# A Ética das Virtudes de Aristóteles na Perspectiva Hermenêutico-fenomenológica de Paul Ricoeur

Luciano Duarte da Silveira[1]

***Resumo:*** *Na obra* Soi-même comme un autre, *mais especificamente na passagem* Le soi et la visée éthique, *Paul Ricoeur investiga a proposta ética de Aristóteles. O presente trabalho tem como foco principal estabelecer de que forma a problemática acerca do determinismo ou não determinismo na* Ética à Nicômaco *e os elementos a ela circundantes são proveitosos para a interpretação de Ricoeur acerca da ética teleológica aristotélica.*
***Palavras-chave:*** *Dialética do si-mesmo, Ética, Teleologia.*

## Considerações introdutórias

O presente estudo tem início a partir das considerações de Ricoeur acerca da ética aristotélica, trabalho que o autor empreende no sétimo estudo de sua obra *Soi-même comme un autre* (1990). Buscar-se-á, também, adentrar uma problemática interna da ética aristotélica, a saber, sobre o determinismo ou não determinismo presente na Ética à Nicômaco[2]. Embora sendo um problema muito específico tratado pelo estagirita, parece oferecer elementos importantes para a análise de Ricoeur. Ademais, verificar se acaso esta problemática traz algum acréscimo ou mesmo prejuízo para a interpretação de Ricoeur acerca da filosofia ética aristotélica.

Primeiramente cabe lembrar que a proposta de Ricoeur na obra *Soi-même comme un autre* segue três principais

[1] Professor de Filosofia do Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de Pelotas. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. luciano.ucpel@gmail.com

[2] Doravante a obra Ética à Nicômaco de Aristóteles será citada por EN, seguida da referência Bekker.

intenções. A primeira refere-se a não interpretação do indivíduo como um ente monolítico ainda preso ao paradigma sujeito/objeto, para o qual será necessária uma posição reflexiva perante o mundo[3] algo que Ricoeur parece superar pela substituição do termo "eu" pelo termo "si", que em sua semântica parece resguardar uma plenitude maior de significação enquanto indivíduo reflexivo (RICOEUR, 1990, p.11). A segunda intenção de Ricoeur mantém relação íntima com a primeira, a saber, desprender o indivíduo da figura de uma *personalité* intransigente[4]. Por fim, a terceira e última intenção exposta por Ricoeur diz respeito ao significado intrínseco da composição do título de sua obra, a saber, esclarecer que a *ipseidade* proposta pelo texto consiste numa dialética que não considera o outro apenas superficialmente, mas algo em profundidade íntima[5].

Analisando a proposta inicial de Ricoeur é possível delinear como o autor pretende entender o indivíduo, este não consiste em um sujeito meramente particular (*solipsista*), tampouco assume a pretensão de um sujeito universal (*meramente formal*, *ou transcendental*), outrossim, Ricoeur vislumbra a possibilidade do alcance de um indivíduo *singular*, no momento em que busca superar as *philosophies du Cogito*, que em suas posturas paradigmáticas e radicalmente fundacionalistas[6], colocam o *Ego cogito* diametralmente oposto a uma intersubjetividade, que, além de necessária seria seu complemento.

[3] «La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu´elle s´exprime à la prémiere personne du singulier : «je pense », « je suis » (RICOEUR, 1990, p.11).

[4] «Notre thèse constante sera que l´identité ao sens d´*ipse* n´implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité» (RICOEUR, 1990, p.13).

[5] « Soi-même comme un autre suggère d´entrée de jeu que l´ipséité du soi-même implique l´altérité á un degré si intime que l´une ne se laisse pas penser sans l´autre, que l´une passe plutôt dans autre, comme on dirait en langage hégélien » (RICOEUR, 1990, p.14).

[6] « Le Cogito n´a aucune signification philosophique forte, si sa position n´est pas habilitée par une ambition de fondation dernière » (RICOEUR, 1990, p.15).

## I. Ricoeur e a perspectiva ética

Ricoeur reconhece que as considerações acerca da perspectiva ética da "vida boa" (conceito que nos remete diretamente a Aristóteles), se observada apenas na perspectiva de uma *estima de si*, no sentido de uma avaliação da *praxis* ética apenas na esfera do sujeito, na relação de avaliação de sua máximas particulares, careceria esta de uma justificação circunstanciada que lhe outorgasse legitimidade. Esta legitimidade não pode se dar fora de uma dialética, pois assim sendo permaneceria na esterilidade de uma abstração permanente[7].

