

A TRÍPLICE CONSTITUIÇÃO DA PERSPECTIVA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

THE THREEFOLD CONSTITUTION OF PAUL RICOEUR'S ETHICAL PERSPECTIVE *

LARISSA NÓBREGA DE ARAÚJO PINTO **
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PETRÓPOLIS, BRASIL

Resumo: Paul Ricoeur, em “O si-mesmo como outro”, define sua perspectiva ética como: “o desejo de viver bem com e para os outros em instituições justas”. Tal concepção possui uma tríplice estrutura, a saber – a ipseidade, a alteridade e a igualdade. Sendo apresentadas respectivamente, sob a égide da “estima de si”, da “solicitude” e da “justiça”, momentos determinantes para que se possa responder à pergunta sobre a identidade ética – norteadora de toda sua filosofia moral – “*quem é o sujeito capaz de imputação moral?*”.

Por isso, pretende o presente artigo analisar cada um desses elementos constitutivos, a fim de compreender sua lógica interna; bem como ressaltar o viés aristotélico-teleológico da filosofia ricoeuriana.

Palavras-chave: Ética; estima de si; solicitude; justiça; Paul Ricoeur.

Abstract: Paul Ricoeur, in “The self as other”, sets it’s ethical perspective as: “the desire to live well with and for others in fair institutions”. This conception has a threefold structure: the selfhood, otherness and equality. Presented as “self-esteem”, the “solicitude” and “justice”, decisive aspects so as to answer the question about the ethical identity – guiding his entire moral philosophy – “*who is capable of moral imputation?*”.

* Artigo recebido em 16/03/2012 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/06/2012.

** Graduada em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis, Brasil. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8742300061840702>. E-mail: larissa.nobrega.filo@gmail.com.

There so, intends this article to analyze each of the these constituent elements in order to understand it's internal logic; as well as give emphase to the bias-aristotelian teleological ricoeurian philosophy.

Keywords: Ethics; self-esteem; solicitude; justice; Paul Ricoeur.

Introdução

Paul Ricoeur define sua perspectiva ética como: o “*desejo da 'vida boa' com e para os outros em instituições justas*”¹. Começa ele, então, por traçar a diferença entre os termos ética e moral. Ora, os dois fazem menção à mesma ideia, a saber, a de “costumes”, embora um seja oriundo da língua grega (*ethos*) e outro da latina (*mos, moris*), respectivamente e, apenas por convenção, atribui ao primeiro o sentido daquilo que é “estimado bom” e ao segundo, o que é “imposto como obrigatório”².

Pode-se notar, por conseguinte, duas heranças que marcam todo o estudo ricoeuriano, com relação à sua filosofia moral. São elas as perspectivas aristotélica e kantiana. Na primeira, constata-se a intenção de uma vida boa – a dimensão “teleológica” (de *telos*, que quer dizer “fim”) – o desejo de uma vida realizada; realização essa que se dá por conta de decisões deliberadas, decisões ainda que levam em consideração a dimensão social do homem. Por outro lado, percebe-se o caráter “deontológico” (de *deontos*, que significa “dever”), o qual é marcado pela imposição de normas e leis, com um aspecto de obrigação e constrangimento de um lado, e do outro, uma pretensão de universalidade.

A incursão de Ricoeur no mundo da ética reflete ainda de que modo a perspectiva teleológica corresponderá à “estima de si” (no campo de estudo sobre ipseidade), enquanto que o momento deontológico, ao “respeito de si”. Isso quer dizer que, para Ricoeur, ao voltar o olhar sobre a ação, torna-se possível emitir um juízo acerca dela, revelando assim a perspectiva que o agente possui no que tange ao tipo de vida que pretende levar e o fim que pretende alcançar. O que abre espaço para a passagem do juízo de fato a um juízo de valor,

¹ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar Campinas: Papyrus, 1991, p. 202.

² RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar Campinas: Papyrus, 1991, p. 200.

isso é, de um ser a um dever-ser, da intenção à norma³, cuja unidade é dada pela pergunta “quem é o sujeito capaz de imputação moral?”⁴, ou seja – o agente mesmo aquele que responde por seus atos como verdadeiro autor desses.

Como já anunciado, a perspectiva ética ricoeuriana consiste em viver bem, com e para os outros em instituições justas. Percebe-se então sua constituição triádica: ao “bem viver”, Ricoeur associa ao que chamará “estima de si”, pertencente ao campo da ipseidade; “com e para os outros”, à solicitude, no campo da alteridade; e, por fim, as “instituições justas” garantirão a igualdade, propriedade da justiça. Emerge, pois a necessidade de analisar o projeto ricoeuriano a fim de compreender a coesão interna de seu projeto ético, isso é, a investigar cada um de seus elementos – a ipseidade, a alteridade e a igualdade – a fim de constatar se realmente se complementam uns aos outros, de modo que fazem da empreitada ética do autor de “O si-mesmo como um outro”, uma proposta razoável.

