

# RICOEUR E A PERSPECTIVA DA VIDA BOA “COM” E “PARA” OS OUTROS NAS INSTITUIÇÕES JUSTAS

*Paulo Gilberto Gubert\**

**Resumo:** Esta investigação trata da busca do fundamento para um princípio de alteridade na perspectiva ética aristotélica, a partir da noção de “vida boa com e para os outros nas instituições justas”. A “vida boa” representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar racionalmente seus próprios atos e de estimar suas ações como boas ou más. Contudo, a vida boa, por si só, não é garantia de realização pessoal. De acordo com Aristóteles, o homem, para ser feliz, tem necessidade de amigos que estabeleçam relações mútuas em que cada um deseja o bem para o outro, enquanto este outro lhe representar um “bem”. Dessa forma, a amizade aristotélica representa uma forma rudimentar e não um conceito franco de alteridade que se sustente simultaneamente no si e no outro. Apontando para a contemporaneidade, Ricoeur objetiva estabelecer uma via intermediária entre Husserl e Lévinas. Abdicando da assimetria das teses de ambos os autores, Ricoeur propõe o conceito de solicitude, baseado na troca entre dar e receber. A solicitude surge da identificação com o outro sofredor, no momento de sua fraqueza, em que o si se permite afetar com o sofrimento do outro, garantindo uma autêntica reciprocidade entre ambos. Entretanto, para garantir a vida boa com e para os outros, é necessário um princípio que vá além da solicitude: a justiça. São as instituições as responsáveis diretas pela aplicação da justiça distributiva, garantindo que cada um usufrua seus direitos de forma tal, que se possa manter o equilíbrio de uma comunidade política. O equilíbrio, por sua vez, está vinculado à igualdade na distribuição das vantagens e desvantagens. Contudo, não se trata de igualitarismo, mas de igualdade proporcional, como forma de não favorecer demasiadamente alguns, prejudicando os outros.

**Palavras-chave:** Aristóteles, vida boa, alteridade, justiça.

## 1 - Introdução

Esta pesquisa enfatiza o sétimo estudo da obra: “O si mesmo como um outro”, de Paul Ricoeur e trata da questão “do outro” na perspectiva ética

---

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: frpaulogubert@yahoo.com.br.

aristotélica, a partir da noção de “vida boa com e para os outros nas instituições justas”. A “vida boa” representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar seus próprios atos, portanto, de estimar a si mesma. Contudo, a vida boa, por si só, não é garantia de realização pessoal. De acordo com Aristóteles, o homem, para ser feliz, tem necessidade de amigos. A relação que se estabelece entre amigos é de mutualidade. Esta relação de mutualidade é que vai garantir, segundo Ricoeur, um princípio de alteridade que não dependa necessariamente de uma consciência constituidora, como se verifica em Husserl. Por outro lado, garante também que a alteridade não seja pautada pelo “outro”, como propôs Levinas.

Entretanto, segundo Ricoeur, o princípio de mutualidade necessita ser somado ao princípio de “solicitude”. O “si”, ao ser “solícito”, identificando-se com os momentos de dor e de desespero do “outro” estabelece uma relação de troca tão íntima com o “outro”, que transcende à simples idéia de mutualidade entre amigos. Não se trata mais de um homem feliz que busca encontrar “outro” homem feliz, fazendo uso de sua potência de agir, que se sobrepõe ao “outro”, para serem amigos. A solicitude é um princípio que não é gerado pela “potência de agir” do “outro” que se sobrepõe ao “si”, mas justamente, de seu momento de fraqueza, com o qual o “si” se identifica. Neste ponto, ipseidade e alteridade encontrar-se-ão em um mesmo plano.

Em seguida, será demonstrado que para estabelecer princípios de justiça que garantam a “vida boa com e para os outros”, são necessárias “instituições”. As instituições, de acordo com o princípio teleológico, são as responsáveis por fazerem valer os direitos de “cada um”, garantindo assim, a estabilidade de uma determinada sociedade. A principal tarefa das instituições é executar a “justiça distributiva”, que garante a igualdade de direitos e deveres de “cada um”.

## 2 – A noção aristotélica de “vida boa”

Ricoeur inicia o sétimo estudo apresentando o terceiro conjunto de investigações que compõem a obra. Estas investigações serão responsáveis por acrescentar e analisar a contribuição ética e moral para a linguagem prática e narrativa da ipseidade, demonstrando o primado da perspectiva ética sobre a norma moral. Para tanto, este Estudo está distribuído em três momentos distintos, condensados sob a fórmula que representa a perspectiva ética: “*a perspectiva da “vida boa” com e para outros nas instituições justas*”(RICOEUR, 1991, p. 202). A ética aristotélica é caracterizada justamente pela sua finalidade (teleologia), e o objetivo é que se possa “viver bem”, ou seja, ter uma “vida verdadeira”. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o “fim último” das ações.