O que deve ser mantido em foco, segundo Ricoeur é o fato de que parece estar na própria ideia de *praxis* em Aristóteles, o *locus* onde este autor pretende estabelecer os fundamentos de sua perspectiva ética. Entretanto, não parece clara ainda a solução para o *aparente paradoxo* em que consiste a questão acerca de, se a "vida boa" deve ser entendida a partir da consideração da *praxis* considerada como *fim em si própria*, ou, de outra forma, considerada como *um fim dado alhures* do próprio agente[8]. Em relação a este problema, é difícil para Ricoeur lidar com a perspectiva aristotélica acerca de *escolha preferencial* e *deliberação*, em vistas de que, o modelo aristotélico que consiste na relação meio-fim[9], parece apenas

[7] « Et, si l´estime de soi tire effectivement sa première signification du mouvement réflexif par lequel l´evaluation de certaines actions estimées bonnes se reporte sur l´auteur de ces actions, cette signification reste abstraite aussi longtemps que lui fait défaut la structure dialogique que la référence à autrui introduit » (RICOEUR, 1990, p.202).

[8] « A cet égard, il n´est pas certain qu´ Aristote ait résolu le paradoxe apparent selon lequel la praxis, serait à elle-même sa propre fin, tout en visant une fin ultérieure » (RICOEUR, 1990, p.203).

[9] « ...si la délibération doit porter sur les choses qui dépendent de nous, les moyens de nos fins sont bien ce qui est le plus en notre pouvoir ; la visée des fins doit alors être renovoyée du cotê do souhait (βούλευσις) qui porte volontiers sur des choses hors de notre pouvoir » (RICOEUR, 1990, p.204).

vaguear numa seara de teor notadamente, e meramente, instrumental[10].

Parece clara a reivindicação de Ricoeur aqui, e esta diz respeito à necessidade de uma abordagem hermenêutica da ação. Para tanto, não só parece necessária a recusa de um indivíduo entendido como uma personalidade imutável (*ego cogito* determinado), como também, ao agente moral deveria ser permitida uma possibilidade de mudança de caráter ao menos num certo grau, não no sentido de se tornar um indivíduo *mau*, mas no sentido de ser possível mudar sua perspectiva em relação ao que entende por bens sobre os quais haverá necessariamente de deliberar a partir do momento em que sua abordagem ética será dada em uma *dialética do si-mesmo*, a partir de uma hermenêutica da própria ação como o próprio Ricoeur nos exorta no prefácio de sua obra[11]. Portanto, retomemos a ética aristotélica em sua exposição no sentido de procurar melhor entender o problema acerca da deliberação, determinismo ou não determinismo na Ética a Nicômaco, e tentar buscar elementos no texto aristotélico que nos permitam uma aproximação maior com as propostas de Ricoeur para a ética.

## II. Uma releitura pontual da ética aristotélica

Será importante, num primeiro momento, ressaltar a distinção operada por Aristóteles na passagem EN 1113 b ss, entre "meios" e "fins". Nas palavras do autor, os fins dizem

[10] « ...le modèle moyen-fin semble bien conduire sur une fausse route, dans la mesure où il invite à construire tous les rapports entre fins subordonnées et fin ultime sur une relation qui reste fondamentalement instrumentale » (RICOEUR, 1990, p.205).

[11] « Le surrol qu´on vient de proposer des études qui composent cet ouvrage donne une première idée de l´écart que sépare l´heméneutique du soi des philosophies du Cogito.Dire *soi*, ce n´est pas dire *je*. Le *je* se pose – ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l´analyse précède le retour vers lui-même. Sur cette dialectique de l´analyse et de la réflexion se greffe celle de l´*ipse* et de l´*idem* » (RICOEUR, 1990, p.30).

