

A VIDA FELIZ EM ARISTÓTELES E RICOEUR

Constança M. CÉSAR
PUC-Campinas
Solange VERGNIÈRES
CNRS

RESUMO

Tratou-se de delimitar o campo próprio da ética e de discutir, à luz da regra de ouro, o conceito de sabedoria prática, e as virtudes ético-políticas: amizade, justiça, responsabilidade. O tema do bem-viver e o projeto ricoeuriano da comunidade multicultural mundial, bem entretecida e harmoniosa, aí também são abordados.

RÉSUMÉ

On a essayé de circonscrire le domaine de l'éthique chez Ricoeur; de présenter la règle d'or et d'étudier les concepts de sagesse pratique, d'amitié, de justice, de responsabilité. La méditation ricoeurienne sur la vie bonne et son projet d'une communauté mondiale, harmonieusement établie, sont aussi mis en relief.

1. O BEM-VIVER EM ARISTÓTELES

Solange Vergnières

A filosofia prática, que Aristóteles chama de “filosofia dos assuntos humanos”(1) tem como projeto determinar o “bem que é o melhor” para o homem. Esse bem não é um princípio absoluto ou uma Idéia, como é o caso do Bem platônico, porque o bem não é um termounívoco (ou então sinônimo). Supondo-se ademais existir um Bem “tendo uma realidade absoluta e por si”(2), seu conhecimento seria muito geral para aquele que busca um bem determinado, o bem do homem, e um bem efetivamente realizável (prakton) no curso de uma vida humana.

Esse bem, Aristóteles o chama de felicidade (*eudaimonia*), o “bem-viver” (*eu zein*) ou ainda o

“bem agir” (*eu prattein*). Para que a felicidade seja o que há de melhor para o homem, deve comportar duas características: a felicidade deve “bastar-se a si mesma”(3) (*autarkes*) e tornar aquele que a conhece “auto-suficiente”, no sentido de que sua posse plenifica e faz do homem feliz um homem a quem nada falta; o segundo traço é um corolário do primeiro: a felicidade é “final” (*téleion*); é este fim que se deseja em vista dele próprio, este fim último que orienta toda a nossa vida, dá-lhe um sentido, sendo a razão de ser de tudo o que fazemos. Por isso, este fim “final” é também um fim perfeito, isto é, um fim que realiza nossa vida e dá-nos o sentimento de realização: uma vida feliz será uma vida que goza a si mesma em toda sua plenitude, porque é uma vida verdadeira.

Quanto ao fato de que o fim buscado seja a felicidade, há um acordo geral: Aristóteles reconhece nesta *doxa* comum não um preconceito que seria preciso contrariar, mas, ao contrário, uma evidência da qual seria absurdo provar a verdade: toda coisa, todo estudo, toda ação tende para um bem, e o bem prático mais alto chama-se felicidade. A idéia de um desejo do mal, de uma pulsão para a morte, de uma fascinação pela destruição é estranha a Aristóteles; se há condutas de autodestruição, são explicáveis pela cegueira, a preguiça, a fraqueza; não remetem a um gosto pela aniquilação. Se todos os homens se entendem para designar a felicidade como a finalidade da vida, há, em compensação, divergências importantes quanto ao que constitui sua definição. Pode-se repertoriar três pretendentes sérios(4): a vida de gozo (que recolhe os votos da massa), a vida ativa (sob a condição de caracterizá-la antes pela virtude que pela honra) e, enfim, a vida contemplativa. A vida do homem de negócios (crematística) é descartada de imediato, porque uma vida que se consagra à acumulação de dinheiro é dominada pelo que é apenas um meio: esta vida puramente instrumental, como a do escravo, ignora o contentamento, posto que o desejo por dinheiro é indefinido. A querela referente à definição concreta de felicidade não é uma querela anódina: o que está em jogo é a orientação geral, o rumo que se dá à vida inteira; com a felicidade, é a totalidade da vida que está em questão. Tais como arqueiros que têm um alvo(5), devemos pois buscar o que é digno de ser visado.

Como abordar esta busca da “vida boa”? Na *Ética a Nicômaco*(6), Aristóteles parte da seguinte constatação: toda coisa, quer seja natural ou artificial, caracteriza-se por uma função ou uso próprio; quando esta está em bom estado e cumpre “bem” (*eu*) sua função, diz-se que ela é “boa”, que está de posse de sua excelência própria: assim, a “virtude” do olho é o que assegura ao mesmo tempo a boa qualidade do órgão e a de sua função. Logo, descobrir em que consiste a vida boa para um homem é descobrir qual é sua função (*ergon*) própria, ou melhor, sua tarefa ou sua obra: o homem capaz de cumprir bem esta tarefa poderia ser um homem feliz. Temos aí dois pressupostos: o primeiro é que o homem possui, por natureza, uma obra própria. Esta idéia não é evidente. Protágoras, no diálogo de Platão que tem seu nome, faz do homem

um animal des-naturado, nascido da falta de providência de Epimeteu, e que deve sua salvação à intervenção de Prometeu, depois de Zeus, que lhe concedem, respectivamente, o dom da inteligência técnica e da inteligência política: o homem é um ser artificial, despojado de função própria, que deve inventar a si mesmo. Esta concepção parece absurda para Aristóteles: o organismo humano, por sua relativa indeterminação, não manifesta sua deficiência mas, ao contrário, sua superioridade natural: como R. Brague(7) sublinha, nele, a natureza aperfeiçoa o que esboçou com o animal; basta considerar a mão humana(8), para se perceber que, por sua flexibilidade e a diversidade de seus usos, ela faz do homem o favorito da natureza. O segundo pressuposto é que a felicidade só pode ser encontrada numa atividade especificamente humana: é nesse campo que nos é próprio que podemos encontrar uma realização digna de um homem. É por isso que a felicidade pode, doravante, definir-se como “a atividade da alma segundo a virtude mais perfeita do homem”(9). Qual é pois esta atividade? Não é, evidentemente, nem a atividade vegetativa nem a atividade sensitiva; é uma atividade que deve incluir o que é próprio do homem, o *logos*: tal é a vida de ação (a vida contemplativa é reportada a um exame ulterior). A atividade buscada apresenta-se, assim, como a prática de belas e boas ações.

