

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO

ELSIO JOSÉ CORÁ

**RECONHECIMENTO,  
INTERSUBJETIVIDADE E VIDA ÉTICA:  
O ENCONTRO COM A FILOSOFIA DE  
PAUL RICOEUR**

Prof. Dr. Nythamar H. Fernandes de Oliveira Jr.

Orientador

Porto Alegre  
2010

ELSIO JOSÉ CORÁ

**RECONHECIMENTO, INTERSUBJETIVIDADE E VIDA ÉTICA: o encontro com a  
filosofia de Paul Ricoeur**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito à obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar H. Fernandes de Oliveira Jr.

Porto Alegre

2010

**ÉLSIO JOSÉ CORÁ**

**RECONHECIMENTO, INTERSUBJETIVIDADE E VIDA ÉTICA: o encontro com a  
filosofia de Paul Ricoeur**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito à obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 16 de novembro de 2010.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira  
Orientador

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> Constança Marcondes Cesar (PUC/Campinas)

---

Prof. Dr. Bruno Odélio Birck (FFCH-PUCRS)

---

Prof. Dr. Felipe de Matos Müller (PUC/RS)

---

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUC/RS)

À Letícia, com todo o amor e admiração.  
Ao meu pai Américo Rufatto Corá (*in memoriam*).

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço imensamente aos FAMILIARES, esposa, pais, irmãos, cunhado(as) e sobrinhos, pelo incentivo.

Também agradeço:

aos AMIGOS: Larissa, Jair, Cleber, Clóvis, Dilonei, Neuro, Ricardo, Cláudio, Evandro, Marcelo, Anderson, Alexandre e Maurício; em especial, aos amigos da sala 7 da UFFS;

a meu ORIENTADOR: Dr. Nythamar H. Fernandes de Oliveira Jr. (PUC/RS);

a meu COORIENTADOR: Dr. Domenico Jervolino (Università degli Studi di Napoli Federico II - Itália);

aos PROFESSORES: Dr. Agemir Bavaresco (PUC/RS), Dr. Felipe de Matos Müller (PUC/RS), em especial, Dra Constança Marcondes Cesar (PUC/Campinas) e Dr. Bruno Odélio Birck (FFCH-PUCRS);

às UNIVERSIDADES: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS); Università degli Studi di Napoli Federico II (Itália) e Universidade Federal da Fronteira Sul (Chapecó, SC);

às FACULDADES: Unilagos (Mangueirinha, PR); Mater Dei (Pato Branco, PR); UNICS (Palmas, PR); Instituto Sapiaentia de Filosofia (Francisco Beltrão, PR);

à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

*“No, no, mi muerte está prevista, pero no pasa nada, están ustedes para continuar la obra, están ustedes. Por tanto, no pasa nada si desaparece una u otra figura, porque al fin y al cabo, si una figura es significativa en el ámbito de la cultura, deja descendientes” (RICOEUR, Santiago de Compostela, 2004).*