respeito "àquilo a que aspiramos", enquanto em relação aos meios será tão somente "àquilo sobre que deliberamos"[12]. Aristóteles ainda reforça nesta passagem a especificidade que envolve a excelência moral[13], o "exercício da excelência moral se relaciona com os meios", assim, restringe o alcance da deliberação (βούλευσις), que consiste no exercício da excelência moral, ao âmbito moral no momento em que o deliberar diz respeito somente aos meios e não ao fim diretamente, como um bem supremo[14]. Esta ênfase no "bem supremo" (ευδαιμονια)deve explicitar a distinção necessária para que possamos esclarecer melhor o problema acerca da presença de um determinismo ou não determinismo aqui. Na introdução a EN Aristóteles afirma que as coisas em sua totalidade, e dentre elas nos interessa aqui especificamente as atividades humanas, empreendem-se em busca de um fim[15]. Numa leitura superficial poder-se-ia pretender depreender desta argumentação certo determinismo, pois neste momento Aristóteles concebe, *ab initio*, o "fim" ao qual tudo se empreenderá necessariamente. Porém, importa lembrar que o ser humano, em sua capacidade racional, delibera sobre fins somente na medida em que tais fins forem meios para outros fins, até cessar tal sequência em um fim que será aquele fim em

[12] « La fin étant ainsi objet de souhait, et lês moyens pour atteindre à la fin, objets de délibération et de choix... » (ARISTOTE, EN 1113 b ss).

[13] A palavra á□ □ □ ή pode ser traduzida como "virtude" (J. Tricot), ou "excelência moral" (Mário da Gama Kury). Portanto, poderá aparecer neste texto sob quaisquer das formas.

[14] « Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur le moyens d´atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s´il entrainera la persuasion, ni un politique s´il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre. Mais, une fois qu´on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera » (ARISTOTE, EN 1112 b 13).

[15] « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu´il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent » (ARISTOTE, EN 1094 a 1-3).

si, e não meio para outra instância qualquer; consistirá em um "fim em si mesmo"[16].

Vimos, portanto, que o problema em afirmar se existe uma determinação ou indeterminação na argumentação da ética aristotélica não diz respeito ao bem supremo diretamente, mas somente está relacionado à deliberação do agente sobre os meios mais eficientes para atingir tal fim. Aristóteles aponta para a deliberação como constitutiva da própria virtude moral[17], já que em relação à virtude intelectual trata apenas de coisas sob as quais não se pode deliberar[18].

Aristóteles parece afirmar uma liberdade bastante significativa quando em passagem importante da EN ele diz,

> En effet, là où il dépend de nous d´agir il dépend de

destituída de sua real importância, a competência em relação a um assunto necessariamente acabará por se desenvolver, e tenderá a colocar a deliberação de lado em detrimento desta competência, porém, não devemos esquecer que, a imprecisão diz respeito exatamente a matéria sobre a qual a deliberação opera, o que a torna em última instância, fundamental para a escolha na ação[29]. Pode-se inferir que certo domínio acerca de determinado assunto torna a discussão sobre a questão da indeterminação ainda mais difícil de ser defendida. Mais ainda quando atentamos para a citação de Aristóteles em EN 1114 a 19-20 em que parece quase assentir a uma impossibilidade de mudança de caráter após este ser adquirido.

É bastante óbvio que a prática reiterada de atos virtuosos tem de se construir pelo hábito (ἕξις), ou seja, uma disposição que se não for constante, no mínimo relativamente constante deverá ser, ou mesmo agir de certo modo, pois esta não é dada por natureza. Ela tem de ser desenvolvida já que, na verdade, o que recebemos é a capacidade de sermos virtuosos[30].

Aristóteles, em EN 1114 a 6-10, tratando daqueles indivíduos que agem mediante um procedimento injusto ou concupiscente, destaca que estes indivíduos adquirem esta disposição mediante uma prática prolongada em agir de

medida de exatidão, de um determinado domínio, seja um único especialista, seja um corpo de especialistas, se a decisão implicar apelo a diversas especialidades. Comprimida entre o saber e a opinião, a deliberação parece destinada a ser uma mera conjectura que se esvai à medida que se passa da opinião ao saber relativamente à matéria em questão" (ZINGANO, 2007, p.244).

29 "...esta obscuridade epistêmica pode estar enraizada na própria coisa, isto é, numa imprecisão em última instância ontológica (o que tornaria eventualmente a deliberação um procedimento adequado e ineliminável para a decisão a respeito dos objetos assim constituídos" (ZINGANO, 2007, p.244).

