenção e tendo em vista tanto a simpatia quanto o respeito ao outro, sendo que este último “coordena e integra não apenas os afetos que apontam a benevolência em relação ao diverso de si, mas também a dramaticidade dos conflitos possíveis entre os sujeitos, e os afetos atinentes a essa dramaticidade: ódio, ciúmes, vontade de dominação etc.” (CESAR, 2011, p. 44).

Tendo clareza desse processo e da dinâmica implícita na vida com e para os outros, observamos que a antropologia filosófica do ser humano capaz, proposta pela ética do bem-viver em Paul Ricoeur, habilita o ser humano para alcançar cada vez mais uma vida boa. “A lei que rege a relação entre sujeitos é a do respeito recíproco, superador tanto da simpatia meramente afetiva, quanto do ódio ilimitado. Tal respeito é um postulado da razão prática e expõe a ética do dever” (CESAR, 2011, p. 44). Esse postulado da razão prática advém da deontologia kantiana e perpassa o âmbito das instituições justas, conforme veremos a seguir.

4 O QUE SÃO AS INSTITUIÇÕES JUSTAS?

4.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, pretendemos mostrar o que se entende por instituições, levando o leitor a vê-las como o ponto de aplicação da justiça e da igualdade, além de conteúdo ético do sentido da justiça. Para tanto, abordaremos, no campo da justiça social, a questão da distribuição equitativa dos bens e dos encargos da sociedade, que estão immanentemente ligados às instituições. Essa meditação envolve também a questão do poder em comum e da dominação presente no Estado de Direito, o qual é marcado por conflitos que exigem uma sabedoria prática como mediania para o respeito ao diferente. Controla-se assim, a intolerância, a fim de combater a violência que impede o bem-viver.

Na perspectiva da pequena ética ricoeuriana, o desejo de bem-viver não se limita às relações interpessoais, mas abrange também a vida das instituições. Para Paul Ricoeur, se o sujeito tende a alcançar a vida boa, ele não deve conformar-se com a vida “entre amigos” que se resume no cuidado consigo mesmo e na solicitude para com o outro, mas deve estender suas relações àqueles que não vê pessoalmente, porém, reconhece como insubstituíveis, por meio das instituições. Vejamos o que Ricoeur fala sobre as instituições:

Por instituição entendemos aqui a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião etc. -, estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, religada a elas num sentido notável, que a noção de distribuição permitirá daqui a pouco esclarecer. É por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente. Somos por esse meio levados ao *ethos* de onde a ética tira o seu nome. Uma maneira feliz de sublinhar o primado ético do viver-junto sobre os constrangimentos ligados aos sistemas jurídicos e à organização política é marcar, com Hannah Arendt, a distância que separa o poder-em-comum da dominação (RICOEUR, 1991, pp. 227-228).

As relações entre dominantes e dominados e/ou entre governantes e governados, na seara da instituição política especificamente, marca uma cisão e uma referência à violência “que uma e outra destacam no plano moral [...], mais fundamentalmente que a relação de dominação e de poder-em-comum” (RICOEUR, 1991, p. 228). A reflexão ética de Paul Ricoeur, a partir da lógica de Arendt, destaca que o poder procede diretamente da categoria da ação irreduzível às de trabalho e de obra. De modo que a categoria da ação toma a significação política no sentido lato do termo se consideradas, por um lado a condição de pluralidade e por outro, a de concertação. É a condição humana de pluralidade que recorre à ação como única atividade que coloca os seres humanos em relação, sem que estas sejam objetificadas. Da mesma forma, a relação de concertação está na seara do poder de agir de modo combinado. O poder não é nunca

uma propriedade individual, mas de um grupo, e continua a pertencer a esse grupo enquanto se mantiver unido e mantendo os seus costumes característicos.

Ou seja, segundo Ricoeur, os costumes como características fundamentais das instituições fazem com que elas assegurem o trânsito dos aspectos inter-humanos de uma sociedade. Os costumes fazem com que, por intermédio das instituições, possamos desenvolver a nossa vida de modo que ela seja sempre boa, isto é, em processo contínuo de aperfeiçoamento, para atingir o seu fim: agir bem de modo educado e nas instituições. Em outras palavras, o ser humano na trilha do bem-viver se educa constantemente para esse fim.

Se a educação, diríamos, tende a alcançar a vida boa, ela não deve conformar-se à vida “entre amigos” (cuidado consigo mesmo e solicitude com o outro). Esta não pode ser boa se não for extensiva a toda a humanidade, quer dizer, extensível àqueles que não vemos pessoalmente, porém reconhecemos como insubstituíveis por meio das instituições. Mais ainda podemos acrescentar que temos responsabilidade para com as gerações futuras. Ademais, destacamos que é por intermédio das instituições que desenvolvemos nossas vidas. Estas nos mostram nossa temporalidade, a qual é fundamental para o reconhecimento e constituição da nossa identidade pessoal, ou seja, do nosso si mesmo (GARRIDO, 1994, p. 169).

A importância do fragmento acima está posta e argumentamos que o papel das instituições para o alcance do bem-viver ricoeuriano vem como um grau de utilidade maior ainda nos tempos hodiernos em que, em escala mundial, algumas pessoas desumanizadas se põem a agir com as próprias mãos, tentando negligenciar o papel das instituições. E, normalmente, isso acontece em nome de uma falsa moral seja religiosa e/ou dos costumes a fim de se beneficiarem a si mesmas e aos seus iguais. Esta percepção nos leva a reconhecer que temos responsabilidade para com as gerações futuras no processo de educação humana para o respeito de si mesmo, dos outros e das instituições. Destacamos que, se um ser humano tem a impressão de que as instituições não ajudam no processo do bem-viver, da vida digna, recordamos que sem a atuação delas, indubitavelmente, as atrocidades serão bem maiores.

As instituições, que segundo Ricoeur são o ponto de aplicação da justiça, nos levam a compreender o papel da distribuição justa dos bens de uma sociedade entre as pessoas. Para Paul Ricoeur, uma das características fundamentais de toda instituição é regular a repartição, de forma a beneficiar igualmente a todos. Daí a importância de reconhecer o papel das instituições como o lugar em que se dá o exercício das ações boas, consideradas éticas.

Assim, necessitamos das instituições como ponto de aplicação da justiça social, pois a via reflexiva da estima de si e da solicitude não basta para viver bem, é necessário um terceiro excluído do “eu” e do “tu” que passa a ser um terceiro incluso na perspectiva mais ampla da vida boa: as instituições justas, onde se debate e aplica a justiça social. Desse modo, recordamos

que as instituições, enquanto expressão social da vida ética, devem caracterizar-se pela pluralidade, pelo poder em comum daqueles que delas participam e são, ademais, imprescindíveis para a implementação da justiça social.

4.2 A JUSTIÇA SOCIAL

O sentido ético da justiça social, segundo Ricoeur, conjuga-se com o impulso da solicitude. A virtude da justiça social, na visão do autor, tem seu espaço de aplicação justamente nas estruturas institucionais, nas quais se expressam o desejo de viver junto de uma certa comunidade histórica. Essa aplicação da justiça social se dá no âmbito da distribuição, da repartição dos bens, dos cargos, das responsabilidades, dos direitos e deveres etc. Ao começar o tema das instituições justas, Paul Ricoeur assim argumenta:

Que a perspectiva do bem-viver envolve de alguma maneira o sentido da justiça, isso está implicado na própria noção do outro. O outro é tão o outro quanto o “tu”. Correlativamente, a justiça estende-se mais longe que o face-a-face. Duas asserções estão em jogo aqui: segundo a primeira, o viver bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições. Conforme a segunda, a justiça apresenta traços éticos que não estão contidos na solicitude, a saber, para o essencial uma exigência de *igualdade*. A instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça, tais são os dois princípios da investigação sobre o terceiro componente da perspectiva ética (RICOEUR, 1991, p. 227).

Estas palavras colocadas de modo claro e didático pelo próprio autor nos encaminham para o terceiro e último ponto que compõe a pequena ética do bem-viver forjada por Paul Ricoeur: a vida desenvolvida com boas relações nas instituições. Ricoeur nos faz ver que a justiça se estende de seu campo próprio, o legal, até o campo mais amplo que é o social e a sua aplicação se efetiva no poder:

Por mais evasivo que seja o poder na sua estrutura fundamental, por mais enfraquecido que esteja sem socorro de uma autoridade que o articule sobre uma fundamentação sempre mais antiga, é ele, como querer agir e viver junto, que traz à perspectiva ética o ponto de aplicação de sua indispensável terceira dimensão: a justiça (RICOEUR, 1991, p. 230).

Conforme pondera a professora Constança, “a expressão social da vida ética envolve as noções de justiça e de igualdade, consolidadas em instituições” (CESAR, 1998, p. 43). Sem falar que a justiça social pode ser entendida por Ricoeur também como equidade, incluindo ainda a noção de bens sociais primordiais. A justiça social aparece na sua meditação relacionada, ainda, às ideias de bem e de lei, a fim de tratar das situações de desacordo que surgem, referentes aos bens que circulam nas empresas, bem como na sociedade em geral. O

campo de reflexão sobre a justiça social em Ricoeur aparece como um laço entre o ético e o político. A justiça é parte constituinte do desejo de bem-viver, de modo que o político, tomado no sentido mais alargado, constitui a arquitetônica da ética, uma vez que como cidadãos é que nos tornamos humanos. Entendendo dessa maneira, argumentamos que a justiça está associada ao bom (bem-viver), assim como ao obrigatório, dando evidência, ainda, às compreensões de lei, de cidadania que são imprescindíveis na proteção aos direitos da coletividade. O justo se define, assim, no plano do desejo de bem-viver, como o bem em relação ao outro. Desse modo, o justo não está restrito ao plano da obrigação, como o legal, mas no plano da sabedoria prática. Desse ponto de vista, ele pode ser identificado ao equitativo.

Podemos ver aqui a síntese do projeto de bem-viver, onde Ricoeur mostra desde o primeiro componente ético: o bem, passando pela obrigação e chegando ao terceiro que culmina com a justiça equitativa – ponderando que a justiça e a equidade não são absolutamente idênticas, nem genericamente diferentes. Com efeito, o equitativo é completamente superior a certa justiça. Ele é outro nome do senso da justiça quando esta atravessou as provas e os conflitos suscitados pela aplicação à regra da justiça. Em outras palavras, é preciso entender que o equitativo chega aonde a justiça deixou de estatuir ou deliberar.

A justiça social desemboca na justiça distributiva e na justiça reparadora. Vejamos como Sônia Garrido conceitua esses dois tipos de justiça: “A justiça distributiva é proporcionalidade (igualdade das relações e das partes) e não igualdade; a justiça reparadora é necessária para restabelecer a justiça que em algum momento ou situação ela não se deu” (GARRIDO, 1994, p. 168). Ou seja, a justiça distributiva não é apenas aquela no sentido de conformidade com o direito, com a igualdade – ela é proporcionalidade; enquanto a reparadora é a que vem para corrigir e ressarcir os erros cometidos contra alguém.

Enfim, trazendo para a realidade prática, na pluralidade de distâncias da justiça social, o que Paul Ricoeur põe em jogo é a questão do “estabelecer acordos” e “gerir desacordos”, sem sucumbir à violência. Ele propõe que, para isso, devemos buscar distribuir com justeza as vantagens bem como as obrigações. E aqui o autor esclarece o que entende por justo:

O justo, me parece, olha dos dois lados: o lado do *bom*, do qual ele marca a extensão das relações interpessoais nas instituições; e do *legal*, o sistema judiciário conferindo à lei coerência e direito de coerção. É sobre a primeira vertente exclusivamente que nós nos empenhamos nesse estudo (RICOEUR, 1991, p. 231).

O conceito de direito aplicado pelo autor a partir da língua francesa contempla dois sentidos: de ser humano direito, reto, isto é, num sentido não jurídico e, também, no sentido do Direito como disciplina, que, em qualquer parte, é entendido como lei.

