

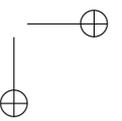
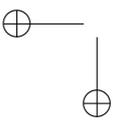
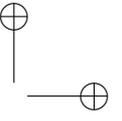
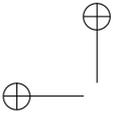
**ESTIMA DE SI  
SOLICITUDE, IGUALDADE**

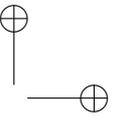
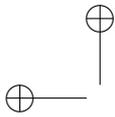


Maria Alice Fontes Aleixo

2008

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LusoSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Estima de Si, Solicitude, Igualdade.*  
*O triângulo de base da Vida Ética segundo P. Ricoeur*

Autor: Maria Alice Fontes Aleixo

Colecção: Artigos LusoSofia

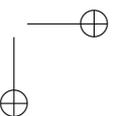
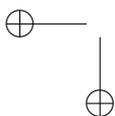
Direcção: José M. S. Rosa & Artur Morão

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M.S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008







# **Estima de Si, Solicitude, Igualdade. O triângulo de base da Vida Ética segundo P. Ricoeur\***

**Maria Alice Fontes Aleixo**

## **Conteúdo**

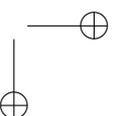
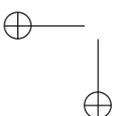
Introdução	3
I. Ética e Moral	7
II. O Triângulo de base da Vida Ética	9
Conclusão	28

## **INTRODUÇÃO**

Antes de abordarmos o tema que nos propusemos, parece-nos adequado e vantajoso, se não mesmo indispensável, colocar algumas questões prévias que permitirão um melhor entendimento do mesmo. E,

---

\*Artigo realizado no âmbito do *Seminário Avançado de Antropologia Filosófica* do MESTRADO EM ÉTICA E POLÍTICA da Universidade da Beira Interior, 2007-2008.



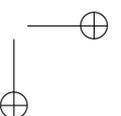
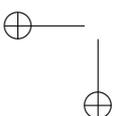


uma vez que nos movemos no âmbito de uma antropologia filosófica, começaremos pela mais óbvia das perguntas: *Quem é, e o que é o homem?* Esta interrogação tem, desde sempre, inquietado a consciência humana por força da sua própria condição, pois, como disse Heraclito, «aos homens todos é dado conhecerem-se a si mesmos e saberem pensar».<sup>1</sup> Por serem o que são, os homens podem conhecer quem são, exercendo reflexivamente o pensamento sobre si próprios. É pois na pergunta sobre si que o homem se desdobra e se descobre simultaneamente como sujeito e como objecto; reflectindo sobre si exercita e apreende as suas próprias capacidades.

Para Paul Ricoeur o homem é a pessoa. Lançado no mundo, o homem só poderá ser pensado na multiplicidade das suas relações intramundanas, o que pressupõe de imediato uma abordagem prática da pessoa, por oposição ao solipsismo da conceptualização do homem, característico da filosofia reflexiva moderna. Enquanto categoria prática, a pessoa revela-se na sua imensa fragilidade e também falibilidade. Por isso é preciso começar a reflectir sobre o homem, não em termos do «eu penso», mas sim do «eu desejo», «eu posso» ou «eu quero». O poder do homem decorre da capacidade que é só sua e que lhe permite ser o único ente capaz de falar, assumindo-se como autor dos seus discursos, capaz de agir intencionalmente, de se inserir numa narrativa de vida, da qual é narrador e actor, e de se avaliar eticamente. Neste poder reside aquilo que Ricoeur chama a «atestação de si». É pois enquanto sujeito de acção e de paixão que o homem ocupa o lugar central da filosofia prática de Ricoeur, à qual o autor chamará a «Hermenêutica do si».

Proposta na obra *Soi même comme un autre*, a «Hermenêutica do si» coloca um sujeito ao qual se acede através de mediações várias, que são a linguagem, a acção, a narrativa, a ética e a moral, assim se distanciando tanto da apologia do *cogito* como da sua destituição. À elaboração da obra e à escolha do título presidiram, segundo o autor, três

<sup>1</sup> HERACLITO, *frg 116 Diels- Kranz*, apud Maria Helena da Rocha PEREIRA, *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, Porto, Asa, 2003, p.155.





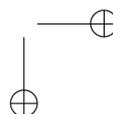
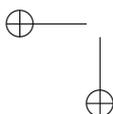
intenções filosóficas principais: o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito; a dissociação entre as duas significações maiores da identidade, a saber, a mesmidade e a ipseidade; a dialéctica complementar do si e do outro de si.

A primeira intenção apoia-se na gramática e nas línguas naturais. «Dizer si, não é dizer eu».<sup>2</sup> O termo «si» é um pronome pessoal da terceira pessoa que designa a pessoa ou pessoas de quem se fala ou escreve. Porém, este facto não vai limitar a abrangência do termo. Diz-nos Ricoeur que, se aproximarmos a palavra «si» do pronome pessoal, também da terceira pessoa, «se», constataremos que aquilo que poderia parecer uma determinação restritiva do termo, acabará por se mostrar irrelevante enquanto tal. De facto, o pronome pessoal «se» exprime reflexividade, reciprocidade ou ainda indeterminação do sujeito, e, quando associado aos verbos no modo infinito – expressar-se, apresentar-se –, revela o seu sentido completo, antes de ser declinado pelas diversas pessoas gramaticais. Também «o pronome reflexo “si” acede à mesma amplitude omnitemporal quando completa o “se” associado ao modo infinito: *designar-se a si mesmo*».<sup>3</sup> Será a partir deste sentido que Ricoeur chega a uma designação filosófica do «si».

A segunda intenção pretende esclarecer a equivocidade que é inerente ao conceito de identidade. Ricoeur distingue dois sentidos na identidade: o sentido da mesmidade, de «idem», daquilo que, não mudando, permanece no tempo, e o sentido de ipseidade. Em termos genéricos, a ipseidade designa o «mesmo isso» de qualquer coisa. É por essa razão que dizemos *ipso facto* (pelo próprio facto), *ipso jure* (pelo mesmo direito), *ipsis verbis* (por estas mesmas palavras). A ipseidade, uma vez que designa a reflexividade da própria coisa, quando aplicada ao homem, está a referir o carácter único, irrepitível e idêntico a si mesmo de cada homem particular. Diz respeito à existência singular e concreta que faz com que o «si mesmo» seja uma forma reforçada do

<sup>2</sup> Paul RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 30.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 12.





si, em que o termo «mesmo» apenas enfatiza a qualidade daquele que está a ser designado.