## RESUMO

A questão do sujeito e a sua “crise”, a intersubjetividade e o reconhecimento, a ética e a sabedoria prática estão no centro do debate filosófico contemporâneo e constituem o tema/objeto da presente pesquisa de doutorado. Além disso, analisaram-se as ligações entre o sujeito e a intersubjetividade, tendo em vista o estabelecimento da chamada “pequena ética”, que foi tecida nas densas páginas do “*Soi-mêmme comme un autre*” de Paul Ricoeur (1913-2005). Observou-se que o sujeito é constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua vida e que a dialética da identidade (*idem - ipse*) expressa a temporalidade própria do ser do homem. Por tal razão, a identidade pode ser entendida, narrativamente, como história de uma vida. Nesse sentido, foi possível verificar, também, que compreender é sempre se compreender em face do texto e que não há apropriação direta de si, o *cogito* intuitivo é uma certeza sem verdade. Ainda, existe uma reflexão sobre a vida moral em todos os seus níveis, o que permite ao autor estabelecer uma distinção, embora conceitual, entre ética e moral. Há um apelo à singularidade das situações concretas, e é neste nível que reside a sabedoria prática ou, dito de outra maneira, a sabedoria prática é um retorno ao desejo ético, ao fundamento da ética, após a passagem pelo conflito normativo. A exigência de uma sabedoria prática surge precisamente no interior da conflitualidade. Cada ser humano está obrigado a um projeto pessoal inalienável que não pode atribuir a outro. O ético, portanto, é o que faz referência à consecução dos fins a que a pessoa se propõe, mediante os aspectos teleológicos da ação. Em troca, a moral será a obediência a uma norma, a um preceito e a uma lei. Tanto na vida individual quanto na vida coletiva convive-se, realmente, em respeito e em reconhecimento quando se atua em conjunto, e, ainda, é pela narração que o homem percebe a alteridade do outro, ou seja, o outro como um outro si-mesmo ou outro-eu e só então o homem é pessoa. O ideal da pessoa é viver uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas, ideal que se mostra, simultaneamente, ético e político. Assim, a fenomenologia da pessoa, elaborada pelo autor, é constituída com base em quatro premissas centrais: linguagem, narração, ação e vida ética. Segundo essa perspectiva, a alteridade está implicada em um nível originário e profundo no processo de constituição de si. Assim, a identidade não constitui um dado imediato, originário de autodeterminação do eu, mas o resultado da dialética incessante entre o si e o outro. Identificada dessa maneira, a identidade implica um modo constitutivo, modo no qual o reconhecimento da alteridade “conhecer a si-mesmo” para o ser humano significa sempre se reconhecer por meio da mediação da alteridade: signo, símbolo, texto, tu, contexto histórico de pertencimento, a linguagem e a instituição. Diante disso, comprovou-se que a proposta ética será construída em diálogo com Aristóteles e Kant. Por fim, o que se evidenciou é que o autor realiza um referimento explícito a Hegel na elaboração da sua reflexão sobre a subjetividade, no momento em que afronta o tema da vida ética. Para isso, define o conceito de estima de si como uma figura do reconhecimento em sentido estrito e, acentuadamente, hegeliano. Isso possibilitou entender que o reconhecimento é uma estrutura do si refletindo sobre o movimento que coloca a estima de si *versus* a solicitude, e esta *versus* a justiça. E, ainda, que o reconhecimento introduz a díade e a pluralidade na constituição mesma do si.

Palavras-chave: Reconhecimento. Intersubjetividade. Texto. Vida ética.

## ABSTRACT

The question of the subject and its "crisis", the intersubjectivity and the recognition, the ethics and the practical wisdom are in the center of contemporary philosophical debate and form the subject/object of this doctoral research. In addition, we analyzed the connections between the subject and intersubjectivity in order to establish the so-called "little ethics", which was written in the dense pages of "*Soi-même comme un autre*" by Paul Ricoeur (1913-2005). It was observed that the subject is constituted as both reader and writer of his life and that the dialectic of identity (idem - ipse) expresses the temporality of human beings. For this reason, the identity can be understood narratively, as a story of life. Thus, it was possible to note too, that understanding is always understanding yourself in the face of the text and there is no direct appropriation of yourself, the intuitive "cogito" is a certainty without truth. Still, there is a reflection on the moral life in all its levels, which allows the author to make a distinction, though conceptual, between ethics and morals. There is an appeal to the uniqueness of concrete situations, and it is in this level that practical wisdom is or, in another way, practical wisdom is a return to the ethical desire, to the basis of ethics, after passing through the regulatory conflict. The requirement of a practical wisdom emerges precisely within the conflict. Every human being is bound to an inalienable personal project that she/he could not assign to another person. The ethics, then, is what makes reference to the purposes for which the person intends, through the teleological aspects of the action. In exchange, the moral will be the obedience to a rule, a precept and a law. Both in individual life and collective life we live together, really, in respect and recognition when acting in group, and also, from the narration is that the man realizes the other's alterity, that is, the other as he himself or other "I" and then the man is a person. The ideal of a person is living a good life, with and for others, in reasonable institutions, ideal which appears both ethical and political. Thus, the person phenomenology, prepared by the author, is formed based on four main assumptions: language, narration, action and ethical life. Identified in this way, the identity implies a constitutive way, way in which recognition of alterity "knowing itself" to the human being means always recognizing yourself through the mediation of alterity: sign, symbol, text, thou, historical context of belonging, the language and the institution. Considering that, it was verified that the proposed ethics will be built on dialogue with Aristotle and Kant. Finally, what is evident is that the author presents an explicit reference to Hegel in the preparation of its reflection on the subjectivity, when he confronts the issue of ethical life. For this, he defines the concept of self-esteem as a figure of recognition in the strict sense and, especially, Hegelian. This made possible to understand that Reconnaissance is a structure of itself thinking about the movement that places the self-esteem versus the solicitude, and this versus justice. And yet, that Reconnaissance introduces the dyad and plurality in the constitution of yourself.