Sobre a vertente do lado bom do sentido de justiça, na seara da ética do bem-viver, argumenta Paul Ricoeur:

Duas razões legitimam esta empreitada. De um lado, a origem quase imemorial da ideia de justiça, sua emergência fora do modelo mítico na tragédia grega, a perpetuação de suas conotações divina até nas sociedades secularizadas confirmam que o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele não cessa, contudo, de suscitar. Por outro lado, a ideia de justiça é melhor denominada senso da justiça no nível fundamental em que aqui ficamos. Seria melhor dizer senso do justo e do injusto; porque é em primeiro lugar à injustiça que nós somos sensíveis: “Injusto”! “Que injustiça”!, escrevemos. É efetivamente sobre o modo da queixa que penetramos no campo do injusto e do justo (RICOEUR, 1991, p. 231).

Na perspectiva ricoeuriana, o senso de injustiça é não somente mais pungente e acentuando no ser humano integral [aquele que se guia pela ética do bem-viver], mas, muito maior e/ou perspicaz do que o senso de justiça, uma vez que

[...] a justiça é quase sempre o que falta, e a injustiça o que reina. E os homens têm uma visão mais clara daquilo que falta às relações humanas do que da maneira correta de organizá-las. Em consequência, mesmo nos filósofos, a injustiça é a primeira que movimenta o pensamento. Testemunham isso os Diálogos de Platão e a ética aristotélica e sua igual preocupação de citar em conjunto o injusto e o justo (RICOEUR, 1991, p. 232).

Na perspectiva ética ricoeuriana, é o meio termo (*mésotés*) entre o justo e injusto, o termo razoável que coaduna com todas as virtudes, sejam de caráter privado e/ou pessoal, em que “o justo se distingue do injusto, que faz passar do plano interpessoal ao institucional” (RICOEUR, 1991, p. 232). Assim, na dinâmica polissêmica do justo e injusto, cuja reflexão é importante e inesgotável em todos os tempos e lugares, uma vez que se trata de termos que acompanham o dinamismo da história, seguiremos a nossa reflexão na seara da justiça distributiva.

4.2.1 Justiça distributiva

Sem querer esgotar a questão, pois isto não seria possível e nem é o nosso foco, ressaltamos que, de um modo geral, define-se a justiça distributiva como um “princípio ético-político que estabelece a articulação a cada um do que lhe é devido” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 152). Ou seja, esta articulação de conferir a cada um dos entes envolvidos o que lhe pertence possibilita a igualdade e essa é considerada aqui como o núcleo comum da justiça tanto distributiva quanto reparadora. A partir do pensamento de Paul Ricoeur, compreendemos que a justiça distributiva se apoia na igualdade como conteúdo ético da justiça mesma. Segundo ele, a justiça distributiva engloba não só a repartição de bens econômicos,

mas também de direitos e deveres, de benefícios e encargos. Ela é compreendida como repartição justa. Vejamos como a Professora Sônia Garrido enuncia a questão:

A justiça distributiva compreendida como repartição justa em nível ético se destaca como própria das instituições. Este conceito de justiça distributiva serve de porta de entrada ao momento moral. Antes de mais nada, pode-se dizer que falar de justiça distributiva surgem algumas ambiguidades, que o momento deontológico com sua pretensão de universalização e formalismo tem a pretensão de clarificar. Dentro das ambiguidades, destaca-se o que significa “justa parte”, ou o conceito de igualdade próprio da justiça; trata-se de uma igualdade proporcional ou uma igualdade aritmética. Apesar destas ambiguidades, é pelo legado da ética, do seu conceito de justo que se nos mostra ambos os lados da justiça: o bom como extensão da solicitude e o referente ao legal (GARRIDO, 1994, p. 182).

Mediante a compreensão deontológica de justiça, entendemos, pois, que é mediante um processo de assimilação daquilo que é bom para a constituição do bem-viver que se faz a tessitura mesma da justiça ir se decantando. E as instituições têm papel relevante para a efetivação dessa justiça para todos. É a partir de então que o legado ético da justiça vai abrindo frestas e ganhando espaço de atuação. Vale dizer que todo o alcance de vida boa vai depender do espírito e/ou do clima sócio-histórico das realidades envolvidas em cada época e espaço. Agindo assim, em sintonia com cada realidade, em vista do alcance sempre melhor do ideal ético ricoeuriano, as pessoas na marcha do bem-viver, sustentadas pela solicitude e justiça distributiva, cimentarão uma cultura da vida boa. Daí a importância da perspicácia humana, da prudência, da solicitude e de um conjunto de percepções e variantes do bem-viver, a fim de se atingir aquilo que buscamos: uma ética da vida boa que é fruto da justiça. Esta é regeneradora das feridas, fazendo brotar a paz. Em outras palavras, o ideal ético da vida boa perpetrado por Paul Ricoeur não surge naturalmente e nem ao acaso, ele é desejado, compreendido, buscado, gestado num processo espiralado consciente e cultivado diuturnamente. Isto é, não se trata de uma conquista cristalizada e garantida para sempre, pois, obedece ao espírito humano que jamais para de crescer, seguindo o dinamismo da história. Necessariamente, o ideal ético da vida boa em Ricoeur efetiva-se no gerúndio, isto é, se dá no acontecer da existência. Para tanto, se leva em conta os três pilares daquilo que Ricoeur traz como tese do que chama de perspectiva ética: visar à “‘vida boa’, com e para outros nas instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202). É um processo consciente de bem-viver que se cultiva com a adoção de um estilo sempre renovado de viver, no qual o ser humano sabe da sua necessidade de crescimento constante. Nesse sentido, a flexibilidade se faz necessária, pois, no fato de evidenciar a importância dessa adoção de um estilo de viver sempre renovado e que esteja realmente em sintonia com esta tese proposta pelo autor, se consolida a cultura da ética do bem-viver. Trata-se de um movimento

testemunhal, autoimplicativo, que tem livre trânsito do ser humano, de um movimento de aprimoramento da vida que, necessariamente, passa pelo convívio coletivo e estabelece boas relações institucionais.

É desse modo que, na dinâmica da justiça distributiva, há necessidade de uma atuação permeada pela arte da “tecelagem das boas relações”, usando a analogia de uma “colcha de retalhos” e quem admira a arte nela embutida. Assim é a riqueza de uma vida boa e das características que ela possibilita vir à tona. Nessa lógica testemunhal, o autor recorda que o ideal de vida boa

[...] não se limita a designar a narração de uma testemunha que relata aquilo que viu, mas se aplica a palavras, obras, vida que, enquanto tais, atestam, no coração da experiência e da história, uma intenção, uma inspiração, uma ideia que ultrapassa a experiência e a história (RICOEUR, 1994, p. 107).

De fato, na perspectiva ética do bem-viver ricoeuriano, atrelada à questão do testemunho que nasce no cuidado com o si, com o outro e estabelecendo boas relações com as instituições, o bem-viver se efetiva. Para tanto, a pessoa vai fundamentando-se na justiça para todos e se tornando um protagonista desse processo no seu entorno. Ele se torna um arauto da vida boa, da vida feliz. É possível, desse modo, alimentar a utopia de que, onde estiver uma pessoa com este espírito de cultivo do bem-viver, ali estará garantida a paz que promove a justiça e a vida boa para todos, Ele jamais se calará em face a uma injustiça e se comoverá com quem sofre e isso, indubitavelmente, se transformará em hábito também para os seus contemporâneos que garantirão a justiça das instituições.

No dizer de Ricoeur “é às instituições que se aplica em primeiro lugar a virtude da justiça. E por instituições compreendemos as estruturas variadas do querer viver junto, que asseguram a esse último duração, coesão e distinção” (RICOEUR, 1991, p. 265). Quando o autor se refere às instituições como estruturas variadas do querer viver junto de forma constante, coesa e distinta está, evidentemente, argumentando sobre a necessidade de ampliação da convivência também a elas, pois qualquer instituição que se julgue mais importante, e procure agir isoladamente, já está corroída, obsoleta e necessitada de reforma. Nesta perspectiva o filósofo francês aqui estudado apregoa que:

Resultou daí um tema, o da distribuição que encontramos implicado na *Ética a Nicômaco* na qualidade de justiça distributiva. É esse conceito de distribuição que vamos mostrar colocando na confluência da perspectiva ética e do ponto de vista deontológico. É ainda à perspectiva ética que pertencem as ideias de repartição justa e da justa parte sob a égide da ideia de igualdade. (RICOEUR 1991, p. 265).

Ou seja, a ideia ou a necessidade de igualdade, de forma imprescindível, está muito impregnada no tema da distribuição, no âmbito da perspectiva da ética ricoeuriana. Esta – vinculada também ao ponto de vista deontológico que exige tratamento respeitoso aos seres humanos, a fim de considerarmos a todos por iguais, seja nos deveres, seja nas vantagens, sem fazer acepção de pessoas – marca um momento importante na coesão da tese da ética do bem-viver em Paul Ricoeur. Nesse sentido, vemos que:

Ricoeur apresenta as instituições já formadas como as mediadoras da justiça entre seus participantes. Cabe a elas realizar a distribuição de direitos como cidadania, educação, saúde, segurança e outros tantos por meio de sistemas, princípios de justiça, que privilegiem os mais fracos, na tentativa de igualá-los aos mais fortes. No sentido inverso, devem repartir os encargos, como tributos, por exemplo, exigindo contribuição maior dos mais favorecidos, para também assegurar a justiça distributiva, em que cada um recebe o seu direito na proporção de suas necessidades e suas obrigações na proporção de suas capacidades (SOUZA, 2013, p. 92).

No campo da justiça distributiva, que para Paul Ricoeur é um sistema de justa partilha, que consiste em atribuir a cada um a sua parte, compreendemos a grande necessidade de um processo de educação humana para o senso de justiça. Na perspectiva ética a partir de Paul Ricoeur, compreendemos ainda que não é possível uma convivência aceitável com qualquer sistema que defenda e/ou coexista com a desigualdade. Há situações em que, de maneira impotente, podemos conviver com a injustiça, mas jamais coexistir com ela, pois isso seria cumplicidade e/ou omissão, coisa que não cabe na ética do bem-viver. Argumentamos que sem a justa medida, sem o acesso aos bens e aplicação dos mesmos direitos para todos os seres humanos, não se atinge o plano ético do bem-viver. Daí a necessidade de uma atribuição ou distribuição justa de bens, direitos e deveres para todos. Essa “atribuição” deve dar-se na proporção da contribuição e do mérito de cada um, sendo, portanto, uma justiça da proporcionalidade, na qual a importância da instituição para a aplicação dessa proporcionalidade seja reconhecida também por todos. Nesse sentido, a defesa das instituições é perpetrada por todos. Vale dizer ainda que as pessoas que tentam destruir as instituições, já se mostram carentes de uma formação para adquirir o processo de educação que as encaminhem à marcha do bem-viver. Sobre a importância da neutralidade das instituições para a aplicação do ideal de vida boa, Souza (2013, p. 78) observa que:

Ricoeur apresenta a instituição como elemento neutro que faz a intermediação entre as liberdades individuais e que introduz nessas relações valores, normas ou leis. Não há como praticar as obras necessárias para a confirmação de minha liberdade senão por meio de estruturas já constituídas e do respeito a critérios morais já estabelecidos. Dessa forma, é a instituição que instaura a liberdade, ao mesmo tempo em que fixa as regras para sua limitação.