Segundo Ricoeur, Aristóteles ancorou e constituiu a práxis como princípio estruturante de sua perspectiva de “vida boa”. A práxis, enquanto ciência prática, “é uma atividade que não produz nenhuma obra distinta do agente e que não tem fim diferente da própria ação, a “euprática”, a boa prática sendo seu próprio fim” (RICOEUR, 1991, p. 203). A práxis está sujeita à deliberação<sup>1</sup>, ou seja, “o médico não se questiona se ele deve curar, nem o orador se deve persuadir, nem o político se deve estabelecer boas leis. Uma vez que cada um colocou um fim, ele examina como e por qual meio ele o realizará, sendo a deliberação a escolha do meio mais apropriado”. (RICOEUR, 1991, p. 204). Portanto, “nós deliberamos não sobre os próprios fins [...] mas sobre os meios de atingir os fins” (ARISTÓTELES apud

---

<sup>1</sup> Para Aristóteles, “deliberar consistia em escolher entre os melhores meios para a consecução de um determinado fim [...]. No entanto, esse tipo de deliberação, que não vai além do modelo da ação destinada a produzir objetos (tecné), tal como fazer uma mesa ou uma cadeira, deixa sem resposta a indagação a propósito do excelente em cada função” (ROSSATTO, 2008, p. 29).

RICOEUR, 1991, p. 204). Ricoeur reconhece que este modelo “meio-fim” não será capaz de recobrir todo o campo de ação, visto que diz respeito somente a “tecné”, isto é, à arte utilizada para se atingir determinado fim.

A partir destas constatações, Ricoeur pretende veicular algumas respostas ao pensamento aristotélico, com recursos que o pensamento contemporâneo oferece. Retoma, inicialmente, a questão de que o princípio “unificador” de uma prática encontra-se no que MacIntyre chama de “padrões de excelência”<sup>2</sup>, que permitem determinar se um médico, um político, um escultor são, de fato, bons. “Esses padrões de excelência são regras de comparação aplicadas aos resultados diferentes, em função de ideais de perfeição comuns a uma certa coletividade de executantes, e interiorizados pelos mestres e virtuosos da prática considerada” (RICOEUR, 1991, p. 207).

Portanto, os “padrões de excelência” dependem de uma “interpretação coletiva”, já que são movidos por “ideais de perfeição” seguidos por muitas pessoas. Este recurso é imprescindível para que se possa refutar qualquer tentativa de “interpretação solipsista de estima de si, no trajeto da qual colocamos as práticas” (RICOEUR, 1991, p. 207). Os padrões de excelência referem-se à perspectiva ética porque antes mesmo de qualificar quem executa uma prática<sup>3</sup>, eles dão sentido a idéia de que esta prática possui “bens imanentes”, que constituem a “teleologia interna” à ação.

De acordo com Ricoeur, a obra: “Ética a Nicômaco” apresenta problemas no que concerne à relação “meio-fim”. O problema é que, por exemplo, as escolhas de um médico são puramente instrumentais, ou seja, ele

---

<sup>2</sup> Os padrões de excelência são estabelecidos por “regras de comparação que encarnam os ideais de perfeição de cada prática, função ou profissão. Quando aplicadas a resultados diferentes, elas permitem integrar coerentemente as ações parciais na totalidade mais vasta dos planos de vida (família, lazer, associações)” (ROSSATTO, 2008, p. 29).

<sup>3</sup> As práticas são “atividades cooperativas cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente; os padrões de excelência que lhe correspondem no domínio desta ou daquela prática vêm de mais longe que o executante solitário[...]. [Existe] na cultura comum aos práticos um acordo bastante durável sobre os critérios que definem os níveis de sucesso e os graus de excelência” (RICOEUR, 1991, p. 207).

apenas pode escolher como purgar uma doença. Contudo, este tipo de relação não é suficiente para definir a escolha pela “vocação” de ser médico. Ora, deve haver algo que escape ao modelo “meio-fim”. Trata-se dos “planos de vida”, que integram aspectos biológicos, éticos e culturais, contemplando a “vida” em sua totalidade.

Os planos de vida, somados aos padrões de excelência é que conseguem superar o “problema” das “práticas”. Isto significa que as práticas devem andar juntas aos planos de vida. Assim se autoriza que as práticas também possam ter um fim em si mesmas. “É na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo do encaixe das finalidades; uma vocação, uma vez escolhida, confere aos gestos que a empregam esse caráter de fim em si mesmo” (RICOEUR, 1991, p. 209).