Se esta prática é a tarefa natural do homem, pode-se pensar que ele a cumpre naturalmente, como o faz um olho que vê ou um cavalo que corre. A hipótese não é absurda: mesmo se, evidentemente, uma criança não seja capaz de boas ações, certas faculdades aparecem espontaneamente depois de um tempo de maturação, como a faculdade de procriar ou então a inteligência (*sunesis*) (10) e o juízo (*gnômé*) (11). Mas não é o caso da faculdade de agir: as boas ações requerem virtudes que não são naturais, mas que são engendradas pelo hábito (nas virtudes éticas) e por uma longa experiência (na virtude intelectual da “prudência”, *aphronêsis*). Assim, o homem tem propriamente uma tarefa natural, à qual o *logos* o predispõe; só pode levá-la a cabo operando mediações: deve ser educado, deve dar-se boas disposições, deve enfim refletir sobre o que é preciso fazer e sobre os meios de fazê-lo. A vida feliz requer uma ética e uma

sabedoria prática: quer dizer que existe um caminho a ser percorrido para que um homem alcance sua própria realização; mas quer dizer também que o homem é o autor de sua própria felicidade.

Qual é o conteúdo dessas belas e boas ações? Aristóteles dá uma indicação importante logo no início da *Ética a Nicômaco*: o estudo do bem próprio do homem é o objeto da política, porque ele é a ciência soberana e dirigente, em matéria de ação; ele acrescenta que o bem é idêntico, tanto para o indivíduo quanto para a cidade, mas que é “uma tarefa mais ampla e mais perfeita atingir e preservar o bem da cidade” (12). O bem viver assume pois imediatamente um aspecto coletivo. Isto merece ser explicitado. A felicidade é caracterizada pela *auterkeia*: compreendendo a palavra a partir de sua etimologia, pode-se ter a impressão de que a *auterkeia* é própria de um sábio que vive isolado, retirado do mundo e que basta a si mesmo. Aristóteles previne imediatamente contra tal contrasenso: “para que baste a si mesmo não entendemos que seja suficiente o homem ser só, levando uma vida solitária”(13), mas que baste também à sua família, a seus amigos, a seus concidadãos. A auto-suficiência é a de um ser sociável; tratando-se de um homem que não é nem “um selvagem nem um deus”(14), o “si-mesmo” não poderia ser concebido como ser sozinho. O bem viver é pois um “viver-com”: o homem, como aliás outras espécies de animais, é um ser de relação, de associação, de amizade (*philia*). Agir, é agir com os outros. A ação pode ser desenvolver em diferentes níveis: o homem é um “animal par”(15), cioso dos que lhe são próximos e preocupado com a gestão de seu patrimônio pessoal (economia doméstica); tem igualmente, amizades privadas e eletivas (às quais voltaremos): aí está razão de agir bem. Contudo, é na escala da cidade que a virtude se manifesta com maior grandeza e importância; é este o lugar eminente para exercer a virtude, para revelar seu poder de agir. O homem que se isolasse na sua vida privada, vivendo uma vida puramente familiar e econômica, teria uma vida muito limitada para que pudesse ser uma verdadeira vida feliz.

Para que a cidade seja o lugar do exercício das virtudes, é preciso que ela tenha certos traços: Aristóteles propõe uma definição normativa da

cidade, que a submete à finalidade da felicidade: “a cidade é uma comunidade do bem-viver para as famílias e as linhagens, em vista de uma vida realizada e auto-suficiente”(16). A finalidade da cidade é pois a vida boa com os outros. Bem entendido, uma cidade tem também funções mais elementares: a cidade deve permitir assegurar as trocas econômicas, a fim de satisfazer às necessidades dos lares; ela tem igualmente uma finalidade “secundária”: toda cidade comporta uma justiça corretiva, do mesmo modo que mobiliza soldados a fim de se preservar das agressões externas. Mas uma cidade que se reduzisse a essas duas funções seria só uma cidade “verbal”, capaz apenas de assegurar a subsistência e a coexistência das famílias, evitando as injustiças recíprocas, permitindo pois “viver, mas não bem-viver”. Uma verdadeira cidade não é uma aliança entre lares (uma espécie de contrato), é uma comunidade. Uma comunidade se constitui pela escolha deliberada de uma vida em comum, num entendimento em vista de uma obra comum. Os homens cessam de ser indivíduos privados, chefes de família, para se tornarem concidadãos, suscetíveis de viver juntos, num espírito de concórdia (*homonoia*) ou ainda de amizade política.

Para ser verdadeiramente sólida, uma cidade deve ser estabelecida sobre instituições justas. O fundamento de uma cidade é a constituição reta, isto é, a constituição que visa o bem comum dos governantes e dos governados (monarquia, aristocracia, politeia), constituição que se prolonga num sistema de boas leis, adaptadas ao regime político, o qual deve ser apropriado ao povo que o institui politicamente. Mas as instituições não são nada se as leis não impregnam efetivamente os costumes dos cidadãos. É por isso que a educação “moral” das crianças é primordial para a cidade. A felicidade que uma cidade bem regrada pode conhecer não está no entanto fundada no sacrifício da vida individual, na supressão de família. A cidade aristotélica não é um Estado transcendente que reabsorveria toda singularidade; ela permanece uma pluralidade, unificada por um objetivo comum: é por isso que a felicidade da cidade não é senão o “bem-viver” efetivo dos cidadãos, ao menos dos melhores dentre eles. Esse “bem-viver” é uma *eupraxia*, da qual é preciso agora esclarecer a natureza.

As ações que tornam a vida feliz são, primeiro, “belas ações”. A “beleza” exprime a virtude moral daquele que as pratica, mas é só um termo aproximativo: agindo de modo belo, isto é, “como se deve”, o homem se manifesta em todo seu esplendor, faz sua aparição pública, sua figura se desenha de modo claro e límpido; a ação bela, feita intencionalmente, revela um homem que foi capaz de se modelar e de se dar uma forma que o torna “visível”, através de seus atos, e que o individualiza. É próprio da feiúra se ocultar, da fraqueza e da juventude serem reservadas (*aidôs*); mas cabe à excelência aparecer. H. Arendt, no *A condição do homem moderno*, insistiu neste aspecto do mundo político grego, na “paixão por se mostrar, medindo-se contra o outro”(17). A excelência é a manifestação de si, “glória” que não é a vã pequena glória do ambicioso (*philothymos*), ávido por atenção e pela notoriedade. Esta entrada na visibilidade é, ao mesmo tempo uma entrada na inteligibilidade; o homem de virtude completa é aquele que pode explicitar seus atos por palavras, posto que seus atos foram decididos depois de deliberação e reflexão: comportam uma racionalidade que os torna inteligíveis. A bela ação (que, de resto, pode residir numa palavra) é pois a ação clara, a que ao mesmo tempo se manifesta por seu esplendor e que se pode esclarecer, explicitar e justificar, por essa razão.

