

## **O CUIDADO DE SI E A ALTERIDADE: SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA FORMAÇÃO ÉTICO-ESTÉTICA**

Adriana Maria da **Silva** – UFF

Agência Financiadora: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior  
– CAPES

### **Resumo**

O objetivo central desse trabalho é analisar as reflexões elaboradas por Michael Foucault e Paul Ricoeur em torno do *cuidado de si* e da alteridade, desenvolvidas a partir da crítica às *filosofias do sujeito* e elucidar qual relação pode ser estabelecida entre essas teorias, considerando a possibilidade de uma formação *ético-estética*. Mesmo não havendo uma interlocução ou um diálogo direto que aproxime os dois pensadores, pretendemos evidenciar os aspectos que convergem para uma *hermenêutica do sujeito*, ou para uma *hermenêutica do si*, encontrada de forma propositiva em ambas as concepções, admitindo os diferentes pontos de partidas e seus alcances.

**Palavras-chave:** *cuidado de si*; alteridade; formação *ético-estética*; hermenêutica.

## **O CUIDADO DE SI E A ALTERIDADE: SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA FORMAÇÃO ÉTICO-ESTÉTICA**

### **1. INTRODUÇÃO**

Esse trabalho apresenta-se como um esforço hermenêutico que busca avançar nas reflexões entre a aproximação da ética e da estética no processo formativo, considerando as análises desenvolvidas por Michael Foucault e Paul Ricoeur, em torno da questão do *si mesmo* e do *outro*.

É importante destacar que as reflexões acerca de uma possível educação *ético-estética* vêm assumindo cada vez maior alcance no debate contemporâneo da educação. Desse modo, nos aproximamos das análises estabelecidas por Nadja Hermann (2010), em seu livro *Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre a educação ético-estética* que adverte para a necessidade de uma discussão a respeito da formação humana

considerando a unicidade das dimensões ética e estética<sup>1</sup>, com o propósito de promover uma educação que “articule a criação do eu com a nossa radical inserção no horizonte histórico, um mundo comum, em que compartilhamos as orientações da vida e os ideais de sociedades concretas.” (HERMANN, 2010, p. 17).

Compreendemos que o empenho proposto nesse exercício do pensar rompe com o habitual e oferece um campo de possibilidades diversas. Partimos do desconforto, da *não* familiaridade, das dessemelhanças e, sobretudo, do diferente com o propósito de apresentar duas filosofias divergentes que carregam em suas bases a interseção, no tocante à temática da educação *ético-estética*. Por vias distintas e pontos de alcances diversos, os autores nos apresentam um *outro mundo*, a estranheza de um *outro modo de ser* e surpreende quando confronta-nos com o desconhecido, considerado aqui como, precisamente, *o outro* na ética (HERMANN, 2014, p. 12).

Para isso, é necessário considerar que uma experiência ética não nos dirige, exclusivamente, a uma evidência intelectual, regulada soberanamente por uma atitude individualizada, o poder que nos provoca, atrai, movimenta e convida-nos a acolhê-lo, é *o outro* e, por isto, ele se coloca como partícipe em qualquer de nossas ações. Só nos tornamos nós mesmos quando nos posicionamos e estabelecemos trocas nesse espaço criador, que é coabitado por um *eu* e por um *outro*. Portanto, a ética fundamenta-se nas múltiplas respostas resultantes da nossa interface com o outro.

De modo semelhante, não há, nas análises dos autores, uma ética racionalizada, no sentido da tradição metafísica dualista, que deposita sua confiança no aspecto racional para a constituição da moralidade. O que vemos no pensamento dos dois filósofos franceses é justamente o inverso, o distanciamento do corte extremo entre os âmbitos da ética e da estética, e a proposição de que o conhecimento está necessariamente vinculado ao mundo das possibilidades éticas sem recusar a sensibilidade, *o outro* aspecto da razão desenvolvido por meio da experiência estética.

Destacamos que o sentido ético proposto pelo pensamento de Foucault e de Ricoeur estabelece um liame estrito com aquele surgido entre os gregos, como uma *arte do bem viver*, em que o *logos*<sup>2</sup> adquire uma função terapêutica para a realidade, devido à

---

<sup>1</sup> Sobre esta discussão ver: HERMANN, Nadja. **Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre a educação ético-estética**. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

<sup>2</sup> Termo grego que possui uma multiplicidade de significações. Entende-se enquanto *logos* o princípio inteligível do dizer, a razão enquanto “razão universal”, que é ao mesmo tempo a “lei” de todas as coisas. Destacamos aqui, o sentido atribuído pelos estoicos, que admitiam o *logos* como divindade criadora e ativa, o princípio vivo e inextinguível da Natureza que abarca tudo e cujo destino tudo se acha submetido. Para os estoicos o *logos* possui um sentido imanente. (MORA, 2005, p. 1795).

relação imbricada e simultânea entre o entendimento (intelecto) e as emoções (sentimentos). Esse horizonte comum, entre as dimensões fragmentadas pela tradição, encontra sentido na chamada *estética da existência*, proposta por Foucault e que ganha contornos, ainda que sutis, na filosofia de Ricoeur. É por este caminho que buscamos fundamentar nossa hipótese sobre a possibilidade de uma formação *ético-estética* no pensamento dos dois autores.