30 « Et par suite il est également évident qu´ aucune dês vertus morales n´est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l´habitude (...) Ainsi donc, ce n´est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l´habitude » (ARISTOTE, EN 1103 a 15-20; 25)

determinado modo; faz então analogia com o exercício empreendido por uma pessoa em vistas de uma competição, ressaltando que seu treinamento também é longo, e que somente certa estreiteza no juízo obscureceria a compreensão acerca do que está envolvido neste processo, a saber, que a aquisição da "disposição de caráter" é adquirida exatamente por uma "determinada maneira de agir"[31]. Bondeson vê nesta passagem, espaço inclusive para a defesa da possibilidade de mudança de caráter[32]. Esta defesa está nitidamente ligada a chamada abertura para os contrários, e neste caso, se há a possibilidade de uma maneira de agir, outra maneira, que seria contrária tem de ser aceita sem que se perca em quaisquer delas a noção de responsabilidade[33].

Mas Aristóteles parece levar em conta a consideração de que esta prática reiterada de ações virtuosas urge como que uma segunda natureza[34]. Isto poderia suscitar questões acerca

[31] « Aussi, se refuser à reconnaître que c´est à l´exercice de telles actions particulières que sont dues les dispositions de notre caractère est le fait d´un esprit singulièrement étroit » (ARISTOTE, EN 1114 a 10).

[32] "Since aristotle is here talking about trainning for athletic activities, he must want to say that a principle which applies to physical skills must have an analogue in the case of moral activities. If the actions that men perform lead to the establishment of states of character (and conversely that the states of character lead to the performance of corresponding kinds of actions) then, Aristotle is arguing, this knowledge plays an important role in establishing states of character and also in changing them" (BONDESON, 2001, p.62).

[33] "Thus Aristotle must believe that there are cases in which a man could change an established state of character. Since this kind of action is possible and since men must know that this kind of action is possible, it follows that men can be held responsible for the states of character which they have. Thus the notions of responsability for states of character, the possibility of acting contrary to an established state of character and acquiring contrary states of character are intimately related to one another in the sense that if one of these is possible then they all are. And all three of these are possible only on the grounds that men actually know and use the item of knowledge that certain kinds of actions lead to the establishment of certain kinds of states of character" (BONDESON, 2001, p.65).

[34] « ...car on change d´habitude plus facilement que de nature; même l´habitude est difficile à changer, précisément pour cette raison qu´elle

desta natureza, pois a noção deste termo em Aristóteles culmina numa pura determinação. Isto, porém, como vimos na passagem, é esclarecido em decorrência do hábito ser mais propenso a mudanças do que a própria natureza, o que nos leva a crer que esta "segunda natureza" não consiste em algo de fixidez tão latente[35]. A partir deste ponto de vista abrem-se novas possibilidades, se dizemos que a precisão em determinado procedimento de deliberação é fruto de um hábito, e dizemos que este hábito é tão somente "semelhante" a uma natureza, nunca sendo ela própria, torna-se compatível pensar numa indeterminação, ou o mesmo, uma liberdade, pois se o sujeito é que tem a possibilidade de deliberar em dada ação, ainda que ele possa revelar uma dada regularidade, sempre há a possibilidade de agir contrariamente ao esperado[36]. Neste sentido, como o hábito consiste em algo menos propenso a regularidade que poderíamos esperar de uma natureza, como mencionado na Magna Moralia 1203 b 3032, também o hábito está no registro de um "no mais das vezes", é contingente e não necessariamente, o que consiste também na disposição de caráter como algo menos estável. Assim se torna fundamental que se leve em conta a deliberação como uma prova cabal de que a condição livre em engendrar uma ação é passível de uma defesa a partir da EN de Aristóteles, pois o autor expõe exatamente a capacidade que o homem tem de se servir da

ressemble à la nature, suivant la parole d´Evenus : *Je dis que l´habitude n´est qu´un exercice de longue haleine, mon ami, et dès lors ; Elle finit par devenir chez les hommes une nature* » (ARISTOTE, EN 1152 a 30).

35 « ...l´habitude est finalement comme une nature. Elle ne parvient jamais à l´égaler et son origine artificielle paraît la confiner dans un ordre que ne serait pas celui de la continuité des mouvements proprement naturels » (MOREL, 1997, p.136).