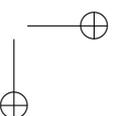
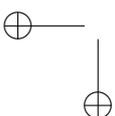
A terceira intenção pretende mostrar de que forma a identidade-ipseidade é reguladora de uma dialéctica entre ipseidade e alteridade. Assim, entender a ipseidade implica entender a alteridade porque, sustentando-se mutuamente, uma não existe sem a outra. O termo alteridade designa o facto ou qualidade de uma coisa ser diferente de outra. «A alteridade é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem a distinguir de outra».<sup>4</sup>

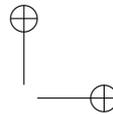
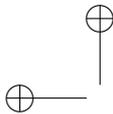
A análise ricoeuriana leva a interdependência entre ipseidade e alteridade ao limite do (im)possível quando a ipseidade (o si mesmo) deixa de ser simplesmente compreendida à luz da relação entre identidade e alteridade para ser ela própria entendida como alteridade. *Soi même comme un autre* sugere desde logo que a ipseidade do «si-mesmo» implica a alteridade num grau tão íntimo que uma não se deixa pensar sem a outra. Por isso Ricoeur diz que «(...) ao “como” gostaríamos de ligar a significação forte, não apenas de uma comparação – si mesmo semelhante a um outro – mas na verdade de uma implicação: si-mesmo enquanto... outro».<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Hannah ARENDT, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio de Água, 2001, p. 224.

<sup>5</sup> P. RICOEUR, *op. cit.* p. 14.





# I

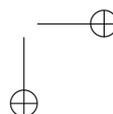
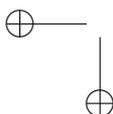
## ÉTICA E MORAL

Dissemos, na Introdução, que o acesso ao sujeito da «Hermenêutica do si» se faz através de mediações várias. Nesse sentido, cada uma dessas mediações representa um veículo diferente na via para o conhecimento do «si mesmo». Na ipseidade a que procuramos aceder, convergem identificações que decorrem das respostas às quatro maneiras de perguntar sobre o *Quem? Quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem é o sujeito moral de imputação?* O desenvolvimento filosófico de cada resposta dá-se no âmbito de uma determinada dimensão que é específica da mediação em jogo: a dimensão linguística, no duplo aspecto semântico e pragmático diz respeito às perguntas *Quem fala?* e *Quem age?*; a dimensão narrativa acolhe em si a resposta à pergunta *Quem se narra?*, ligando a questão da identidade pessoal à questão da temporalidade, e, na dimensão ética e moral, é identificado o sujeito moral de imputação.

É na dimensão ética e moral que a dialéctica entre ipseidade e alteridade atinge a expressão mais elevada e completa do seu sentido. «Essa dialéctica (...) só encontrará o seu desenvolvimento pleno nos estudos colocados sob o signo da ética e da moral. A *autonomia* do “si” surgirá aí intimamente ligada à *solicitude* com o próximo e à *justiça* para cada homem». <sup>6</sup> Será sobre a vertente ética desta dimensão que o nosso trabalho irá incidir, não sem primeiro precisarmos o porquê desta distinção entre ética e moral, para a qual Ricoeur admite não haver justificação, nem etimológica nem consuetudinária. Ambas as designações, uma de origem grega, outra de origem latina, foram sempre utilizadas no sentido duplo da palavra «costumes» que está na raiz etimológica das duas. «Costumes» tanto pode designar aquilo que num

---

<sup>6</sup> *Idem*, p. 30.





determinado contexto social e cultural pode ser tido como «bom» tal como aquilo que se impõe como «obrigatório».

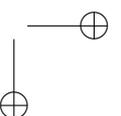
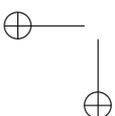
É pois por convenção que Ricoeur procede à separação dos termos, reservando «ética» para a perspectiva de uma vida realizada, e “moral” para a articulação dessa perspectiva em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento». <sup>7</sup> Não obstante esta aparente separação, as duas grandes matrizes éticas, a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana estarão aqui em sinergia permanente. Assim, a tese de Ricoeur propõe o primado da ética sobre a moral, mas submetendo a perspectiva ética ao crivo da moral, e, finalmente, o recurso legítimo à perspectiva ética sempre que a norma conduza a situações aporéticas ou dúbias. Na análise da ipseidade, a *estima de si* e o *respeito de si* corresponderão, respectivamente, à perspectiva teleológica e ao momento deontológico. «*Estima de si* e *respeito de si* representarão conjuntamente os estádios mais avançados desse crescimento que é, ao mesmo tempo, um desdobramento da ipseidade». <sup>8</sup> Segundo Ricoeur, a ética consiste então em «visar a vida boa, com e para o outro em instituições justas.» <sup>9</sup>

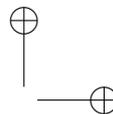
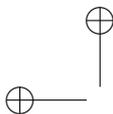
---

<sup>7</sup> *Idem*, p. 200.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 201.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 202.





## II

# O TRIÂNGULO DE BASE DA VIDA ÉTICA

### 1 – «A Estima de si: visar a Vida Boa...

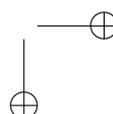
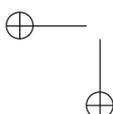
A definição aponta pois a vida boa como a primeira intenção da ética. De facto, seja qual for o projecto que cada um de nós possa ter para a sua vida, a finalidade que nos assiste é certamente a «vida boa».

A noção de «vida boa» coloca-nos em terreno aristotélico. De Aristóteles Ricoeur diz ter recebido duas lições. Por um lado, que a vida boa está ancorada à *praxis*: «Toda a arte e toda a investigação, e, da mesma maneira, toda a acção e toda a escolha preferencial parecem tender para algum bem».<sup>10</sup> Por outro lado, que há uma teleologia imanente à *praxis*. No Livro VI Aristóteles diz que a *praxis* é o seu próprio fim porque não produz nenhuma obra distinta do agente, contrariamente à *poiesis*; a *eupraxia*, a boa prática, é o seu próprio fim.<sup>11</sup> Mas isto coloca-nos face a um paradoxo: o facto da *eupraxia* ser para si mesma o seu próprio fim postulando ao mesmo tempo um fim último. «O paradoxo seria resolvido se encontrássemos um princípio de hierarquia tal que as finalidades fossem de algum modo incluídas umas nas outras, ficando o superior como o excesso do inferior».<sup>12</sup> Na ausência de uma hierarquização coerente nos livros da *Ética a Nicómaco*, Ricoeur propõe-se

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, Livre I, 1094a.

<sup>11</sup> Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, Livre VI, 1140 b, 5.

<sup>12</sup> P. RICOEUR, *op. cit.* pp. 203-204.





contornar as dificuldades do texto aristotélico, através do recurso à filosofia contemporânea.

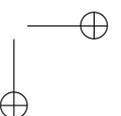
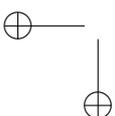
Impõe-se agora que façamos um pequeno desvio pela teoria narrativa. Operando a transição entre a adscrição da acção a *um agente que pode e a sua imputação a um agente que deve*, a narrativa estende o campo prático e abre caminho para o campo ético.<sup>13</sup> Neste sentido, a narrativa fornece apoios e antecipações à interrogação ética. Isto obrigará a uma revisão da relação entre acção e agente e também do próprio conceito de acção. É preciso alargar o campo prático para lá dos limites impostos pela Filosofia Analítica, mostrando «uma hierarquia de unidades práxicas que, cada uma a seu modo, comporte um princípio de organização específica integrando uma diversidade de conexões lógicas».<sup>14</sup> Segundo Ricoeur podem ser detectados três níveis de hierarquização da práxis: *as práticas de vida, os planos de vida e a unidade narrativa da vida*.