A experiência estética nos arrebatada do habitual, suspende as nossas certezas, retira-nos de uma normalidade que paralisa nossa capacidade de autocriação e reivindica a necessária ampliação de uma compreensão ética que não percorra uma via estritamente racional nos processos formativos, uma maneira de buscar outros caminhos de ação para o juízo moral.

Adotamos como referência principal para esse trabalho, o último volume da *História da sexualidade 3 – o cuidado de si*, publicado um mês antes da morte de Michel Foucault em 1984 e *O si-mesmo como o outro* publicado em 1990, por Paul Ricoeur. No primeiro momento da nossa análise pretendemos situar os autores e suas obras, contextualizando, sinteticamente, os períodos de suas produções, no intuito de facilitar a exposição conceitual das temáticas do *cuidado de si* e da *alteridade*, buscando obedecer à posição dos mesmos no pensamento contemporâneo, na tentativa de não reduzir nem ampliar filosofias tão complexas. No segundo momento, a partir do que nos apresenta cada autor no domínio que estabelecemos de ambas as obras – *o cuidado de si* e a *alteridade* –, analisamos as tensões e convergências entre as duas perspectivas e a possibilidade de pensar uma educação *ético-estética*.

Consideramos a proposição desse texto um desafio necessário para o adensamento das reflexões em torno da ética que precisa despertar do sono educativo com outras apostas. Esclarecemos, por fim, que não realizamos um estudo pormenorizado dos autores tendo em vista que neste recorte não cabe um aprofundamento da base teórica e suas ligações externas, contudo, o resultado deste trabalho configura-se como uma tentativa de acercar e estabelecer um horizonte de possibilidades para a experiência com uma dimensão, não fragmentada, *ético-estética* que precisa ser retomada e desenvolvida dentro das urgências do cenário educativo.

Além disso, pretendemos contribuir para o avanço nas reflexões acerca da alteridade enquanto partícipe de uma educação *ético-estética*, como contestação aos equívocos produzidos por uma espécie de *abismo metafísico entre o eu e o outro* (HERMANN, 2014, p. 12). Desse modo, esperamos estabelecer uma discussão que

preconize a dialética entre *o si mesmo* e o *outro*, buscando equilibrar a multiplicidade – diferença e singularidade – contemporânea ao processo formativo, que só se constitui porque há *um outro*.

## 2. AS RELAÇÕES DE FORÇA: NOTAS SOBRE PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

É comum a filosofia de Michel Foucault (1926-1984) ser vinculada ao estruturalismo, contudo, mesmo que o pensamento do filósofo tenha algumas aproximações com os fundamentos deste movimento filosófico do que com qualquer outro, e receba influências no tocante à recusa de um trabalho com fenômenos superficiais, encontramos diferenças significativas entre a noção de estrutura preconizada pelos expoentes do movimento estruturalista como Lévi-Strauss, Louis Althusser, Jacques Lacan e Roland Barthes, e o tipo de análise feita por Foucault em seus estudos. Os trabalhos em que Foucault desenvolve a arqueologia das ciências humanas, a arqueologia do saber e a ordem do discurso, demonstram a base daquilo que foi designado como um estruturalismo próprio e de certo modo, sustentam aquilo que Jean Piaget chamou, ao referir-se a Foucault, de *um estruturalismo sem estruturas* (MORA, 2005, p. 1138). Desse modo, resulta sempre problemática a tentativa de tentar enquadrar Foucault dentro de qualquer tendência ou criar um rótulo para sua filosofia (VEIGA-NETO, 2011, p. 23).

Longe de intentar uma sistematização da obra de Michel Foucault, pretendemos apenas elucidar os marcos fundadores do seu pensamento. Utilizamos como referência os *domínios foucaultianos*, como descritos na segunda parte do livro *Foucault & a educação* (2011) de Alfredo Veiga-Neto. O autor utiliza os critérios estabelecidos por Miguel Morey<sup>3</sup>, que parte da pergunta foucaultiana sobre a ontologia do presente para chegar ao que Veiga-Neto denomina de *domínios foucaultianos*, em torno dos quais podemos ordenar a obra do filósofo.

A ontologia do presente refere-se à questão kantiana *quem somos nós?* E ao texto kantiano de 1783, *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* Entretanto, o que Foucault busca não é o fundamento de uma pretensa verdade, como aspirava Kant, a via percorrida pelo filósofo francês, procura aquilo que nos capacita a constituirmos nós

<sup>3</sup> MOREY, M. **La cuestión del método**. In: FOUCAULT, M. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991, p. 9-44.

mesmos enquanto *sujeitos* livres. Portanto, a questão é deslocada das condições necessárias para determinar a verdade das coisas, para os modos de como o *sujeito* pode criar a si mesmo. Com efeito, encontramos, nestas reflexões, os aspectos da filosofia nietzscheana presentes no pensamento de Foucault.