1. Ipseidade e vida boa

Para Ricoeur, a primeira pergunta da filosofia moral não é “o que devo fazer?” mas sim ‘como gostaria de levar a vida?’⁵. Essa pergunta está diretamente relacionada ao modo como o filósofo conduz sua investigação: dá início ao seu projeto recorrendo a Aristóteles, mais especificamente à obra “Ética a Nicômaco” para esclarecer o que esse entende por “vida boa”, ou “vida realizada”, que “é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética”⁶.

Aristóteles inicia a referida obra inquirindo sobre o que seria esse “bem”, “bem” esse que é procurado por todos e ao que parece, o fim de todas as coisas. Remete ainda ao desejo que todos possuem de encontrar o bem naquilo que fazem, cada um a seu modo, de acordo com sua condição, e que realizam todas as coisas buscando o que consideram bom. Afirma:

³ O juízo aqui referido com relação à ação não faz menção diretamente à possibilidade do erro ou da falta – temas também de preocupação de Ricoeur. Quando se afirma a possibilidade de emissão de juízo a partir de uma ação para chegar à intenção do agente não é levada em conta – especificamente aqui – a possível discrepância entre ação (no caso, erro) e intenção.

⁴ RICOEUR, Paul. *O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 2 (grifo no original).

⁵ RICOEUR, Paul. *O Justo 1: a regra como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 10.

⁶ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar Campinas: Papyrus, 1991, p. 203.

Toda arte e toda investigação, e igualmente toda ação e todo propósito, parecem ter em mira um bem qualquer: por isso foi dito não sem razão que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas há que fazer uma distinção entre os fins: em alguns casos, os próprios atos são os fins; em outros, certas obras, além dos atos. Onde existem certos fins para além das ações, ali as obras são por natureza mais excelentes que os atos.⁷

A relação entre os bens procurados por si e bens realizados em vista de algum outro fim ulterior conduz à noção de *práxis*⁸. No entanto, Ricoeur nota que essa noção engendra em certo paradoxo, uma vez que ora é considerada um fim em si mesma, isso é, busca a própria ação, ao menos a boa ação; e ora tende a um outro fim. Sugere ainda que Aristóteles não é capaz de oferecer uma resposta ao problema. Ricoeur, por sua vez, afirma que uma possível saída seria recorrer a uma hierarquia de valores, na qual os inferiores estariam inseridos nos superiores. Sobre essa hierarquia, sintetiza Maria Alice Fontes Aleixo: são “três níveis de hierarquização da *práxis*: as práticas de vida, os planos de vida e a unidade narrativa da vida”⁹.

As *práticas de vida* podem ser entendidas como um conjunto de regras que regem determinados grupos de agentes, por exemplo, em jogos, ofícios etc. A avaliação ética das ações desses agentes será proporcionada pelo que MacIntyre¹⁰ denominou “padrões de excelência” (*standards of excellence*). Esses padrões estipulados pelos mesmos grupos de agentes permitem classificar as ações como boas de acordo com esses mesmos padrões. É por eles que um jogador pode ser considerado um bom jogador e assim por diante. É por eles ainda que advém a noção de “bens imanentes à ação”, que geram interesse e satisfação naquele que a realiza, sobre os quais Ricoeur alerta para que não sejam confundidas com prazer. Por eles, o agente contempla-se a si mesmo como o autor de ações boas, gerando assim, a estima de si. Eis a contribuição das “práticas de vida” para a compreensão do que seja a vida boa.

Sobre os “planos de vida”, esses podem ser entendidos como os lugares em que se torna possível a conciliação dos diversos âmbitos da vida, quais vida familiar, profissional, em um plano mais universal que dê conta de abarcá-los. São eles que dão a unidade total de cada uma das pequenas ações, não apenas como instrumentos em vista de algo ulterior, mas como

⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*.1094a.

⁸ “A *práxis* é uma atividade que não produz nenhuma obra distinta do agente e que não tem fim diferente da própria ação, a ‘europática’, ‘a própria boa prática sendo seu próprio fim (VI, 5, 1140 b 6), enquanto que a *poiésis* (e a ciência poética que lhe corresponde) ‘tem um fim diferente dela própria’”. In: RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 203, nota 1.

⁹ ALEIXO, Maria Alice Fontes. *Estima de si, Solícitude, Igualdade*. O triângulo de base da Vida Ética segundo Paul Ricoeur. Covilhã: Lusosofia, 2008. Disponível em: <<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em: 31 mar. 2011.