Diante deste contexto, a “vida boa” é caracterizada pelos ideais e pelos sonhos que, ao serem cumpridos, definirão se uma vida é ou foi de fato realizada. As ações com um fim em si mesmas terão mais sentido se estiverem “em vista de” atingir um objetivo superior. O que Ricoeur está propondo é literalmente “a idéia de uma finalidade superior que não deixaria de ser interior no agir humano” (1991, p. 210). Esta finalidade superior é deveras importante para que se constitua uma “hermenêutica do si”<sup>4</sup>. É interpretando a própria ação e a si mesmo, que se torna possível adequar as escolhas que fazemos para o conjunto geral de nossa vida com as escolhas práticas do cotidiano.

Assim sendo, num primeiro momento, o que garante a “boa vida” ou o “bem viver” é justamente a certeza que o si mesmo tem de ser autor de seu

---

<sup>4</sup> Segundo Ricoeur, entre a perspectiva de “vida boa” e as escolhas de cada um, “desenha-se uma espécie de círculo hermenêutico em virtude do jogo de vaivém entre a idéia de “vida boa” e as decisões mais marcantes de nossa existência (carreira, amores, lazeres, etc). Assim é, como um *texto* no qual o todo e a parte compreendem-se um ao outro. Em seguida, a idéia de interpretação acrescenta à simples idéia de significação a de significação para alguém. Interpretar o texto da ação é para o agente interpretar-se a si próprio” (1991, p. 211).

discurso e de seus atos, que o torna convicto do “julgar bem” e do “agir bem”, já que é ele mesmo que evidencia e analisa suas próprias vivências.

### **3 – A vida boa “com” e “para” o outro**

Neste ponto, Ricoeur diz ter chegado ao segundo estágio de sua meditação sobre a perspectiva ética. Tratar-se-á, agora, de definir como a solicitude, que é o segundo componente da perspectiva ética, encadeia-se com a estima de si. Demonstrar este “encadeamento” se faz necessário, visto que, a estima de si é reflexiva e parece fechar-se em si mesma. De acordo com esta perspectiva, a solicitude não se junta “de fora” à estima de si, mas se desdobra em uma dimensão de segundo grau, que Ricoeur chama de “dimensão dialógica<sup>5</sup>”. Por desdobramento, “[...] entendo certamente uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que crie as condições de uma continuidade de segundo grau, tal como a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra” (RICOEUR, 1991, p. 212).

Ricoeur afirma que o si é digno de estima devido às suas próprias capacidades, ou seja, o si “pode”, tem condições de avaliar suas próprias ações e perceber como bons seus fins. Ao fazer isso o si tem condições de avaliar e de estimar a si mesmo como bom. Contudo, torna-se necessário saber se o “poder-fazer”, que corresponde no plano ético ao “poder-julgar”, não vai requerer a mediação do outro no que diz respeito ao percurso que vai da “capacidade de”, à “efetuação” (RICOEUR, 1991, p. 213).

---

<sup>5</sup> De acordo com Ricoeur, a estima de si e a solicitude são inseparáveis, ou seja, uma não pode ser pensada sem a outra. “A estima se apresenta na forma dialógica; dizer “si” não é dizer eu; este “si” leva à alteridade, significa que o outro está presente. A solicitude é o desdobramento da auto-estima na sua forma dialógica, porque não é algo externo ou agregado à própria estima. Temos necessidade do outro e de sua mediação [...]. A solicitude para e com os outros é a continuidade da própria estima de si em outro grau, na qual se manifestam, de forma clara, os sentimentos que são dirigidos aos outros (GARRIDO, 2002, p. 132).

O papel “mediador” do outro, foi desenvolvido por Aristóteles, no “Tratado sobre a amizade”, da “Ética a Nicômaco”, capítulos VIII e IX. Para Aristóteles, a amizade é que faz a transição entre “a 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” (RICOEUR, 1991, p. 213). A amizade, segundo o conceito aristotélico, é portadora de uma ética, trata-se de uma virtude em si mesma, fazendo com que o homem feliz tenha “necessidade” de ter amigos. Portanto, de acordo com Aristóteles, é preciso admitir que não é possível ser amigo de outro, se não se é, primeiramente, amigo de si mesmo, ou seja, feliz. Contudo, segundo Ricoeur, “a famosa aporia que consiste em saber se é preciso amar a si mesmo para amar um diverso de si não deve por conseguinte nos cegar. É ela, de fato, que conduz diretamente ao centro da problemática do si e do diverso de si” (1991, p. 214).

Ricoeur menciona os três sentidos (espécies) de amizade aristotélica, segundo: o “bom”, o “útil” e o “agradável”. Contudo, de acordo com ele, a perspectiva ética aristotélica nutre-se da forma de amizade segundo o “bom”. “A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 181).