#### As práticas de vida

Em qualquer prática, seja ofício, arte ou jogo, existem relações lógicas de subordinação e coordenação, articulação e encaixe; existem também regras constitutivas que são preceitos, sem qualquer conteúdo ético. A avaliação propriamente ética desses preceitos só pode ser feita por comparação a um padrão-tipo que MacIntyre chama «padrão de excelência» e pelo qual aferimos a qualidade dessa prática. Os «padrões de excelência» emanam de um determinado ideal de perfeição que uma certa comunidade de executantes atribui ao exercício de uma prática específica. O «padrão de excelência» e a respectiva prática têm pois um carácter colectivo e tradicional. Isto significa que é de alteridade que falamos, uma vez que o «padrão de excelência» apresenta-se como vindo de fora do executante solitário: alteridade sincrónica, porque resulta de um esforço colectivo, e alteridade diacrónica porque é

<sup>13</sup> *Idem*, p. 180.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 181.





transmitido pela tradição.<sup>15</sup> É o «padrão de excelência» que nos permite classificar como bom um qualquer praticante, médico, carpinteiro, músico, pintor, etc.

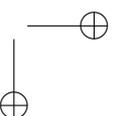
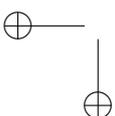
Vejamos então de que forma os «padrões de excelência» se podem referir à intenção ética do bem viver. Antes de classificar como bom o executante de uma determinada prática, o «padrão de excelência» aponta para a noção de bens imanentes à acção, ou seja a uma teleologia interna à mesma. Esses bens imanentes à acção reflectem-se fenomenologicamente no interesse e satisfação, não confundíveis com prazer, que o praticante revela relativamente a essa prática: uma prática bem realizada – segundo os «padrões de excelência» que a caracterizam – enche-me de satisfação porque fui eu a sua autora. Estamos então perante um primeiro ponto de apoio da *estima de si*.

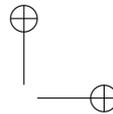
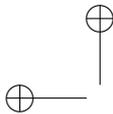
### Os planos de vida

Da mesma maneira que as acções parciais se integram na unidade mais vasta dos planos de vida também a noção de bens imanentes se alarga do nível das práticas aos planos de vida. Os planos de vida são as unidades práticas a que chamamos vida profissional, familiar, associativa etc.<sup>16</sup> O paradoxo encontrado na *Ética a Nicómaco*, relativamente à validade da relação meio-fim da *praxis* ganha novos contornos. As-

<sup>15</sup> Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue*, London, Duckworth, 1997, p. 190.

<sup>16</sup> Paul RICOEUR, *op. cit.* p.187: (...) o campo prático não se constitui de baixo para cima, por composição do mais simples ao mais elaborado, mas segundo um duplo movimento de complexificação ascendente, a partir das acções de base e das práticas, e de especificação descendente, a partir do horizonte vago e móvel dos ideais e dos projectos à luz dos quais uma vida humana se apreende na sua unidade. Nesse sentido, o que MacIntyre chama “unidade narrativa de uma vida” não resulta somente do somatório das práticas numa forma englobante mas é regida a igual título por um projecto de vida, tão incerto e móvel quanto for, e por práticas fragmentárias, que têm a sua própria unidade, constituindo os planos de vida, a zona mediana de troca entre a indeterminação dos ideais directores e a determinação das práticas (...). Nessa troca, o projecto é o primeiro a ser firmemente desenhado, como nos casos de vocação precoce ou imperiosa, e, sob o impulso desse constrangimento oriundo do





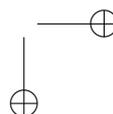
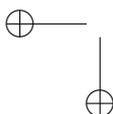
sim, o médico, que escolhe sobre o tratamento a aplicar a um doente, faz uma escolha instrumental que se insere no modelo meio-fim que explica o médico enquanto médico. Por outras palavras, o médico já é médico e não questiona esse facto; por essa razão delibera simplesmente sobre a acção mais adequada ao cumprimento da sua profissão. Mas podemos perguntar o que é que explica a escolha dessa profissão? Não é certamente o modelo meio-fim. Temos aqui que levar em conta a aplicação da *phronèsis*, tal como Aristóteles a desenvolve no Livro VI da *Ética a Nicómaco*<sup>17</sup>. A *phronèsis*, que escapa ao modelo meio-fim, permite-nos «especificar os vagos ideais concernentes ao que é considerado como “vida boa” a respeito do homem completo. As configurações da acção a 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 vantagens e inconvenientes da escolha de um tal plano de vida no domínio da prática»<sup>18</sup>. O plano de vida refere-se à vida no seu sentido ético-cultural; designa o *ergon* ou a função de ser homem, homem completo, por oposição às práticas fragmentadas. Assim entendida, a vida está para o *ergon* como uma prática particular está para o «padrão de excelência». O *ergon* desvenda uma teleologia interna à vida tal como o «padrão de excelência» o faz relativamente à acção. Podemos agora solucionar a aparente aporia, já apontada atrás, da *Ética a Nicómaco*, que resultava da afirmação que cada prática tem um «fim em si mesma» ao mesmo tempo que tende para um fim último. «É na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo do encaixe das finalidades; uma vocação, uma vez escolhida, confere aos

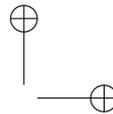
---

alto, as práticas perdem os seus contornos destinados pela tradição e conformados pela aprendizagem».

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, Livro VI, 1140a, 30,35; 1140b, 5: «(...) Num sentido geral, um homem prudente será aquele capaz de deliberar; mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis, nem sobre coisas que não estejam ao alcance da acção humana; (...) a prudência é uma disposição capaz de agir na esfera do que é bom ou mau para um ser humano».

<sup>18</sup> P. RICOEUR, *op.cit.* p. 208.





gestos que a empregam esse carácter de fim em si mesma, mas nunca cessaremos de rectificar as nossas escolhas iniciais».<sup>19</sup>

#### Unidade narrativa da vida

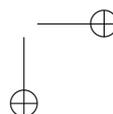
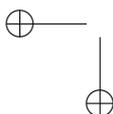
O terceiro nível na hierarquização das unidades práticas pertence à unidade narrativa da vida. O termo vida designa, simultaneamente, a vida na sua vertente biológica e a unidade completa do homem, quando ele ajuíza sobre si próprio. A expressão unidade narrativa aglutina a avaliação das acções e a avaliação das personagens assegurando que o sujeito da ética é o mesmo a quem a narrativa destina uma identidade: actor e autor coincidem. Se o plano de vida aparece conotado com o lado voluntário ou ipseísta do sujeito, uma vez que resulta de uma deliberação, de uma escolha que se quer, a unidade narrativa, em contrapartida, reúne intenções, causas e acasos, pondo em jogo ipseidade e alteridade. O homem aparece, não apenas como sujeito de *acção*, mas também como sujeito de *paixão*, exposto na sua imensa fragilidade.

Qual é então o conteúdo da ideia de «vida boa» enquanto *leit motiv* que se prefigura como horizonte das três etapas de hierarquização da *praxis* que acabámos de percorrer? Segundo Ricoeur, a «vida boa» é, para cada um, a nebulosa de ideais e de sonhos de cujo cumprimento depende uma vida ser considerada mais ou menos realizada ou irrealizada. É uma finalidade nas finalidades, uma vez que é para ela que tendem as acções que, não obstante, têm um fim em si mesmas; uma finalidade que não sendo determinista, uma vez que não interfere na autonomia das práticas, «justifica a tensão entre o fechado e o aberto na estrutura global da praxis»<sup>20</sup>.