Enfim, no âmbito da distribuição justa, Ricoeur marca uma relação estreita entre ética e política, na qual se defende a distribuição equitativa, bem como a igualdade. Como se pode ver, nas palavras de Constança Cesar: “A relação estreita entre ética e política aparece, pois, como a definição do justo e do injusto no nível institucional, a distribuição equitativa dos papéis em sociedade” (CESAR, 1998, p. 43). Esse processo, diríamos educacional, que possibilita a distribuição justa entre as pessoas, faz com que seja reconhecida a importância das instituições e de cada membro da sociedade. Podemos dizer ainda que é desse modo que a igualdade passa a prevalecer: quando ela é cultivada e defendida por todos. É a partir de então que, inspirados na ética do bem-viver ricoeuriano, podemos entender, de maneira quase poética, que a igualdade possibilita a amizade, destacando esta como aquilo que podemos até chamar de a ética dos desconhecidos:

A igualdade, podemos dizer, é a amizade dos desconhecidos e, como tal, expõe a importância de cada um dos membros da instituição, tornando-os insubstituíveis, como os amigos são insubstituíveis no nível pessoal. A justiça, por sua vez, tendo como conteúdo ético a igualdade, amplia o alcance da amizade e atinge toda uma comunidade e até mesmo toda a humanidade. Ao inserir as instituições em sua definição da ética, Ricoeur propõe que não existe, ou não deveria existir, uma separação, um muro, no seu dizer, entre o indivíduo e o sistema social a que pertença. A instituição, que é o ponto de aplicação da justiça (local onde a justiça é realizada), só se mantém por meio dos indivíduos que dela fazem parte. Por tal motivo, não constitui uma entidade à parte, diferenciada de seu terceiro componente, ao lado do si e do outro (SOUZA, 2013, p. 88).

Vemos, pois, a importância da presença dos três elementos: o si, o outro e as instituições para a constituição da pequena ética do bem-viver ricoeuriano. Paul Ricoeur nos possibilita entender e defender que nenhuma pessoa é mais importante que a outra, mas que elas se complementam na mesma direção e objetivo da vida boa, que pressupõe a igualdade também no plano ético-político. “No plano ético-político, a igualdade está para a vida das instituições como a solicitude está para as relações interpessoais, na dimensão do face-a-face” (CESAR, 1998, p. 43). Ou seja, é possível entender que, quando se tem justiça distributiva, será possível desenvolver um querer viver juntos, consolidado em normas e isso só se expressará concretamente considerando os princípios da equidade, da cooperação entre os sujeitos. Em suma, é nesse espírito que Paul Ricoeur aborda o tema da vida boa com aqueles a quem não vemos pessoalmente, mas com quem podemos chegar a ter justiça e um “poder em comum” sem que prevaleça a dominação.

4.2.2 Poder em comum e dominação

Segundo Paul Ricoeur, a questão do poder é bastante ambígua e ampla, em vista de ser difícil imaginar situações de interações em que um não exerça o poder sobre o outro pelo próprio fato de ele pôr em prática as suas ações, podendo cair na tentação da violência. Vejamos o que diz o autor sobre o poder, no qual está incluso o conceito de poder em comum:

A ocasião da violência, para não dizer a reviravolta para a violência, reside no *poder exercido sobre* uma vontade por uma vontade. É difícil imaginar situações de interação em que um não exerça um poder sobre o outro pelo próprio fato de ele agir. Insistimos na expressão “poder sobre”. Convém, vista a extrema ambiguidade do termo “poder”, distinguir a expressão “poder sobre” de dois outros empregos do termo “poder” aos quais nos aconteceu recorrer nos estudos precedentes. Chamamos *poder fazer*, ou potência de agir, a capacidade que tem um agente de se constituir autor de sua ação com todas as dificuldades e aporias adjacentes. Chamamos também *poder em comum* a capacidade que os membros de uma comunidade histórica têm de exercer de modo indivisível o seu querer viver junto, e distinguimos com cuidado entre esse poder em comum e a relação de dominação em que se aloja a violência política, tanto a dos governantes quanto a dos governados. O *poder sobre*, enxertado na dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro – em outras palavras, o que esse outro sofre –, pode ser considerado a ocasião por excelência do mal de violência. A inclinação descendente é fácil para balizar desde a influência, forma doce de poder sobre, até a tortura, forma extrema do abuso. No próprio domínio da violência física como uso abusivo da força contra outros, as figuras do mal são inúmeras, desde o simples uso da ameaça, passando por todos os graus do constrangimento, até à morte. Dessas formas diversas, a violência equivale à diminuição ou à destruição do poder fazer de outrem (RICOEUR, 1991, p. 257).

Não queremos entrar na problemática do mal com este fragmento de Ricoeur, pois foge ao nosso escopo, mas recordar que, dentre tantas formas de dominação, o autor faz aqui as devidas distinções entre as dimensões do *poder fazer*, ou potência de agir, e do *poder em comum*. Nessas expressões, estariam embutidas todas as capacidades de o ser humano assumir as suas responsabilidades. Ao se referir a todas as aporias e adjacências humanas, o autor considera a imensa capacidade do ser humano integral para o agir bem. E isso está em plena sintonia com o plano ético do bem-viver.

No que se refere à destruição do poder fazer de outrem, como encerra o fragmento, isso acontece, tantas vezes de modo velado, como, por exemplo, não concedendo a outro capaz do bem as condições necessárias de poder realizar aquilo para o qual ele é habilitado, tolhendo-lhe tais capacidades inclusive por meio de palavras, que ao invés de edificá-lo, o diminui. São palavras e expressões que estão ainda muito impregnadas no imaginário social: “incompetente; incapaz; você não é capaz; pode desistir que você não consegue, aqui sou eu quem mando” etc. Situações que poderão ser revertidas por um “muito obrigado; siga em frente; muito bem” e

tantas outras que se tornarão estímulos para que a rotatividade do poder aconteça. Há um ditado popular que explica isso de modo elementar e direto: “muito ajuda, quem não atrapalha”. A visão ricoeuriana, dita de outro modo, possibilita compreendermos que todos os cidadãos, em pleno estado de sanidade mental, têm a capacidade de exercer conjuntamente o poder, uma vez que eles estão inseridos na mesma comunidade histórica e devem ter acesso às mesmas condições inerentes aos seres humanos. Para tanto, se faz necessário que os governantes possibilitem que todos possam dar a sua contribuição naquilo que possuem habilidades, fazendo assim eclodir a beleza da diversidade. Na visão ricoeuriana, nada justifica que os seres humanos sofram em consequência da violência política, por exemplo. Há um longo caminho a ser trilhado por meio de uma mentalidade de igualdade de oportunidades, de gênero, de raça e de outras tantas condições e/ou classificações, sem que os humanos possam se olhar como superiores entre si. Somos seres ricos em capacidades várias e com uma vocação sublime para fazer o bem, agindo bem, respondendo pelas ações. Mas, se se perpetua o uso da violência política e do abuso de poder dominador, pelo simples uso do poder pelo poder, as pessoas acabam por “perverterem” o sentido de poder, desembocando na dominação que reside no poder exercido sobre uma vontade por outra de modo equivocado e tantas vezes perverso.

Em outras palavras, segundo Paul Ricoeur, o poder em comum só existe quando os homens atuam em conjunto. Esse poder procede da ação sensata, e não da dominação do homem pelo homem. É um poder que leva à pluralidade e ao concreto, significando, respectivamente, a extensão das relações inter-humanas, incluindo os terceiros que jamais serão mostrados ou anônimos. Nesse sentido, aqui o autor inclui também a ação pública, no sentido de que cada ser humano desenvolve a sua história e, na medida em que se coloca na busca da vida boa, se torna responsável por essa história. Cada um, numa ação de cidadania ativa, busca compartilhar sua posição de igualdade em vista do bem público, na realização da vida boa que é concretizada pela mediação das instituições justas.

Leiamos o que pondera a pensadora Sônia Garrido sobre esse processo ao procurarmos forjar o caminho da vida boa:

Tanto essa vida boa que desejamos com aqueles que desconhecemos, como o poder em comum que podemos exercer, somente são possíveis por meio das instituições. É nelas que encontramos traços éticos que não estão contidos na sociedade igualitária da amizade, mas sim na igualdade como conteúdo ético da justiça. (GARRIDO, 1994, p. 167).

Pelas palavras desta filósofa e educadora, podemos imaginar o papel e o valor das instituições no processo “ético-educacional” e de crescimento humano, pois a vida boa ou vida feliz, educada se dá, segundo Paul Ricoeur, dentro de uma instituição justa. É por meio da

educação que a pessoa percebe que a vida limitada à solicitude apenas entre amigos não favorece a igualdade, mas sim nas instituições que abrem a possibilidade de, por meio delas, se exercer o poder comum. Daí a importância do viver junto em instituições justas em que Ricoeur tanto insiste, pois se pertencemos, por exemplo, pelo menos a uma associação de bairro, com certeza teremos espaços para manifestar o nosso pensamento e exigir o direito de igualdade.

Entre poder em comum e dominação, segundo Paul Ricoeur, existe uma grande distância, uma vez que, quando há dominação, por parte de um, o outro não tem vez e não há “poder”, no sentido que Ricoeur compreende, que é o poder de modo combinado. Segundo Ricoeur, “O poder corresponde à aptidão do homem para agir, e para agir de modo combinado. O poder não é nunca uma propriedade individual; ele pertence a um grupo e continua a lhe pertencer enquanto esse grupo não for dividido” (RICOEUR, 1991, p. 228). Nesse sentido, Ricoeur acena à fragilidade do poder, a qual está na concentração do mesmo, sufocando-o, pois ele somente existe de verdade enquanto os seres humanos agem em conjunto, isto é, enquanto o grupo for unido.

Assim, para Paul Ricoeur, quando as pessoas se notarem enfraquecidas, devem sempre lutar pelo poder inerente a todos, em oposição não somente à violência, mas também à dominação de grupos majoritários perversos, dominadores, destruidores das instituições que garantem a justiça. Nos atos terroristas de 8 de janeiro de 2023 em Brasília, como o mundo viu, temos uma amostra clara do resultado, por um lado da tentativa de minar as instituições como se fossem destruí-las esfaqueando obras de artes e/ou quebrando vidraças; por outro lado, as próprias instituições fazendo o seu papel, agindo com rapidez e coerência ao permitir ações coletivas entre as demais. Isso requer uma abertura à discussão pública, à decisão política que somente será possível, segundo Ricoeur, em uma sociedade regida por um Estado de Direito Mundial.

4.3 O ESTADO DE DIREITO

A partir do pensamento de Paul Ricoeur, compreendemos que o Estado é o órgão de decisão de uma comunidade histórica. Vale dizer, contudo, que ele não é reduzido a um simples árbitro. “Ao Estado cabe a articulação das ações racionais, que fazem da comunidade histórica uma totalidade orgânica” (CESAR, 1998, p. 49). Ainda que todos os Estados tenham sua herança na violência que deixa em cada um dos seus membros a sua cicatriz, não é a violência que define o Estado, mas a sua finalidade: ajudar a comunidade civil ou a sociedade fazer a sua

história, tendo em mira a sua sobrevivência, a sua existência durável; isso, contra todas as ameaças exteriores e interiores. Nesse sentido, o autor leva-nos a compreender que

[...] com o Estado aparece uma certa violência que tem caracteres de legitimidade. Que significa, não somente para a nossa vida de homem, mas para nossa reflexão moral, para nossa meditação filosófica e religiosa, esse fato estranho: a existência política do homem é guardada e guiada por uma violência estatal, que apresenta as características de uma violência legítima? (RICOEUR, 1968, p. 237).

A nosso juízo, esta indagação, para o autor, se torna relevante na dimensão da antropologia filosófica da busca pelo bem-viver, uma vez que possibilita ao ser humano se colocar como alguém que se sabe inserido numa sociedade, regida por normas comuns escolhidas por ele próprio, uma vez que o estado de vida primitiva não lhe permitiria chegar ao ideal de vida boa. A esse respeito pondera Paul Ricoeur:

Certifiquemo-nos preliminarmente do nosso ponto de partida: qual a violência mínima que se acha instituída pelo Estado? Sob a mais elementar de suas formas e ao mesmo tempo a mais irreduzível, a violência do Estado é a violência de caráter *penal*. O Estado pune; em última análise, é ele que possui o monopólio do constrangimento físico; retirou dos indivíduos o direito de fazer justiça pelas próprias mãos; tomou sobre seus ombros toda a violência esparsa, herdada da luta primitiva do homem contra o homem; frente a toda violência, pode o indivíduo apelar para o Estado, mas o Estado é a última instância, a instância sem recurso. Ao abordar a violência do Estado pelo seu lado penal, punitivo, atingimos diretamente o problema central; pois as múltiplas funções do Estado, seu poder de legislar, seu poder de decidir e de executar, sua função administrativa, sua função econômica ou sua função educativa, todas essas funções são finalmente sancionadas pelo poder de obrigar em última instância. Dizer que o Estado é um *poder* e que ele é um *poder de obrigar*, é a mesma coisa (RICOEUR, 1968, p. 237).