O amor de si (*philantia*) tem um sentido objetivo, que não é de se fechar em si mesmo, mas de se orientar de acordo com o “bom”. Pois, “os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 184). Portanto, não há dúvidas de que o amor de si tem seu lugar na gênese da amizade. E a amizade implica a necessidade do princípio de mutualidade na relação entre aqueles que são amigos. “É preciso, portanto, que haja benevolência mútua, cada um desejando o bem do outro,

que essa benevolência não fique ignorada dos interessados” (ARISTÓTELES apud RICOEUR, 1991, p. 215).

Segundo Ricoeur, “a amizade depende efetivamente da ética, como primeiro desdobramento do desejo de viver bem [com e para o outro]” (RICOEUR, 1991, p. 215). A amizade, portanto, é que faz “despertar” a questão da alteridade. Mas é a idéia de mutualidade que garante um princípio de alteridade<sup>6</sup> que não se origina a partir do “eu”, como afirma Husserl<sup>7</sup>, nem a partir do “outro”, como em Lévinas<sup>8</sup>. “Segundo a idéia de mutualidade, cada um ama o outro *como o que ele é* [...]. Esse “como” (como que o outro é) previne toda deriva egológica ulterior: ele é constitutivo de mutualidade. Essa, em troca, não se permite pensar sem a relação ao bom, no si, no amigo, na amizade” (RICOEUR, 1991, p. 215).

---

<sup>6</sup> Neste ponto Ricoeur inicia um “diálogo” com a filosofia da intersubjetividade de Husserl e de Lévinas. Trata-se de uma intrincada tarefa, uma vez que, do lado de Husserl, o outro é percebido como um “alter ego”, enquanto que, para Lévinas, é a alteridade de um “totalmente outro”. De acordo com Ricoeur, não implica nenhuma espécie de contradição considerar como “dialecticamente complementares” os movimentos do outro para o si mesmo e do si mesmo para o outro. “Os dois movimentos não se anulam uma vez que um se desenvolve na dimensão gnoseológica do sentido, o outro, na ética da injunção” (RICOEUR, 1991, p. 396).

<sup>7</sup> Edmund Husserl (1859-1938) foi quem iniciou efetivamente o estudo da intersubjetividade em 1931, com a publicação da obra: “Meditações cartesianas”. Mais especificamente na 5ª meditação, Husserl procura demonstrar que sua tese não é solipsista. “Sobre el suelo de nuestro *ego* transcendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*” (HUSSERL, 1996, p. 150). Entretanto, Husserl exaltou ao máximo a filosofia transcendental, em que se pensa o “outro” a partir de uma subjetividade genuína. “O “alter” é alter ego, constituído pelo ego. Há uma estrutura intencional do ego que o vê como *alter ego*, que dali lhe dá sentido, ao mesmo tempo que, por exclusão do que não me é próprio, o reconhece como um outro. É consequentemente a “mesma natureza”, o mesmo corpo humano; vejo que o outro é como eu, mas [...] não “sou” ali, apenas me coloco em seu lugar, como se o meu corpo estivesse lá” (PELIZZOLI, 1994, p. 37). Dessa forma, na filosofia husserliana, o outro é pensado a partir de uma subjetividade que prepondera e que é constituinte da intersubjetividade. Portanto, conserva-se uma estrutura solipsista (o outro é um outro eu, são duas subjetividades egológicas). Trata-se de uma “clausura fenomenológica”, em que o “eu” transcendental tem a primazia sobre o “outro”.

<sup>8</sup> Emmanuel Lévinas (1906 - 1995) utiliza a fenomenologia como método, mas pensa uma filosofia da subjetividade polarmente oposta à de Husserl. Para Lévinas, o outro é “absolutamente outro”, não depende e não se limita ao mesmo. É metafísico. “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo [...]. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum” (LÉVINAS, 1980, p.26).

De acordo com Ricoeur, a relação de amizade se estabelece entre homens que se desejam o “bem”. Contudo, não se tratam de bens externos, das coisas boas em si, já que este tipo de bem o homem deseja primeiramente para si mesmo. O maior bem que um amigo desejará ao outro, será justamente que ele permaneça sendo “como ele é”, ou seja, que continue sendo um homem bom. Com relação aos bens “internos”, são os bens referentes ao intelecto e é isto que cada um ama em si. É o próprio intelecto que escolherá “o que há de mais excelente para ele mesmo” (ARISTÓTELES apud RICOEUR, 1991, p. 217).

Entretanto, os amigos não são apenas amigos por serem bons. Eles possuem responsabilidades uns para com os outros. Os amigos também estabelecem uma relação de auxílio mútuo. Segundo Ricoeur, “com a necessidade e a falta, é a alteridade do “outro si” [...] que passa ao primeiro plano. O amigo, como este outro si, tem por papel prover o que somos incapazes de conseguir por nós mesmos. [...] [Assim, os amigos representam] o maior de nossos bens exteriores” (RICOEUR, 1991, p. 217).