Os três domínios estabelecido por Morey, têm em comum a ontologia histórica; diferenciam-se um do outro em função de como Foucault entende a constituição dessa ontologia: pelo saber (*ser-saber*), pela ação de uns sobre os outros (*ser-poder*) e pela ação de cada um consigo próprio (*eu-consigo*). Em outras palavras, como nos constituímos como *sujeitos de conhecimento, sujeitos de ação sobre os outros e sujeitos de ação sobre nós mesmo* (VEIGA-NETO, 2011, p. 40). As obras pertencentes ao primeiro domínio são: *História da loucura* (1961), *O nascimento da clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966); representantes do segundo domínio, *História da loucura* (1961) e *Vigiar e punir* (1975); no terceiro domínio, *História da loucura* (1961) e *História da sexualidade* (1976-1984). Com o critério ontológico adotado, o agrupamento das principais obras de Foucault revela-se bem distinto ao modo tradicional de sistematização, que costuma delimitar cronologicamente as três fases do pensamento de Foucault denominando-as de *arqueologia, genealogia e ética*.

Dedicamos maior atenção ao último domínio foucaultiano e mais precisamente ao último volume da *História da sexualidade – o cuidado de si*, publicado um mês antes da morte do filósofo francês em 1984. Nesta última etapa de seu trabalho, Foucault orienta suas investigações em torno da prática de si na antiguidade grega e romana – particularmente nas escolas filosóficas do epicurismo e do estoicismo – acentuando, nos últimos cursos, as reflexões acerca do problema do governo de si e dos outros.

## 2.1. FOUCAULT E O CUIDADO DE SI

*A partir da ideia de que o indivíduo não nos é dado, acho que há apenas uma consequência prática: temos que criar a nós mesmos como uma obra de arte.*  
(FOUCAULT, 1984, p.50)

Nas suas duas últimas obras, *História da sexualidade 2 – o uso dos prazeres* e *História da sexualidade 3 – o cuidado de si*, ambas publicadas em 1984, Foucault desenvolve com mais acuidade a relação entre a ética e a estética. Influenciado pela filosofia nietzscheana e, mais precisamente, pela proposta de ruptura com metafísica e a

orientação para um *ethos*, que transgride a subordinação às normas para estabelecer-se em uma busca da estética da existência. Para isso, Foucault resgata os gregos e os romanos, com o intento de desenvolver uma *genealogia do homem de desejo*. É por meio de uma *hermenêutica do sujeito* que o filósofo reflete sobre esta estética da existência. Nesse sentido, *as artes de si* desenvolvidas na antiguidade greco-romana, anuncia os modos de *bem viver*, não apenas assinalando o permitido e o reprimido, mas também examinando as valorizações positivas no interior das determinações dos sujeitos, o que caracteriza um deslocamento teórico de Foucault da problemática da arte do governo para a arte de autogovernar-se. Através das reflexões em torno da antiguidade, que manifesta profundo interesse pela estilização da relação consigo mesmo e com os outros, o filósofo francês ajusta a ética em função de uma estética (DESCAMPS, 1991, p. 46).

A defesa de Foucault é de que a arte precisa estabelecer uma relação com a vida dos indivíduos e não apenas com os objetos; condena uma ética que esteja baseada na identidade do sujeito, na *profundidade* do eu, atribuindo sua crítica à tendência romântica da modernidade. Ou seja, a proposta de Foucault rejeita as filosofias da subjetividade em que predominam a ação de um sujeito, cuja consciência é fundadora da moral do conhecimento<sup>4</sup>, para o filósofo é preciso um estudo das práticas concretas, nas quais os indivíduos se produzem que são indissociáveis a determinadas condições, por isto, não há uma ética de princípios universais que não encontre referências na historicidade (HERMANN, 2005, p. 85).

A retomada da moral greco-romana é desenvolvida por meio desta premissa prática, uma maneira de mostrar a mobilidade do elemento ético, o abandono do sentido metafísico racionalista, que contesta a não subordinação da ética ao aspecto racional<sup>5</sup>. Por este caminho, o *sujeito* ético, decorrente das investigações foucaultianas, sustenta seu fundamento na criação e a na liberdade de experimentar a vida no exercício, na experiência do cuidado e da prática de si. Foucault em *História da sexualidade 3 – o cuidado de si*, explica:

Pode-se caracterizar brevemente essa “cultura de si” pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas –

<sup>4</sup> “(...) Se refere à tradição filosófica desde Descartes até Husserl, em que o ‘conhecimento de si’ (sujeito pensante) estabeleceu-se como um princípio para a teoria do conhecimento”. (HERMANN, 2005, p.88.)