Quanto ao estatuto epistémico, o horizonte de «vida boa» estabelece uma ligação entre *phronèsis* e *phronimos*. Podemos aqui fazer uma leitura hermenêutica: entre a nossa perspectiva de «vida boa» e

<sup>19</sup> *Idem*, p. 209

<sup>20</sup> Joaquim S. TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade*, Uma Leitura da obra de Paul Ricoeur, Vol II, Lisboa, IN-CM, 2004, p. 262.



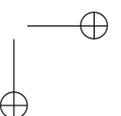
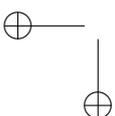


as nossas escolhas mais marcantes esboça-se um círculo hermenêutico; tal como num texto o todo compreende-se pelas partes e as partes pelo todo. Por outro lado, ao interpretar o texto da acção, o agente interpreta-se a si próprio. Da relação entre a interpretação do texto da acção e a autointerpretação resulta um enriquecimento do conceito de «si»: no plano ético, a interpretação de «si» torna-se *estima de si*, esta, por sua vez, receptiva à interpretação, dá lugar à controvérsia, à contestação, à rivalidade, ou seja, ao conflito das interpretações no exercício do juízo prático. Mas não podemos esquecer que o juízo prático não pode ser considerado verdadeiro, mas apenas plausível; trata do saber das coisas éticas e não do saber da ciência, apesar da evidência empírica que lhe é própria. «Esta evidência experiencial é a nova figura que toma a «atestação» quando a certeza de ser o autor do seu próprio discurso e dos seus próprios actos se torna convicção de julgar bem e de agir bem, numa aproximação momentânea e provisória do bem viver».<sup>21</sup>

## 2 – ...com e para o outro: a Solictude;

Retomemos a definição triangular da ética ricoeuriana: «Visar a vida boa, com e para o outro em instituições justas». Analisámos já o primeiro componente, «visar a vida boa», que reflecte a *estima de si*. A questão que se coloca agora é a de saber de que forma o segundo componente «com e para o outro», a que Ricoeur chama *solictude* se pode articular com o primeiro. Como conciliar a *estima de si* e a *solictude*? Aparentemente, tal conciliação seria paradoxal uma vez que a própria reflexividade da *estima de si* parece apontar para um encerramento, um «virar costas» ao outro. Ora a tese de Ricoeur sustenta que a *solictude* não é algo que venha de fora acrescentar-se à *estima de si*; a *solictude* resulta do desdobramento da dimensão dialogal da *estima de si*.

<sup>21</sup> P. RICOEUR, *op. cit.* p. 211.





Um desdobramento que não cinde, mas antes estabelece uma relação de continuidade, de tal forma a *estima de si* (ipseidade) e a *solitude* (alteridade) não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra.

É de ipseidade que estamos a tratar e, por essa razão, dizemos *estima de si* e não *estima de mim*. Em relação a este ponto há que notar que a reflexividade abrange todas as pessoas gramaticais, donde o «si» também é *meu* [ou *teu*]; mas é *meu* no sentido heideggeriano, isto é de «cada vez».<sup>22</sup> Este «cada vez» traz implícita a referência ao outro.

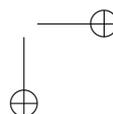
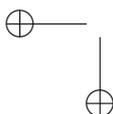
Por outro lado o «si» é declarado digno de estima, não tanto pelas suas realizações, mas acima de tudo pelas suas capacidades: de poder fazer e de poder julgar. Ora a actualização da potência em acto, ou seja, a passagem da capacidade à efectuação, só é possível através da mediação do outro. «É este papel de mediador do outro que elimina pela raiz a hipótese, rigorosamente individualista, de haver um sujeito de direitos, constituído anteriormente a todo o elo intersubjectivo e social, como advogam certos filósofos do «direito natural».<sup>23</sup>

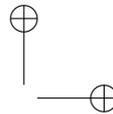
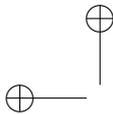
Mas então perguntamos de que forma se dá essa mediação do outro? Ricoeur recorre novamente a Aristóteles, por três razões fundamentais: em primeiro lugar porque na ética aristotélica é através da amizade que se faz a passagem da «estima de si», que é uma virtude solitária, para a justiça, que é uma virtude política; em segundo lugar, pelo facto da amizade, sendo ela própria uma virtude, (*aretê*), dizer respeito antes de mais à ética, e não a uma psicologia de sentimentos de afeição ou dedicação para com os outros; em terceiro lugar porque a *philautia*, isto é o amor de si mesmo, apesar das suspeitas que tendem a identificá-la com o egoísmo, é a via de acesso à ideia que todo o homem feliz precisa de ter amigos.<sup>24</sup> Surpreendentemente é justamente a clássica

<sup>22</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, São Paulo, Editora Vozes, § 9.

<sup>23</sup> Joaquim S. TEIXEIRA, *op. cit.* p. 264.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, Livre IX, 1169b, 15: «Ninguém escolheria todas as boas coisas possíveis na condição de as gozar sózinho; porque o homem é um animal político e destinado pela natureza a viver em sociedade; em conformidade com este facto o homem feliz necessita da sociedade, porque ele possui tudo o que é naturalmente bom. E é obviamente preferível a associação com amigos e com





aporia, que pergunta «se é necessário que o homem se ame a si mesmo para amar outro», que nos situará bem no centro da nossa problemática – a articulação entre ipseidade e alteridade.

Antes de prosseguirmos a análise convém ter presente que, para Aristóteles, a amizade é um conceito equívoco, que pode assumir três tipos de orientação: segundo o «bom», segundo o «útil» e segundo o «agradável». Há um lado objectivo na *estima de si* que trava o egoísmo impedindo que a *estima de si* seja apenas um amor por si mesmo sem mediações. Este lado objectivo, sendo um desejo de si (subjectividade) orientado pela referência ao «bom» (alteridade), impedirá a identificação da *philautia* com o egoísmo. Importa ainda considerar que, independentemente do papel da *philautia* na génese da amizade, esta dá-se como uma relação mútua. A reciprocidade é a condição *sine qua non* da amizade; é uma relação mútua que atinge o seu ponto mais elevado no viver em comum.

A ideia de reciprocidade ou mutualidade, própria da amizade segundo o «bom» transporta consigo a ideia de que cada um ama o outro como o que ele é; em contrapartida a amizade segundo o «útil» ou o «agradável» é um tipo de amizade accidental, uma vez que o amigo não é amado pelo que é mas pelos benefícios ou prazeres que pode proporcionar. «A forma perfeita da amizade é aquela entre os bons e daqueles que se assemelham pelas virtudes. Porque esses amigos desejam-se igualmente bem uns aos outros e são bons por eles mesmos»<sup>25</sup>.

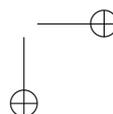
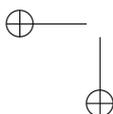
A mutualidade também nos mostra que a amizade confina com a justiça: cada amigo dá o mesmo que recebe em troca. Porém a justiça difere da amizade pois que rege as instituições e envolve toda a sociedade, ao passo que a amizade rege as relações interpessoais entre um número reduzido de pessoas.