Sobre a questão do Estado de Direito, o autor provoca uma longa reflexão, para a qual não temos interesse em fazer quaisquer digressões, mas apenas apontar que, no processo de busca pelo bem-viver, se torna importante também “que o Estado seja Estado, através dos regimes e das formas diferentes e mesmo opostas. [...]. Basta-nos que o Estado considerado o mais justo, o mais democrático, o mais liberal, se revele como que a síntese da legitimidade e da violência, isto é, como o poder moral de exigir e poder físico de obrigar” (RICOEUR, 1968, p. 238). É neste âmbito de uma vida regida pelos regimes estatais em que há vontade de sobrevivência num caminho espiralado de crescimento rumo à vida boa que a realização humana se concretiza.

Segundo Ricoeur, é a partir da vontade de sobrevivência que a filosofia política se bifurca em dois estilos diferentes: *baseada na força*, representada pelos pensadores marxistas e totalitaristas; *baseada na forma*, representada pelas filosofias racionalistas do século XVIII e

as de Hannah Arendt e Eric Weil. Segundo Ricoeur, a vontade baseada na forma é mais apropriada à função racional do Estado de Direito. Nesse sentido, pondera o autor: “Entendemos por Estado de direito um Estado que fixa as condições reais e as garantias de igualdade de todos perante a lei” (RICOEUR, 1986, p. 393).

Para Ricoeur, o Estado de Direito orientado pela forma é aquele que tem controle parlamentar, que luta pela educação para todos, que abre espaços para a livre discussão sobre a prioridade da partilha dos “bens sociais primários”: partilha de renda, serviços, segurança, educação, saúde, cidadania, dentre outros, sendo um Estado regido por regras legais que limitam o arbítrio governamental. Já o Estado orientado pela força é aquele que possui o poder da violência legítima, porém não se reduz à violência, mas ao poder de defesa tanto interna quanto externa.

Nessa perspectiva, a virtude do Estado de Direito consiste em manter ligados os critérios do cálculo eficaz e de acordo com a vontade coletiva e das tradições vivas, conferindo à comunidade um caráter de organismo particular, visando à independência e à durabilidade. Assim, o Estado assume a tarefa de um educador político. Sobre esta questão, pondera Ricoeur:

É certamente aqui que reside a verdade parcial de Marx; nós não conhecemos Estado que não dê vantagens e privilégios à classe dominante do momento. Daí a tentação, inscrita no âmago do marxismo, de esperar que a violência revolucionária inverta os papéis na relação de dominação. Mas caímos, então, num erro inverso ao de um formalismo jurídico cego ao papel da violência na história: a definição do Estado apenas pela violência desconhecimento da grandeza das conquistas da liberdade política do séc. XII ao séc. XVII, e do significado maior da Revolução francesa, ainda que esta tenha sido uma revolução burguesa. Marx negligenciou o fato de a classe dominante ter trabalhado para todos; neste sentido, não há Estado que seja apenas um Estado de classe e que não represente, de alguma maneira, o interesse geral. Este interesse, é certo, nunca se viu em nenhuma parte; todavia, o Estado que mais se aproxima do Estado de direito é, segundo as próprias palavras de Hegel, o Estado dos proprietários e os dos não-proprietários. Denunciar um Estado como burguês é, na realidade, dizer duas coisas e não uma só; é um Estado de classes, mas é também um Estado do cidadão. Ao aceder ao poder, um grupo acede ao universal concreto e ultrapassa-se como grupo particular, realizando, assim, a frágil coincidência entre uma função universal e uma posição de dominação. Isso explica, sem dúvida, que uma violência latente continua a afetar a relação de todos com o poder. A vida política permanece, inelutavelmente, marcada pela luta para conquistar, conservar, retomar o poder; é uma luta pela dominação política. Enfim, uma violência residual continua a atormentar o Estado mais próximo do ideal do Estado de direito, pelo fato de que todo o Estado é particular, individual, empírico; ainda que a estrutura tecno-econômica seja mundial por princípio, fazendo parte da sua função a preservação da sua identidade. O fato é que não existe Estado mundial – mais precisamente Estado de direito mundial. Continua a ser, para nós um problema saber se transferências progressivas de soberania para uma instância internacional seriam susceptíveis de transferir para ela o monopólio da violência legítima que pertence à definição do Estado. Continua a ser, para

nós, um ideal, fora de alcance por muito tempo mundializar a não-violência, como foi mundializada a organização moderna do trabalho (RICOEUR, 1986, p. 395).

A questão do Estado de Direito é amplamente discutida por Paul Ricoeur, cujo objetivo foge ao nosso estudo e, por isso mesmo, não iremos discuti-lo neste espaço. Ressaltamos que ele propõe, no âmbito do bem-viver, acabar com os males da violência e da intolerância, a fim de buscar uma convivência pacífica entre as diferentes culturas e religiões; combater os totalitarismos e os fanatismos, defendendo como saída para as angústias dos conflitos que marcam as populações, inclusive com ameaças nucleares que parecem nunca ter fim, uma vida que seja digna do ser humano. Além disso, que houvesse uma instância capaz de garantir a vida feliz com pretensões de universalidade, pois, segundo Ricoeur, seria ideal “a existência de uma instância política supra-nacional que tivesse o monopólio da violência legítima, [que, para Ricoeur] constitui, hoje, a condição da sobrevivência de cada comunidade histórica, o que é, já o vimos, o problema político por excelência” (RICOEUR, 1986, p. 395). Conforme o autor, a não violência institucionalizada é, sem dúvida alguma, a utopia maior da vida política moderna. A esse respeito, é possível compreendermos que o antídoto para os males do Estado está nas virtudes da amizade e da justiça. Nelas estão contidas as condições imprescindíveis para a construção do bem-viver.

Para Ricoeur, é o Estado de direito que garante a liberdade e a igualdade, a *equidade* no plano político, mediante a educação para a liberdade, pela discussão. Tal Estado não se define pela força, mas pelo *poder*, isto é, pelo privilégio da violência legítima. A interação entre o ético e o político dá-se na busca do Estado de direito, no esforço para a criação de um espaço de liberdade, igualdade e não violência, de um Estado democrático, onde os conflitos possam ser expressos e negociados (CESAR, 1998, p. 49).

A criação desse espaço de liberdade, igualdade e não violência, de um Estado democrático, facilitando uma discussão civilizada, sem que os sujeitos se tratem como inimigos, possibilita, na seara da vida boa, uma construção de condições para a efetivação da ética do bem-viver. A exemplo de Aristóteles que fundava a vida feliz na amizade e na justiça, também para Paul Ricoeur a amizade se expressa, hoje, como tolerância, que deve ser entendida no sentido fraco como não violência e no sentido forte, como aceitação da diversidade. Esse processo de educação para a liberdade, pela discussão faz com que os seres humanos sejam capazes da criação de projetos coletivos, da valorização das tradições, da valorização de todos sem privilégios e, conseqüentemente, do fortalecimento das democracias representativas.

Ricoeur assinala a exigência de se repensar o conceito de democracia, mediante a crítica dos fundamentos da crise presente: as ideologias rivais da conciliação e do conflito a qualquer preço. A ideologia da conciliação nega a

fecundidade de todo e qualquer conflito, associando ao mal e ao pecado; recusa-se a reconhecer que no plano dos fatos os conflitos ocorrem e que é ingênuo tentar suprimi-los mediante a construção de uma sociedade em que dominem o planejamento e o cálculo. Na verdade, os conflitos sociais e políticos são, para o filósofo francês, irreduzíveis à situação de diálogo engendrada por nossa experiência interpessoal. A ideologia do conflito, por sua vez, ignora que ocorre, hoje, a atenuação de alguns deles e que há uma tendência das grandes potências de evitar confrontos armados. Os conflitos são inelutáveis e a tarefa de um Estado democrático não é eliminá-los. O Estado democrático é aquele fundado no consenso, na participação nas decisões de um número crescente de cidadãos; caracteriza-se pela livre discussão, que permite a formação de uma opinião pública reta (CESAR, 1998, p. 50).

A partir da contribuição de Paul Ricoeur para a construção de uma antropologia filosófica do ser humano capaz, fica evidente esse processo sinuoso de possibilitar o fomento de uma cultura da paz, que faz a vida boa acontecer. Para tanto, ressalta-se o papel educativo do Estado de Direito que colabora para forjar um ser humano capaz de fazer uma hermenêutica dos símbolos, de decifrar as condições de liberdade, mediante as quais os seres humanos possam apreender a si mesmo como um outro. Nesse longo e ardoroso processo, a pessoa será capaz de decifrar as suas ações como um texto, respondendo pelos seus atos, mediante a autocrítica. Percebemos, assim, por meio da pequena ética que “Ricoeur discute os fundamentos éticos da vida política, pela mediação da crítica às duas expressões maiores do imaginário social, a ideologia e a utopia” (CESAR, 1998, p. 51). Com esse processo de constituição de uma cultura da procura indiscriminada pela reta maneira de agir, por parte dos seres humanos, observamos que a ética do bem-viver extraída da antropologia filosófica de Paul Ricoeur possibilita ao ser humano fazer a própria passagem da condição de um animal político para um animal poético e simbólico. Desse modo, ele vai traçando para a sua própria existência um modo diferente de viver, fazendo eclodir de si mesmo, das suas ações uma vida mais rica. Vida essa que se transformará diuturnamente numa encantadora poesia da ação. Esse encantamento do viver ganhará proporções de alcance que vão do sujeito, passando pela comunidade e ganhando um espírito coletivo que desenvolverá pretensões de universalidade.

Para Paul Ricoeur é no Estado de Direito Mundial que se desenvolve a democracia como forma de governo. Nela, como pudemos ver, os conflitos gerados pela discussão pública e as decisões são negociáveis de maneira aberta, civilizada e sociável. As pessoas que se colocam no processo de aprendizagem constante para que a vida seja sempre melhor dispõem-se cada vez mais a exercer a sua autonomia pessoal adotando o reto agir. A partir desse modo de ser e agir, elas serão habilitadas a escutar o outro, a respeitá-lo, se colocando de modo atento e sensíveis às necessidades da sociedade. Argumentamos que, somente assim, as chances de

administração dos conflitos aumentarão e a vida boa se efetivará. Paul Ricoeur, com a sua pequena ética do bem-viver, contribui para a formação humana integral de modo que as pessoas com essa vocação para a vida sociável, no cultivo da vida boa sempre persuadirão com o seu exemplo. E, desse modo, contribuirão para que outros também sigam esse caminho. Argumentamos que se faz necessário sermos cada vez mais capazes de aprender com os exemplos retos, recorrendo ao bom senso e à sabedoria prática para a superação das dificuldades e conseqüente crescimento pessoal e comunitário. Em se entendendo assim a realidade da vida feliz, não cairemos nas atitudes pueris de acreditarmos que conflitos são evitáveis, no entanto compreenderemos que eles sempre existirão, mas se recorrermos à sabedoria prática, à ética e à prudência, o nosso crescimento far-se-á notar. Desse modo, a superação constante das nossas limitações se efetivará e será notada, valorizada, apreciada.