<sup>5</sup> O fundamento que sustenta a moral da antiguidade é o trabalho de si sobre si mesmo, o *cuidado de si* é um modo de conduzir a vida, um dos princípios básicos da arte de bem viver. Contudo, esse sentido fora abandonado pela civilização ocidental, em virtude do surgimento do preceito délfico *conhece te a ti mesmo*.

nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso “ter cuidados consigo”; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza sua prática.

(...) Para os epicuristas, a *Carta a Meneceu* dava acesso ao princípio de que a filosofia devia ser considerada como exercício permanente dos cuidados consigo. (...) Sêneca relata em uma de suas cartas: “Do mesmo modo que um céu sereno não é suscetível de uma claridade ainda mais viva quando, de tanto ser varrido pelos ventos, reveste-se de um esplendor sem sombras, assim também o homem que vela por seu corpo e por sua alma para construir por meio de ambos a trama de sua felicidade, encontra-se num estado perfeito e no auge de seus desejos, do momento que sua alma está sem agitação e seu corpo sem sofrimento”. (FOUCAULT, 2005, p. 49; 51).

Nesse sentido, Foucault assegura a necessidade de pensar a atividade cotidiana em sua profundidade, considerando seu registro em um tempo histórico. Essa iniciativa encoraja o homem a desprender-se dos discursos produzidos fora do tempo, que suprimem a originalidade de cada uma das condutas. Com isso, o filósofo recorre às práticas de escrita do primeiro século que demonstram, em certa medida, a atenção em si. Posteriormente essas técnicas são apropriadas e modificadas pelo cristianismo, empregando um caráter penitente e repressor. A escrita passa a ser um exercício que distância o homem das perversões, são exemplos, os livros de notas e registros que servem de lembrete, os quais funcionam como guias de conduta, exames de consciência que precisam ser exercitados com frequência. Contudo, estes escritos não estabelecem, para Foucault, narrativas de si mesmo, expressam uma subjetividade constituída por meio dos preceitos impostos pelo cristianismo. Enquanto os livros de notas recebem uma função de guia prático de conduta, por outro lado, a correspondência é um exercício estimulante. Os sábios trocam *remédios da alma* através dela (DESCAMPS, 1991, p. 47). As cartas relatam detalhes de uma rotina comum e, por este motivo, o autor realiza uma investigação de si mesmo, reflete sobre suas ações, exercícios físicos e/ou mentais aos quais se dedicou. “Narrar é fazer coincidir a visão do outro com o relato que se faz de si próprio, também é medir o todo com as regras de uma técnica de vida” (DESCAMPS, 1991, p. 48). Desse modo, por meio das análises do filósofo francês, podemos assegurar que a busca pelo governo de si mesmo, a gestão de técnicas singulares que permitam ao *sujeito* (MORA, 2005, p. 2538) transformar a si mesmo em *sujeito moral* de sua própria conduta, não encontram sentido no isolamento, nas palavras do próprio Foucault: “Tem-se aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo, ela não constitui um exercício da solidão; mas sim uma verdadeira prática social. E isso, em vários sentidos” (FOUCAULT, 2005, p. 57). E

ainda, quando o filósofo afirma: “(...) o governo de si se integra a uma prática do governo dos outros. São, em suma, duas vias de acesso inversas para uma mesma questão: como se constitui uma ‘experiência’ em que estão ligadas a relação consigo mesma e a relação com os outros.” (FOUCAULT, 2014, p. 236).

### **3. AS RELAÇÕES DE SENTIDO: NOTAS SOBRE O PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**

A filosofia de Paul Ricoeur (1913-2005) recebe influência do movimento fenomenológico de Husserl, Scheler e Pfander. Muitas de suas reflexões podem ser compreendidas em relação ao método, aos temas da fenomenologia, e em suas leituras críticas de Heidegger, Jaspers, Sartre e Merleau-Ponty. Além disso, é imprescindível na filosofia de Ricoeur o contato com Gabriel Marcel e a relação estrita com o grupo personalista de *Espirit* dirigido por Emmanuel Mounier. Podemos destacar, entre outras características do pensamento de Ricoeur, a atitude afirmativa de reconciliação do homem inteiro com seu mundo, com o propósito de superar o momento em que ocorre esta cisão, estágio do *mundo rompido* nas palavras de Marcel (MORA, 2005, p. 2538).