Mas uma ação bela deve também ser uma ação bem sucedida; ela não poderia se reduzir a um belo gesto, cheio de brío, indiferente aos resultados e às conseqüências; esta paixão pelo belo gesto deve convir à juventude, porque testemunha sua generosidade natural, mas nela falta singularmente a “prudência”. A *eupraxia* é a ação bem sucedida. O “eu” significa feliz, no sentido de bem sucedido. O homem age “com felicidade” quando encontra efetivamente a solução ou o desenlace “feliz” de uma situação freqüentemente difícil e confusa. A excelência não consiste somente em fazer “o que é belo fazer”, mas em inventar uma solução pertinente. Agir, para um adulto, não é mais imitar modelos e se conformar às regras em vigor, é começar, tomar iniciativas, fazer acontecer algo de novo, resolver depois de reflexão. Bem entendido, o sucesso só dá lugar a uma *eupraxia* se o ato é belo: nem um mau fim realizado por bons meios, nem um bom fim realizado por meios sórdidos

permitem qualificar uma ação de “bem sucedida”: ela é no máximo “hábil”. O “sucesso” de uma ação é também sua utilidade efetiva, não apenas para si, mas para a comunidade política inteira. O homem capaz de conduzir tais ações testemunha sua justiça natural (a justiça é a virtude completa “enquanto é voltada para os outros”, *alotrion* (18)) e sua envergadura ou sua “grandeza de alma”. A grandeza focalizada por Aristóteles não é a do guerreiro ou do conquistador: a finalidade mais alta da cidade é a paz e o lazer (19). É operando pela paz e a concórdia que os homens se tornam grandes e podem viver uma vida realizada.

A *eupraxia*, vê-se, é a ação “cumprida”, que testemunha tanto a retidão da intenção quanto a inteligência dos meios, é a ação da qual o homem é inteiramente o princípio, é a ação que pode ser inteiramente assumida. É a de um adulto que age séria e inteligentemente.

Resta compreender em que a *eupraxia* constitui em si mesma a vida boa: quando a virtude adquiriu maturidade e estabilidade, o homem não age para se tornar feliz, mas é feliz agindo bem. A felicidade, com efeito, não é um estado que se gozaria depois de ter agido, é, em si mesma, *energeia*, ato, efetividade: se não fosse esse o caso, poder-se-ia fazer do homem que passa sua vida a dormir um homem feliz. Contudo, para que se possa definir a vida feliz como *eupraxia*, é preciso acrescentar um elemento suplementar. Não se pode falar de felicidade se não se experimenta contentamento ou prazer em viver o que se vive: é por isso que Aristóteles acrescenta que as belas e boas ações são também agradáveis (20). Que é que isso quer dizer? Aristóteles não pretende que as belas e boas ações tenham por fim o prazer: isso seria identificar a felicidade com o prazer; mas ele quer dizer, contudo, que a vida boa é acompanhada de prazer. No livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles contesta o desprezo pelo prazer ostentado por certos filósofos, enquanto que a experiência comum nos mostra, com toda evidência, que o prazer é desejável por si mesmo; dito de outro modo, que constitui uma espécie de fim. O denegrimiento do prazer repousa, com efeito, numa confusão do prazer com o gozo (*apolausis*), isto é, com esta forma de prazer que partilhamos com os animais (prazer do tato, alimentar e sexual). Na realidade, toda atividade, quando é bem sucedida,

isto é, quando permite a uma faculdade se atualizar no encontro com seu objeto próprio, é acompanhada de prazer: o prazer não é o resultado do ato nem seu fim, mas é um fim dado por acréscimo, que aperfeiçoa um ato por si mesmo já completo(21). Assim, mesmo de Deus diz-se que experimenta prazer em contemplar a si mesmo: sua vida é, de todas as vidas, a mais agradável e a melhor(22). Então, seria absurdo fazer da vida feliz uma vida laboriosa e penosa. É preciso mesmo ir mais longe: a capacidade de um homem de encontrar prazer no bem agir é um sinal de virtude (23); o que fizesse boas ações por temor do castigo ou para ter boa reputação não agiria como homem virtuoso. A virtude é o que nos dá o gosto pelas boas ações, o que nos faz amá-las por elas mesmas; é por isso que, realizando-as, temos o sentimento de nossa própria realização. Logo, não basta que uma atividade seja agradável para que ela seja a felicidade (é preciso ainda que ela seja digna de um homem e que seja bem conduzida); inversamente, uma atividade que fosse extenuante ou aborrecida não poderia constituir a felicidade de um homem mesmo quando fosse útil.

Esta definição do “bem-viver” como *eupraxia* suscita contudo questões: como se pode falar de uma vida feliz como de uma vida perfeita e autárquica, dado que a ação se exerce num mundo contingente, submetido aos azares da fortuna? Como conciliar o aspecto final e acabado da vida feliz com a finitude, a temporalidade de uma vida humana: existe aí uma dificuldade que faz duvidar do caráter realizável de tal felicidade, quando não faz duvidar de seu caráter desejável.

Aristóteles não ficou indiferente a esta dificuldade: no curso do livro I da *Ética a Nicômaco*, ele sublinha, ao contrário, o caráter frágil e condicionado da felicidade fundada na *eupraxia*. Há condições naturais e sociais da felicidade: todos os seres que, por natureza, não podem colocar intencionalmente seu próprio fim, são na realidade estranhos à felicidade: podem certamente gozar a vida, porque viver é em si mesmo desejável, mas estão excluídos do “bem-viver”(24): é o caso do animal, mas também do escravo, instrumento para um outro; da criança, que é um ser “inacabado” e, sem dúvida, mesmo se isso não é dito explicitamente, da mulher, ser naturalmente *akyron* (sem autoridade), inapta à vida política e contemplativa,

votada a uma vida doméstica, necessariamente limitada. Do mesmo modo, certas condições pessoais (a desgraça física, a ausência de filhos ou de amigos, etc.) ou sociais (a pobreza, a baixa origem), são entraves à vida feliz: numerosas virtudes só podem se exercer se se tem um certo número de recursos. Enfim, os azares da fortuna podem ofuscar a felicidade de um ser virtuoso, quando os males são muito numerosos e muito repetidos: o exemplo de Príamo (25) é o doloroso símbolo desta precariedade.