4.3.1 Conflitos: superação ou crescimento?

Fundamentado na tragédia grega de Sófocles, *Antígona*, com a narrativa de *Édipo-Rei*, Paul Ricoeur, “põe em jogo o caráter inelutável do conflito, na vida moral e reflete sobre a dura aprendizagem de nós mesmos” (CESAR, 1998, p. 44). Para Ricoeur, é através do impasse entre os dramas da existência que o conflito se faz presente,

[...] 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. O reconhecimento de si é obtido ao preço de uma dura aprendizagem adquirida no curso de uma longa viagem através desses conflitos persistentes, cuja universalidade é inseparável de sua localização, cada vez inexcedível (RICOEUR, 1991, p. 286).

Entendemos que, na concepção ricoeuriana de bem-viver, quando os princípios morais são confrontados com a complexidade de vida, os conflitos são inevitáveis ou invencíveis, brotam em fluxo contínuo e sempre estarão presentes na vida cotidiana das pessoas, pois obedecem ao dinamismo da história. Sobre esta questão conflitual, assim se posiciona Paul Ricoeur:

É o trágico da ação, para sempre ilustrado pela *Antígona* de Sófocles, que reconduz o formalismo moral ao mais essencial da ética. O conflito é cada vez aguilhão desse recurso de apelação, nas três regiões já duas vezes sulcadas; o si universal, a pluralidade das pessoas e o ambiente institucional. Muitas razões me persuadiram a refazer esse percurso na ordem inversa. Primeira razão: trazendo a rigidez do conflito primeiramente no plano da instituição, somos sem demora confrontados com o defensor hegeliano em favor da *Sittlichkeit*, [moralidade] essa moral efetiva e concreta que supõe admitir a substituição da *Moralität*, da moral abstrata e que encontra precisamente o seu centro de gravidade na esfera das instituições e na do Estado, coroando-as

todas. Se conseguirmos mostrar que o trágico da ação desenvolve precisamente nessa esfera algumas de suas figuras exemplares, suprimiremos por aí mesmo a hipótese hegeliana quanto à sabedoria prática instruída pelo conflito. A *sittlichkeit* [moralidade] já não designaria, então, uma terceira instância superior à ética e à moral, mas designaria um dos lugares onde se exerce a sabedoria prática, a saber, a hierarquia das mediações institucionais que essa sabedoria prática deve atravessar para que a justiça mereça verdadeiramente o título de equidade. Uma segunda razão guiou a escolha da ordem aqui seguida. Sendo nosso problema não acrescentar uma filosofia política à filosofia moral, mas determinar os novos traços da ipseidade correspondentes à *prática política*, os conflitos que dependem dessa prática serviram de pano de fundo para os conflitos gerados pelo próprio formalismo no plano interpessoal entre a norma e a solicitude mais singularizante. Somente quando tivermos atravessado essas duas zonas conflituais é que poderemos nos confrontar com a ideia de autonomia que pertence, em última análise, a peça mestra do dispositivo da moral kantiana: é aí que os conflitos mais dissimulados designam o ponto de inflexão da moral com uma sabedoria prática que não teria esquecido sua passagem pelo dever (RICOEUR, 1991, p. 293).

Observamos que a metodologia do autor para adentrar na dinâmica dos conflitos – a partir do viés institucional, depois pelos traços da *ipseidade*, que correspondem à prática política, até chegar à dimensão da coletividade – aponta olhar para a realidade como que pelo avesso. O autor propõe uma novidade no olhar à vida no seu entorno: com certa diplomacia para que o ideal da vida boa seja preservado. A partir desse horizonte, o filósofo francês nos faz ver que a diversidade das contribuições individuais ou coletivas põe em questão a capacidade de cada ser humano fazer opções conscientes para o seu agir. Isso fica muito claro quando ele argumenta sobre a necessidade de “determinar os novos traços da ipseidade correspondente à prática política, os conflitos que dependem dessa prática serviram de pano de fundo para os conflitos gerados pelo próprio formalismo no plano interpessoal entre a norma e a solicitude mais singularizante” (RICOEUR, 1991, p. 293). Para Paul Ricoeur, as atitudes que brotam das solitudes individuais e responsáveis farão toda a diferença na contribuição para o exercício de uma vida que seja realmente boa. Segundo ele, a primeira identificação desses conflitos se dá no nível das instituições quando se busca conciliar norma e solicitude. Compreendemos ainda que é no exercício da autonomia pessoal e institucional que se vive de maneira civilizada em sociedade e, conseqüentemente, passaremos à verdade de genuínos protagonistas de uma vida feliz.

Nesse sentido, Paul Ricoeur pondera que:

Um certo recurso da norma moral à intenção ética é sugerido pelos conflitos que nascem da própria aplicação das normas a situações concretas. A partir da tragédia grega, particularmente depois da Antígona de Sófocles, sabemos que nascem conflitos precisamente quando pessoas obstinadas e íntegras se

identificam tão completamente com uma regra particular, que se tornam cegas com relação a todas as outras (RICOEUR, 1995d, p. 159-160).

Ou seja, compreendemos a partir do autor que, em face dessa situação de cegueira beirando ao fanatismo, se requer uma ética do bem-viver, a fim de solucionarmos os conflitos à luz da razão prática, da meditação justa sobre as regras do agir humano. Para Paul Ricoeur, constituem esferas distintas de justiça as regras que decidem sobre: as condições da cidadania; as que se referem à segurança, ao bem-estar; as que regulamentam a atribuição dos empregos, das posições de autoridade e de responsabilidade sobre bases diferentes da herança ou das relações pessoais. Segundo ele, “os conflitos não nascem só dos desacordos sobre os bens que distinguem essas esferas de justiça, mas sobre a prioridade a dar às reivindicações ligadas a cada uma” (RICOEUR, 1995d, p. 172).

Para Paul Ricoeur, a experiência histórica mostra que não existem regras imutáveis para classificar uma ordem universalmente convincente e válida. As reivindicações igualmente estimáveis, como as da segurança, da liberdade, da legalidade, da solidariedade etc. são requeridas a fim de que a vida boa possa se efetivar. No seu entender, somente o debate público, democrático é que pode dar origem a certa ordem de prioridade para estabelecer as condições de efetivação da vida boa. Na sua ponderação em relação ao debate público e à presença constante dos conflitos na vida das instituições, Ricoeur define o que ele chama de democracia:

A democracia não é um regime político sem conflitos, mas um regime no qual os conflitos estão abertos e negociáveis segundo as regras de arbitragem conhecidas. Numa sociedade cada vez mais complexa, os conflitos não diminuirão em número e em gravidade, mas se multiplicarão e aprofundarão (RICOEUR, 1991, p. 302).

Aqui, além de Paul Ricoeur nos mostrar, pela via negativa, a sua concepção de democracia – que não é um regime político sem conflitos, mas sim o lugar por excelência permeado por eles, porém sempre abertos e discutíveis – o autor aponta a radicalidade do caráter inelutável dos conflitos na vida moral, uma vez que o pensar justo seria a réplica do sofrimento ou o grande risco de sofrer injustiças, calúnias, incompreensões. “Isso quer dizer que quando os princípios morais são confrontados com a complexidade da vida, os conflitos são inelutáveis, exigindo o recurso à sabedoria prática, e o exame das relações conflituais no plano das instituições, da liberdade e da pluralidade das pessoas” (CESAR, 1998, p. 44). Para o nosso filósofo, o debate público que distingue a democracia é característica de um bom governo, onde palavras-chave tais como segurança, prosperidade, liberdade, igualdade, solidariedade etc. dominam a cena da discussão política. Assim, “diversidade das contribuições individuais ou

coletivas põe em questão a existência de esferas de justiça e da competição de interesses, fazendo surgir a sociedade política” (CESAR, 1998, p. 44).

Na perspectiva ricoeuriana, pelo fato de o poder constituir sempre objeto de competição, de luta, de conflito, compreendemos que é ilusão querer superar os conflitos. Pelo contrário, é necessário conviver com eles de forma civilizada, isto é, de forma aberta e tolerante em relação ao diferente, àqueles que a nós são exóticos, mas que devem ser respeitados e ouvidos e é isso que se espera como comportamento ético. Para Ricoeur, esse tipo de comportamento ético, “consiste no reconhecimento do direito de existir do adversário e, no limite, numa vontade expressa de convivialidade cultural” (RICOEUR, 1995c, 183). Pondera Ricoeur que tolerar aquele que pensa diferente de nós é muito difícil; que é muito árduo aceitar que o outro tem o mesmo direito de professar sua convicção, pois isso, para nós, é dar direito igual à verdade e ao erro.

Segundo Ricoeur, os conflitos quando democraticamente debatidos geram um grande crescimento humano, pois levam os indivíduos a creditarem aos outros o seu devido respeito. Eles tornam a pessoa mais humilde, fazem com que ela possa inclinar seu olhar sobre si mesma e perceber sua “própria convicção como simples opinião, como uma opinião entre outras” (RICOEUR, 1991, p. 184). Isto é, segundo Ricoeur, só o respeito à liberdade põe freio ao impulso violento, dando o direito ao outro de errar.

Lendo Sônia Garrido, podemos reforçar a nossa ideia da necessidade dos conflitos como crescimento humano: “É necessário passar pelos conflitos que agitam a vida prática da moralidade para não cair no arbítrio de nossos desejos, e sermos escravos das nossas inclinações” (GARRIDO, 1994, p. 191). Ou seja, para Ricoeur, é preciso passar pelo estranho, porque é no confronto com o preferível, com aquilo que é mais valorativo, que se pode alcançar a convicção e, pelo julgamento moral em situação, chegar à sabedoria prática.

Em outras palavras, o que se busca aqui não são somente pessoas maduras que solucionam conflitos, nem somente os descobrem entre o preferível e o agradável, mas que apontam saídas para os impasses que se apresentam na convivência comum. Pautam-se, assim, nas atitudes democráticas, combatem as ideias totalitaristas e dogmáticas em busca de um consenso conflitual, onde se possa conter a violência e estabelecer o bem-viver.

É com o sinuoso e árduo trabalho de reconhecimento do direito do outro que, segundo Ricoeur, as pessoas se voltam sobre si mesmas e são capazes de respeitar o seu semelhante. Através de uma fina dialética entre argumentação e convicção, chega-se a uma saída prática razoável que perfaz a ruptura com a violência dos conflitos.

Esse entendimento de que os conflitos não serão jamais obstáculos na existência, mas de que eles são partes do dinamismo da vida, possibilitará que eles possam ser vistos como oportunidades de crescimento humano. Pois as pessoas quando compreendem que, mesmo com divergências, um indivíduo respeita a igualdade entre os outros indivíduos, escutando a outra parte, assegura-se aí a qualidade de discussão no coração do agir e do consenso conflitual. Esse, segundo Ricoeur, sustenta o curso da democracia, uma democracia que cria condições para uma vida boa. Uma vida mediatizada pela sabedoria prática que, ante os impasses do cotidiano, busca a escolha da ação mais perfeita dentre as ações possíveis. Agindo assim, a cada instante o ser humano se portará de modo a realizar, por meio de um reto proceder, a excelência nas suas ações, perfazendo assim a plenitude do humano, que saberá sempre fazer bom uso da sabedoria prática em face do imponderável.

4.3.2 A Sabedoria prática

A partir da antropologia filosófica do ser humano capaz, perpetrada por Paul Ricoeur, compreendemos que por meio das retas práticas e do agir bem quotidianamente o ser humano vai se desenvolvendo e vivenciando a sabedoria prática. Essa sabedoria envolve a noção de regra da ação, de ação sensata, a qual “implica explicitação de motivos gerais, que a torna inteligível. A ação sensata é regrada, normatizada; há uma mediação simbólica a partir da qual a ação individual assume um sentido, se torna legível como um texto” (CESAR, 1998, p. 45). Ou seja, no âmbito pessoal, a ação humana sensata, que na verdade é uma sabedoria prática, circunscreve-se a uma ação segura. Trata-se de ações que acontecem em curto prazo, sendo, pois, normatizada, sensata, isto é, ponderada, refletida. É tão segura, que tem um sentido, que se torna legível como um texto, sendo essa ação possível de se reescrever. Mediante um processo de construção da hermenêutica do si, o ser humano cada vez mais se saberá apto para esta construção do texto da sua vida. É como num processo psicoterapêutico em que o ser humano vai redigindo a sua própria “bula” da existência. Tantas vezes lemos as bulas dos medicamentos, mas parecemos incapazes de “redigirmos” a nossa própria “bula”. Nem sequer temos a coragem de iniciar, de depararmo-nos com as nossas limitações. Há até aqueles seres humanos que ficam descontentes com o próprio terapeuta por ajudar nesse processo intersubjetivo.