Em Aristóteles, percebe-se que a existência do homem de bem, já é para si mesmo algo desejável e, portanto, é condição para a felicidade de si. Todavia, tal condição não se caracteriza como algo de estranho com relação à presença de um amigo, pois ele supõe que todo homem bom necessariamente tende a buscar amizades para partilhar com seus amigos a consciência de sua própria existência, o que somente é possível quando se vive “junto” e se “partilha” a vida.

Dessa forma, Ricoeur só vai conservar de Aristóteles “a ética da mutualidade, da divisão, do ‘viver-junto’” (RICOEUR, 1991, p. 219), pois ele considera que não é possível vislumbrar um conceito aristotélico “franco” de alteridade. É a estima de si que dá origem à vida boa e a amizade representa

um acréscimo à estima de si, ou seja, acrescenta a idéia de mutualidade entre pessoas que se estimam a si mesmas.

Após esta análise da ética aristotélica, Ricoeur propõe duas hipóteses. A primeira diz respeito à filosofia de Lévinas, em que a iniciativa depende do outro, nas relações intersubjetivas. De acordo com Ricoeur, este tipo de iniciativa não representa uma relação, dado que o outro se encontra numa posição de “exterioridade absoluta com respeito a um eu definido pela condição de separação” (RICOEUR, 1991, p. 221). Dessa forma, o outro se abstém da relação e a “não-relação” é que define a exterioridade<sup>9</sup>. Chocam-se, portanto, a questão da “mutualidade” garantida pela amizade e a “injunção” advinda do outro, que destina o si à responsabilidade. Este si convocado à responsabilidade pelo outro é passivo, pois não há nenhuma troca mútua.

A segunda hipótese aponta para o outro extremo. Para Ricoeur, o sofrimento marca uma situação adversa à injunção. Neste ponto, o outro é o sofredor. O sofrimento não está reservado apenas a dores físicas e mentais, mas se define principalmente “pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um golpe à integridade” (RICOEUR, 1991, p. 223). O si é que toma a iniciativa de “poder-fazer”, através de sua “simpatia<sup>10</sup>”, de sua compaixão, pelo desejo forte de participar ou de partilhar da dor dos outros. O outro se reduz à condição de alguém que somente recebe, a partir da iniciativa de um si que é “beneficente” e até mesmo

---

<sup>9</sup> Para Ricoeur, Lévinas rompeu com o primado da ipseidade sobre a alteridade, afirmando que o “outro” é que tem a iniciativa. “Ricoeur pergunta: o indivíduo responderá se inicialmente não tem uma pressuposição, se não é potencialmente capaz de entender a sinalização e injunção à responsabilidade? Como posso dizer: “Eis-me aqui”, frase predileta de Lévinas, se eu não tenho iniciativa. Para responder, devo compreender, o que é um ato eminentemente positivo e pessoal. Ricoeur apresenta uma dialética entre ipseidade e alteridade, dinamizando a analogia dos egos. Não há injunção pelo outro, sem atestação de si e vice-versa. Do contrário, ambas, a injunção e a atestação, perdem seu valor ético-moral” (RABUSKE, 1995, p. 147).

<sup>10</sup> Simpatia significa para Ricoeur: identificar-se e afetar-se com a dor do outro, entrar em “sintonia” com o outro.

“benevolente”. Portanto, o “sofrer-com” conduz ao inverso da responsabilidade que advinha somente do outro.

Para tentar resolver a dissimetria das duas hipóteses, Ricoeur propõe a “solicitude<sup>11</sup>”. A solicitude é a chave para estabelecer a igualdade das relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro<sup>12</sup>. Através da noção de simpatia, percebe-se um si, que, inicialmente, possui uma “potência de agir” superior à do outro, que lhe permite afetar-se com seu sofrimento<sup>13</sup>. Assim, “procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado de sua potência de agir e de existir, mas de sua própria fraqueza” (RICOEUR, 1991, p. 223).

A “reversibilidade”, a “insubstituibilidade” e a “similitude” é que garantem uma análise mais apurada concernente à problemática da solicitude, segundo Ricoeur. A reversibilidade acontece no momento da interlocução. É o momento em que ocorre a troca entre os pronomes pessoais. Isto significa dizer que “quando eu digo “tu” a um outro, ele compreende “eu” por si mesmo. Quando ele se dirige a mim, na segunda pessoa, eu me sinto concernido na primeira pessoa” (RICOEUR, 1991, p. 226). Isto denota uma capacidade de se designar a si mesmo tanto àquele que emite, quanto àquele que é receptor do discurso. Neste âmbito ainda são reversíveis apenas os papéis.

É o princípio de insubstituibilidade que garante o valor de cada pessoa em particular. Este princípio é pressuposto no discurso, já que o eu, de

---

<sup>11</sup> A solicitude baseia-se “fundamentalmente na troca entre dar e receber” (RICOEUR, 1991, p. 221).