¹⁰ MACINTYRE, A. *After virtue: A study in moral theory*. London: Duckworth, 1985, p. 187.

a concretização deste já no aqui e no agora de sua realização. São como que o fio condutor da vida. Sobre eles, esclarece o filósofo francês:

As considerações da ação que chamamos planos de vida procedem então de um movimento de vaivém entre os ideais longínquos, que é preciso agora especificar, e o modo de pesar as vantagens e inconvenientes da escolha de um tal plano de vida no domínio da prática.¹¹

Ainda sob este aspecto, traz à baila a noção de *ergon*, apresentada já por Aristóteles¹², sobre o qual esse se pergunta se há alguma função para o homem, uma tarefa a realizar, assim como há uma função para o médico, para o músico etc. Essa questão surge da concepção de vida que possui o Estagirita: não entende essa apenas em seu aspecto biológico, mas em sua totalidade “ético-cultural”. Sobre essa concepção, explica Ricoeur: “esse *ergon* está na vida, tomada em seu conjunto, o que é o padrão de excelência de uma prática particular”¹³. Em outras palavras, aí está a chave de entendimento para o paradoxo encontrado em Aristóteles: “é na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo de encaixe das finalidades”¹⁴, ou seja, ao decidir-se por um caminho, as ações posteriores, embora fins em si mesmas, estarão também a ele conduzindo, ou dele afastando. Em poucas palavras, as ações – por menores que sejam, ou ainda aparentemente isoladas umas das outras – na verdade estão intimamente ligadas entre si e conectadas ao fim almejado pelo agente.

Ricoeur nota que esse plano de vida aparece sob uma roupagem que poderia ser classificada como “voluntarista”, isto é, o homem traça seus planos, elege os meios e repele os obstáculos. Sob esse aspecto, o sujeito se coloca como o agente, como o senhor de sua própria vida. No entanto, lembra-se o filósofo de uma outra dimensão da vida, sobre a qual é possível que o homem não tenha tanto controle, na qual aparece não só como agente, mas também como sofredor, em uma situação na qual encontra-se um tanto suscetível. Nesse ponto entra então o terceiro nível da *práxis*: a “unidade narrativa da vida”. Sobre ela afirma o filósofo que:

(...) nos assegura assim que o sujeito da ética não é diferente daquele a quem a narração destina sua identidade. Além disso, enquanto a noção de plano de vida insiste pelo lado voluntário, e até voluntarista do que Sartre chamava projeto existencial, a noção de unidade narrativa insiste pela composição entre intenções, causas, e acasos que encontramos em toda narrativa.¹⁵

¹¹ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 208-209.

¹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1097b-1098a.

¹³ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 209.

¹⁴ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 209.

¹⁵ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 210.

A grande contribuição desse terceiro elemento consiste precisamente em levar em conta os aspectos “trágicos” da existência, por assim dizer, que não estavam nos “planos” quando se decidiu o caminho que seria seguido. Ou seja: na narrativa de uma vida, devem-se conter os feitos do agente, aquilo que ele próprio optou por realizar, mas também as situações que não são planejadas, mas que se apresentam ao longo da vida, e que também pedem uma resposta. São válidas também para a construção ou descoberta da identidade do sujeito, uma vez que é diante delas, dessas situações não previstas – ou não desejadas – que ele se descobre e se constrói, a partir do tom dado às suas reações. Vale dizer que para essa concepção, Ricoeur se inspira, sobretudo nas tragédias gregas, nas quais os heróis tanto realizam boas ações como são “vítimas”, por assim dizer, do destino, como por exemplo, “Édipo Rei”, de Sófocles.

O que é importante salientar desses três níveis da hierarquia da *práxis* (as práticas de vida, os planos de vida e a unidade narrativa da vida) é sua relação – não de contrariedade, como se, uma vez atingido um objetivo, eliminasse ou excluísse os demais – mas antes uma relação de complementaridade, para que o sujeito possa ser mais ainda capaz de responder à pergunta “quem?”, a partir do modo como conduz sua vida, isso é, uma vez mais: a partir das escolhas que faz e as respostas que dá.

Ricoeur ainda tem algo a dizer sobre o que a noção de *práxis*, analisada em seus níveis, tem a oferecer para a compreensão da “vida boa”:

Com referência ao conteúdo, a “vida boa” é, para cada um, essa nebulosa de ideias e de sonhos de cumprimentos com respeito à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou irrealizada. É o plano do tempo perdido e do tempo reencontrado. Nesse sentido, é o “em vista de que” tendem essas ações das quais dissemos, todavia, que tinham seu fim em si mesmas. Mas essa finalidade na finalidade não arruína a suficiência a si das práticas, por tanto tempo quanto seu fim já é colocado e permanece colocado; essa abertura que fratura práticas que teríamos dito fechadas sobre si mesmas, quando a dúvida concernente à orientação de nossa vida nos atinge, mantém uma tensão, quase sempre discreta e tácita, entre o fechado e o aberto na estrutura global da *práxis*. O que se pensa aqui é a ideia de uma finalidade superior que não deixaria de ser interior ao agir humano.¹⁶

Em sucintas palavras, a *práxis* serve de auxílio para a compreensão da perspectiva ética na medida em que coloca sob o olhar a vida que se pretende levar, o fim que se pretende atingir e os meios empregados. Ora, o agente, diante disso é capaz de, ao ter consciência de suas ações, tomar consciência de si, já que, nas palavras de Ricoeur, “interpretar o texto da

¹⁶ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 210.

ação é para o agente interpretar-se a si próprio”¹⁷. E, a partir dessa interpretação de si próprio por meio de suas ações, estimar-se a si mesmo como seu autor.