36 "Este caráter indeterminado da ação não é incompatível com o fato que o sujeito das ações tende a agir antes de um modo do que de outro em função da repetição de ações e conseqüente aquisição de uma disposição prática. A disposição prática é uma característica do sujeito que age, não da ação; uma disposição é um estado psicológico do agente de agir assim antes do que de modo contrário adquirindo à base de uma possibilidade sempre aberta aos contrários em relação a cada ação tomada isoladamente" (ZINGANO, 2007, p.262).

deliberação no plano prático não como uma alternativa secundária, mas como deliberação racional no âmbito da *praxis*[37].

O ponto central da argumentação de Aristóteles em relação a possível defesa da liberdade em relação à ação voluntária parece estar centrado na questão da deliberação, e como vimos, é exatamente esta capacidade que o homem tem de deliberar que traz a responsabilidade para si, ou seja, o termo utilizado por Aristóteles em EN 1113 b 5-14, o "depende de nós" (τά εφ΄ ημίν) é elemento fundamental para esta discussão. Esta característica da deliberação que destacamos aqui como extremamente fulcral na ética aristotélica parece ser partilhada também por Alexandre de Afrodisias quando este em sua obra *De Fato*, certa forma, critica o determinismo e o fatalismo astrológico dos Estóicos[38]. O que urge como relevante no pensamento de Alexandre no De Fato é exatamente a ênfase na questão da expressão "depende de nós", sendo que Alexandre em seu opúsculo destaca a importância deste para a "vida prática"[39]. Devemos levar em conta ainda, como destaca Silvia

[37] "Aristóteles pode mostrar que, a despeito de seu caráter evanescente no domínio das técnicas e das ciências, a deliberação não é meramente um fenômeno a ser substituído, pois o domínio da ação, em função da indeterminação que ronda as circunstâncias nas quais se produz a ação, ela é um procedimento não só de fato, mas igualmente de direito. No campo da ação, que difere em suas condições do campo da técnica, o deliberar não é um mero paliativo, ele é um procedimento racional de decisão. Ele não é mais evanescente, mas está para sempre inscrito como instrumento de descoberta da verdade. Distinto da demonstração, procedimento racional de descoberta da verdade nas ciências teóricas, a deliberação é o ato de pesar razões rivais que traz à luz a verdade no domínio prático" (ZINGANO, 2007, p.273).

[38] "Il De Fato, tuttavia, appare schierarsi non solo contro il determinismo stoico, non solo contro determinismo filosofico, ma contro il determinismo in generale, anche il semplice fatalismo, e questo può giustificare, in modo diverso, lo scarto rispecto alle posizioni Del determinismo filosófico stoico" (FAZZO, p.275).

[39] "Il tema, como Alessandro afferma rivolgendosi ai príncipi, é decisivo anche per La vita pratica. Non lo é però in sé, ma per contrasto com quello spazio Che noi riconosciamo proprio e especifico Del libero agire dell´uomo, quello che Alessandro chiama <*to eph´ hêmin*>, adottando

Fazzo, a peculiaridade do escrito De Fato constituindo-se como uma obra não dirigida apenas a especialistas e filósofos, mas a um público bastante vasto.

No entanto, permanece ainda sem uma resposta absoluta e definitiva a questão acerca da possível determinação do caráter de um agente, quando Aristóteles parece afirmar que depois de adquirida certa disposição de caráter, não poderia mais haver mudança, como exposto em EN 1114 a 19-20. Como foi possível perceber, o problema não é de fácil solução, mas num primeiro momento, parece que o texto aristotélico nos oferece muito mais propostas para a defesa de um indeterminismo do que de um determinismo. Certamente um indeterminismo, a defesa de uma liberdade do agente, não impede que a ação tanto seja boa quanto má, e Aristóteles diz em 1113 b 20 que estamos propensos a atingir tanto a "excelência moral" quanto a "deficiência moral", é por isso que deverá haver uma prática reiterada de atos bons, para assim também se tornarem bons os atos do agente.

Devemos sempre estar cônscios de que, sendo que a virtude moral nunca nos é dada por natureza, e sim tão somente as capacidades para desenvolvê-la, e que em grande parte apenas agimos com certa habilidade em deliberar sobre meios adequados para atingir certos fins que poderão, ademais, serem bons ou maus; torna-se necessário ter como modelo o prudente, esta figura que consiste no modelo moral por excelência, pois este possui intrinsecamente (mas não também por natureza) a capacidade de bem deliberar. A prudência mais a virtude moral lhe garantem deliberar bem, sobre bons meios para atingir bons fins.