Keywords: Reconnaissance. Intersubjectivity. Text. Ethical life.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I – A LUTA PELO RECONHECIMENTO</b> .....	18
1. 1 O DESCONHECIMENTO ORIGINÁRIO .....	23
1.2 A GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS .....	26
1.3 O CONTRATO SOCIAL: SENTIDO E ALCANCE .....	29
1.4 O CONCEITO DE RECONHECIMENTO HEGELIANO .....	31
1.5 A LUTA PELO RECONHECIMENTO:.....	38
1.5.1 A Reciprocidade .....	41
1.5.2 A Mutualidade .....	44
<b>CAPÍTULO II – A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE</b> .....	55
2.1 O ESTABELECIMENTO DA HERMENÊUTICA DO SI-MESMO.....	63
2.2 A RECUSA RICOEURIANA AO “IDEALISMO” HUSSERLIANO.....	70
2.2.1 A Inversão: Do Eu ao Si.....	74
2. 3 A AÇÃO CONSIDERADA COMO UM TEXTO.....	76
2.3.1 Compreender-se perante a obra .....	83
2.4 A HERMENÊUTICA COMO EXPLICITACÃO DE SENTIDO .....	86
2.5 A PRESENÇA PERSONALISTA: A VOLTA À PESSOA.....	91
2.6 O CONHECIMENTO DE SI POR MEIO DO TEXTO.....	99
2.6.1 O Si e a identidade narrativa .....	112
2.7 O CARÁTER E A PROMESSA .....	121
2.8 A FIGURA DO HOMEM CAPAZ .....	125
2.9 O SIMBOLISMO DO MAL .....	138
2.9.1 A narração mítica do mal.....	140
2.9.2 Outros níveis de discurso sobre o mal .....	142
2.9.3 A Experiência do Mal.....	145
<b>CAPÍTULO III – VIDA ÉTICA</b> .....	151
3.1 O QUE ESTÁ EM JOGO: A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL.....	154
3.2 O CONTEXTO DA REFLEXÃO: A QUESTÃO ÉTICA .....	160
3.3 RICOEUR: UM OUTRO ARISTÓTELES? .....	163
3.4 A PROCURA DE UMA VIDA FELIZ .....	171
3.5 A VIRTUDE NAS INSTITUIÇÕES.....	174
3.5.1 As regras da justiça .....	175
3.5.2 Da justiça à convicção.....	178
3.5.3 O justo, o legal e o bom.....	180
3.6 A NECESSIDADE DA PASSAGEM DA ÉTICA À MORAL.....	184

3.6.1 O ternário ético.....	189
3.6.2 O conceito de estima de si e seu correspondente deontológico .....	193
3.6.3 Da Ética à Moral.....	195
3.6.3.1 O ponto de apoio: a boa vontade .....	197
3.7 O PONTO DE LIGAÇÃO: O AMOR .....	202
<b>4 CONCLUSÃO .....</b>	<b>211</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>222</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A filosofia contemporânea tem visto o florescimento de múltiplas teorias de inspiração hermenêutica, teorias que colocam em seu centro o problema da relação entre experiência linguística e o comportamento humano. Nesse sentido, o modo ricoeuriano de compreensão colocou no centro de análise o homem que fala, age e sofre, bem como que procura um equilíbrio dinâmico entre o dizer e o fazer. Esse novo modo de interpretação assinala, por sua vez, uma filosofia prática e uma hermenêutica, que marcam, dessa forma, o exame da historicidade do ser humano.

Ao visualizar a vasta obra de Paul Ricoeur, percebe-se uma mudança de atitude filosófica, que o conduz a uma crítica profunda às filosofias do *cogito*. Além disso, é preciso compreendê-lo dentro da chamada “virada linguística”. O autor se reconhece no caminho da “via longa”. Essa opção metodológica confere suporte à edificação de uma ontologia da compreensão, que conduz o autor a um verdadeiro enxerto histórico, como bem expressa o termo “via longa”.

Influenciado por grandes pensadores, Ricoeur inaugurou um projeto original de interpretação. Utilizando a passagem pelo mundo do texto, do signo e do símbolo, o autor acredita ser possível o reconhecimento de si e do outro, e por outro lado, possibilita a libertação de uma reflexão fenomenológica idealista. Ricoeur posiciona-se contra a tendência a considerar a linguagem como um universo “fechado em si mesmo” e argumenta que é necessário compreender que o significado da linguagem é pensar e dizer a(o) outro.