O “critério” para tal julgamento só pode ser dado baseado numa “sabedoria prática” (ou seja, a *phronesis* aristotélica), no recorrer a uma atestação, já que “a pesquisa da adequação entre nossos ideais de vida e as nossas decisões, elas próprias vitais, não é suscetível do tipo de verificação que se pode esperar das ciências fundadas na observação”¹⁸, ou seja, não se trata de uma questão meramente especulativa, mas se trava na existência concreta de cada um.

2. Alteridade com e para os outros: a solicitude

Depois de apresentar a estima de si como “momento reflexivo da *práxis*”¹⁹, Paul Ricoeur pergunta-se se esse visar à vida boa não corre o risco de um enclausurar-se sobre si mesmo, isso é, se essa busca de realização que pode ser constatada no desejo de bem-viver não excluiria de alguma maneira, a presença do outro, ou ao menos, relativizaria sua importância. Como antídoto a esse risco, o autor de “Si-mesmo como outro” apresenta mais um elemento que há de constituir sua ética, a saber: a solicitude.

Antes mesmo de definir o que seja ela, inicia seu percurso por ressaltar com qual intenção fala de estima de “si” e não de estima de “mim”: “*dizer si não é dizer eu (moi)*”²⁰. O “si” é uma realidade mais abrangente que o “eu”, ainda não concreto e, nesse sentido, ainda “um qualquer”. De todo modo, esse “si” e esse “eu” permanecem em abstrato sem a presença do “tu”, sobre o qual o filósofo francês entende possuir um caráter mediador, colaborando com a descoberta do “si” como um “si-mesmo”, na medida em que responde como um “eu”, quando interpelado. Em outros termos, o “si” pode-se considerar um “eu” quando se depara com um outro, nesse caso o “tu”, a quem tem de dar uma resposta que revele sua identidade, isso é, o “eu”.

David Pellauer, ao analisar o debate de Ricoeur com Strawson sobre o tema da identidade afirma:

¹⁷ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 211

¹⁸ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 211.

¹⁹ RICOEUR, Paul. Ética e Moral. In: *Leituras 1*. Em torno ao político. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 162.

²⁰ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 212 – grifo no original.

O si não é ninguém em particular, especialmente não no sentido de alguém que também pode dizer *eu* e atribuir tais predicados a si mesmo. Ricoeur sustenta que o apelo às ideias de si mesmo como uma pessoa e de um outro também como uma pessoa não resolve o que está em questão aqui porque atribuir consciência a si mesmo é algo que se sente, ao passo que atribuí-la a outros é algo que se observa.²¹

Em suma, o “si” pode ser entendido como o primeiro momento constitutivo do sujeito, não um “eu” em sua plena concretude, ainda que já traga em si, não apenas o “eu”, mas “as três pessoas gramaticais”, como afirma. Isso quer dizer que o “si”, envolve tanto o “eu” como o “tu”. Não pode ser entendido sem um ou sem outro. Enquanto que o “eu”, esse “si consciente de si”, que se descobre um “eu” quando se encontra com um “outro eu” a quem pode chamar “tu”, e a quem pode responder, como um “eu” no acusativo - “eis-me aqui”. E o “outro”, nesse caso, é esse “tu”, que faz com que o “eu” tome consciência de si, de ser um “eu”, a quem se pode chamar um “tu”; ao mesmo tempo em que se apresenta como um “outro eu” a quem o “outro” se dirige como um “tu”. O outro é aquele que se põe entre o “si”, o “eu” e o “tu”, cada um “eu-ele-mesmo”, porém agora consciente de si e do “outro”, que de maneira alguma deve ser pensado que seja apenas uma reverberação do “eu”, seu *alter-ego*, senão que ele mesmo um “eu”, um “eu-ele-mesmo”.

Voltando à questão da solicitude propriamente dita, Ricoeur é motivado e, ao mesmo tempo, guiado pela questão que versa sobre o aparente paradoxo entre a estima de si e a estima do outro, isso é, entre o primeiro o segundo momento da perspectiva ética, uma vez que esse traz à baila o tema da alteridade, o qual “não se ajunta de fora à estima de si, mas que ela desdobra a sua dimensão dialogal até aqui passada em silêncio”²². Afinal de contas “a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra”²³. Por isso Ricoeur entende, enfim, a solicitude como “a estima do outro”.

O que resta saber ao filósofo é de que modo o tomar consciência de si, que é a estima de si, articula-se com o tomar a consciência do outro, que é a solicitude. Ora, a estima de si provém, não tanto das realizações, mas antes da “capacidade”²⁴ que o ser humano tem de agir no mundo, de avaliá-lo também, de avaliar-se a si próprio, isso é, avaliar suas ações. Estima-se a si mesmo também quando traça para si bons planos de vida e age de acordo com tais, seguindo os padrões de excelência. Estimar o “outro” seria reconhecê-lo como um

²¹ PELLAEUR, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 127.

²² RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 212.

²³ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 212.

²⁴ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 212.

“outro-eu”, um ser que age no mundo, e também ele, como o “eu”, capaz de elaborar bons planos e cumpri-los.