Mesmo se Aristóteles reconhece um papel para essas vicissitudes, recusa exagerar seu peso: a felicidade é favorecida ou desfavorecida pela sorte, mas não é determinada por ela (26). A etimologia (*eu-daimôn*) é enganosa aqui. O que é decisivo para a felicidade é a virtude, a qual é uma disposição estável e medida, que nos torna precisamente aptos a fazer frente aos azares da sorte. Mesmo que nenhum homem seja invulnerável, mesmo que a felicidade possa ser ensombrecida pelos acidentes da vida, o homem virtuoso permanece “firme, irrepreensível”(27): a virtude dá-lhe uma independência que lhe permite não soçobrar e tirar o melhor partido da situação; e se não se pode continuar a declará-lo feliz, sua vida permanece uma vida onde “o esplendor do belo transparece” (28), porque é uma vida que permanece à altura da exigência do “bem-viver”.

A vida feliz não repousa numa negação da contingência e da precariedade, ela é uma “realização” no seio do inacabado, uma perfeição no seio do indefinido. Isto é possível porque o homem é capaz de agir introduzindo um limite, uma justa medida no mundo dos assuntos humanos. Esta justa medida é a obra da *phronesis*, isto é, da virtude da inteligência calculadora, enquanto ela é capaz de descobrir, na singularidade de uma situação, a resposta que lhe é adaptada, de sorte que esta resposta seja uma “euporia”: onde a ordem cósmica não aparece, onde a providência está ausente, a prudência introduz previdência e racionalidade, justiça e justeza: ela é esta arte de estar na medida e à altura de uma situação. Se é possível que uma ação seja feita sem esta justa medida, então pode-se conceber que uma série de ações, que a vida instaura, busquem se reger segundo esta medida. Isto significa que uma vida pode apreender a si mesma como um todo acabado:

esta idéia, contudo, continua a suscitar objeções, enquanto parece desprezar a abertura da vida e a temporalidade humana.

Aristóteles não permanece surdo a esse gênero de argumento: num certo sentido, ele confessa(29), é preciso esperar o fim da vida para saber se um homem foi feliz, para “felicita-lo” e declará-lo “bem-aventurado”: só o fim permite apreender o valor de toda uma vida. Esta objeção, contudo, tem o inconveniente de fazer da felicidade uma palavra que só pode ser empregada no passado, que ademais é exterior a alguém. Na realidade, é absurdo negar à vida presente a possibilidade de ser efetivamente feliz se ela se experimenta como tal.

É preciso pois afirmar que uma vida pode se apreender como um todo mesmo quando está aberta a um futuro. E se o pode, não é porque se feche sobre si mesma, é porque o homem de valor pode sempre se reconhecer naquilo que ele faz: agindo sem nunca ter que se retratar, estando sempre inteiramente presente no que faz, pode “simpatizar” (30) consigo mesmo e gozar de sua própria companhia. O homem feliz é um homem bem afinado, afinado com seus próprios atos e seus próprios afetos, afinado com os outros, ao menos com os que são virtuosos. Tal acordo é realizável porque o homem feliz se não esquece nunca de si mesmo; mais exatamente, não esquece nunca a finalidade de sua vida que é o “bem-viver”; mesmo se cada ato é orientado em direção a um objetivo particular, esse objetivo é sempre encarado a partir da finalidade da felicidade. Assim, esta vida que caminha sem cessar em direção a si mesma, sem procurar se distrair de sua finalidade, só pode ser uma vida boa. Ela se tornou a vida de um homem amigo de si mesmo.

Esta vida, veremos, desenvolve-se segundo uma temporalidade ética. O homem mau é um homem prêsda da agitação; está sempre em vias de correr atrás dos prazeres do dinheiro ou das honras; está sempre fora de si mesmo, preso num movimento sem fim; vive o tempo como ameaça, perda e corrupção, enquanto “o movimento desfaz aquilo que é” (31). O homem virtuoso, em compensação, possui um *ethos* estável, equilibrado, que dá à vida ordem e continuidade. O movimento que caracteriza toda a vida não é mais, aqui, destruição, mas atualização de uma potência: a

vida feliz é vida que se move em direção a si mesma, que gera a si mesma de modo contínuo (32). Esta continuidade não deve ser confundida com a monotonia da rotina e da repetição: a vida feliz não cessa de se manter sobre seu próprio ápice, ela é contínua criação de si mesma: é uma vida que, a cada instante é tão perfeita e tão alta quanto pode sê-lo e que não cessa, por isso, de advir a si mesma. Este advir a si mesma não deve também ser confundido com uma temporalidade orgânica. Sabe-se que esta temporalidade serve de modelo para caracterizar uma ação trágica vista por um espectador: a ação trágica, apresenta uma gênese orgânica, com um começo, um meio e um fim (33), como a vida de um animal (*zôon*) apresenta sucessivamente juventude, maturidade e velhice; esse movimento orgânico permite apreender a ação dramática como uma totalidade e lhe confere sua inteligibilidade. Mas esse modelo não convém para caracterizar a permanência de um gênero de vida (*bios*) orientado para sua própria perfeição. Se se quer recorrer forçosamente a um modelo, seria preciso, antes, dizer que a temporalidade da vida boa imita a continuidade do movimento circular da esfera celeste, temporalidade “cósmica” e não sublunar, à qual acede o que introduz regra e ordem na sua vida (34), testemunhando assim sua perfeição.

Mas, na realidade, a vida feliz busca se desenvolver segundo a temporalidade própria da *energeia*. Sabe-se que Aristóteles distingue a *energeia* do movimento sob a relação da temporalidade: no ato puro, o passado e o presente coincidem; por exemplo, o tempo não acrescenta nem corta nada ao fato de ver (35); do mesmo modo, o prazer difere de um movimento ou de uma gênese enquanto é um todo perfeito, independente do tempo (36). É pois possível à consciência em ato viver um “instante” ou mais precisamente um momento ou um lapso de tempo que não é uma parte do tempo, viver uma duração plena e contínua que escapa da pura sucessão dos “agora” (37). Na medida em que a vida feliz é pensada como *energeia* ela é um ato contínuo, tendo sua finalidade em si. Bem entendido, a vida de ação permanece tributária das circunstâncias e é sujeita à fadiga; conhece pois intermitências; mais precisamente, a vida boa é a vida bem conduzida de um homem que multiplica,

sem frenesi, momentos plenos, mas que, aceitando ser um homem, concede sua parte à necessidade, à fortuna, como à distração e ao sono. Assim, a vida feliz é uma vida ordenada, consistente, integrando sem cessar seu próprio passado, concentrada em si mesma apesar dos momentos de folga e que inventa uma temporalidade ética, que permite escapar à usura e ao desperdício.