O pensamento de Paul Ricoeur pode ser circunscrito a três períodos: o primeiro, em que desenvolve, a partir das suas meditações fenomenológicas, reflexões em torno do voluntário e do involuntário, das questões metafísicas sobre a verdade, a liberdade e a condição humana. Nesse momento, Ricoeur estabelece a hermenêutica como desvelamento do desejo de ser e como compreensão eidética da vontade humana, é emblemático desta fase o segundo volume da obra *Filosofia da vontade: a simbólica do mal* de 1960. A segunda fase da filosofia ricoeuriana é marcada por um pensamento profundamente vinculado a uma hermenêutica, sem renunciar a fenomenologia. Influenciado por Heidegger e, sobretudo, por Gadamer, ainda que busque uma linha distinta a destes autores, Ricoeur explorou a condição ontológica da compreensão. Indo mais longe do que a fenomenologia husserliana e sua pretensão de uma intuição básica, o filósofo francês insiste na mediação da interpretação. Uma das obras mais importantes deste período é *A metáfora viva* de 1975, em que analisa a retórica aristotélica, cuja finalidade é a persuasão no discurso oral. É evidenciada principalmente a relação existente entre *mimesis* e *mythos* na *poiesis* trágica, a poesia é elucidativa das ações humanas. Ricoeur pretende mostrar a função heurística do discurso poético, a metáfora configura-se como uma estratégia do discurso que preserva e desenvolve o poder

criador da linguagem. O filósofo declara seu interesse no valor de verdade do enunciado metafórico, enquanto poder de *redescrever* a realidade. “A obra de Aristóteles evidencia, então, que no ‘discurso poético inventar e descobrir (...) criar e revelar coincidem’. A *mimesis* não é apenas cópia da realidade: é ação criadora.” (CESAR, 2002, p. 47). Outra obra que ajuda-nos compreender o percurso que vai da segunda fase ao último pensamento de Ricoeur é *Tempo e narrativa*, escrita em três volumes no período de 1983 a 1985. Dentre as principais ideias desta obra destacamos as análises do filósofo acerca do *círculo* entre narrativa e temporalidade, os problemas epistemológicos que a reflexão sobre a história e a narrativa põe em relevo na contemporaneidade, os impasses da meditação sobre o tempo em Santo Agostinho, no tocante ao paradoxo entre o tempo mortal do homem e o seu desejo de eternidade. Além disso, Ricoeur retoma as reflexões em torno da *mimesis-mythos* na *Poética* de Aristóteles, com o intuito de elucidar o caráter temporal da existência humana e sua estrita vinculação com a narrativa.

Podemos considerar como a maior contribuição das reflexões ricoeurianas sobre o tempo, o fato de o filósofo ter assinalado que o problema da *refiguração* do tempo pela narrativa só será levado a termo quando estivermos em condições de entrecruzar as perspectivas referenciais, simultaneamente, da narrativa histórica e narrativa de hermenêutica. Toda *configuração narrativa* termina numa *refiguração* da experiência temporal (CÉSAR, 2002, p. 48-49).

O Terceiro e último momento do pensamento de Ricoeur é caracterizado por uma *hermenêutica da ação*. Nela, o homem se compreende pela narrativa, narrando suas experiências torna-se capaz de apreender os acontecimentos como uma totalidade significativa. Ao considerar a própria ação do homem como um texto em que é possível ler e decifrar, Ricoeur define uma ontologia do agir humano, constituindo um liame estrito entre ontologia, ética e política. É por este caminho que o filósofo francês inicia suas reflexões em torno da noção de sujeito, partindo de uma crítica ao *cogito* cartesiano, enquanto instância fundadora da verdade. A obra *O si-mesmo como outro* de 1990 é emblemática das investigações sobre a narrativa, sua vinculação com a primeira pessoa gramatical e do eu psicológico na operação reflexiva. Com ela, Ricoeur esclarece que deseja designar o ponto de convergência entre três intenções filosóficas, a saber:

A primeira é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, expressa esta na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”. [Em detrimento ao] que se apóia nosso emprego

constante do termo “*soi*”, *si*, *si-mesmo*, em contexto filosófico, como pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais. É esse valor onipessoal que está preservado no emprego do “*soi*” na função de complemento nominal: *le souci de soi*, *o cuidado de si/consigo* – segundo magnífico título de Michel Foucault.

(...) A segunda intenção filosófica, implicitamente inscrita no título desta obra por meio do termo “mesmo”, é dissociar dois significados importantes de identidade, segundo entendamos como “idêntico” o equivalente a *idem* ou a *ipse* em latim. A equivocidade do termo idêntico está no cerne de nossas reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa, em relação a um caráter importante do *si*, a saber, sua temporalidade.

(...) A terceira intenção filosófica, implicitamente incluída em nosso título, encadeia-se com a anterior, no sentido que a *identidade-ipse* põe em jogo uma dialética complementar entre ipseidade e mesmidade, a saber, à dialética entre o *si* e o *outro que não o si*. (RICOEUR, 2014, *Prefácio*, p. XI-XV).

Destacamos que nossas análises situam-se nesta última fase do pensamento ricoeuriano. Apresentamos, na próxima sessão, algumas reflexões em torno do conceito alteridade como desenvolvido pelo filósofo francês, particularmente no prefácio e dois últimos estudos da obra *O si-mesmo como outro*, respectivamente, *O si-mesmo e a sabedoria prática* e *Rumo a qual ontologia?* Por meio destas análises, buscamos elucidar alguns aspectos que podem indicar a possibilidade de uma educação *ético-estética* no pensamento de Paul Ricoeur.