Paul Ricoeur, para compreender melhor essa relação entre os sujeitos e a fim também de encontrar um fundamento mais sólido para a noção de solicitude, recorre uma vez mais a Aristóteles e à “Ética a Nicômaco”, sobretudo aos livros VIII e IX, nos quais o Estagirita elabora seu tratado sobre a amizade. É exatamente a amizade o seu ponto de partida e de apoio para o estudo sobre a relação aparentemente paradoxal entre a estima de si e a estima do outro.

Inicia seu percurso a partir da constatação da equivocidade do termo amizade, sendo assim necessária a distinção de seus tipos. São eles: amizade de acordo com o que é bom, com o que é útil e com o que é agradável. Contudo, se servirá Ricoeur em seu estudo do primeiro tipo. Afinal de contas, é esta a amizade dos homens excelentes, dos virtuosos, posto ser ela entendida não como uma efusão de sentimentos, ou inspirada em algum interesse, mas uma virtude, um *habitus*, o que exige por isso mesmo a prática. Ora, a relação de amizade é uma relação pautada sobre a reciprocidade, isso é, a relação dialética existente entre o mesmo e o outro. Concomitante à questão da reciprocidade, surge ainda uma outra, a saber, a da “mutualidade”, que é definida por Aristóteles como o plano no qual “cada um ama o outro como o que ele é”²⁵. Sobre a amizade, afirma Ricoeur: “A amizade acrescenta à estima de si sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade na troca entre homens que se estimam cada um a si próprio”²⁶.

Mas, por quais motivos recorrerá Ricoeur aos passos do Estagirita, no que tange à amizade? Primeiro, por relacionar a noção de vida boa, não a uma realidade solitária, mas agora com a justiça, virtude de caráter político. Em seguida, por ver na amizade um *habitus* (como já mencionado), uma atividade dos homens excelentes, abrindo espaço para investigar “se os homens felizes tem necessidade de amigos”²⁷. Em suma: o autor de “O si-mesmo como um outro” vê nela uma preparação já para a solicitude. No mais, a amizade traz à baila a problemática da mutualidade e da reciprocidade e, por fim, por estar ela relacionada à justiça,

²⁵ ARISTÓTELES, VIII 1156a 17.

²⁶ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 220.

²⁷ ARISTÓTELES, IX 9.

embora com ela não deva ser confundida, posto que esta reja as instituições e aquela as relações interpessoais²⁸, o que permite com isso uma relação pautada na intimidade.

Com efeito, Ricoeur nota que essa a noção de amizade dada por Aristóteles parece um tanto quanto frágil, suscetível a algum tipo de desarmonia, em que pode prevalecer o “si-mesmo” sobre o “outro”. Essa consciência da possibilidade de desarmonia introduzirá o tema da bondade, uma “espontaneidade benevolente”, que é mais fundamental que a obediência ao dever²⁹. Ora, essa espontaneidade benevolente está mais voltada para uma “compensação” de uma situação de dissimetria – o que não existe na amizade, posto esta se baseie nas relações entre iguais – e o dar e receber por vias do reconhecimento, não mais necessariamente da superioridade do outro, mas agora de seu sofrimento. É por isso que a solicitude tem seu germe não na amizade, que é essencialmente uma relação harmoniosa entre iguais, mas em seu revés, que é exatamente a dissimetria.

Pois bem, esse encontrar-se com o sofrimento do outro, compadecer-se dele³⁰, dar-lhe o que não pode retribuir do mesmo modo é a verdadeira face da solicitude, na qual estão envolvidos também, embora não por completo, os sentimentos. Maria Alice Fontes Aleixo explica qual o verdadeiro sentido da solicitude:

O papel da solicitude no percurso ético caracteriza-se pela busca do restabelecimento da igualdade através da desigualdade. Assim, temos a estima de si como momento reflexivo do desejo de vida boa; a solicitude acrescenta à estima de si a carência que faz com que tenhamos necessidade de amigos; como consequência do embate da solicitude sobre a estima de si, o si apercebe-se como um outro entre os outros – é o sentido do um outro [de si] de Aristóteles que torna a amizade mútua.³¹

Sobre essa relação do “si” com o “outro”, Ricoeur apresenta ainda mais uma de suas ideias-mestras para a compreensão da solicitude. São elas as noções de “insubstitucionalidade de pessoas” e “reversibilidade de papéis”³². Em outros termos: pretende esclarecer que nas relações, o sujeito dirige-se ao “outro” chamando-o de “tu”, ao que esse responde como “eu”; do mesmo modo que esse “eu” dirige-se ao “outro eu”, chamando-o por “tu”. Ou seja, no mundo das relações, os sujeitos estão a trocar de papéis constantemente. Com efeito, essa

²⁸ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 216.

²⁹ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 223.

³⁰ Compadecer aqui não tem tanto a conotação de “sentir pena de”, mas antes uma relação direta com a origem mesma do termo: “padecer-com”, “sofrer junto”.

³¹ ALEIXO, Maria Alice Fontes. *Estima de si, Solicitude, Igualdade*. O triângulo de base da Vida Ética segundo Paul Ricoeur. Covilhã: Lusofia, 2008. Disponível em Disponível em: <<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em: 31 mar. 2011.

³² RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 225-226.

troca de papéis só é possível porque as pessoas que trocam esses papéis são insubstituíveis, elas não podem ser trocadas por outras, são únicas e irrepetíveis e somente esta consciência da própria insubstituição é que permite que o sujeito estime-se a si mesmo como um outro, ou melhor, estime ao outro como si mesmo, posto que tenha a noção de que, antes de olhar para alguém como insubstituível, foi ele próprio olhado como tal e, partir de então, estime ao outro como um si mesmo do mesmo modo que estime a si mesmo como um outro. Sobre o sentido desse “como”, comenta Ricoeur:

Tu também és capaz de começar alguma coisa no mundo, (...) de te estimar tu mesmo como eu me estimo eu mesmo. A equivalência entre o ‘tu também’ e o ‘como eu mesmo’ repousa em uma confiança que podemos ter como uma extensão da atestação em virtude da qual eu creio que eu posso e que eu valho. Todos os sentimentos éticos evocados acima dependem dessa fenomenologia do ‘tu também’ e do ‘como eu mesmo’. Porque eles afirmam realmente o paradoxo incluso nessa equivalência, o paradoxo da troca no lugar mesmo do insubstituível. Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do *outro como um si-mesmo* e a estima *de si-mesmo como um outro*.³³

Por fim, pode-se perceber que o “outro” não ocupa um lugar pequeno na ética de Paul Ricoeur. E ao relacionar a estima de si à estima do outro, chega à noção de “similitude”, a qual define como “o fruto da troca entre estima de si e solicitude para outros. Essa troca autoriza dizer que não posso me estimar eu mesmo sem estimar outrem *como* eu mesmo”³⁴. No entanto, do mesmo modo que vê no “outro” um papel mediador, conceberá amizade a com a mesma função:

A amizade faz transição entre a perspectiva da “vida boa”, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político.³⁵

O que resta saber agora é se o modo de relacionar-se dos amigos é capaz de dar conta de todas as situações nas quais o homem se vê envolvido.

3. A igualdade nas instituições justas

³³ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 227.

³⁴ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 226.

³⁵ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 213.

Como Ricoeur vem apresentando em sua “perspectiva ética”, esse desejo de viver bem inclui necessariamente a presença de um outro. O homem realiza-se no encontro com seus semelhantes, já que é parte constitutiva de seu ser esta abertura ao outro. No entanto, parece que o terceiro elemento da perspectiva ética vem denunciar que a alteridade por si só não é capaz de dar conta de toda a necessidade de justiça que o homem e as situações reclamam, uma justiça que vá além do face-a-face³⁶, afinal já é sabido que a simples presença do outro exige por si só um certo sentido de justiça. Por isso afirmará que “o querer viver em instituições justas situa-se no mesmo nível de moralidade que a vontade de realização pessoal e que a reciprocidade na amizade”.³⁷

Sobre o terceiro elemento de sua perspectiva, o que Ricoeur pretende defender consiste em: primeiro, o viver-junto não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das “instituições”. Em seguida, a justiça apresenta uma exigência de “igualdade” não tão requerida pelas virtudes da alteridade. Esse traço ético da justiça já está de alguma maneira nelas, mas não com toda a exigência desta. Por fim, o filósofo francês vê a instituição como “ponto de apoio de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça”³⁸, trazendo “uma determinação nova do si, o cada um: a cada um o seu direito”.³⁹

O sentido em falar de justiça numa perspectiva ética consiste no fato de que essa está para além das instituições, ou como explica em “Ética e Moral”: “não se esgota na construção de sistemas jurídicos que ele suscita”⁴⁰ e na concepção de que a incursão no tema da justiça se dá em primeiro lugar com a experiência do injusto, a partir da exclamação “Isso é injusto!”⁴¹. Assim explica Ricoeur que já na infância se pode fazer tal experiência, como por exemplo, num partir desigual de um bolo, ou em uma promessa não cumprida, ou ainda em uma punição desproporcional ao delito⁴², mostrando deste modo que a ideia de justiça está mais entranhada nas vicissitudes de cada um do que se possa dar conta, ou, em outros termos: todos os homens trazem em si um desejo de realização da justiça, mesmo que não se tenha consciência.

³⁶ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 227.

³⁷ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 10.

³⁸ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 227.

³⁹ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 227.

⁴⁰ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 164.

⁴¹ RICOEUR, Paul. *O Justo 1: a regra como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 5.

⁴² RICOEUR, Paul. *O Justo 1: a regra como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 5.