Esta capacidade de introduzir um limite onde só vemos de início descomedimento, é assegurada, porque o homem aceita também só ter, no espaço, poderes limitados. O lugar em que o homem pode verdadeiramente agir, dissemos, é a cidade: a cidade é este limite (*horos*) (38), suficientemente grande para que o homem possa aí conduzir ações de envergadura, e suficientemente “restrito” para que o homem possa ter um domínio efetivo. O talhe (39) da cidade (o número dos cidadãos) não é, para Aristóteles, um tema secundário: está no próprio coração da reflexão sobre a felicidade. É porque existe um limite que distingue o interior do exterior, é porque há “muralhas” (40) além das quais só há o indeterminado que o homem pode conhecer a perfeição e a felicidade num espaço protegido. Este limite que separa o dentro e o fora (o qual não é uma separação entre o amigo e o inimigo) não é, afinal, impermeável: a “*philanthropia*” (41), sentimento de amizade que todo homem experimenta por todo homem enquanto é um homem, interdita a total indiferença em relação ao que se passa nos países distantes, como em relação a nossos futuros descendentes. Isso significa que o campo dos assuntos humanos é coextensivo à vida da espécie humana e que todo homem pode padecer com o que acontece a todo homem. Contudo, 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.

Não é menos verdadeiro que a *eupraxia* é condicionada pela boa constituição das cidades: ora, Aristóteles constata na *Política* que as cidades reais estão longe de ter constituições retas: trata-se quase sempre de oligarquias ou de democracias extremas, isto é, de regimes partidários e facciosos (42). Nessas condições, os homens virtuosos têm a tendência de se afastar da vida pública. De modo

mais geral, Aristóteles é levado a se interrogar sobre o valor respectivo da vida ativa e da vida contemplativa. De modo absoluto, os dois modos de vida não são antagônicos, posto que a finalidade de uma cidade excelente é a paz e a vida de “lazer estudioso” (*schôlé*): a ação pública torna um espaço humano “habitável”, permitindo aos homens se entregarem à atividade mais alta, a atividade teórica. Mas, vê-se que o “bem-viver” muda então de aspecto. As belas ações conservaram sua grandeza e sua nobreza, mas são apenas meios úteis a serviço de um gênero de vida superior (43). É que para Aristóteles, a *energeia* por excelência, não é a ação, mas a *theoria* a apreensão das “formas” pelo intelecto (*nôus*). Mesmo no quadro de uma vida que permanece estranha à contemplação intelectual, o regozijo primeiro é estar desperto, ver, discernir: os cinco sentidos são compreendidos como receptores que se atualizam pelo encontro com um objeto próprio e que nos tornam sensíveis às diversas manifestações do mundo. Um homem se sente vivo, se sente conduzindo a si mesmo (*en-ergeia*) quando vê e conhece. Esse sentimento chega à sua mais alta expressão no homem que se entrega à *théoria*. A atividade teórica concentra nela todos os traços característicos da felicidade: é, se se prossegue a leitura do livro X da *Ética a Nicômaco* (44), a mais “potente” das atividades, a mais “contínua”, a que é menos sujeita à fadiga, a que produz menos distração; permite uma *autarkeia* superior à vida prática, enfim, é a atividade “liberal” por excelência, cultivada por si mesma, porque o homem aí está verdadeiramente na sua ocupação. A contemplação rejubila o intelecto, isto é, a parte mais alta do homem: o homem se liga, assim, ao mundo, no que esse pode ter de ordenado, de inteligível, de necessário; liga-se a Deus que é amável e admirável por excelência, o bem que atrai a si todas as coisas. A contemplação é esta atividade em que o presente é inteiramente presença; é a única atividade que constitui verdadeiramente um fim e é por isso que uma vida passada em contemplar seria uma vida feliz.

É preciso contudo fazer aqui uma observação: esta vida contemplativa, que faz daquele que a conhece um ser “amado dos deuses”, um ser que não merece somente o elogio, mas “a veneração” (45), não é nunca designada no livro X da *Ética a*

Nicômaco como uma “vida boa”, como se o termo “bem-viver” fosse reservado à *eupraxia*. Sem dúvida é porque nenhuma vida humana, contrariamente à de Deus, não pode ser uma vida de pura contemplação: o homem é um “composto” orgânico, tem necessidades a satisfazer, não pode negligenciar a vida prática. A vida boa deve se orientar, tanto quanto possível, em direção ao lazer do estudo, mas não pode fazer a economia das necessidades; é por isso que a *phronêsis*, que é uma virtude segunda em relação à *sophia*, permanece uma virtude indispensável à vida humana: ela é, como R. Brague (46) sublinha, retomando uma imagem de *A Grande Moral*, este intendente que vela pela boa ordem do lar, a fim de que o senhor de casa possa ocupar-se livremente da contemplação: se não nos preocupamos em tornar nosso espaço habitável, o lazer do estudo corre o risco de ser, sem cessar, perturbado ou entravado. Nenhum homem pode desprezar seu ser orgânico e é por isso que o “bem-viver” inclui a atividade prática, mesmo se a contemplação permanece a atividade que traz maior alegria.

Na realidade, há uma experiência privilegiada que conjuga essas duas dimensões da vida humana: é a prática da amizade. A contemplação, dissemos, é a atividade que nos dá maior independência: o homem, ligado à coisa que ele conhece, basta-se a si mesmo e não tem absolutamente necessidade de colaboradores (*sunergous*) (47). Contudo, Aristóteles afirma, sem ambigüidade, que o homem virtuoso, quer se trate de virtude ética ou intelectual, tem necessidade de amigos; não se trata aqui da amizade utilitária ou de prazer: o homem virtuoso satisfaz-se com os bens que possui, e constitui para si mesmo um companheiro agradável. É para praticar os assuntos sérios da vida que tal homem precisa de amigos, e de amigos virtuosos como ele. Tratando-se da prática de ações virtuosas, pode-se compreendê-lo facilmente: a virtude é ativa, generosa, benéfica: tem necessidade de amigos para distribuir seus benefícios; do mesmo modo a ação, que requer de nós esforços fatigantes, é estimulada pela presença de amigos que rivalizam em excelência. Mas o homem que contempla não é preenchido pelo que contempla, Deus não é este “objeto de amor” (48) que regozija o homem por sua perfeição? Isto é verdade. Contudo, pode-se observar que se Deus não é “ciumento” (49), não