### 3.1. O SI-MESMO COMO OUTRO: A ALTERIDADE EM RICOEUR

*O si-mesmo como outro sugere logo de saída que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo que uma não pode ser pensada sem a outra, uma passa para dentro da outra, como se diria em linguagem hegeliana.*

(RICOEUR, 2014, *Prefácio* p. XIV-XV).

Ricoeur inicia sua meditação sobre a alteridade em *O si-mesmo como outro*, apoiado não apenas nas sugestões da gramática francesa, mas também pelo questionamento filosófico que identifica as formas canônicas que dão sustentação às análises conceituais da língua. A pretensão do filósofo com a expressão é de transcender os *idiotismos* (RICOEUR, 2014, p. XV) da própria língua.

Além disso, o ponto de partida de Ricoeur é a crítica às *filosofias do sujeito*. De modo menos enérgico à crítica desenvolvida por Foucault, quando anuncia à morte do

homem em *As palavras e as coisas*<sup>6</sup>, o hermenêuta estabelece um confronto entre a dupla herança – positiva e negativa – destas filosofias. Contudo, a crítica ricoeuriana ao *cogito* refere-se mais aos princípios que permitem os enunciados *penso, logo existo*<sup>7</sup>, constante na quarta parte do *Discurso do Método*; e àquela da Segunda *Meditação* cartesiana: *eu sou uma substância que pensa*<sup>8</sup>, preceito que é utilizado por Hegel como fundamento da filosofia moderna e, por meio do qual, Husserl investiga a necessidade de ampliar o alcance da subjetividade constituinte até sua radicalização na fenomenologia transcendental. Ricoeur dirige sua crítica ao privilégio concedido à reflexão com o intuito de “(...) redefinir o que ela poderá ser para uma hermenêutica consequente, que não colocará mais o sujeito no princípio, mas o termo do percurso filosófico”. (DESROCHES, 2002, p. 27).

É importante destacar que a crítica ao *cogito* proposta por Ricoeur coloca-se na mão contrária das outras tentativas realizadas por seus contemporâneos franceses, aqui, mesmo tendo um ponto de partida diverso – situando-se além da alternativa de *cogito* e *anticogito*<sup>9</sup> –, estabelece uma vinculação com o proposto por Michel Foucault quando este investiga o cuidado de si, partindo da recusa às *filosofias do sujeito*.

Considero aqui como paradigmático das *filosofias do sujeito* o fato de este ser formulado em primeira pessoa – *ego cogito* –, quer o “eu” se defina como empírico ou como transcendental, quer seja posto como absoluto, ou seja, sem confronto com o outro, ou relativo, quando a egologia exige o complemento intrínseco da intersubjetividade. Em todos esses casos, o sujeito é “eu”. Eis por que a expressão *filosofias do sujeito* é aqui considerada como equivalente a *filosofias do Cogito*. Eis por que a querela do *Cogito*, na qual o “eu” está ora em posição de força, ora em posição de fraqueza, pareceu-me a mais capaz de ressaltar já de saída o jogo da problemática do *si*, com ressalva de que nossas investigações ulteriores confirmem a pretensão que formulamos aqui, ou seja, de que a hermenêutica do *si* se encontra a igual distância da apologia do *Cogito* e de sua destituição. (RICOEUR, 2014, *Prefácio*, p. XV-XVI).

<sup>6</sup> “Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (este tênue, este imperceptível desnível, este recuo na forma da identidade que fazem com que a finitude do homem se tenha tornado o seu fim); descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados”. (FOUCAULT, 1999, p.533-534).

<sup>7</sup> DECARTES. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

<sup>8</sup> DECARTES. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

<sup>9</sup> “Sujeito enaltecido, sujeito humilhado: ao que parece é sempre por meio dessa inversão entre o pró e o contra que se faz a abordagem do sujeito. (...) Em que medida se pode dizer que a hermenêutica do *si*-mesmo, aqui elaborada, ocupa um lugar epistêmico (e ontológico, como se dirá no décimo estudo) situado além dessa alternativa de *cogito* e *anticogito*?”. (RICOEUR, 2014, *Prefácio*, p. XXX).

Por este caminho, em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur busca uma via distinta do impasse no qual tanto os filósofos do *cogito* e do *anticogito* envolvem-se, dirigindo suas investigações para um solo simultaneamente tangível e desprezioso, sustentado por suas reflexões em torno da coesão temporal da identidade narrativa, desenvolvida anteriormente em *Tempo e narrativa*. Desse modo, o autor é conduzido a uma ampliação de sua reflexão sobre a identidade, que se anuncia nos termos de uma interrogação sobre o estatuto do si: o primeiro, sobre o princípio de coesão de um si que se diz o mesmo; em seguida, sobre o outro enquanto ele também é um si-mesmo (BARASH, 2002, p. 86-87) constituindo, assim, um percurso dialético entre *ipseidade-mesmidade* e *ipseidade-alteridade*.