Um primeiro passo importante para a compreensão dessa justiça da qual fala Ricoeur é entender o lugar que por ela é responsável – para além das relações interpessoais – a saber: as instituições. Por instituições Ricoeur entende:

A estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião etc. –, estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, religada a elas num sentido notável, que a noção de distribuição permitirá daqui a pouco esclarecer. É por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente.⁴³

E essas instituições levam em conta uma “pluralidade” que as relações interpessoais não levam, isto é, estão envolvidas aqui pessoas que não se apresentam em seus rostos e que não podem fazer suas vozes serem escutadas, uma vez que o que está em jogo é o “cada um”, de modo que seja então necessário um terceiro, que possa mediar essa distribuição, seja a distribuição de tarefas, de punições ou de direitos. Um terceiro que seja anônimo, e que pode ser mais bem entendido sob a égide do processo, no qual será o terceiro elemento imparcial entre as partes em conflito, com o objetivo de restabelecer a paz, ou ao menos entrar em um acordo, já que não conseguiram por si só. Fica aí relatada a necessidade de um terceiro que possa reger as relações que fogem ao controle dos protagonistas. Vale ainda lembrar que o próprio Ricoeur tomou o cuidado de esclarecer que a violência é apenas a circunstância em que se torna necessário um elemento obrigatório, mas não constitui um “argumento”.⁴⁴

Isso quer dizer que a necessidade de um elemento que obrigue, que imponha limites à ação está no próprio cerne da antropologia filosófica de Ricoeur, na qual o homem, um ser que age de modo deliberado no mundo, que exerce poder sobre ele, também o faz com seus semelhantes, isto é, também é capaz de exercer ser poder sobre outrem, causando-lhe algum prejuízo, de modo que seja necessário alguém que esteja “acima”, ou pelos menos em outro âmbito que o das relações interpessoais, que possa cuidar dos desvios, dos excessos, procurando sempre o cumprimento da justiça, que é sempre o ponto de mediação entre o excesso e a falta.

E é justamente este caráter de meio termo (*mesotes*) que confere à justiça não apenas este caráter procedimental, mas como pretendia Aristóteles – partindo da *endoxa* – que seja ela também e primordialmente uma virtude, dado seu caráter teleológico, o que faz também,

⁴² RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 227.

⁴⁴ RICOEUR, Paul. *O Justo 1: a regra como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 12.

conforme bem nota o Estagirita, que torna “aqueles que a praticam aptos a cumprir suas ações [praxeis] justas e que os faz agir justamente e querer as coisas justas”.⁴⁵

Com efeito, o que está em jogo quando Ricoeur realiza seu estudo sobre o “justo” é compreender seu lugar na ética, ou seja, atravessando a fronteira tanto da teleologia quanto da deontologia. Sob o primeiro aspecto, o justo aparece sob a égide do “bom”, em que “marca a extensão das relações interpessoais nas instituições”, quanto ao segundo, se apresenta como o “legal”, no “sistema judiciário conferindo à lei coerência e direito de coerção”.⁴⁶

Entende que o injusto é aquele que falta à igualdade e desrespeita a lei. Igualdade essa que deve ser entendida como uma igualdade proporcional, “distributiva”, lembrando o adágio latino *suum cuique tribuere*, a cada um o que é seu⁴⁷. Desse modo, chega à ideia de uma justiça particular, que é exatamente uma justiça distributiva, em que uma comunidade política teria de distribuir honras ou funções e cuidar para que seus cidadãos não ultrapassem o limite daquilo que lhes é devido, tanto em matéria de riqueza, como em relação ao próprio poder, por exemplo. Daí a importância da “distribuição”, por ser ela mesma, controlada pelas instituições que cuida para que na sociedade não haja usurpações de qualquer tipo. Ainda ligado à distribuição, Ricoeur recorre à noção de “partilha”, que por um lado é justamente esse fazer parte das instituições e, por outro, a “distinção das partes destinadas a cada um no sistema de distribuição. ‘Ter parte em’ é uma coisa, ‘receber uma parte em’ é uma outra”⁴⁸. Daí que o sujeito da justiça distributiva é o cada um. “A igualdade de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais”.⁴⁹

Por fim, pode-se perceber que Ricoeur mostra que as relações de amizade não são capazes de dar conta de todas as facetas relacionais, fazendo-se necessária então a intervenção de um terceiro que realize um papel mediador, a fim de garantir, sobretudo a prática da justiça.

Mas o que interessa a Ricoeur é realizar uma referência à perspectiva teleológica, ou seja, a referência perdida ao bem, conforme o pretendia Aristóteles, harmonizando o bem e o justo. Aqui a ideia de justo – legado principal da ética à moral – começa a tomar consistência,

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129 a 6-9.

⁴⁶ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 231.

⁴⁷ RICOEUR, Paul. *O Justo 1: a regra como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 8.

⁴⁸ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 234

⁴⁹ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 236 (grifo no original).

sendo considerada o ponto intermédio entre o *bom*, fazendo eco à solicitude, e o *legal*, ao remeter a ideia de justiça à lei positiva.

Ricoeur entende que não é preciso conceber a justiça de um modo disjuntivo, sobre a qual seja obrigado a escolher entre o que é estimado bom e o que é imposto como obrigatório, mas que a ideia de justiça consiste exatamente no “eixo ortogonal” das duas alternativas.

Em suma, propõe então que se faça um retorno ao sentido inicial da ideia de justo, como o ponto central entre a verticalidade da “constituição hierárquica dos predicados”, e a horizontalidade “da constituição dialógica do si”⁵⁰, concluindo Ricoeur que somente assim se poderá fazer justiça à justiça.

