

RICOEUR E A PERSPECTIVA ÉTICA: UMA RELEITURA DE ARISTÓTELES

Paulo Gilberto Gubert*

Resumo: O artigo apresenta a interpretação de Ricoeur acerca da perspectiva ética aristotélica da “vida boa com e para os outros nas instituições justas” e tem como pano de fundo a discussão sobre o problema do “outro”. A vida boa representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar racionalmente seus próprios atos. Seguindo Aristóteles, Ricoeur concorda que a vida boa necessita da amizade e da mutualidade, mas acrescenta também a solicitude. 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. No entanto, para garantir a vida boa com e para os outros, é necessário um princípio que vá além da solicitude: a justiça. Compete às instituições a aplicação da justiça, distribuindo vantagens e desvantagens entre todos como forma de garantir o equilíbrio da vida política.

Palavras-chave: Aristóteles. Vida boa. Outro. Justiça.

Ricoeur And Ethical Perspective: A Reinterpretation Of Aristotle

Abstract: The article presents the interpretation by Ricoeur about Aristotelian ethical perspective of the “good life with and for others in just institutions” and has as background the discussion about the problem of “other”. The good life represents the possibility that each person has to be both author and able to judge his own acts rationally. Following Aristotle, Ricoeur agree that the good life need of the friendship and mutuality, but also adds the solicitude. The solicitude arises from identification with the sufferer other, at the moment of his weakness, in which the self allows himself to affect with suffering of the other, ensuring a genuine reciprocity between both. However, to ensure the good life with and for others, is need a principle that goes beyond the solicitude: justice. The scope of the institutions is the justice, distributing advantages and disadvantages among all in ensuring the harmony in political life.

Keywords: Aristotle. Good life. Other. Justice.

Introdução

No sétimo estudo da obra: “O si-mesmo como um outro”, Ricoeur se propõe a reinterpretar a perspectiva ética aristotélica, a partir dos conceitos centrais de mutualidade, de alteridade, de solicitude e de justiça. A perspectiva é a da “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. 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.

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

Entretanto, segundo Ricoeur, o princípio de mutualidade não se traduz em alteridade. Para tanto, a mutualidade necessita do acréscimo do 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 de seu momento de fraqueza, com o qual o si se identifica. Trata-se de uma troca entre dar e receber, que leva em conta tanto as pretensões do si, quanto as do outro.

Para além das relações interpessoais, estão as instituições que regulamentam o bem viver das comunidades históricas. 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.

1 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 da “Ética a Nicômaco” 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.

A partir destas constatações, Ricoeur pretende veicular uma reinterpretação do pensamento aristotélico, dispondo de recursos do pensamento contemporâneo. Para tanto, retoma, inicialmente, a questão do princípio unificador de uma prática¹. A este princípio,

¹ O princípio unificador de uma prática depende sempre de uma interpretação coletiva. “Nesse sentido, dar um chute com habilidade numa bola não é uma prática, mas o jogo de futebol é; plantar batatas não é uma prática, mas a agricultura é; levantar paredes não é uma prática, mas arquitetura é. E assim são práticas as pesquisas da física, química e biologia, o trabalho do historiador, a pintura e a música, etc., uma variedade ampla que abrange desde artes, ciência, jogos, política, até a formação e a sustentação da vida familiar” (CARVALHO, 2001, p. 12).

MacIntyre atribui o termo “padrões de excelência²”, que, por sua vez, permitem determinar se um médico, um político, um escultor são, de fato, bons. Para MacIntyre (1984, p. 316), prática é

qualquer forma coerente e complexa da atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, através da qual bens internos àquela forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos são sistematicamente ampliados.

Além disso, MacIntyre distingue entre dois tipos de bens resultantes de uma prática: externos e internos. Os externos geralmente são adquiridos por meio da competição por fama, dinheiro e poder. Estes bens são de propriedade individual. Por outro lado, os bens internos são aqueles que trazem benefícios para a sociedade em geral, pois resultam da competição pela excelência (MACINTYRE, 1984, p. 190).

Ricoeur está particularmente interessado nos bens internos e, por isso, ressalta que os padrões de excelência são regrados por ideais de perfeição que se aplicam aos resultados das práticas. Estes ideais fazem parte de um comum acordo entre os mestres, que são considerados os virtuosos na execução de uma determinada prática (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). Ademais, os padrões de excelência referem-se à perspectiva ética porque antes mesmo de qualificar quem executa uma prática³, eles conferem sentido à ideia de que a prática possui “bens imanentes”, que constituem a teleologia interna à ação.

Retomando a discussão com a filosofia de Aristóteles, Ricoeur salienta que o mesmo 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

² MACINTYRE utiliza o termo padrões de excelência (*standards of excellence*) em sua obra “Depois da Virtude”. Seu intuito nesta obra é apresentar a gênese da crise moral contemporânea, buscando apontar uma solução para tal crise. Para tanto, defende a retomada de pesquisas acerca das tradições e das práticas que sustentam as virtudes inerentes à tradição aristotélica.

³ 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).

agente e que não tem fim diferente da própria ação, a “euprática”, a boa prática sendo seu próprio fim” (RICOEUR, 1991, p. 203).