<sup>12</sup> De acordo com Ricoeur, a “amizade aristotélica denota uma relação insuficiente entre dar e receber, posto que se sustenta unicamente na suposição de que há uma distribuição simétrica de bens entre iguais. A solicitude, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais [...]. Com a solicitude, o dar terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter de restituir algo” [...]. É aí que se revela todo o potencial contido na solicitude: ela possibilita estimar o si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo” (ROSSATTO, 2008, p. 30).

<sup>13</sup> A prova suprema da solicitude será expressa nestes momentos, em que “a desigualdade de potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio dividido das vozes ou no aperto débil de mãos que se cumprimentam” (RICOEUR, 1991, p. 224).

fato, não “sai” de seu lugar, porque permanece sendo um si mesmo. Mesmo quando me ponho no lugar do outro, por “imaginação” e por “simpatia”, não deixo de ser eu mesmo para ocupar o lugar do outro. Portanto, “os agentes e os pacientes de uma ação são admitidos em relações de troca que, como a linguagem, conjugam reversibilidade dos papéis e a insubstituibilidade das pessoas” (RICOEUR, 1991, p. 226). Dessa forma, a solicitude acrescenta o dado de que cada pessoa é única e insubstituível para nós. Somos insubstituíveis não a nós mesmos, mas aos outros. Segundo Ricoeur, “é na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência do outrem para nós mesmos, o caráter insubstituível de nossa própria vida” (1991, p. 226).

Contudo, acima da “reversibilidade de papéis” e da “insubstituibilidade das pessoas”, Ricoeur supõe a similitude. Por “similitude” ele compreende não apenas as características próprias da “amizade aristotélica” e da “intersubjetividade husserliana”, que só acontecem entre “consciências iguais”, mas “todas as formas inicialmente desiguais do vínculo entre si mesmo e o outro” (RICOEUR, 1991, p. 226). A similitude advém, portanto, de uma troca entre a estima de si e a solicitude para com o outro<sup>14</sup>. Assim, não é possível estimar a si mesmo, sem estimar o outro “como eu mesmo”. Este “como eu mesmo<sup>15</sup>” equivale a dizer que estimo o outro enquanto um si mesmo, tão digno e tão capaz de gerir suas ações quanto eu. Em contrapartida, o princípio de similitude garante que o outro também estime a si mesmo e seja, portanto, solícito para comigo.

---

<sup>14</sup> Em seus Estudos, “Ricoeur exercita a atenção e o diálogo com o outro, tentando compreendê-lo em sua alteridade própria, sem reduzi-lo ao mesmo” (GENTIL, 2008, p. 14).

<sup>15</sup> Para Ricoeur, “como eu mesmo” significa: “tu *também* tu és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar tuas preferências, de estimar os fins de tua ação e, assim fazendo, de te estimar tu mesmo como eu me estimo eu mesmo. [...] Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do *outro como um si-mesmo* e a estima de *si-mesmo como um outro*” (1991, p. 226).

#### 4 – A importância das instituições justas

A partir da reflexão acerca da solicitude, Ricoeur passa a investigar o tema da justiça. De acordo com ele, a noção do “viver bem” com os outros, já porta em si um “sentido de justiça<sup>16</sup>”, que vai além das relações interpessoais e por isso necessita das instituições. Instituição é tudo o que diz respeito à “estrutura do viver junto de uma comunidade histórica” (RICOEUR, 1991, p. 227). Portanto, as instituições são responsáveis pela aplicação da justiça, garantindo o direito à igualdade. “A instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça [...]. Dessa dupla inquirição resultará uma determinação nova do si, a do cada um: a cada um o seu direito” (RICOEUR, 1991, p. 227).

As instituições, portanto, referem-se à estrutura que garante que os indivíduos possam viver em comunidade. Para que esta estrutura se mantenha, é necessário que se estabeleçam relações de poder entre os membros da instituição. Ora, o poder, por mais enfraquecido e débil que se encontre será sempre o responsável pela garantia de justiça nas instituições. “Por mais evasivo que seja o poder na sua estrutura fundamental, por mais enfraquecido que esteja [...], é ele, como querer agir e viver junto, que traz à perspectiva ética o ponto de aplicação de sua indispensável terceira dimensão: a justiça” (RICOEUR, 1991, p. 230).