Considerações finais

Pode-se perceber, portanto a íntima relação entre cada um dos elementos constitutivos da ética ricoeuriana – a estima de si, a solicitude e a justiça – uma vez que, se o projeto ético era uma resposta à pergunta “quem é o sujeito capaz de imputação?”, essa se dá no percurso pela tríplice dimensão humana com relação à sua identidade como agente no mundo, a saber a ipseidade, a alteridade e a justiça, sendo que essa última possui uma conotação de igualdade proporcional, distributiva.

Ora bem, se o sujeito, na pergunta por sua identidade nota-se como um agente, um ser “capaz”, capaz de traçar bons planos e cumpri-los, bem como enfrentar as tragédias não planejadas; percebe também que a vida não está reduzida a seu mundo, mas possui a necessidade de encontrar-se com outros “eus”, a quem possa chamar “tu”, que de alguma maneira também lhe diga respeito sobre sua identidade, eis o momento da alteridade, da presença do outro, a quem o ajuda, mas que também pode exercer sua vontade sobre, causando-lhe assim o mal. Faz-se necessária nesse momento a solicitude, aquela espontaneidade benevolente que permite a um sujeito cuidar do outro como um si-mesmo.

No entanto, pode-se perceber que o simples eu-tu não é capaz de dar conta de todas as relações interpessoais, isso é, essas vão muito além do “face-a-face” chegando às

⁵⁰ RICOEUR, Paul. *O Justo 1: a regra como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 7

instituições, nas quais os sujeitos não são mais o eu e o tu, mas o cada um, que reclama para si o seu direito – a cada um o seu direito.

Por isso, cada um dos elementos corresponde a um âmbito da vida humana, permitindo ao sujeito reconhecer-se como tal, reconhecer o outro como sujeito também capaz e, nas instituições, exercer a justiça que vai além das relações interpessoais, estendendo-se ao cada, sem no entanto abrir mão de olhar-se a si mesmo como um outro e ao outro, como um si-mesmo.

Com isso Ricoeur mostrar a perfeita coesão entre o três elementos da “perspectiva ética” de modo que todos voltados para a vida boa, cada um a seu modo, estão intimamente ligados e, levados em consideração em sua unidade permitem uma compreensão da completude querida pela ética, isso é, um “viver bem com e para os outros em instituições justas”.

Essa coesão se dá, por fim, em primeiro lugar, por conta do caráter predominantemente teleológico da filosofia ricoeuriana, para a qual o agente, em tudo o que faz, o realiza tendo o vista o bem. No mais, dada sua antropologia filosófica, para a qual o homem é um sujeito com identidade própria, identidade essa que se constrói a partir do encontro com outros sujeitos, também com suas identidades, e no entanto, essas relações interpessoais não são capazes de dar conta de toda a vida humana, fazendo-se necessário um terceiro elemento que responda quando uma das partes envolvidas em algum tipo de conflito ou dúvida para a qual o diálogo não tenha dado resposta, elemento essa que acima de tudo garanta o cumprimento da justiça, dando “a cada um aquilo que lhe é devido”.

Referências Bibliográficas

- RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. Trad. Tomás Domingo Moratalla. Madri: Caparrós, 1993.
- _____. Ética e Moral. In: *Leituras 1*. Em torno ao político. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 161-173.
- _____. *O Justo 1: a regra como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- _____. *O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- _____. *Leituras 2*. A região dos filósofos. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Leituras 3*. Nas fronteiras da Filosofia. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Si-mesmo como outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- ALEIXO, Maria Alice Fontes. *Estima de si, Solitudine, Igualdade*. O triângulo de base da Vida Ética segundo Paul Ricoeur. Covilhã: Lusosofia, 2008. Disponível em: <<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em: 31 mar. 2011.
- ALVES, Anderson Machado. A virtude da prudência a ética aristotélica. *Synesis*, Petrópolis, v.2, n.1, 2010, p.1-25, jan/jun 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Cássio M. Fonseca. São Paulo: Atena Editora, 1957.
- BODEI, Remo. Trad. Modesto Florenzano. *A filosofia do século XX*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- CASTELLÓN, Enrique López. Sobre lo bueno y lo justo: Rawls en Ricoeur. *Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Coord. Gabriel Aranzuque, 1997, p. 333-352. Disponível em [http:// http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=435130](http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=435130). Acesso em: 02 março 2011.
- CORÁ, É. J. O encontro entre Teleologia e Deontologia. *Ethica*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 43 – 57, Jun. 2010. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et91art4Cora.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2011.
- MACINTYRE, A. *After virtue*. A study in moral theory. London: Duckworth, 1985.

MARTAIN, Jacques. Trad. Alceu Amoroso Lima. *A Filosofia Moral*. Exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Rio de Janeiro: AGIR, 1964.

PELLAUER, David. Trad. Marcus Penchel. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009.

ROCHA, Ana Lúcia Jesus. *As reflexões ético-morais de Paul Ricoeur*. Covilhã: Lusosofia, 2008.

SALLES, S. S.; BENTES, Hilda H.. Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno: O reconhecimento do sujeito de direito. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, v. 2, p. 106-117, 2011.