Se os amigos se desejam igualmente bem uns aos outros é porque o amor de si é solidário do amor do outro e se são bons por eles mes-

---

homens bons do que com estranhos e companheiros ocasionais. Portanto o homem feliz necessita de amigos»

<sup>25</sup> *Idem*, Livre VIII, 1156b, 5.



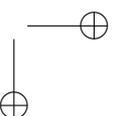
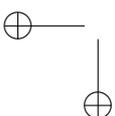


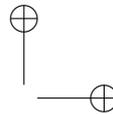
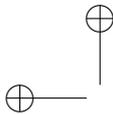
mos é porque o si próprio que se ama é o melhor de si, o mais estável, a saber, o pensamento ou intelecto ou alma. Por isso Aristóteles diz que o amigo é «um outro si». A reflexividade (a ipseidade) é partilhada reciprocamente por si mesmo e pelo outro. Assim se a *philautia* depender da espécie «utilitária» ou «agradável» da amizade, o «amor de si» é egoísmo; mas o mesmo não acontece quando a *philautia* se orienta pelo que há de melhor no si, a parte pensante, o intelecto. A amizade desinteressada não anula o «amor de si» uma vez que é nele que se enraíza, pois que o intelecto escolhe sempre o que há de mais excelente para si mesmo.

Mais importante do que saber se, de facto, pode haver amizade entre si e si mesmo, questão que Aristóteles acaba por deixar em aberto, é saber se realmente todo o homem feliz necessita de amigos. Serão as noções de «necessidade» e «carência» que trarão para a primeira linha a alteridade do «outro de si». Aristóteles considera que a posse dos amigos é o maior dos bens exteriores.<sup>26</sup>

Para especificar que tipo de posse está em causa na relação de amizade, Aristóteles recorre a dois conceitos fundamentais da sua Filosofia Primeira, os conceitos de acto e potência. Assim o homem feliz tem necessidade de amigos porque a amizade é uma actividade potencial, *energeia*, um vir a ser e não um acto no sentido forte, *entelèquia*. A concepção intelectualista da amizade que foi defendida até aqui parecia encerrar o si num habitáculo racional, ao abrigo da dor e do remorso, bem longe da vulnerabilidade e falibilidade que sabemos serem

<sup>26</sup> *Idem*, Livre IX, 1169b, 5, 10: «Dizem que as pessoas supremamente felizes são autosuficientes e portanto não necessitam de amigos: têm todas as coisas boas da vida e portanto, completas em si próprias, não necessitam de mais nada; em contrapartida, a função de um amigo, que é um outro si é providenciar as coisas que não podemos obter por nós próprios ( ... ) Mas parecerá estranho atribuir todas as coisas boas ao homem feliz e não lhe atribuir amigos, que consideramos o maior dos bens externos. Além disso, se é mais próprio de um amigo fazer o bem do que recebê-lo, e se a beneficência é uma função do homem bom e da virtude, e se é mais nobre fazer bem aos amigos do que aos estranhos, o homem bom necessitará de amigos como objectos da sua beneficência. »





próprios da identidade narrativa. Agora «sob a égide da necessidade, estabelece-se um vínculo entre actividade e vida, enfim entre felicidade e prazer».<sup>27</sup> A amizade é necessária para a actualização da bondade intrínseca da vida.<sup>28</sup> Às noções de vida e de actividade é necessário acrescentar a noção de consciência [da vida]. Se a consciência da vida é agradável, então o sentido da *philautia* é o desejo: o homem de bem deseja a existência porque ela lhe é agradável. Então a existência do amigo torna-se igualmente desejável na medida em que o homem de bem tem necessidade de participar na consciência de vida do amigo.<sup>29</sup> Mas isso só se alcança através do viver em conjunto.

Parece não haver em Aristóteles um conceito bem definido e claro de alteridade. Mas o que interessa a Ricoeur reter de Aristóteles, é a ética da mutualidade, da partilha e do viver em conjunto. A amizade vem acrescentar à *estima de si*, momento originário da intenção de «vida boa», a ideia de reciprocidade entre amigos que se estimam mutuamente: daí que só um *si* possa ter um *diverso de si*. A igualdade que está implícita na noção de mutualidade encaminha a amizade na direcção da justiça onde «a partilha de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição de partes numa pluralidade na escala de uma comunidade política histórica».<sup>30</sup>

Voltemos agora ao segundo vértice do triângulo ético, o conceito de *solicitude* (com e para o outro) para tentar saber o que é que o pode distinguir do conceito de amizade.

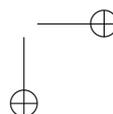
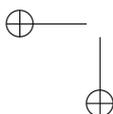
A *solicitude* baseia-se na relação entre o si e o outro e consiste na troca entre e dar e receber. A amizade enquanto ponto de equilíbrio

<sup>27</sup> Paul RICOEUR, *op. cit.*, p. 218.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *op.cit.* Livre IX, 1169b, 30, 1170a: «Se a felicidade consiste na vida e na actividade, e a actividade do homem bom é boa e agradável em si mesma, e se o sentimento de que possuímos algo é igualmente agradável (...) então o homem supremamente feliz requer bons amigos, tanto quanto deseja contemplar acções que são boas e lhe pertencem, e as acções de um homem bom que seja seu amigo, são precisamente isso».

<sup>29</sup> *Idem.* Livre IX, 1170b, 5.

<sup>30</sup> Paul RICOEUR, *op. cit.* p. 220.





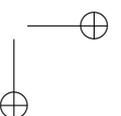
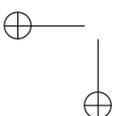
desta permuta revela-se extremamente frágil na medida em que pressupõe uma relação recíproca de igualdade. A amizade está assim no meio daquilo que Ricoeur chama um espectro, cujas extremidades inversas são o dar e receber.

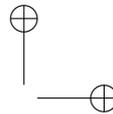
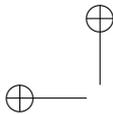
Coloquemo-nos primeiramente no polo da dádiva. A filosofia de E. Lévinas repousa na iniciativa do Outro, na relação intersubjectiva: um Outro que se dá inteiramente, de tal forma, que não se gera qualquer relação; o Outro representa aqui a exterioridade absoluta. «Em virtude dessa não-relação o “manifestar” do Outro no seu rosto subtrai-se à visão de formas e mesmo à escuta de vozes».<sup>31</sup> Mas de quem é o rosto desse Outro que se revela, mas não se manifesta, mais epifania que fenómeno?<sup>32</sup> O rosto do Outro é o rosto de um juiz que só instrui sobre o modo ético interditando o homicídio e impondo a justiça. «A fraseologia de Lévinas, o uso do imperativo, os temas da Guerra e do Mal logo no início de *Totalité et Infini*, o vocabulário da injunção e da responsabilidade, antecipam demasiado cedo “o moral” deixando o ético na penumbra.»<sup>33</sup> À reciprocidade da amizade corresponde agora a dissimetria da injunção do outro. A convocação à responsabilidade por parte do Outro, que só se dá no acusativo, parece anular a possibilidade da permuta, uma vez que recai sobre a passividade de um eu convocado. Interpretada literalmente, esta dissimetria cavaria um fosso entre o dar e o receber. Mas, para Ricoeur, a injunção só será entendida se existir algum tipo de mecanismo inerente à *estima de si* que compense a dissimetria do face a face. Na sua leitura, esse papel é desempenhado

<sup>31</sup> Paul RICOEUR, *op. cit.* p. 221.