é também amante; é longínquo e distante, goza de si mesmo numa autarquia completa, numa unicidade absoluta. Esta auto-suficiência de Deus só pode suscitar no homem a consciência de uma falta: não, certamente, de uma falta de amor (a idéia e com ela o desejo de que um Deus possa vir ao encontro do homem é totalmente estranha a Aristóteles), mas de um limite inerente ao homem. Deus constitui, por sua maneira de ser, o modelo do que é absolutamente desejável: e o que é absolutamente desejável, é “contemplar” a si mesmo. É dito que o homem tem desejo e é disto que ele é incapaz: como o olho não pode ver a si mesmo, a inteligência não pode apreender a si mesma: o pensamento humano só pensa enquanto receptivo a outra coisa, ele é o lugar onde o mundo se manifesta no seu ser sensível e inteligível; ele não pensa a si mesmo. Existe aí uma dependência que, certamente, pode ser percebida como a possibilidade de um encontro, mas que é primeiro, e antes de mais nada, uma insuficiência. Ora, é precisamente para preencher essa falta que o amigo é necessário: “podemos contemplar aqueles que nos cercam melhor que nós mesmos, seus atos melhor que os nossos” (50): o que Deus é capaz de fazer na sua unicidade, o homem alcança pela mediação do amigo. Já Platão sublinhava em *Alcíbiades* (51) que o olho pode se ver na pupila do olho do outro, que a alma pode se ver na parte divina da alma do amado; em Aristóteles, o amigo virtuoso é este outro “eu-mesmo”, que me estende o espelho. A referência a Narciso é inevitável: o amigo permite ter sucesso onde o Narciso das *Metamorfoses* (52) de Ovídio fracassará; o amigo tem o mérito de ser um outro diverso de mim, objeto de uma “contemplação” possível, que é ao mesmo tempo meu semelhante por sua virtude. Mas esta referência pode induzir ao erro: Narciso está fascinado por uma imagem sem profundidade e sem consistência, e por uma beleza imediata; o homem virtuoso aristotélico busca-se através do amigo, enquanto ambos adquiriram no curso do tempo uma consistência, um peso, uma densidade que são os da virtude; a similitude do amigo não é uma semelhança que seria devida ao acaso, como é o caso dos sócias, a similitude é fundada na excelência: o bem é simples, o mal é polimorfo. Ademais, a “contemplação” do amigo não se opera através de uma postura de espectador: não se trata de olhar o

amigo quando ele age ou contempla, trata-se de partilhar com ele suas atividades. O outro é menos um face a face, um espelho, do que um companheiro de vida, um íntimo: é aquele com o qual gosto de estudar, porque a atividade é estimulada quando é partilhada, o prazer é redobrado, a consciência de si é ampliada. Assim, a amizade, longe de diminuir a autarquia, a realiza, posto que dá uma melhor consciência de si (53). O “si-mesmo” humano só tem consistência enquanto se nutre do conhecimento do mundo e se liga ao outro. É por isso que mesmo quando o homem experimenta a felicidade sobre-humana da contemplação, imitando a vida divina, ele permanece um “animal político”: toda vida humana é uma vida levada com os homens. “Bem-viver” não consiste em sair de sua condição, mas em explorar seus recursos, tanto quanto possível.

(Tradução de Constança Marcondes Cesar)

NOTAS

- (1) *Et. Nic.*, X, 10, 1181 b 15.
 (2) *Id.*, I, 4, 1096 b, 34.
 (3) *Id.*, I, 5, 1097 b 7 segs.
 (4) *Id.*, I, 4.
 (5) *Id.*, I, 1, 1094 a 24.
 (6) *Id.*, I, 6.
 (7) Brague Rémi. *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988, p. 231 e de modo geral o capítulo “O animal mundano”.
 (8) *Partes dos animais*, IV, 687 a 6 segs.
 (9) *Et. Nic.*, I, 6, 1098 a 16.
 (10) *Id.*, VI, 12, 1143 b 7.
 (11) *Id.*
 (12) *Id.*, I, 1, 1094 b 8.
 (13) *Id.*, I, 5, 1097 b 9.
 (14) *Pol.*, I, 2, 1253 a 29.
 (15) *Et. Nic.*, VIII, 14, 1162 a 17.
 (16) *Pol.*, III, 9, 1280 b 34.
 (17) Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy (Pocket), Paris, 1983, em “L'action”, p. 253.
 (18) *Et. Nic.*, V, 10, 1134 b 5.
 (19) *Pol.*, VII, 14, 1334 a 4.
 (20) *Et. Nic.*, I, 9, 1099 a 24.
 (21) *Id.*, X, 4, 1174 b 33.
 (22) *Met.*, L, 7, 1072 b 28.
 (23) *Et. Nic.*, I, 9, 1099 a 18.
 (24) *Id.*, I, 10, 1099 b 32 segs.
 (25) *Id.*, I, 10, 1100 a 8.
 (26) *Id.*, I, 11 inteiro.
 (27) *Id.*, 1100 b 21.
 (28) *Id.*, 1100 b 30.
 (29) *Id.*, 1100 a 10.
 (30) *Id.*, IX, 4, 1166 a 27.
 (31) *Fis.*, IV, 12, 221 b 3.
 (32) Cf. Heidegger, Martin: *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, T.E.R. bilingüe, Mauvezin, 1992, p. 43-44, onde Heidegger evoca o ser da vida como “mobilidade que encontra em si mesmo seu cumprimento”.
 (33) *Poética*, 1450 b 27.
 (34) *Met.*, L, 10, 1075 a 20.
 (35) *Et. Nic.*, X, 3, 1174 a 14.
 (36) *Id.*, 1174 b 7.
 (37) Cf. Couloubaritsis Lambros: *La Physique d'Aristote*, Ousia Bruxelas, 1997, p. 310-311.
 (38) *Et. Nic.*, I, 5, 1097 b 12.
 (39) *Pol.*, VII, 4, 1326 a 36.
 (40) Cf. Romeyer Dherbey Gilbert: “Aristote et la poliorkétique”, p. 119-132, em *Aristote politique*, (ed. P. Aubenque e A. Tordesillas), PUF, Paris, 1993.
 (41) *Et. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 20.
 (42) Cf. Vergnières Solange: *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995, III parte, cap. 3 “Les cités à l'épreuve du temps”.
 (43) *Et. Nic.*, X, 7, 1177 b 17.
 (44) *Id.*, X, 7 inteiro.
 (45) *Id.*, I, 12, 1102 a 1.
 (46) Brague Rémi, *id.*, p. 188.
 (47) *Et. Nic.*, X, 7, 1177 a 34.
 (48) *Met.*, L, 7, 1072 b 3.
 (49) *Id.*, A, 2, 983 a 2.
 (50) *Et. Nic.*, IX, 9, 1169 b 34.
 (51) Platão, *Alcibiades*, 132 d segs.
 (52) Ovídio, *As metamorfoses*, III, 339-510.
 (53) Cf. Aubenque Pierre: *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, Apêndice I, “Sur l'amitié chez Aristote” (p. 179-183).