Entretanto, a práxis está sujeita à deliberação⁴, 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, na perspectiva aristotélica as deliberações não pertencem à ordem dos fins, mas dos meios. 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.

Um exemplo que ilustra os problemas no que concerne à relação meio-fim é o do médico. As escolhas de um médico são puramente instrumentais, ou seja, ele 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 práticas⁵. 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 desse contexto, 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 “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 si⁶”. É interpretando a própria ação e a si mesmo, que se torna possível adequar as escolhas que

⁴ 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).

⁵ 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).

⁶ 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).

fazemos para o conjunto geral de nossa vida com as escolhas práticas do cotidiano. Por conseguinte, 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 discurso e de seus atos, tornando-se convicto do julgar bem e do agir bem.

2 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 dialogal⁷”. 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).

O papel “mediador” do outro, foi desenvolvido por Aristóteles, na “Ética a Nicômaco”, capítulos VIII e IX⁸. 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

⁷ 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 dialogal; 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 dialogal, 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).

⁸ Ricoeur considera que Aristóteles desenvolveu um “tratado sobre a amizade”, nos capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco*.

acordo com Aristóteles, admite-se 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 *philautia* tem um sentido objetivo, que não é de se fechar em si mesmo, mas de se orientar de acordo com o bom⁹. 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).

A mutualidade implicada na amizade e parece representar um bom exemplo de alteridade. Ricoeur esclarece que, “segundo a ideia 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).

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

⁹ 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).

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 alteridade¹⁰. 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.

Diante disso, Ricoeur propõe a hipótese do sofrimento, que pode ser entendida simultaneamente a partir do polo do si ou do polo do outro. 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).

Primeiramente, o si é que toma a iniciativa de poder-fazer, através de sua “simpatia¹¹”, 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 benevolente. Por outro lado, a mesma dinâmica do “sofrer-com” pode também ser percebida a partir da iniciativa do outro para o si. Em ambos os casos, permanece um elemento de passividade, pois não se verifica nenhuma troca mútua.

Para tentar resolver a dissimetria da hipótese, Ricoeur propõe a “solicitude¹²”. A solicitude é a chave para estabelecer a igualdade das relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro¹³. Através da simpatia, percebe-se um si que, inicialmente, possui uma potência de

¹⁰ Ricoeur adverte que, para além da mutualidade, “a alteridade encontra os direitos que a *philautia* parecia dever ocultar” (1991, p. 213).

¹¹ Simpatia significa para Ricoeur: identificar-se, entrar em “sintonia” com o outro.

¹² A solicitude baseia-se “fundamentalmente na troca entre dar e receber” (RICOEUR, 1991, p. 221).

¹³ 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

agir superior à do outro, permitindo-se afetar com seu sofrimento¹⁴. 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 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 que só acontece 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 outro¹⁵. Assim, não é possível estimar a si mesmo, sem estimar o outro como eu mesmo.

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).

¹⁴ 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).

¹⁵ 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).

Este como eu mesmo¹⁶ 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.

3 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 justiça¹⁷”, 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; 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.

¹⁶ 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).

¹⁷ 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).

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 que, mediada pelas instituições, torna-se responsável pelo justo equilíbrio e pela regulação de uma comunidade política.

De acordo com esta perspectiva, a distribuição¹⁸ encontra-se fundamentalmente vinculada à justiça¹⁹. 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 possível entre o “plano interpessoal” e o “plano institucional” na perspectiva ética, garantindo a importância de ambos²⁰.

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

¹⁸ Segundo Ricoeur, “uma instituição considerada regra de distribuição só existe porque os indivíduos aí tomam parte” (RICOEUR, 1991, p. 234).

¹⁹ 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).

²⁰ 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).

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).

Neste ponto, Ricoeur afirma ser fundamental demonstrar que o senso de justiça e a solicitude estabelecem uma relação de complementaridade. A solicitude lhe dá como comparação de si um outro que é insubstituível. Já a igualdade lhe dá como comparação um outro que é um cada um (RICOEUR, 1991, p. 236). Assim, para Ricoeur, o senso de justiça não estabelece limites à solicitude²¹, 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).

Considerações Finais

Neste artigo, 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.

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. Contudo, é pelo princípio de solicitude, baseado na troca entre o dar e o receber, que o si e o outro são efetiva e simultaneamente reconhecidos. 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.

No entanto, para garantir a “vida boa com e para os outros”, é necessário um princípio que vá além da solicitude. 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

²¹ A justiça “leva-nos a reconhecer o outro como si-mesmo e o si-mesmo como um outro. Necessitamos 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).

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.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. **Síntese**. v. 28, n. 90. p. 37-66, 2001.

CESAR, Constança Marcondes (org.). A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur. In: GARRIDO, S. V. **A hermenêutica do si e sua dimensão ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur. In: VERGNIÈRES, S. **A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GENTIL, H. S. Paul Ricoeur: A presença do outro. **Mente, Cérebro e Filosofia**. São Paulo, n. 11, p. 07-15, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Viver bem: A “pequena ética” de Paul Ricoeur. **Mente, Cérebro e Filosofia**. 11.ed. São Paulo: Duetto, 2008.

Recebido: 05/03/2012

Received: 03/05/2012

Aprovado: 03/04/2012

Approved: 04/03/2012