<sup>32</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 234: «O terceiro [o Outro] olha-me nos olhos de outrém – a linguagem é justiça. Não que ele tenha inicialmente rosto e que de seguida o ser que ele manifesta ou exprime, se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto, abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a carência do pobre e do estrangeiro; mas esta pobreza e este exílio que convocando os meus poderes, me visam, não se dando a estes poderes, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade nesta pobreza essencial consiste na referência ao terceiro também presente no encontro.»

<sup>33</sup> Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *op. cit.* p. 270.



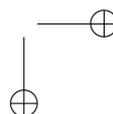
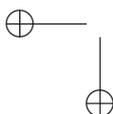


pela bondade. A palavra bondade em numerosas línguas designa, não apenas a qualidade ética da acção, mas também a inclinação natural de uma pessoa para outrem, como se uma acção só pudesse ser boa se à sua realização presidisse algum tipo de consideração para com o outro. É esta «consideração por» que nos ajuda a compreender o primado da ética sobre a moral. Assim, a iniciativa do outro como que abre o *si* libertando uma capacidade natural que lhe é intrínseca: a *solicitude* corresponde a uma espontaneidade benevolente própria de *estima de s*, o que lhe confere um estatuto mais fundamental que o da obediência ao dever. O estudo sobre a moral mostrará que a transição da *solicitude* para o imperativo categórico far-se-á através da Regra de Ouro.<sup>34</sup>

Na outra extremidade do espectro da «solicitude», como reverso da autoridade da injunção do Outro, encontramos o sofrimento. O outro é agora o sofredor, paciente e passivo. O sofrimento caracteriza-se não apenas pela dor física ou mental, mas também pela diminuição, que pode ir até à destruição total da capacidade de agir, impotência esta que pode ferir de morte a integridade do *si* sofredor. É nesta situação que o poder de iniciativa cabe agora ao *si* que, solidário do outro que sofre, lhe dá a sua simpatia e compaixão. À primeira vista, o outro parece ficar confinado à situação de somente receber, e assim é num primeiro momento: o «sofrer com» corresponde agora ao momento inverso da injunção do Outro. Mas é então que, também agora, sobrevém uma igualação que impede que a simpatia possa ser confundida com mera piedade; graças a essa igualação, o *si* passa a ser afectado pela dádiva de sofrimento do outro. «Porque procede do outro sofredor um dar que não é retirado da sua potência de agir mas sim da sua fraqueza».<sup>35</sup> O sofrimento do outro tal como, na situação inversa, a injunção, liberta

<sup>34</sup> Paul RICOEUR, *op. cit.* p.255: «Da mesma maneira que a avaliação da boa vontade, como boa sem restrição, nos pareceu assegurar a transição entre a perspectiva da vida boa e a sua transposição moral no princípio da obrigação, é a Regra de Ouro que nos parece constituir a fórmula de transição apropriada entre a *solicitude* e o segundo imperativo kantiano».

<sup>35</sup> *Idem*, p. 223.

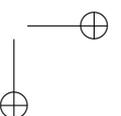
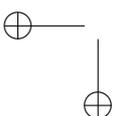




no si um conjunto de sentimentos espontaneamente dirigidos para os outros.

O conjunto das ideias desenvolvidas até ao momento mostra-nos que: a amizade surge como uma mediação em que o si e o outro partilham em pé de igualdade o mesmo desejo de viver junto, sendo a igualdade aqui um pressuposto; quando a iniciativa procede do outro o si é sujeito à responsabilidade e a igualdade só é restaurada quando o si reconhece a superioridade da autoridade do outro; quando a iniciativa tem origem no si que dá ao outro sofrimento a sua simpatia, a igualdade restabelece-se através da confissão partilhada da fragilidade e da mortalidade.

O papel da *solitudine* 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 *solitudine* acrescenta à *estima de si* a carência que faz com que tenhamos necessidade de amigos; como consequência do embate da *solitudine* 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. Esta apercepção do si é revelada em três elementos presentes em todas as fenomenologias de amizade: a reversibilidade que é visível na situação de interlocução uma vez que quando eu digo «tu» a um outro ele compreende «eu» por si mesmo; a insubstituibilidade que, sendo pressuposta na prática do discurso e também em relação à *ancoragem* do eu em uso, faz com que eu não abandone o meu lugar mesmo quando me coloco no lugar do outro: os papéis são reversíveis mas as pessoas são insubstituíveis; a similitude que é o fruto da troca entre *estima de si* e *solitudine* para os outros: não me posso estimar a mim mesmo sem estimar outrem como a mim mesmo. «Como eu mesmo significa: também tu és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar as tuas preferências, de avaliar os fins da tua





acção e, assim fazendo, de te estimares a ti mesmo como eu me estimo a mim mesmo».<sup>36</sup>

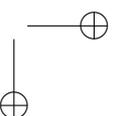
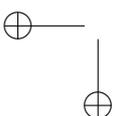
### 3 – em Instituições Justas: a Igualdade»

Chegamos ao terceiro vértice do triângulo ético já cientes de que o intento da vida boa envolve algum sentido de justiça implicado na noção do outro. Vimos, aliás, como a amizade pressupunha a igualdade e confinava com a justiça. Mas o outro é tanto o tu como o outro, o que quer dizer que a justiça tem que ir mais longe que a relação face a face. Ou seja, o viver bem das relações interpessoais tem que se alargar à vida das instituições. Além disso, a justiça tem por natureza uma exigência ética que não está contida na *solicitude*, a saber a exigência de igualdade. A instituição como meio de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético da mesma coloca-nos no caminho de uma nova determinação de ipseidade, a do «cada um»: a cada um o que é seu.

Para Ricoeur, a instituição designa a estrutura do viver-em-conjunto de uma comunidade histórica que, embora irreduzível às relações interpessoais, está religada a elas. A instituição caracteriza-se pelo seu carácter gregário, povo, nação, religião, etc. É por existirem costumes comuns que agregam as pessoas, que surgem essas estruturas do viver-em-conjunto. São os costumes comuns, e não tanto as regras extrinsecamente constringedoras, que caracterizam a instituição. Esse primado ético do viver-em-conjunto sobre os constringimentos dos sistemas jurídicos é bem definido por Hannah Arendt quando refere a distância que separa o poder-em-comum da dominação. A noção de

---

<sup>36</sup> *Idem*, p. 226.





poder-em-comum é uma categoria prática política que envolve duas condições: a pluralidade<sup>37</sup> e a concertação.<sup>38</sup>

A pluralidade inclui terceiros que nunca serão rostos, todos os que estão excluídos da relação interpessoal eu-tu. Esta inclusão do terceiro, do anónimo na «vida boa» adivinha-se já no que foi atrás dito a propósito das práticas (ofícios, jogos, artes) as quais comportam uma feição corporativa, simultaneamente colectivas e tradicionais. Toda a instituição confere ao poder uma dimensão temporal. A instituição, por um lado, assegura que o poder se enraíza num passado fundador, a tradição, e, por outro lado, consolida-o no sentido de uma permanência futura. O poder em comum só existe quando os homens agem em conjunto e desaparece quando eles deixam de interagir. Tal como a *praxis* de Aristóteles, esgota a sua significação no seu próprio exercício.