É exatamente o papel mediador que Ricoeur procura na ação da tragédia grega, é também por este caminho que podemos vincular suas reflexões a uma concepção *ético-estética*, para isso é necessário *fazer ouvir outra voz, que não a da filosofia* (RICOEUR, 2014, p. 277).

A tragédia, tomada como tal, engendra uma aporia ético-prática que se soma a todas as aporias que demarcam nossa investigação da ipseidade; duplica, em especial, as aporias da identidade narrativa acumuladas no estudo anterior. Nesse aspecto, uma das funções da tragédia em relação à ética é criar uma distância entre sabedoria trágica e sabedoria prática. Recusando-se a dar “solução” aos conflitos que a ficção tornou insolúveis, a tragédia, depois de ter desorientado o olhar, condena o homem da práxis a reorientar a ação, por sua própria conta e risco, no sentido de uma sabedoria prática em situação que corresponda melhor à sabedoria trágica. Essa resposta, adiada pela contemplação festiva do espetáculo, faz da convicção o além da catarse.

Resta dizer que a catarse trágica, apesar do fracasso do conselho direto, abre caminho para o momento da convicção. (RICOEUR, 2014, p. 284).

Destarte, trata-se de examinar a dialética do mesmo e do outro, fora do indivíduo e no seu interior. O caráter polissêmico da alteridade é o núcleo desta meditação (CESAR, 2002, p. 53). Ricoeur destaca, além disso, a relação entre a identidade narrativa e o juízo moral afirmando que a ética e a moral estão vinculadas, por meio do imaginário, nas narrativas de ficção. As ficções literárias, desse modo, podem ser concebidas como variações imaginativas sobre o tema da vida boa, as experiências do dramaturgo ou do romancista são suscetíveis de se tornarem exemplares de ação pelo texto. Sobre isso Ricoeur afirma:

É também o mesmo intercâmbio entre o si afetado e o outro afetante que, no plano narrativo, rege a assunção, por parte do leitor da

narrativa, dos papéis desempenhados por personagens construídas, na maioria das vezes, em terceira pessoa, que entram a fazer parte do enredo juntamente com a ação narrada. A leitura, como meio no qual se realiza a transferência do mundo da narrativa – portanto, também do mundo das personagens literárias –, para o mundo do leitor, constitui lugar e elo privilegiados para a afetação do sujeito que lê. A catarse do leitor – seria possível dizer, retomando livremente algumas categorias da estética da recepção de H.R Jaus – só ocorrerá se proceder de uma *aísthesis* prévia, que a luta do leitor com o texto transforma em *poíesis*: assim, verifica-se que a afetação do si pelo outro do si encontra na *ficção* um meio privilegiado para experiências intelectuais que não poderiam eclipsar as relações “reais” de interlocução e de interação. Muito pelo contrário, a recepção das obras de ficção contribui para a constituição imaginária e simbólica dos intercâmbios afetivos de fala e ação. O ser-afetado na modalidade fictícia incorpora-se assim no ser-afetado do si na modalidade “real”. (RICOEUR, 2014, p. 389-390).

A definição ricoeuriana de ética, *bem viver com e para outrem em instituições justas* (RICOEUR, 2014, p. 390), não pode ser dissociada de uma concepção de bem viver comprometida com a solidariedade ao mesmo tempo exercida e recebida. É uma dialética entre estima a si mesmo e amizade, antes de qualquer reflexão sobre as justiça dos intercâmbios, esse movimento pode ser inteiramente reescrito nos termos de uma dialética entre ação e afetação. Para ser *amigo de si mesmo*, segundo a *philautia* aristotélica, “é preciso já ter entrado numa relação de amizade com outrem, como se a amizade por si mesmo fosse um autoafetar-se rigorosamente correlativo de ser afetado por e para o amigo outro”. (RICOEUR, 2014, p. 390).

#### **4. CONSIDERAÇÕES SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA FORMAÇÃO ÉTICO-ESTÉTICA NO PENSAMENTO DE FOUCAULT E DE RICOEUR**

Mesmo por caminhos distintos, os autores convergem quando situam como base de suas reflexões a crítica às *filosofias do sujeito* – de Descartes até Husserl –, além disso, buscam elementos para uma compreensão do sujeito, a partir de aspectos éticos e estéticos desenvolvidos na cultura helênica. No caso de Foucault, nas escolas epicurista e estoica; e no caso de Ricoeur, na filosofia de Aristóteles, mesmo que as tradições elegidas pelos autores rivalizem em diversas questões, ambas dirigem-se para a formação de uma ética estetizada que se mostram dependentes de uma alteridade. Nas primeiras, *as artes de si* e na segunda, a dialética *do si mesmo com o outro*.