2. A ÉTICA EM PAUL RICOEUR: CONSIDERAÇÕES

Constança Marcondes César

A obra de Paul Ricoeur tem como ponto de partida a reflexão ética: assim, os temas do homem falível, da culpa e do mal, a problemática da vontade, aparecem na primeira fase de seu pensamento, como nos três volumes da *Philosophie de la volonté* (Paris, Aubier, 1950). Em seguida, nosso filósofo faz um longo percurso, passando pela meditação a respeito da psicanálise, a linguagem, as narrativas histórica e de ficção, para, nas obras recentes, retomar a problemática ética, como se vê em *Du texte à l'action* (Paris, Seuil, 1986), *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), *La promesse et la règle* (Paris, Odile Jacob, 1998), entre outros.

Apresentar a reflexão de Ricoeur supõe: a delimitação do campo próprio da ética, mediante a distinção entre ética e moral e a discussão das intersecções entre ética, política e economia; supõe também a caracterização do sujeito moral e da teoria da ação, indicando os parâmetros da ação

moral, através do exame da regra de ouro. Implica ainda que se discuta as *virtudes éticas*, amizade e justiça, indicando as fontes a que recorre, na tradição, bem como as considerações que faz da sua *expressão* no mundo contemporâneo: a tolerância, a responsabilidade, as instituições justas. Abarca o estudo do *bem-viver*, entendido tanto como sabedoria prática, quanto como a construção da comunidade multicultural mundial, bem entretecida e harmoniosa.

Ricoeur reserva o termo *ética* para referir-se à vida realizada e às ações boas; e o termo *moral* para designar o caráter de obrigatoriedade, de interdição e constrangimento que as normas de ação impõem. Ou seja, *ética* designa, para Ricoeur, a problemática da ação sob a perspectiva da excelência e perfeição, a teleologia do agir; *moral*, a perspectiva deontológica a respeito da ação, associada às idéias de obrigatoriedade e normatividade. No primeiro termo, ressoa a herança aristotélica; no segundo, a tradição kantiana.

Ética e moral perfazem o campo próprio do exercício da *sabedoria prática*, do saber a que se ater, da escolha perfeita entre as ações possíveis num momento dado, de modo a realizar, através da ação, a expressão da excelência, da plenitude do humano.

Realizar, expressar nossa humanidade através da ação: esse é o campo da ética.

Ricoeur defende:

“1) a primazia da ética sobre a moral;

2) a necessidade, apesar de tudo da visão ética passar pelo crivo da norma;

3) a legitimidade do recurso da norma à perspectiva [ética], quando a norma conduz a conflitos, para os quais só existe a saída de uma *sabedoria prática* que reconduz àquilo que, na perspectiva ética, está atento à singularidade das situações” (“Ethique et morale” in *Lectures 1*, Paris, Seuil, p. 256).

O campo da ética se caracteriza pelos três termos: “visar a vida boa, com e para os outros, em instituições justas”. Tal é a regra de ouro de toda a ética, a divisa que nosso filósofo repetidamente se propõe e que encontra, nos dois textos de 1990 - “Éthique et morale” e *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil), seu campo de desenvolvimento.

Por *vida boa*, Ricoeur entende o *desejo* de bem-viver, o *cuidado* consigo, com o outro e com as instituições. Esse cuidado é *estima de si, respeito* a si e ao outro. Supõe a capacidade de *agir intencionalmente, a iniciativa, a reflexão* sobre as ações.

Num segundo momento, o viver bem com os outros supõe a *solicitude*; é a *dimensão dialógica* da estima a si mesmo: “A solicitude reestabelece a igualdade onde ela não está dada, como na amizade entre iguais” (*Lectures 1*, p. 258).

A vida boa é, pois, a vida realizada, caracterizada pela excelência no agir, de modo a tender ao bem, felicidade suprema do nosso existir. Implica no bem-viver com os outros, de modo que a estima de si se desdobra na amizade e na justiça, na idéia de mutualidade, como Aristóteles e Lévinas assinalaram. A amizade é a virtude que reina entre iguais: “a própria existência do homem de bem é-lhe desejável; logo, a existência de seu amigo é-lhe igualmente desejável” (*Soi-même comme un autre*, p. 218). Entre desiguais, o bem-viver é *justiça*, interdição da violência, e reconhecimento “do outro como um si-mesmo e estima de si-mesmo como um outro” (id., p. 226).

O bem-viver exige a existência de *instituições justas*. A “justiça vai mas longe que o face a face (...) o bem viver não se limita às relações interpessoais, mas se estende à vida das instituições (...)” (*Lectures 1*, p. 259), implicando uma igualdade, diversa da igualdade entre amigos.

As *intuições* são “todas as estruturas do viver junto de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais e contudo ligadas a elas (...), que a noção distribuição (...) permite esclarecer (...)”.

“Pode-se, com efeito, compreender uma instituição como um sistema de partilha, de repartição, referente a direitos e deveres (...) responsabilidades e poderes (...)” (id.).

A justiça, como virtude que permite o bem-viver tem, assim, um caráter *distributivo*, de dar a cada um a sua parte: a que lhe cabe numa partilha justa.

As instituições, enquanto expressão social da vida ética (*Soi-même comme un autre*, p. 227), devem caracterizar-se pela pluralidade, pelo poder

em comum daqueles que delas participam; a ação pública deve ser entendida como uma “tessitura de relações humanas”, como o queria H. Arendt (id., p. 229).

Virtude individual, virtude das instituições, a justiça representa o trânsito entre o ético e o político, entre o sujeito individual e o ser-com-o-outro. Nela, ética e política se entrecruzam (id., p. 232), e as noções de *equidade*, *distribuição*, *igualdade*, estão associadas ao conceito em questão. E Ricoeur afirma que a igualdade “é, na vida das instituições o que a *solicitude* é nas relações interpessoais” (id., p. 236).

Assim, o campo da ética, para Ricoeur, é o campo da meditação sobre a vida boa, o ser-com e a justiça.

A finalidade *ética*, visar a vida boa, tem como contrapartida, no *planomoral*, a exigência de *universalidade*. Ou seja, Ricoeur, inspirando-se em Kant, indaga como podemos agir corretamente, a cada situação dada; e a resposta é: tratar, em cada situação, *a pessoa como fim em si* (id., p. 261). O que nos obriga a seguir o imperativo categórico enunciado por Kant: “Aja sempre de modo a tratar a humanidade, na sua própria pessoa e na do outro, não somente como um meio, mas como um fim em si” é, diz Ricoeur, o risco sempre presente, nas relações inter-humanas, da exploração e da violência: “*A moral, nesse sentido, é a figura que a solicitude reveste face à violência e à ameaça de violência*” (id., p. 262).