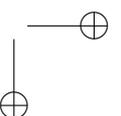
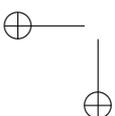
Em relação à concertação «Arendt fala da acção pública como de um tecido de relações humanas no seio do qual cada vida humana desenvolve a sua breve história».<sup>39</sup>

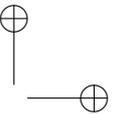
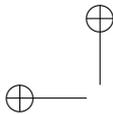
Embora seja no «espaço público de aparição» que o poder comum, enquanto actividade prática, se exerce, ele é normalmente invisível porque fica encoberto pelas relações de dominação, só se revelando em situações de crise, quando à beira da destruição, deixa o caminho aberto à violência, como nas grandes reviravoltas históricas. Mas, apesar de todo o «esquecimento» que pesa sobre ele e apesar da autoridade que o

<sup>37</sup> Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 20: «A acção, a única actividade que se exerce directamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao facto de que homens, e não o Homem vivem na Terra e habitam o mundo.

<sup>38</sup> Hannah ARENDT, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmman-Lévy, 1972, p. 153, *apud* Paul RICOEUR, *op. cit.*, p. 288: «O poder corresponde à aptidão do homem para agir e para agir de modo combinado. O poder não é nunca uma propriedade individual; ele pertence a um grupo e continua a pertencer-lhe enquanto esse grupo não for dividido».

<sup>39</sup> Paul RICOEUR, *op. cit.* p. 229.





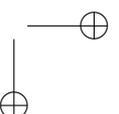
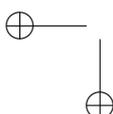
encobre, é a ele, como querer agir e viver em comum, que é remetida a terceira dimensão do intento ético, a justiça.

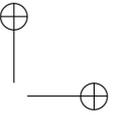
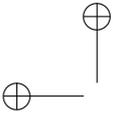
Mas será mesmo do plano teleológico que brota o conceito de justiça? John Rawls sustenta que a justiça tem que ser repensada à luz da deontologia kantiana por oposição à teleologia dos utilitaristas ingleses. Porém, não é esta teleologia que nós visamos. O próprio Rawls define a justiça como uma virtude.<sup>40</sup> Parece então que deveremos considerar a justiça sob dois ângulos: sob o «bom» a justiça alarga as relações interpessoais às instituições; sob o «legal» a justiça, enquanto corpo sistemático, confere coerência à lei e assegura-lhe o direito de coerção. O sentido a que Ricoeur se refere é obviamente o mais abrangente: a justiça enquanto virtude que não se esgota no sistema judicial.

Para esta escolha, Ricoeur apoia-se em dois motivos que são suportados pelo que poderemos chamar o sentido primeiro de justiça. Por um lado, a ideia de justiça perde-se nos tempos e, sendo anterior a qualquer sistema jurídico, aparece sempre conotada a preceitos divinos até nas sociedades mais secularizadas, não se esgotando nos sistemas jurídicos a cuja fundação preside. Por outro lado, neste nível originário ético em que nos encontramos a ideia de justiça mais do que ideia é um sentido: sentido do justo e do injusto. É sob o modo da queixa e da lamentação que penetramos no campo do injusto. O sentido da injustiça faz-se sentir antes do senso da justiça porque a justiça é aquilo que falta e a injustiça é aquilo que abunda. Por essa razão o sentido da injustiça foi o primeiro a despertar o pensamento ético político dos filósofos, tal como podemos constatar nos diálogos platónicos e na ética aristotélica.

Será Aristóteles que nos guiará na fundamentação da justiça como virtude. Logo no início do Livro V da *Ética a Nicómaco* escreve: «Observamos como toda a gente entende por justiça a disposição moral que

<sup>40</sup> John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 3: «A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, tal como a verdade o é dos sistemas de pensamento».





torna os homens aptos a fazerem coisas justas e que os leva a agir de forma justa e a desejar o que é justo».<sup>41</sup>

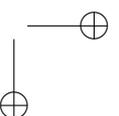
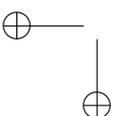
Existe um traço comum a todas as virtudes de carácter pessoal ou interpessoal, que consiste num meio termo ou medida justa (*mésotés*) entre dois extremos. Será a *mésotés* pela qual o justo se distingue do injusto que fará passar a justiça directamente do plano interpessoal para o plano institucional. Aristóteles propõe-se uma metodologia que comece desde logo por estabelecer demarcações na vasta polissemia do justo e do injusto<sup>42</sup>

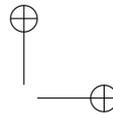
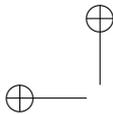
Aristóteles deixa entrever em todos os níveis da análise o cruzamento do aspecto privado e do aspecto público da justiça distributiva. Primeiramente, o domínio circunscrito é uma «parte» (*méros*) do campo «total» (*hólos*) das acções prescritas pelas leis (nomina); portanto a virtude «parcial» é tão ético-política quanto a virtude total que a engloba.<sup>43</sup> Em segundo lugar, a mediação institucional é necessária porque tanto o vício de querer mais, quanto a desigualdade dizem sempre respeito a bens exteriores e precários: bens ou cargos para repartir. Ora a repartição ou divisão tem que passar necessariamente pela insti-

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.* Livre V, 1129a, 5.

<sup>42</sup> *Idem*, Livre V, 1129a,25,30: «Ora parece que os termos justiça e injustiça são usados em vários sentidos, mas como tais usos equívocos são próximos uns dos outros, essa equívocidade não é detectada; enquanto que no caso de coisas bastante diferentes mas designadas pelo mesmo nome a equívocidade é óbvia (... ) Acertemos então em quantos sentidos se pode dizer que um homem é “injusto”. O termo “injusto” é aplicado tanto ao homem que viola a lei como ao homem que toma para si mais do que lhe é devido, ou seja, aquele que quebra a igualdade. Fica claro que tanto o homem que respeita a lei quanto aquele que respeita a igualdade são ambos justos. Então aquilo que é justo significa aquilo que é legal e o que é igual, e injusto significa o que é ilegal e o que é desigual».

<sup>43</sup> *Idem*, Livre V, 1129b,15: «Ora todos os vários pronunciamentos da lei têm em vista ou o interesse comum de todos ou o interesse de uma classe dominante (... ) portanto num dos seus sentidos o termo “justo” é aplicável a tudo o que produza e conserve a felicidade ou os elementos componentes da felicidade da comunidade política».





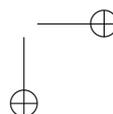
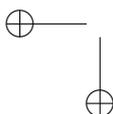
tuição. Por isso, a primeira espécie de justiça é distributiva e implica a comunidade política.