Ricoeur chama a atenção para o emprego do termo “senso do justo e do injusto”, já que é primeiramente pelo senso de injustiça que nos sentimos tocados. “Injusto! Que injustiça! [...]. É efetivamente sobre o modo da queixa que penetramos no campo do justo e do injusto [...]. Ora, o senso da injustiça não é somente mais pungente, porém mais perspicaz que o senso de justiça;

---

<sup>16</sup> A vida boa, enquanto perspectiva de uma vida realizada, caracteriza-se “pela excelência no agir, de modo a tender ao bem, felicidade suprema do nosso existir. Implica no bem-viver com os outros, de modo que a estima de si se desdobra na amizade e na justiça” (VERGNIÈRES, 2002, p. 124).

pois a justiça é quase sempre o que falta, e a injustiça o que reina” (RICOEUR, 1991, p. 231). Portanto, o humano tende sempre a visualizar melhor a falta do que o modo mais correto de organização, no que tange a questão das relações humanas. Ricoeur assinala que, tanto Platão (em seus Diálogos), quanto Aristóteles (na *Ética a Nicômaco*), citam o justo e o injusto em conjunto, pois a injustiça é sempre a causa que leva o homem a se mover em busca da justiça.

De acordo com Ricoeur, Aristóteles pôs a justiça no “campo” das virtudes, ou seja, da ética, no sentido teleológico empregado neste Estudo. Todavia, o conceito aristotélico de justiça é marcado pelas relações interpessoais que ocorrem nas instituições. “Nós observamos que todo o mundo compreende o que significa justiça, essa espécie de disposição [hexis] que torna os homens aptos a cumprir suas ações [praxeis] justas e que os faz agir justamente e querer as coisas justas” (ARISTÓTELES apud RICOEUR, 1991, p. 232). Aristóteles busca algo que distinga o justo do injusto. Ele aponta para a “justiça distributiva”, mediada pelas instituições, a responsabilidade pelo justo equilíbrio e pela regulação de uma “comunidade política”.

De acordo com esta perspectiva, a “distribuição<sup>17</sup>” encontra-se fundamentalmente vinculada à justiça<sup>18</sup>. Contudo, “este conceito não deve ser limitado ao plano econômico, complementando o de produção. Ele designa um traço fundamental de todas as instituições, visto que estas regulam a repartição de papéis, tarefas, vantagens, desvantagens entre os membros da sociedade” (RICOEUR, 1991, p. 234). Este conceito de distribuição, buscado na ética aristotélica é o que vai garantir, segundo Ricoeur, uma transição

---

<sup>17</sup> Segundo Ricoeur, “uma instituição considerada regra de distribuição só existe porque os indivíduos aí tomam parte” (RICOEUR, 1991, p. 234).

<sup>18</sup> As instituições, enquanto ponto de aplicação da justiça, são responsáveis pela distribuição. “Uma das características fundamentais de toda instituição é regular a repartição. A distribuição não só se dá no plano econômico, mas também no referente a papéis, tarefas, vantagens e desvantagens. As instituições asseguram o trânsito dos aspectos e relações interpessoais numa sociedade; são responsáveis pela aplicação, tanto da justiça distributiva como da justiça reparadora” (GARRIDO, 2002, p. 133).

possível entre o “plano interpessoal” e o “plano institucional” na perspectiva ética, garantindo a importância de ambos<sup>19</sup>.

Dessa forma, Ricoeur se serve de toda esta argumentação de cunho aristotélico para afirmar que a “amplitude completa” da perspectiva ética supõe também a necessidade das instituições. Esta interpretação da instituição enquanto “reguladora” da justiça distributiva serve para “assegurar a coesão entre os três componentes individuais, interpessoais e sociais de nosso conceito de perspectiva ética” (RICOEUR, 1991, p. 235).

O que garante este núcleo ético comum é a “igualdade” proposta por Aristóteles. Não há dúvidas de que o injusto é definido pelo desigual, aquele que assegura a si próprio vantagens em demasia, fato que prejudica aos outros. É a “igualdade proporcional” que deve ser norteadora da justiça distributiva. “Que a igualdade aritmética não convenha é devido, [...] à natureza das pessoas e das coisas divididas (RICOEUR, 1991, p. 235). Portanto, segundo Ricoeur, já Aristóteles havia suposto a distinção entre “igualdade” e “igualitarismo”.

Neste ponto, Ricoeur afirma a importância da união entre justiça e igualdade. “A *igualdade*, de qualquer maneira que a modulemos, é *para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais*” (RICOEUR, 1991, p. 236). Além disso, é fundamental demonstrar que o “senso de justiça” e a “solicitude” estabelecem uma relação de complementaridade. “A solicitude dá como comparação de si um outro que é um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas nos ensinou a lhe reconhecer. A igualdade lhe dá como comparação um outro que é um cada um” (RICOEUR, 1991, p. 236). Assim,

---

<sup>19</sup> De acordo com o “sociologismo” de “Durkeim, a sociedade é sempre mais que a soma de seus membros; do indivíduo à sociedade não há continuidade” (RICOEUR, 1991, p. 234). Por outro lado, “na linha do individualismo metodológico, os conceitos-chave da sociologia não designam nada mais do que a probabilidade que os indivíduos se comportarão de uma certa maneira” (RICOEUR, 1991, p. 234).

para Ricoeur, o senso de justiça não estabelece “limites” à solicitude<sup>20</sup>, mas “ele a supõe, visto que ela tem as pessoas como insubstituíveis. Em compensação, a justiça acrescenta à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira” (RICOEUR, 1991, p. 236).