De qualquer forma, sendo os meios, aquilo sobre o que unicamente estamos aptos a deliberar (prudentes ou não), a responsabilidade de escolha dos mesmos para que se possa atingir um fim (bem) mais final recai totalmente sobre o agente, o que é ainda corroborado pelo fato de que esta escolha tem

stabilmente un´ espressione fraseologica dell´ Etica Nicomachea, il cui senso è: "ciò che è in nostro potere" ovvero "ciò che dipende da noi" (FAZZO, p.273).

necessariamente de ser voluntária (segundo 1113 b 21). Uma ação voluntária carrega consigo a forte noção que diz respeito a uma escolha racional, em que é o indivíduo que decide se quer ou não agir de determinada maneira. O princípio está nele, no momento em que este empreende a ação em busca do fim, e depende dele, pois possui não só a capacidade, mas a possibilidade de agir de tal e tal modo conforme sua razão prática lhe conduzir. Assim o agente moral, portanto, não só é livre para agir de tal ou tal modo, mas é totalmente responsável por suas ações ao menos no que tange à nossa análise do livro III da Ética à Nicômaco.

Não pretendemos resolver aqui este problema, e parece pouco provável que os parcos argumentos aqui apresentados deem conta de uma tão complexa proposta. Entretanto, alguns elementos da argumentação aristotélica parecem ser passíveis de uma nova interpretação, o que pensamos ser totalmente compatível com a posição de Ricoeur acerca da perspectiva ética. A orientação de que Aristóteles não seja um determinista, ou seja, de que seja possível, a partir da leitura de seu texto, afirmar que há a possibilidade de mudança de caráter parece ser extremamente importante para uma perspectiva como a de Ricoeur. Pois o autor pretende exatamente que o indivíduo possa empreender uma hermenêutica de sua própria *praxis* ética, não estando de forma alguma engessado por uma forma inalterável expressa em um imperativo ou princípio imutável.

## III. Ricoeur e a possível aproximação com a perspectiva ética aristotélica

Pretendemos agora tentar uma aproximação em alguns pontos de convergência entre Ricoeur e Aristóteles que nos parecem significativos. Não é nossa pretensão, entretanto, forçar uma analogia direta, isto é deveras impossível dada a dimensão temporal entre as duas obras dos autores mencionados, mas, apenas propor que uma reinterpretação abre sempre uma nova perspectiva interpretativa que pode ser bastante frutífera.

Um aspecto que não podemos perder de vista na abordagem de Ricoeur diz respeito a sua perspectiva de indivíduo como singularidade, perspectiva a partir unicamente da qual se poderá completar o binômio - sabedoria prática / prudente[40]. É exatamente em decorrência deste fato, a saber, de que uma unidade prática absoluta não possa estar no fundamento da *praxis* de um indivíduo que não se vê mais como um ponto isolado num horizonte distante, mas, como indivíduo singular consegue ultrapassar a barreira do "eu" e se lança ao trabalho do "si", que Ricoeur critica a estagnação de uma relação apenas entre meios / fins, porquanto esta relação meramente instrumental parece tornar o indivíduo um mero mecanismo, que na perspectiva da passagem EN 1114 a 19-20, criaria certa disposição de caráter que depois de adquirida não seria mais permitido mudar, tornando o indivíduo exatamente o que Ricoeur parece tentar evitar, qual seja, um indivíduo enquanto uma personalidade imutável.

Entretanto, a perfeita execução quando da deliberação correta sobre meios para alcançar fins consiste exatamente na excelência moral, ou seja, na efetivação da *praxis* enquanto atividade humana. Na passagem EN 1113, Aristóteles afirma que é o próprio agente moral que decide na *praxis* "agir ou não agir". Tal passagem, segundo Ricoeur, parece remeter diretamente à releitura contemporânea da ética aristotélica expressa na perspectiva dos *standars of excellence* de MacIntyre, no sentido de que a *praxis* evoca uma atividade não solipsista[41]. A compreensão de que o indivíduo em Aristóteles não é tão inflexível assim requer a retomada da argumentação

[40] « A cet égard, l´enseignement le plus fort du livre VI concerne le lien étroit établi par Aristote entre la *phronèsis* et le *phronimos*, lien qui ne prend sens que si l´homme de jugement sage dètermine em même temps la règle et le cas, en saisissant la situation dans sa pleine singularité » (RICOEUR, 1990, p.206).