É a introdução da idéia de *humanidade* - “a humanidade na minha pessoa e na pessoa do outro” (id), que nos faz passar do plano ético ao plano moral. Essa mudança, essa universalização, tem ressonâncias na idéia de justiça: o problema da justiça se torna o de estabelecer procedimentos equitativos, de modo a assegurar a todos o respeito como *pessoas*. Passa-se, deste modo, do sentido de justiça aos *princípios de justiça*; se, no plano individual, a justiça é a garantia da *liberdade*, no interpessoal traduz-se como *respeito* e no plano coletivo como *norma*, que assegura o bem-viver juntos.

O princípio da justiça é o da distribuição; como existem “muitas maneiras plausíveis de repartir vantagens e desvantagens, a sociedade é, de ponta a ponta, um fenômeno consensual - con-

flitual (...)” (id., p. 271). É preciso equacionar justiça e igualdade, levando em conta as desigualdades inelutáveis de qualificação, competência, etc., existentes entre os indivíduos.

A vida boa deve, assim, resultar da superação das situações de conflito engendradas pela moral de obrigação, mediante o recurso à sabedoria prática.

Há conflitos “que nascem da aplicação das normas, às situações concretas” (*Lectures 1*, p. 265). Nisso consiste aquilo que Ricoeur chama de o *trágico da ação*: o conflito entre deveres, emblematicamente representado na história de *Antígona*. Esses conflitos podem ocorrer nos três aspectos que compõem a ética: a “*estima de si, solicitude, sentido da justiça*” (id.).

No âmbito da estima de si, o conflito surge, quando se aplica a regra formal da universalização, entre a aspiração universalista e o particularismo dos contextos histórico-culturais: “... é somente uma longa discussão entre as culturas (...) que fará aparecer o que verdadeiramente merece ser chamado de ‘universal’” (*Lectures 1*, p. 266).

No âmbito da solicitude, e de seu equivalente moral, o respeito, a sabedoria prática deve decidir entre o respeito às regras morais e jurídicas e o caso concreto das situações difíceis como a eutanásia, o aborto, a pena capital. A solução proposta por Ricoeur ante essas situações é que nunca o sujeito moral decida sozinho, mas “no seio do que [ele - Ricoeur] chamaria de uma *célula de conselho*, onde muitos pontos de vista são pesados, na amizade e respeito recíprocos” (id.).

No que diz respeito ao problema da justiça, a diferença qualitativa entre as coisas a serem partilhadas, põe em jogo a noção de *bens sociais primordiais*, conforme Rawls já assinalara (id., p. 267) e a de “esferas de justiça”, como Walzer evidencia (id., p. 268). Os conflitos que aí surgem dizem respeito “aos desacordos referentes aos bens que distinguem essas esferas de justiça [e] à prioridade a ser dada às reivindicações ligadas a cada esfera” (id.). A solução que Ricoeur propõe para tais conflitos é o debate público, equivalente institucional ao *círculo do conselho*, na vida privada. O campo da justiça se torna, assim, o campo da meditação sobre a *equidade*, que se revela como “um outro nome do sentido da justiça,

quando esta atravessa os conflitos suscitados pela própria aplicação da regra da justiça” (id., p. 269).

A sabedoria prática tem como objetivo dirimir conflitos, para que seja possível alcançarmos a vida boa, pensando o justo, deliberando bem. Para tanto, Ricoeur discute as relações entre *instituições* e conflito, *respeito* e conflito, *autonomia* e conflito. Trata-se, para ele, de examinar, no primeiro tópico, as condições da prática política, de modo a unir estreitamente ética e política e a fundar a democracia - o bom governo que suporta o conflito como condição da harmonia, favorecendo amplamente a participação de todos e conduzindo ao *consenso conflitual*, resultado do debate (cf. nosso texto *Paul Ricoeur - ensaios*, S.P., Paulus, 1998, pp. 39-51).

A segunda abordagem, que trata das relações entre respeito e conflito, põe em questão o problema da unidade da humanidade perante a alteridade das pessoas; a questão que se torna central é a do respeito, que tende “a se cindir em respeito à lei e respeito às pessoas”. A sabedoria prática consistirá, nesse caso, “em dar prioridade ao respeito às pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas na sua singularidade insubstituível” (*Soi-même comme un autre*, p. 305). E não apenas à pessoa humana adulta, mas também à “pessoa humana potencial”, o embrião humano, o ser humano ainda não nascido - a humanidade futura - que a bioética e Hans Jonas nos ensinaram a reconhecer como nossos próximos, como inclusos no âmbito da exigência de respeito, de solicitude em sua face contemporânea, a *responsabilidade* (cf. nosso *Paul Ricoeur - ensaios*, pp. 67-75).

O último tópico relacionado com a questão do conflito é o da *autonomia*. A contrapartida da liberdade é a lei; e aqui Ricoeur introduz o conceito

de *regra de ação*, para caracterizar a ação regrada ou normatizada. Recorrendo a Geertz, Ricoeur fala de “*mediação simbólica*”, para sublinhar o caráter imediatamente público (...) a codificação da ação social na qual a ação individual tem lugar” (*Du texte à l’action*, Paris, Seuil, 1986, p. 256). Trata, aí, de mostrar a função crítica da razão prática: reconhecer o desnível entre a “constituição política (...) e a realidade empírica do Estado” (id., p. 257).

Cabe à ética estimular a busca do Estado de Direito, “*efetuação da intenção ética na esfera do político*” (id., p. 403); cabe à ética a criação de espaços de liberdade, de não-violência; cabe à sabedoria prática expressar a responsabilidade, “que define o realizável num contexto histórico dado” (id., 406).

Num plano mais amplo, a sabedoria prática se expressa como a busca da paz, da tolerância, desenvolvimento da arte da reconciliação. Ela “convida ao sonho partilhado de uma autêntica ‘vida boa’, com esta liberdade de dizer e fazer (...)” [esforça-se por] “desenvolver o imaginário, suscitar novos planos de vida em comum (...); convoca à responsabilidade em relação ao outro” (*La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 339); trata de “levar em conta o ensinamento de todas as sabedorias humanas, a fim de construir um projeto comum - projeto de paz, de civilização universal, livre, justa e ao modo da alegria” (id., p. 346).

A sabedoria prática, que conduz ao bem-viver, desdobra-se na construção da comunidade multicultural mundial, que os textos de Ricoeur sobre a tolerância, os conflitos culturais e a ética da deliberação permitem entrever - não como mero sonho sem fundamento, mas como projeto, valor-horizonte, plano diretor de toda ação.