No âmbito social, como Ricoeur entende o Estado a partir da relação intersubjetiva, no qual estão presentes os conflitos que surgem pelas injustiças devido à defesa de privilégios, a sabedoria prática ou “razão prática tem uma função crítica, que consiste em reconhecer o

desnível entre a ideia de uma constituição política e a realidade empírica do Estado; e em desmascarar os mecanismos que distorcem a objetividade do laço comunitário, mediante a crítica das ideologias” (CESAR, 1998, p. 48).

O que se pretende em Ricoeur com a sabedoria prática é a conquista de uma unidade humana e tal conquista é, sem dúvida, uma experiência dolorosa, uma vez que cada grupo histórico tem um *ethos*, uma singularidade ética. A “unidade da humanidade” – no sentido de levar todas as pessoas a entenderem que cada um é normal justamente quando assegura suas diferenças – é uma questão de tempo, de descoberta, de verdades. Se algo ainda não é tido como valor, continua banalizado; mas, na medida em que esse valor ganha evidência, o número daqueles que cultivam esse valor só vai crescendo. Há um ditado popular que diz o seguinte: ‘uma pessoa é considerada louca quando tem uma ideia, até que esta se torna um sucesso’, por exemplo, “a ideia de substituir a escravidão pela máquina só se tornou um valor positivo quando se perguntou quando o esforço humano poderia ser poupado” (RICOEUR, 1995d, p. 151). Tantas vezes na evolução das conquistas históricas imaginamos que seriam loucuras. Quando se inventou o código de barras, não acreditávamos que seria relevante; da mesma forma que a invenção do Pix e por aí vai, ao infinito, o número dos exemplos em que se faz necessário acreditar na capacidade humana de se superar e crescer mais, cada um a partir da sua realidade e condição, mas sempre construindo a unidade humana.

A partir de Ricoeur compreendemos que uma prova de que essa unidade da humanidade é possível está no próprio processo da comunicação, como é o caso da possibilidade de traduzir qualquer língua, “atesta” que a humanidade, na sua profundidade, é “una”. É uma experiência dolorosa, justamente porque o processo de tradução de línguas é muito árduo e traduzem-se línguas com o intuito de se comunicar com todos “na megalópole que o mundo se tornou” (CESAR, 1998, p. 29). Assim, a sabedoria prática tem a função de fazer essa aproximação entre as culturas, em prol da unidade de um bem-viver. Portanto, Ricoeur desenvolve com isso, uma “ética da deliberação”, uma “arte da reconciliação” como instrumento de superação dos impasses em que nos encontramos.

Conforme nos aponta Constança Cesar,

[...] a sabedoria prática consiste em aproximar, segundo Ricoeur, ‘a teleologia’ de uma ética aristotélica que visa o bom, e a ‘deontologia’ de uma moral kantiana que proíbe o mal. [...] Visa fundar a cidade feliz, definindo o bem comum e resguardando-a de perversões, mediante a intervenção de regras que limitam o poder do Estado; impedindo a irracionalidade e o mal propriamente políticos (CESAR, 1998, p. 31).

Ou seja, a sabedoria prática tem como objetivo resolver os conflitos práticos, a fim de alcançarmos a vida boa, pensando o justo, deliberando bem. Paul Ricoeur pondera a esse respeito:

A deliberação é aqui o caminho que a *phronesis* [prudência] segue, a sabedoria prática (palavra que os latinos traduziram por prudência) e mais precisamente o caminho que segue o homem da *phronesis* – e *phronimos* – para dirigir sua vida. A questão aqui colocada parece realmente ser a seguinte: Que é que conta como a especificação mais apropriada aos fins últimos perseguidos? A esse respeito, o ensino mais sólido do livro VI refere-se à ligação estreita estabelecida por Aristóteles entre *phronesis* e o *phronimos*, ligação que só toma sentido se o homem de julgamento sábio determina ao mesmo tempo a regra e o caso, compreendendo a situação na sua plena singularidade (RICOEUR, 1991, p. 205).

A sabedoria prática, desse modo, é para Ricoeur um exercício reflexivo no qual a prudência considera cada caso individualmente e jamais de maneira massificante. É um estilo de deliberar e julgar que “toda invenção, sugerida num ponto da história ou num lugar do espaço, é adquirida para todos os homens, com um atraso maior ou menor, sem dúvidas, mas segundo uma destinação universal irrecusável” (RICOEUR, 1995d, p. 146), sem permitir privilégios e/ou acepção de pessoas. Sendo assim, é necessária a inclusão do maior número possível de indivíduos nas discussões e nas decisões, a fim de que não haja centralização das decisões, dado que as pessoas são vulneráveis a seguirem os seus desejos/paixões. Para Ricoeur, o ser humano capaz e educado para o coletivo se colocará sempre a serviço do outro. Observamos, contudo, que nos tempos modernos somos desafiados cada vez mais a sermos sempre cidadãos que buscam viver o exercício da “escolha coletiva”, da sabedoria prática, da deliberação justa em vista do bem-viver.

A tarefa da sabedoria prática, desse modo, é uma instância que busca a justeza das relações entre uma moral da convicção, a qual se sustenta na associação de pensamentos diferentes e entre uma moral da responsabilidade, sustentada pela regra, pela “culpabilidade calculada”, onde cada um decide por todos. Assim, a sabedoria prática mantém uma tensão viva, a fim de evitar que um sistema impere sobre o outro, mas que, pelo contrário, reine o equilíbrio. Em suma, a sabedoria prática sempre deve estar presente para buscar uma melhor saída ante uma situação embaraçante, intolerável.

Sobre a intolerância, que é aguçada pela indignação contra uma injustiça cometida, Ricoeur nos leva a pensar, em uma sociedade mundial complexa como a nossa, em como estabelecer o que é intolerável? Ao que ele mesmo tece a seguinte reflexão no plano das mentalidades:

Pois bem, não gostaria de deixar esse plano das mentalidades, esse plano em que se confrontam cultura cristã e cultura leiga, sem retomar pela segunda vez a questão do intolerável. Resta, com efeito, um lugar pra o intolerável, na medida em que não o confundamos mais com o objeto de nossa intolerância, isto é, da violência de nossa convicção. Esse intolerável é o que não poderia ser incluído no pacto do consenso conflitual sobre o qual repousa o equilíbrio – não digo a identidade – do viver-em-comum. Há para cada indivíduo, para cada comunidade, para cada coletividade nacional o intolerável. Não citarei exemplos sobre os quais existe precisamente um consenso: nós não toleramos o racismo, o antisemitismo, o *apartheid* ou, num outro campo, a exploração sexual das crianças em benefício da pornografia comercial. E por quê? Por timidez? Inconsequência? Retorno perverso à vitimização do bode expiatório? Ou, de modo menos escandaloso, medo de ser confrontados com a insolência, com a provocação, com a blasfêmia, em última análise, com a perturbadora indiferença? Qual o critério do intolerável? Não pode haver senão um: é o que não merece respeito, se o respeito é a virtude da tolerância no plano cultural. O que não merece respeito, porque fundado precisamente sobre o irrespeitável, a saber, a recusa de presumir a liberdade de adesão na crença adversa (RICOEUR, 1995d, p. 185).

A forma incisiva e clara com que o autor demarca o limite do intolerável é bastante intrigante, pois, segundo ele, é aquilo que não merece o nosso respeito. Paul Ricoeur alarga os horizontes daqueles que procuram trilhar o caminho do bem-viver nos levando a entender que o ser humano capaz não permite que o intolerável aconteça na sua frente e passe indiferentemente. Para Ricoeur, o intolerável é o que é abjeto, que não merece respeito, e o respeito é a virtude da tolerância no plano cultural. Os seres humanos que alcançaram a virtude do bem-viver respeitam e exigem respeito no seu entorno de modo que o intolerável não prospera perto deles. Eles saberão agir com sabedoria e a sua presença por si só já impõe o respeito indispensável a tudo e a todos.

Comprendemos que a sabedoria que conduz à ética do bem-viver, num plano mais amplo, desdobra-se na construção da civilização planetária e se expressa com a busca da paz, da tolerância, do respeito às pessoas. E esse respeito é devido não apenas à pessoa humana adulta, mas também à pessoa humana potencial, o embrião, a humanidade futura. Entendemos desta forma em sintonia com a bioética, que nos ensina a reconhecer como nossos próximos aqueles que ainda não conhecemos.

Sendo assim, no plano ético do bem-viver ricoeuriano, a sabedoria prática em questão não é outra instância ou terceiro lugar da ética, apenas se trabalha dentro do lugar da *ipseidade* num grau mais elevado da dimensão ética do “si”. Trata-se da dimensão onde

[...] 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 inicial da ética, a saber, a visão ou a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas (RICOEUR, 1991, p. 281).

Em vista de determinada situação emergencial, a sabedoria prática constitui a única saída em face do imponderável. Ela age imediatamente e com a sensibilidade da prudência, contribuindo, assim, no preenchimento de lacunas que a norma não previu e/ou deixou de estatuir. Ela é aquilo que, através do que Ricoeur chamou de círculo de conselho, dita as alternativas em prol deste tão sonhado bem-viver. A sabedoria prática na busca de uma ação sensata entra como uma instância declarada superior à moralidade, uma conceitualidade superior com um sentido agudo de efetividade, fazendo a passagem das máximas da ação. “A passagem das máximas gerais da ação ao julgamento moral em situação só exige, a nosso ver, a renovação dos recursos de singularidade inerentes à perspectiva da verdadeira vida” (RICOEUR, 1991, p. 281). É, pois, no círculo de conselho que se reflete sobre a possibilidade de realizar a ação sensata. Em outras palavras, é uma forma de deliberação sensata e convicta, na qual, “a convicção permanece a única saída disponível, sem nunca constituir uma terceira instância que precise ser acrescentada ao que nós chamamos até aqui perspectiva ética e norma moral” (RICOEUR, 1991, p. 282). Nesse sentido, vale dizer que a convicção atrelada à sabedoria prática é mais decisiva que a própria regra. Nesse aspecto, a vida é que está em jogo e não se tem mais regras entre regras. Desse modo, Ricoeur aponta que a sabedoria prática é necessária na hora da ação trágica, aludindo à tragédia grega.

Nesse ponto, compreendemos que, ontologicamente, é urgente entendermos “o que é o ser do ser humano para conceber como este deve guiar sua ação; em outros termos, o ser precede o agir” (RENAUD, 2013, p. 81). Como podemos verificar o caminho do bem-viver não acontece ao acaso, pois exige que o ser humano saiba quem ele é, requer uma hermenêutica do si, um processo educativo para que as pessoas possam realmente dar ao seu ser a sua verdadeira vocação para agir bem. Pensa-se neste caso, inclusive, que é a partir das individualidades que o trabalho de interpretação e imaginação possibilitará aquilo que podemos chamar de universais em contexto.

Em linguagem ricoeuriana diríamos que se trata dos “universais em contexto” (Ricoeur 1990); um conceito que implica abertura e troca, em que as convicções são convidadas a elevar-se acima das convenções, aí os universais serão reconhecidos. Assim, o universal remeteria para uma percepção comum de uma existência humana partilhada. Diremos que a igualdade dos homens é sempre vivida na desigualdade das suas situações e do seu ser-no-mundo. É, de facto, uma singularidade exemplar contextualizada (JARDIM, 2002, p. 144).