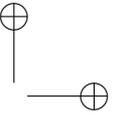
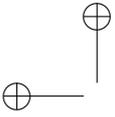
O conceito de distribuição abrange todas as instituições, pois é ele que regula todo o tipo de repartições entre os membros da sociedade. Aqui, temos que considerar que *ter parte em* completa-se com *receber uma parte em*. «Porque é enquanto as partes distribuídas são coordenadas entre elas que os portadores da partes podem ser chamados a participar na sociedade considerada, segundo a expressão de Rawls, como uma empresa de cooperação».<sup>44</sup>

A concepção da sociedade como sistema de distribuição transcende a relação antagónica entre indivíduo (mais do lado da ipseidade) e sociedade (mais do lado da alteridade). Segundo Ricoeur, afirmar, na linha do sociologismo de Durkheim, que não há continuidade entre o indivíduo e a sociedade é tão falso quanto defender o contrário, como faz o individualismo psicológico. A instituição, enquanto regulação da distribuição entre os indivíduos, não se reduz a esses indivíduos, mas também não é uma entidade acrescentada; ela só existe porque os indivíduos tomam parte nela. A interpretação distributiva da instituição permite derrubar o muro que se pode supor existir entre indivíduo e sociedade, e assegurar a coesão entre os três componentes individuais, interpessoais e *societais* do conceito ético de Ricoeur.

O núcleo ético comum à justiça distributiva e à justiça reparadora ou correctiva é a igualdade (*isotés*). O injusto é o desigual. O igual, segundo Aristóteles, tem o carácter de mediação entre dois extremos, pois que onde há o mais e o menos tem que haver também o igual. Mas esta igualdade não pode ser aritmética tendo em conta a natureza das pessoas e das coisas divididas. Por isso, Aristóteles estabelece a igualdade proporcional em que entram em jogo quatro termos: duas pessoas e duas partes. Assim defende uma ideia de igualdade que não cauciona o igualitarismo. Mas a Ricoeur interessa sobretudo a força da ligação entre justiça e igualdade. «Mediação e igualdade proporcional são apenas a esse respeito procedimentos secundários para “salvar”

<sup>44</sup> Paul RICOEUR, *op. cit.*, p. 233.

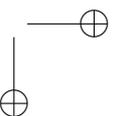
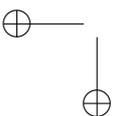




filosófica e eticamente a igualdade. A igualdade, de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições o que a solitudine é nas relações interpessoais». <sup>45</sup> Assim o rosto, enquanto o tu da solitudine, tem como correlato o cada um que é o outro da igualdade. À justiça compete atribuir a cada um a sua parte segundo o critério da igualdade.

---

<sup>45</sup> *Idem*, p. 236.





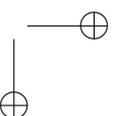
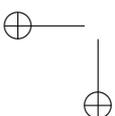
## CONCLUSÃO

Acompanhámos o pensamento de Paul Ricoeur numa mediação para a ipseidade que é simultaneamente ética e moral. Respeitando a distinção que o autor estabelece entre ética e moral, abordámos *de per si* a vertente ética que é desenvolvida no Sétimo Estudo da obra *Soi même Comme un Autre*. Deixámos fora do presente trabalho o tratamento da norma moral que, não obstante, já se deixa adivinhar na ética aquando da injunção do Outro.

Vimos que Ricoeur defende o primado da ética sobre a moral não significando tal a subalternização da moral. De facto, a perspectiva ética cruza-se com o momento deontológico quando a moral como que exerce uma espécie de «controlo de qualidade» sobre a acção eticamente orientada; depois, sempre que a moral se revele impotente na sua avaliação, a última palavra será da ética: trata-se aqui de fazer uso da *phronèsis* aristotélica.

Por ética o autor entende: «visar a vida boa, com e para o outro, em instituições justas». O estudo detalhado dos três componentes do triângulo ético revelou-nos que:

1. a *estima de si* apresenta-se como reflexo da vida boa;
2. a *solicitude*, desdobramento dialogal da *estima de si*, consiste na troca entre dar e receber e procura restabelecer a igualdade através da desigualdade da relação;



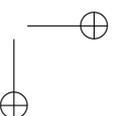
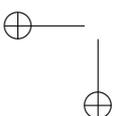


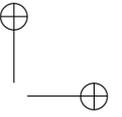
3. a instituição como meio de aplicação da justiça expõe a *igualdade* como conteúdo ético da justiça e remete-nos para uma nova determinação da ipseidade, a do «cada um».

A vida boa é o horizonte vago e móvel dos projectos e ideais para o qual tendem todas as nossas acções, mesmo as que parecem esgotar-se na sua própria realização; é uma finalidade nas finalidades. Entre a nossa perspectiva de vida boa e as nossas opções mais importantes (amores, profissão, casamento, filhos etc.) desenha-se um círculo hermenêutico em que, tal como num texto, o todo se compreende pelas partes e as partes pelo todo. É desta auto-interpretação que, no plano ético, a interpretação do si se torna *estima de si* sempre que a certeza sobre a autoria dos actos e dos discursos traz consigo a convicção de bem agir e bem julgar.

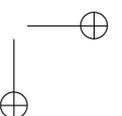
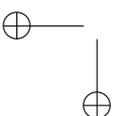
Quanto à *solicitud*, ela revela um desdobramento da *estima de si*, desdobramento que estabelece entre ambas uma relação de continuidade implicada e implicante. A *solicitud* regula a permuta entre dar e receber, na relação entre o si, ipseidade e o outro, alteridade. Nesta troca, quando a iniciativa parte do Outro, o si é convocado à responsabilidade e a dissimetria gerada parece anular qualquer possibilidade de permuta; mas o *si*, reconhecendo a autoridade moral do outro, liberta uma espontaneidade benevolente que lhe é própria: a *estima de si* desdobra-se assim em *solicitud*. Quando, em contapartida, a iniciativa pertence ao *si*, o outro surge como o sofredor a quem o *si* oferece a sua solidariedade. O outro na sua extrema fragilidade parece nada ter para dar em troca; mas então restabelece-se uma igualação em que o si recebe do outro a dádiva da sua fraqueza: uma confissão partilhada da fragilidade e da mortalidade. Sempre que o *si* e o *outro* se encontram numa situação de igualdade, não havendo lugar para qualquer tipo de compensação, e partilham o mesmo desejo de viver junto, a relação entre o si e o outro é mediada pela amizade.

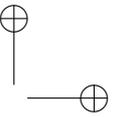
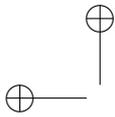
A justiça pode ser encarada sob dois aspectos: sob o *bom* alarga as relações pessoais às instituições e sob o *legal* confere coerência e poder de coerção à lei. A nós interessa-nos o primeiro sentido. A justiça é,





no dizer de Rawls, a primeira virtude das instituições sociais. Será a instituição que vai regular a distribuição entre os indivíduos; mas a instituição, que só existe enquanto os indivíduos nela participam, não se reduz a eles nem se lhes acrescenta. A interpretação distributiva da instituição assegura a coesão entre os três componentes individuais, interpessoais e *sociais* do conceito ético de Ricoeur. A *igualdade*, núcleo ético da justiça distributiva, constitui o critério que determina a atribuição a cada um da parte que lhe é devida.





## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1994
- ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001
- HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, São Paulo, Editora Vozes, 2005
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Paris, Le Livre de Poche, [s.d.]
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, London, Duckworth, 1985
- PORTOCARRERO, Maria Luísa, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariadne Editora, 2005
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1991
- EIXEIRA, Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade, Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, Lisboa, INCM, 2004