[41] « Les pratiques, avons-nous observé à la suite de MacIntyre, sont des activités coopératives dont les règles constitutives sont établies socialement ; les étalons d´excellence qui leur correspondent au niveau de telle pratique viennent de plus loin que l´exécutant solitaire » (RICOEUR, 1990, p.207).

de Pierre-Marie Morel exposta mais acima, já que este autor nos remete a reflexão de que a segunda natureza adquirida na *praxis* reiterada de ações virtuosas consiste apenas em uma "segunda natureza", portanto, consistindo numa natureza de determinação mais atenuada, ou seja, uma natureza flexível. Esta flexibilidade torna mais explícita uma característica latente do indivíduo, a saber, revela certa fragilidade do indivíduo frente às escolhas que deverá empreender. Característica que Ricoeur faz remeter diretamente a argumentação de Martha Nussbaum[42]. Tal fragilidade parece ser perfeitamente representada por aquela segunda natureza, que em sua maleabilidade abre espaço para uma escolha tanto do *fazer*, quanto do *não fazer*, uma encruzilhada que surge da própria dimensão multifacetada da *praxis*. Esta fragilidade também parece estar expressa na passagem EN 1107 a 1-3, na qual Aristóteles assume que uma *ação voluntária deliberada* tem como objeto uma matéria que é de difícil definição, portanto, o fato de que a ação moral para Aristóteles não se encontre numa chave de leitura determinista, abre espaço para a afirmação de um indeterminismo, portanto, de liberdade não no sentido de uma autonomia, na qual a lei ou a norma se encontra já pairando sobre o indivíduo, mas que a práxis na qual o agente moral irá exercer sua atividade é algo de *difícil definição*.

Mesmo quando Aristóteles em EN 1113 b 5-14 escreve acerca daquilo que *depende de nós*, o que muito facilmente poderia ser interpretado como sendo de cunho meramente *solipsista*, cabe apenas fazer uma pequena retificação, e esta consiste no fato de que podemos interpretar este "depende de nós" não no sentido de que esta dependência diz respeito a nós enquanto *Cogito* a parte de uma realidade, mas contrariamente, entende-lo como um "depende de nós" de um indivíduo frágil, a mercê das mais diversas intempéries advindas da *praxis* ética, e,

[42] « L´homme y apparaît d´emblée comme souffrant autant qu´agissant et soumis à ces aléas de la vie qui font parler l´excellente helléniste et philosophe Martha Nussbaumde la fragility of goodess, qu´il faudrait traduire par la fragilité de la qualité bonne de l´agir humain » (RICOEUR, 1990, p.210).

de mesma forma, da mais rica pluralidade de possibilidades possíveis acerca das escolhas e deliberações. Esta perspectiva parece estar perfeitamente em acordo com a perspectiva de Ricoeur acerca do círculo hermenêutico que surge da própria práxis no movimento dialético entre "vida boa" e "escolhas particulares"[43].

Obviamente nossa pretensão aqui é bastante singela, não pretendemos adentrar a perspectiva de Ricoeur acerca das questões referentes à normatividade e a deontologia, o que seria extremamente enriquecedor, mas inviável em decorrência do espaço. Aliás, o próprio Ricoeur diz ser necessário uma retomada conjunta tanto da ética quanto da moral, para que a plenitude de sua investigação seja levada a cabo[44].

Uma última observação que pensamos ser importante fazer em relação à ética aristotélica diz respeito à dialética. Embora não seja explícito o recurso de Aristóteles a este tipo de procedimento no que tange a atividade ética, parece, entretanto, estar implícito na própria *praxis*. Para tanto, basta que reconsideremos o exemplo de homem virtuoso, a saber, o prudente ( ó ). Aristóteles, aceitando que o prudente seja um exemplo, pois, é aquele que parece mais preparado por uma *praxis reiterada de ações boas*, traz a lume a ideia das *endoxa* (ενδοξα), ou seja, das opiniões mais reputadas, aquelas crenças instituídas pela tradição e pelas pessoas mais experientes, embora a princípio sejam tidas como incertas e apenas aparentem verdade, exercem um papel importante no processo

[43] « ...entre notre visée de la 'vie bonne' et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique en vertu du jeu de va-et-vient entre l´idée de 'vie bonne' et les décisions les plus marquantes de notre existence (carrière, amours, loisirs, etc.). Il en est ainsi comme d´un *texte* dans lequel le tout et la partie se comprennent l´un par l´autre » (RICOEUR, 1990, p.210).