Neste recorte no qual se grafá que “a igualdade dos homens é sempre vivida na desigualdade das situações e do seu ser-no-mundo” (JARDIM, 2002, p. 145), evidencia-se a importância do trato humano de modo genuinamente humanizado, personalizado de modo que

cada pessoa possa se sentir valorizada e importante. É mediante o trato na singularidade, em que o ser humano jamais é considerado um número, como qualquer entre todos. A ética do bem-viver ricoeuriano reivindica, portanto, um relacionamento civilizado com o outro, de forma que, neste quesito, seja indispensável agir de modo extraordinário no ordinário da existência.

Podemos notar que a antropologia filosófica do ser humano capaz, forjada pela ética do bem-viver em Paul Ricoeur, possibilita-nos o entendimento de que a vida boa, talhada pela sabedoria prática, efetiva-se na medida em que seja possível uma educação para o coletivo. Uma educação cimentada em valores de partilhas e pluralidade de pertenças, mediante a qual o papel da narrativa se faz grande tanto no sentido retrospectivo quanto prospectivo. Desse ponto de vista, a educadora Maria Antónia Jardim argumenta:

Talvez com uma educação com valores de partilha e pluralidade de pertenças, se reponha no cerne da problemática educativa a articulação entre formação e educação, de uma auto e hetero-avaliação (como preconiza Ricoeur) no processo dinâmico ensino/aprendizagem. Para essa educação com valores, a ficção poderá concorrer para uma aprendizagem reflexiva, isto é, Ricoeur acredita que a narrativa literária, em virtude de ser retrospectiva, só pode ensinar a meditar sobre a parte passada na nossa vida; todavia, a narrativa literária só é retrospectiva no sentido bem preciso: é somente aos olhos do narrador que os factos narrados num tempo passado, parecem ser expostos outrora. Entre factos narrados num tempo passado, tomam lugar os projectos, as esperas, as antecipações, através das quais os protagonistas da narrativa são orientados para o seu futuro moral. Por outras palavras, a narrativa relata a preocupação, articulando narrativamente retrospectões e prospecções (JARDIM, 2002, p. 145).

Nessa arte de narrar e tocar experiências, entendemos que o ser humano capaz, mediante a mensuração das implicações éticas da existência – num exercício proeminente da sabedoria prática –, será capaz de tecer sobre si um caminho de vida boa. Nesse sentido, ele será transpassado pelas mediações éticas e hermenêuticas, como mediações e recursos intrinsecamente atrelados ao exercício da sabedoria prática.

Essa sabedoria não deixa de comportar apreciações, avaliações, que são alvo das categorias teleológicas, pois é na troca de experiências que a narrativa opera, as acções não deixam de ser infernos ou uma ascese solene. Segundo Ricoeur, a narrativa literária, no plano da configuração narrativa propriamente dita, não perde as determinações éticas em benefício de determinações puramente estéticas, já que o prazer que temos em seguir o destino das personagens, implica certamente, que nós suspendamos todo o julgamento moral real, mas que no recinto irreal da ficção, não deixemos de explorar novas maneiras de avaliar a acção e personagens (JARDIM, 2002, p. 145).

Conclui-se que a vida boa – que, necessariamente, leva em conta o si universal, o outro e as instituições justas, segundo Paul Ricoeur – cunha uma intersecção entre o ético e o político.

Nessa maneira de entender a vida boa, podemos dizer que o autor propõe o surgimento de um Estado de Direito Mundial, apesar de ser ainda um sonho, uma utopia. Segundo essa perspectiva, isso constitui uma saída para uma vida boa, uma vez que ela ganhará a defesa de todos em nível universal. Não que seja um sonho sem fundamento, mas é um projeto de justiça, em que o Estado como instituição justa poderá tornar possível a paz na sociedade. Pois, para Ricoeur, justiça e paz serão os pilares da sociedade democrática e esta é a única que permite o desabrochar de uma genuína humanidade que sonha junto um projeto ético do bem-viver, uma vez que nesse projeto o ser humano se sabe autoimplicado numa mesma Casa Comum como condição indispensável de sobrevivência mesma da humanidade.

4.4 CONCLUSÃO

Ao chegar nesta fase da pesquisa com a questão do terceiro elemento da pequena ética do bem-viver forjada por Paul Ricoeur, pelo próprio itinerário percorrido no âmbito das instituições justas, podemos perceber que o pensamento ricoeuriano neste quesito faz uma mediação entre antropologia filosófica e ontologia.

A pequena ética que *O si-mesmo como um outro* nos apresenta (nos capítulos 7 a 9) realiza, por assim dizer, a mediação entre antropologia filosófica e a ontologia, ainda que essa antropologia filosófica se articule nas várias modalidades do *homo capax* (RENAUD, 2013, p. 82).

O caminho do bem-viver pelo viés das instituições justas apresentado por Ricoeur, nas categorias filosóficas do ser humano capaz, agrupa exatamente as “três modalidades do ‘homem capaz’ (respectivamente a capacidade de falar, de agir e de se narrar) como constituindo os alicerces da sua antropologia, para mostrar que elas formam o solo no qual se ergue a questão ética” (RENAUD, 2013, p. 82). Evidentemente, a questão imbricada nas modalidades do ser humano capaz de falar, agir e se narrar, em linguagem filosófica não se esgota e jamais se cristaliza, ainda mais no processo de aperfeiçoamento humano em vista de galgar cada vez mais para uma vida boa, feliz e com um grau de excelência cada vez melhor. A tarefa humana de polimento é constante, independentemente de quaisquer circunstâncias, pois o ser se sabe em constante processo de crescimento. “A língua filosófica sendo a língua dos filósofos, a língua de sua própria história, ela não pode deixar vir o próprio sentido de seu discurso senão por meio de um debate constante com os sentidos herdados” (RICOEUR, 2014, p. 3). Consideramos importante dizer isto, porque entendemos que é relevante enfatizar essa cultura do crescimento, da abertura ao debate e do constante aperfeiçoamento que é inerente ao ser humano. Este que é sempre fértil, independentemente da idade, criativo e rico em ofertas para produzir boas ações.

Nisso consiste a sua essência mesma do ser humano capaz que, do ponto de vista antropológico-filosófico, ao responder sobre o que é o ser, já o conduz para esse lugar mesmo de se portar no mundo construindo o itinerário da pequena ética ricoeuriana: se saber como um ser para o outro e agindo em sociedade, contribuindo para que as instituições justas também sejam cada vez mais aperfeiçoadas a fim de que o ser humano possa também gozar mais e mais de uma vida boa, uma vida que seja digna para todo ser humano.

Desse modo foi que, mediante as discussões sobre o que são as instituições justas, bem como a compreensão, mesmo que breve, sobre a justiça social e distributiva, apontou-se para os caminhos de efetivação mesma de um processo capaz de forjar uma cultura da vida boa. Nela, ficou claro que a justiça distributiva se faz imprescindível, a fim de que os seres humanos possam ter um poder em comum, em detrimento de uma mentalidade normalizada entre dominação e dominados. Para tanto, foram debatidas a importância da compreensão do papel do Estado de Direito, a fim de que os conflitos sejam superados, administrados de modo ético e coerente. Nesse sentido, a filosofia ética ricoeuriana assevera que

[...] um filósofo não pode promover uma problemática nova a não ser em debate com as problemáticas antigas, e essa mesma situação é uma situação equívoca. E é, pois, por meio dessa situação equívoca que ele deve, também ele, procurar a polissemia (RICOEUR, 2014, p. 3).

Mediante a polissemia inerente à linguagem filosófica será possível a construção de um processo de paz. Esta se efetiva nas situações inesperadas, quando o recurso à sabedoria prática, auxiliada pela prudência e o bom senso, propicia que a efetivação de uma ética do bem-viver seja garantida indiscriminadamente.

Em suma, este capítulo nos possibilitou ver que as instituições justas em consonância com a ética da vida boa favorecem ao ser humano capaz uma sabedoria em movimento, no gerúndio,

[...] um processo interpretativo sempre inacabado que situa o agir humano na história e na sua história, pelas decisões que toma, por essa exemplaridade singular que assume num determinado contexto. A ética ricoeuriana desenvolve e justifica a interioridade da escolha, reflexiva e singular; logo, converte-se, a nosso ver, em hermenêutica da própria moral; interpretando a relação entre o desejável e o permitido (JARDIM, 2002, p. 146).

Em face dessa compreensão de um processo interpretativo inacabado que vai situando e direcionando o agir humano para a sua teleologia, mediante a qual a ação humana sempre será um momento segundo, perpassado que é pela autocrítica, que chamamos de hermenêutica de si. Trata-se, pois, do momento hermenêutico de autoavaliação, no qual o ser vai mensurando entre o desejável e o permitido, fazendo com que esse ser seja feliz.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUMAS IMPLICAÇÕES EDUCATIVAS DA ÉTICA DO BEM-VIVER

A responsabilidade de redigir as considerações de uma tese sempre se expande e, certamente, este momento das teses é redigido sob a realidade paradoxal, a saber: por um lado a sensação de alívio e, por outro, o temor de não conseguir sintetizar fielmente o que se desejava. De qualquer modo, a expressão “algumas implicações educativas” surge como socorro, pois evidencia logo que o autor está consciente dos limites e passa a ter a liberdade de tecer algumas reflexões, sem ter o compromisso de elencar essas implicações de forma sistemática e/ou enumeradas. Isso fugiria ao espírito do pensamento ricoeuriano que jamais deseja enumerar, como se fechasse horizontes. Mesmo porque a própria reflexão aqui ecoada mostra que a ética do bem-viver se faz em processo constante de reforma, pois aí reside a riqueza estupenda do mistério humano.

O percurso da tese se fez em três capítulos, sendo o primeiro refletindo sobre o sentido mesmo do bem-viver, ponderando sobre a ontologia da pequena ética forjada por Paul Ricoeur. Num primeiro momento fizemos uma longa digressão acerca da questão do ser humano capaz e da sua árdua busca pela vida realizada, feliz ou boa. Sem necessidade de repetir o que foi refletido e mesmo desprovidos da obrigação de sintetizar as ideias e pensamentos, pois o leitor está convidado a fazer por si, as leituras, sejam elas gerais e/ou pelo tópico do seu interesse, recordamos que o bem-viver não acontece por acaso, mas é um caminho a ser trilhado, um processo sinuoso a ser procurado. E o ser humano que se coloca no caminho do bem-viver se sabe sempre em aperfeiçoamento. Num segundo momento, as reflexões se deram na ótica do viver-com. A ética do bem-viver proposto por Paul Ricoeur jamais se efetivará de modo isolado, egoísta e/ou solipsista. A vida boa se constrói num sinuoso processo de busca pelo desejo de conviver, pela vida social em detrimento de uma vida fragmentária. O terceiro momento ressalta o papel relevante das instituições justas que garantem ao outro não conhecido os mesmos direitos e deveres inerentes ao bem-viver.

Compreendemos que a preocupação da ética do bem-viver ricoeuriano está circunscrita ao processo de percepção do próprio ser humano acerca da sua capacidade grandiosa para fazer o bem. Desse modo, se trata de uma apurada antropologia filosófica do ser humano capaz. E essa capacidade tem na justiça um ponto de destaque, pois a justiça é um constitutivo da pessoa e de sua realização.

Ricoeur defende que a construção de uma ideia de justiça para esta sociedade plural tem de ter o seu início numa reflexão filosófica, numa postura de constante questionamento, num movimento dialético e reflexivo, numa atitude

mais adequada à complexidade da contemporaneidade. A noção de justiça surge, dessa forma, como constitutiva da pessoa e de sua realização, bem como determinante de um novo paradigma educativo, centrado na pessoa, gerador de dinâmicas que conduzem a um novo cidadão capaz de uma vivência humana (RIBEIRO, 2012, p. 119).