De modo geral, os dois filósofos retomam a problemática do sujeito por meio de novas bases e, embora com direções diferentes, é possível pensar as duas iniciativas como imprescindíveis para a compreensão de uma formação *ético-estética*, que desenvolvem reflexões em torno de si e do outro, sem o abismo metafísico imposto pelas filosofias do *Eu* – “as filosofias do sujeito é paradigmática, pois na medida em que o ‘eu penso’ cartesiano funda todas as relações, o eu se expressa sem a confrontação de algo fora de si mesmo, e isso configura uma espécie de prólogo de tal tema” (RICOEUR, 2014, *Prefácio*, p. XV).

Enquanto Foucault efetua suas investigações genealógicas vinculando-as à busca de um *sujeito moral* mergulhado na historicidade, a partir da noção de cuidado de si, constituindo uma *hermenêutica do sujeito*, Ricoeur procura tematizar o problema do sujeito estabelecendo como cerne de suas análises a coesão temporal da narrativa e a ação do homem como o próprio texto a ser compreendido, buscando aproximar o mundo da narrativa (literário) com o mundo do leitor (real), o que o filósofo denominará de uma *hermenêutica do si* (RICOEUR, 2014, *Prefácio*, p. XV).

Outro aspecto que pode ser destacado é a função preponderante da ação prática nas duas teorias abordadas, tanto para Foucault quanto para Ricoeur não é por meio de uma consciência imediata-fundante, ou por uma ética racionalizada que chegamos ao *bem viver* – noção que ambos os autores retomam da tradição ética grega –, mas por meio da ação, de uma prática concreta que encontre referência no sentido de uma *obra*, seja no fazer-se e refazer-se, ou no papel poético das narrativas que fundem o imaginário e o real. Em outras palavras, a ação prática que movimenta a ética demonstra estabelecer um liame estrito com uma *estética da existência*.

Por este caminho, a formação *ético-estética* encontra algumas possibilidades nas reflexões de Foucault, por sustentar seu fundamento na criação e na liberdade de experimentar a vida no exercício, na experiência do cuidado e da prática de si. Quando o filósofo mostra-se contrário à uniformidade e favorável à pluralidade, aos diversos estilos de vida que caracteriza a realidade contemporânea, assegura o lugar do si mesmo e do outro no movimento circular que vai do singular, ao múltiplo retomando ao mundo concreto e partilhado.

Em outro sentido, é possível observar, mesmo que implicitamente, o sentido de uma formação *ético-estética* nas análises de Ricoeur. De modo magistral, o hermenauta sugere-nos uma estética que se abre à ética, quando as narrativas de ficção (os dramas épicos, as tragédias) servem aos leitores como um laboratório na tomada de decisão para

os seus próprios dilemas. Ou seja, encontramos a dimensão estética da ética que convida-nos, através de um componente sensível-imaginativo, redirecionar nossas próprias ações reais, que incidem necessariamente em nossa relação com os outros e com o mundo. Assim, a imaginação é trazida para o plano das atuações concretas, o que torna imperativo o equilíbrio entre os aspectos sensível e racional na orientação de nossas condutas (particulares e coletivas).

As considerações estabelecidas se revestem de caráter conclusivo, contudo, não pretendemos, aqui, declarar como finalizados os estudos acerca do pensamento de Foucault e de Ricoeur em torno da temática da formação *ético-estética*. Como referimos na introdução deste trabalho, o esforço pretendido buscou acercar as linhas gerais que possam contribuir para o avanço deste estudo. Chegamos a este ponto, com a proposta de continuar desenvolvendo discussões que aprimorem e indiquem campos de possibilidades que respondam afirmativamente a hipótese levantada por este trabalho. Além disso, esperamos que o esforço teórico, empreendido neste exercício, anime outras iniciativas e encontre outros caminhos que ampliem as possibilidades aqui destacadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARASH, Jeffrey Andrew. **A filosofia moral de Paul Ricoeur**. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (p. 81-89).

CESAR, Constança Marcondes (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DECARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

DESCAMPS, Christian. **As idéias filosóficas contemporâneas na França: 1960-1985**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1991.

DESROCHES, Daniel. **Ricoeur, crítico do cogito**. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Sobre a genealogia da ética: uma visão do trabalho em andamento**. In: FOUCAULT, Michel. **O dossier/ últimas entrevistas**. Org. de Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. p. 41-70.

\_\_\_\_\_. **Verdade e subjetividade**. In: Revista de comunicação e linguagem, nº 19. Tradução António Fernando Cascais. Lisboa: Cosmos, 1993.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos).

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade 3: O cuidado de si.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, volume V: ética, sexualidade, política.** MOTTA, Manoel Barros da (Org.). – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HERMANN, Nadja. **Ética e estética: a relação quase esquecida.** – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

\_\_\_\_\_. **Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre a educação ético-estética.** – Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ética & educação: outra sensibilidade.** – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia. Tomos I-IV.** – São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro.** – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a educação.** – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.