[44] « Il reste que cette dialectique, la plus riche de touts, comme le titre de cet ouvrage le rappelle, ne trouvera son plein déploiement que dans les études placées sous le signe de l´éthique et de la morale. L´*autonomie* du soi y apparaîtra intimement liée à la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme » (RICOEUR, 1990, p.30).

cognitivo[45]. Neste caso, não parece tão absurda a possibilidade de se interpretar a figura do prudente como que sustentando uma posição dialética na esfera da ética na obra de Aristóteles. Porém, esta afirmação é forçosa e carece de uma argumentação muito mais sólida, o que deixaremos em suspensão para uma possível futura abordagem do tema.

## Considerações finais

Nossas considerações neste texto procuraram dirimir alguns abismos que aparentemente separavam as propostas de Ricoeur e de Aristóteles, e para tanto, o ancoramento se deu na possibilidade que o texto escrito permite, qual seja, a possibilidade de uma renovada interpretação. A princípio, pensamos que a argumentação de Aristóteles referente ao problema do determinismo e indeterminismo, no momento em que parece tender muito mais para a conclusão de um indeterminismo, muito colabora para a proposta de Ricoeur. É

[45] A concepção expressa no corpus aristotelicum apresenta a Dialética como uma "lógica do provável" (Kant aproximou-se desta noção ainda que de forma distinta). Aristóteles definiu o exercício dialético como um procedimento racional, porém, não passível de uma demonstração. Dialética para Aristóteles consistia, portanto, em um silogismo que parte não de premissas verdadeiras, senão apenas das mais prováveis, denominadas pelo autor de ἔ □ □ □ □,□ também relacionou a Dialética com a ἑ ριστικὴ □ἑ □ □ □, relacionando-a especificamente com o argumento utilizado por Zenão de Eléia para empreender a refutação do movimento. Por sua vez, a concepção de Dialética apresentada pelos Estóicos parece ter pretendido suplantar a própria filosofia em detrimento da Retórica, identificando a Dialética diretamente com a lógica em geral. Contrariamente à lógica aristotélica, a lógica Estóica era uma teoria dos signos, e, por conseguinte, também das coisas significadas (teoria do verdadeiro, do falso e do que não é nem verdadeiro nem falso). A lógica Estóica jamais admitiu haver a possibilidade da existência de uma distinção entre argumentos demonstrativos e argumentos prováveis.

bastante clara a reivindicação deste último em relegar a uma filosofia do sujeito enquanto *ego cogito*, e, neste sentido, pensamos que a defesa de uma postura indeterminista em Aristóteles coaduna-se muito mais com a ideia não de um "eu" estático, meramente determinado, mas de um "si", que em Ricoeur será um indivíduo reflexivo. Isto evoca nitidamente a ideia de que a individualidade autônoma se torna abalada, enfraquecida, já que não é mais plena, mas necessita de um *feedback* reflexo no outro. Neste ínterim se sobressai a importância de uma vivência, certa existencialidade, na qual não mais uma letra da lei será o *canon* que apontará o fim, mas uma hermenêutica dialética do si-mesmo, que, enquanto *praxis* leva em conta a mutabilidade da língua falada, e reconstrói sua própria gramática no momento em que agrega novos elementos a esta mesma gramática, sempre ancorada numa mutabilidade do indivíduo enquanto um "si" na reciprocidade com outros.

**Referências bibliográficas**

ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**. Paris: Librairie Philosophique, 1997.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BONDESON, William. *Aristotle on responsability for one´s character and the possibility of character change*. **Phronesis**, 19 (1974); Pro Quest information and Learning Company, 2001.

FAZZO, Silvia. **Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell´ opera di Titto Aurelio Alessandro di Afrodisia**. S/D.

MOREL,Pierr-Marie. *Memória e caráter: Aristóteles e a história pessoal*. **Dissertatio** 30, 11 – 44, verão de 2009.

ZINGANO, Marco. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.