Vale ressaltar que este processo de conduzir esse ser humano a um novo cidadão capaz independe da faixa etária em que ele se encontra. Entendemos que a jovialidade e a novidade do mistério do humano serão sempre evidenciadas pelo ser humano capaz, na medida em que este se coloca em constante processo de compreensão e lapidação de si.

A compreensão de si (isto é, a mediação do ser humano para consigo mesmo) visa uma postura crítica com relação à imediatez do cogito, por intermédio de uma hermenêutica que busca a compreensão das expressões da vida do cogito pela cultura (NASCIMENTO, 2020, p. 70).

Falar, pois, da ética do bem-viver em Paul Ricoeur reivindica essa capacidade hermenêutica e fenomenológica da pessoa humana. Ela ficará assim apta para perceber que o filósofo francês aqui estudado aponta para o empreendimento de uma “via longa da compreensão, defendida por ele e que foi influenciada pelo pensamento de Dilthey. A metáfora do excerto da hermenêutica na fenomenologia vincula-se à possibilidade de compreender a si mesmo como sujeito das operações do conhecimento, do querer, do agir etc.” (NASCIMENTO, 2020, p. 70). Recordamos que esse processo de compreensão de si mesmo que a antropologia do ser humano capaz requer da ética do bem-viver perpetrada por Paul Ricoeur, leva o ser humano de si mesmo para a efetivação de sua vocação genuína. Passando assim ao exercício do sinuoso processo de construção de uma possível humanidade feliz.

Assim, compreendemos a amplitude que a proposta cunhada na ética do bem-viver forjada por Paul Ricoeur possibilita aos seres humanos, de todos os tempos e lugares: de colaborarem – mediante uma boa educação – para a construção de uma sociedade que faça jus à sua vocação teleológica.

Como a justiça é um tema importante para a construção de uma sociedade mais humana, a educação surge como um pólo de formação para a justiça, que implica ação e opções em situações concretas; como uma construção, um percurso, que não é outro senão o do desenvolvimento pessoal (RIBEIRO, 2012, p. 119).

As atitudes que são genuinamente constitutivas dos humanos eclodem na medida em que o si reconhece o seu significado enquanto ser maduro e responsável pelos seus atos. Nesse processo de se saber um ser humano capaz, vai assumindo, em relação ao outro, atitudes de respeito, reconhecimento e convivência civilizadas, próprias de um sujeito capaz do bem, sempre fazendo opção pelo bem a si, aos demais e à sociedade. Dessa maneira, as chances de

constituição de uma humanidade rica em valores e paz são muito maiores.

A presente pesquisa ao se propor em trazer uma reflexão sobre a ética do bem-viver a partir da antropologia filosófica do ser humano capaz em Paul Ricoeur, quis propiciar, no presente, reflexões que pudessem, para além do conhecimento e da compreensão das complexidades dos tempos hodiernos, favorecer ao ser humano uma proposta de leitura, por compreender que esse ser humano “visa assumir responsabilidades para com os outros e a comunidade. Trata-se de um pensar que possibilite atingir uma consciência maior de nós mesmos, e um esforço para existir com nossos semelhantes, harmoniosamente em instituições justas” (RIBEIRO, 2012, p. 120). Em outras palavras, se trata de uma reflexão com cara de utopia, e por isso mesmo insistimos que um mundo sem utopia já não tem mais vida e necessita se mover rumo à sua vocação: favorecer a vida boa indistintamente para todos.

O valor educativo embutido na pequena ética de Paul Ricoeur se refaz à lógica da sua pretensão da necessidade de constante reforma. Por isso mesmo, propõe um jeito de viver humano em que esse humano se reconheça sempre em processo e inacabado através do tempo. Assim, reafirmamos que a ética do bem-viver proposta por Paul Ricoeur desperta sempre no ser humano capaz, um desejo ardente de avançar, de evoluir, de criar, obedecendo ao dinamismo mesmo da existência. Esse desejo extraordinário e fecundo possibilitará a adoção de um novo e sempre renovado estilo de viver. Desse modo, se trata de uma ética que valoriza a educação para o coletivo. “O maior valor educativo está na possibilidade de formar modelos existenciais que instaurem uma melhora na qualidade de vida, das relações humanas e da dignidade de toda pessoa” (RIBEIRO, 2012, p. 120). Nessa perspectiva está imbricada a concepção de valor em face dos outros, “um valor é um princípio hermenêutico, graças ao qual podemos pressionar para que uma decisão seja tomada em nome da justiça, da paz ou da solidariedade” (JARDIM, 2002, p. 146). Recordamos que se o valor de si, do outro e das instituições for reconhecido pelo sujeito moral da atestação, indubitavelmente, isso fará com que, onde estiver um sujeito nesse processo de busca de uma vida boa, aí estará garantida a dignidade da pessoa mesma, da convivência civilizada e das instituições justas. As omissões do ser humano que é capaz de contribuir para a vida boa é o que estraga tão nobre sonho de todos construirmos uma vida que seja digna do ser humano, isto é, uma vida boa e feliz. Assim, argumenta Jardim (2002, p. 147):

Caberá ao sujeito encontrar o seu lugar no mundo, consistindo a sabedoria em exercer o seu juízo e a sua perspicácia para conseguir ocupar este lugar próprio na órbita das situações e das idades da vida. Porque se trata de conhecer o bem, é por ter em conta o bem viver, a via boa, que a sabedoria prática consiste em encontrar o seu lugar certo no mundo.

Enfim, a presente tese pressupõe que o leitor ao chegar até este ponto, será capaz de estabelecer, por si próprio, uma hierarquização da *práxis* em vista de uma vida que seja verdadeiramente boa. E, se depender dele, ela será sempre mais doce e feliz.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1990.
- ARISTÓTELES. **Tópicos dos argumentos sofisticos**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores, v. 1).
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim; Trad. Eudoro de Souza. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; v. 2).
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus. São Paulo, 2003.
- BINGEMER, Maria Clara L. **Paul Ricoeur ou a primazia do outro**. *Jornal do Brasil*, 30 maio 2005. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/63005/noticia.htm?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 10/02/2022.
- CASTRO, Maria Gabriela Azevedo. **Imaginação em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- CESAR, Constança Marcondes (org.). **Paul Ricoeur – ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998.
- CESAR, Constança Marcondes. A noção de cuidado em Paul Ricoeur. *In*: PEIXOTO, Adão José (coord.). **Fenomenologia do cuidado e do cuidar**: perspectivas multidisciplinares. Curitiba: Juruá, 2011.
- CESAR, Constança Marcondes. Ricoeur e o tema do perdão. **Pensando**, v. 12, n. 26, p. 99-108, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/12680/7771>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- CHANGEUX, Jean-Pierre; RICOEUR, Paul. **La naturaleza y la norma**: lo que nos hace pensar. Trad. Carlos Ávila Flores. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- CNBB - CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Fraternidade e Educação**: fala com sabedoria, ensina com amor. Campanha da Fraternidade 2022: Texto Base. Brasília: Edições CNBB, 2021.
- CONCEIÇÃO, Elizeu; NOBRE, José Aguiar. Filosofia da educação, teologia e o Coronavírus: tecendo os sentidos deste momento. **Revista do NESEF**, v. 9, p. 111-129, 2020.
- CONCEIÇÃO, Elizeu. NOBRE, José Aguiar. O humanismo do Papa Francisco e o pacto educativo global. *In*: MANZATO, Antonio; XAVIER, Donizete José (org.). **2 Franciscos**: por um novo humanismo poético e profético. São Paulo: Editora Recriar, 2021. v. 1, p. 51-78.
- FASANO, Ettore Murbach. Ética. *In*: XAVIER, Donizete José. **Paul Ricoeur de A a Z**: uma contribuição de estudantes para estudantes. São Paulo: Distribuidora Loyola, 2019.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.

GARRIDO, Sônia V. **A Questão da educação e da identidade segundo Paul Ricoeur**. 1994. 225f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas/SP, 1994.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. Trad. Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4. ed. atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

JARDIM, Maria Antônia. **Da hermenêutica à ética em Paul Ricoeur**: contributos para um desenvolvimento educativo e moral através da leitura. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, 2002.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”? *In*: **Textos seletos**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LORENZON, Alino. Prefácio. *In*: SOUZA, Andréa Santos. **Parâmetros éticos em Paul Ricoeur**. São Paulo: Letras do Pensamento, 2013.

MENDONÇA, Samuel. **Educação aristocrática em Nietzsche**: perspectivismo e autossuperação do sujeito. 2009. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 2009.

NASCIMENTO, Cláudio Roberto. Uma interpretação de “vida” em Paul Ricoeur: organização vital, tarefa e respeito. *In*: NASCIMENTO, Cláudio Reichert do; WU, Roberto (orgs.). **Pensar Ricoeur**: vida e narração. Porto Alegre: Clarinete, 2016. p. 87-118.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Cogito e hermenêutica em Paul Ricoeur. *In*: PERINE, Marcelo *et al.* (org.). **Pensamento e história**: Michel Foucault, Paul Ricoeur, Eric Weil. São Paulo: É Realizações, 2020.

NOBRE, José Aguiar. **A Revelação divina hoje**: uma percepção do agir de Deus na história a partir do pensamento de Andrés Torres Queiruga. Rio de Janeiro, 2017. 299p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

NOBRE, José Aguiar. Teologia, ética e sociedade: reflexões sobre o bem-viver a partir da antropologia filosófica de Paul Ricoeur. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 11, n. 1, 251-269, jan./abr. 2019.

NOBRE, José Aguiar. O bem-viver ricoeuriano e a sua relevância contemporânea. **Revista Ideação**, v. 1, n. 46, p. 227-241, jul./dez. 2022.

NOBRE, José Aguiar; MENDONÇA, Samuel. **Desafios para a educação democrática e pública de qualidade no Brasil**. Curitiba: Appris, 2016.

PAPA FRANCISCO. **Carta encíclica “Fratelli tutti”**: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

PAPA JOÃO PAULO II. **Carta encíclica “Dives in Misericordia”**. São Paulo: Paulinas, 1983.

PORTIER, Philippe. Paul Ricoeur e a questão política. **Numem**, v. 14, n. 1, p. 185-213, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numem/issue/view/941>. Acesso em 09 jan. 2022.

RENAUD, Michel. Depois da “pequena ética” de Paul Ricoeur (1990), o sentido da sua revisão (2001). *In*: NASCIMENTO, Fernando; SALES, Walter (org.). **Paul Ricoeur: ética, identidade e conhecimento**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

RIBEIRO, Lúcia. **Ética, justiça e educação no pensamento de Paul Ricoeur**. São Paulo: Fonte editorial, 2012.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Trad. A. F. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Trad. Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. **Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage**. Louvain: La Neuve, 1984.

RICOEUR, Paul. **Do texto à acção**. Trad. Alcini Caltácio; Maria José Sarabando. Portugal: Rés, 1986.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Lectures 3: Aux frontières de la philosophie**. Paris: Seuil, 1994.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Trad. Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1995a.

RICOEUR, Paul. **Da metafísica à moral**. Trad. Silvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995b.

RICOEUR, Paul. **Leituras 1: em torno ao político**. Trad. Marcelo Perine; Nicolas Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1995c.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa II**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1995d.

RICOEUR, Paul. **O justo 2**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

RICOEUR, Paul. **O único e o singular**. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.

RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Trad. Nicolás Nymi Capanário. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François *et al.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2: hermenêutica**. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

RICOEUR, Paul. Filosofia e verdade. *In*: MOTTA, Miguel Barros da (org.). **Michel Foucault**: filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

RUS, Jacqueline. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Editora Scipione, 1994.

SOUZA, Andrea Santos. **Parâmetros éticos em Paul Ricoeur**. São Paulo: Letras do Pensamento, 2013.

VERGNIÈRES, Solange. Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur. **Reflexão**, n. 77, p. 22-33, 2000.

XAVIER, Donizete José. **Teologia fundamental**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021. (Coleção Iniciação à Teologia).