## 5 – Considerações finais

Nesta pesquisa, procurou-se apresentar a releitura da perspectiva ética de Aristóteles, formulada por Ricoeur. Trata-se da perspectiva da “vida boa com e para os outros nas instituições justas”. Para Aristóteles, num primeiro momento, a garantia da vida boa está na segurança de que o homem pode ser autor de seus próprios atos e de julgá-los racionalmente, sendo, portanto, capaz de analisar suas próprias vivências.

Contudo, é a coletividade que garante a vida boa do homem feliz. Em seu tratado sobre a amizade, Aristóteles afirma que o homem feliz tem necessidade de amigos, que estabeleçam relações mútuas, em que cada um deseja o bem para o outro. Dessa forma, a amizade é que “desperta” o si para a alteridade. Segundo Ricoeur, a idéia de mutualidade garante um princípio de alteridade que se apóia tanto no si, quanto no outro. Descortina-se uma proposta nova, com o objetivo de estabelecer uma via intermediária entre Husserl e Lévinas, no que diz respeito à questão da intersubjetividade.

A proposta levinasiana denota o valor do ser humano, dos direitos humanos, do respeito aos outros. No entanto, Ricoeur considerou que Lévinas exaltou o outro em demasia, ao afirmá-lo enquanto “totalmente outro”. O outro não é totalmente outro, mas é também um si-mesmo, com os mesmos direitos e deveres que o si. Portanto, o si não deve sempre aguardar pela

---

<sup>20</sup> A justiça “leva-nos a reconhecer o outro como si-mesmo e o si-mesmo como um outro. Precisamos da justiça para completar a via reflexiva da estima de si; não basta só a estima de si mesmo e a solicitude para com os outros” (GARRIDO, 2002, p. 134).

convocação que advém do outro, porque é autônomo e tem iniciativa. A exterioridade radical levinasiana tem como consequência direta a perda da autonomia do si. É justamente um “resgate” do si, que Ricoeur se propõe. Por conta disso, quicá possa ser considerado como um filósofo da subjetividade, permanecendo na tradição husserliana.

Contudo, é pelo princípio de solícitude, baseado na troca entre o dar e o receber, que Ricoeur afirma a não-permanência na tradição husserliana. A solícitude não advém da potência de agir de uma “consciência constituidora”, mas surge justamente da identificação com o outro sofredor, no momento de sua fraqueza, em que o si se permite afetar com o sofrimento do outro, garantindo uma autêntica reciprocidade entre ambos. Dessa forma, Ricoeur estabelece uma dialética construtiva entre ipseidade e alteridade, devido ao fato de não se verificar uma pura “atestação” do si, nem uma pura “injunção” a partir do outro.

No entanto, para garantir a “vida boa com e para os outros”, é necessário um princípio que vá além da solícitude. São as instituições as responsáveis diretas pela aplicação da justiça distributiva, garantindo que cada um usufrua seus direitos de forma tal, que se possa manter o equilíbrio de uma comunidade política. O equilíbrio, por sua vez, está vinculado à igualdade na distribuição das vantagens e desvantagens. Contudo, não se trata de igualitarismo, mas de igualdade proporcional, como forma de não favorecer demasiadamente alguns, prejudicando os outros.

### **Referências bibliográficas:**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

- CESAR, C. M. (org.). “A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur”. In: GARRIDO, Sonia Vasquez. *A hermenêutica do si e sua dimensão ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- \_\_\_\_\_. “A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur”. In: VERGNIÈRES, Solange. *A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DEFOE, D. *Robinson Crusóe*. São Paulo: DCL Difusão Cultural, 2003.
- GENTIL, H. S. “Paul Ricoeur: A presença do outro”. In: *Mente, Cérebro e Filosofia*. 11.ed. São Paulo: Duetto, 2008.
- HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Tradução de José Gaos e Miguel García-Baró. San Lorenzo: Progreso, 1996.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- PELIZZOLI, M. L. *A relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1994.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Do texto à ação: Ensaio de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-editora, 1989.
- ROSSATTO, Noeli Dutra. “Viver bem: A ‘pequena ética’ de Paul Ricoeur”. In: *Mente, Cérebro e Filosofia*. 11.ed. São Paulo: Duetto, 2008.
- WAGNER, L. P. (org.). “A novidade da proposta ética de Emmanuel Lévinas”. In: RABUSKE, Edvino Aloísio. *Intersubjetividade em Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas*. FAFIMC, nº 13. Porto Alegre: Evangraf, 1995.