Segundo Cucci (2007), atualmente, é possível conceber o pensamento ricoeuriano com base em um contexto, que o torna beneficiado pelo esforço de síntese entre comentadores, a saber: Chiodi – com sua interpretação de Ricoeur mediante a filosofia da liberdade; Thommaset – que vê na proposta de Ricoeur uma leitura poética da moral; Jervolino – cuja leitura, análoga a Ricoeur, é focalizada sobre a filosofia do homem, que age e sofre; Bertuletti – na qual a ética é compreendida em tensão entre fenomenologia e ontologia; e Turolto – com a sua sensibilidade epistemológica.

Diante disso, é perceptível que o trabalho do autor seja visto como complexo e, ao mesmo tempo, diversificado, apesar da clareza da linguagem filosófica com a qual o autor se expressa diante do diálogo que estabelece com outras concepções e

autores da filosofia, bem como de outras áreas do conhecimento. Essa clareza pode se apresentar ilusória, se não for compreendida dentro do horizonte hermenêutico em que se encontra situado o autor.

Identifica-se que com base na fenomenologia, o autor investiga os conceitos de culpabilidade e de vontade, inserindo nesses conceitos a questão do símbolo. O autor recorre a mediação de uma “mítica concreta” – linguagem mítica –, que sempre expressa o horror por meio da confissão do pecado. Mas o recurso do pensador a tal simbolismo não se configura como um giro vicioso, que de um lado recupera a riqueza do mito e do símbolo, estranhos à linguagem filosófica, e de outro é intrinsecamente necessário, uma vez que o símbolo é linguagem originária, testemunha da profundidade humana, que permite unir história e ontologia, queda e criação. Assim, entende-se melhor a expressão pensar partindo dos símbolos e não mais nos símbolos (BREZZI, 2006). A partir desses elementos, o autor reescreve de maneira metafórica o mundo e acentua a importância do discurso filosófico para pensar e explicitar o mundo, mesmo diante do mistério. Além disso, estabelece a passagem “do texto à ação” e inaugura uma forma de trabalho que é solidária com a pessoa que age e sofre. Esse é o caminho de pensar com e a partir de Ricoeur, e que está subjacente a sua obra filosófica (JERVOLINO, 1996b).

Ricoeur, em várias situações, frisou a impressão pessoal de descontinuidade em sua obra, enquanto as análises dos intérpretes se concentraram em identificar os elementos de continuidade, nos seus escritos. Pode-se afirmar que cada um de seus livros foi uma resposta a um problema e uma abordagem específica em vista de diferentes desafios. Suas obras não deixam, porém, de ter uma ligação, uma perspectiva que as incorpora num todo ordenado. Para cada uma das ofertas do seu trabalho, ocorre um novo desafio, que parece ser conectado com os outros e o reconhecimento de um resíduo deixado pela obra anterior, um composto que dá origem, por sua vez, a um novo desafio. O autor destaca que cada uma de suas obras trata de um tema específico, uma vez que sempre pensou no que se refere a problemas, e estes, por sua vez, são descontínuos. “É *a posteriori* que eu ensaio, muitas vezes com a ajuda de meus leitores, de traçar uma linha. A continuidade de meu trabalho me parece estar assegurada por restos; cada livro deixando um resíduo sobre o qual, a cada vez, me debruçava novamente” (RICOEUR, 2000d. p. 20).

Nesse sentido, a relação dialética entre o texto e a ação é desenvolvida mais plenamente na trilogia da grande obra ricoeuriana “Tempo e Narrativa” (1983, 1984, 1985), diante dos conceitos: prefigurar, configurar e refigurar a prática. A intenção é responder poeticamente à aporia tríplice da dialética da consciência do tempo, da promoção e da preservação de um sentido humano da temporalidade e da história. Marca, ainda, a identidade dos sujeitos históricos, os homens que agem e sofrem, e garante, por meio de um percurso que atravessa todo o campo reflexivo da ação humana, que finalmente será contemplado de maneira explícita no “*Soi-même comme un autre*” (1990).

Esses estudos fazem emergir uma série de conceitos fundamentais que delimitam o vigor e a força da condição humana, tomada como finita e falível na concepção ricoeuriana. Assim, a hermenêutica da ação pode ser tomada como uma reflexão sobre a fragilidade humana, bem como pode significar a presença da linguagem, da política e da ética. Fragilidade de quem não tem uma medida absoluta do bem e do direito, mas tem dificuldade em ganhar o significado de uma palavra e, ao mesmo tempo, dizer e fazer. Mas é, justamente, essa fraqueza que envolve um elemento incontornável da responsabilidade que anima e que sustenta nossa perseverança na ação, em busca de sentido em face das tragédias e dos conflitos na história (JERVOLINO, 1996g).

A leitura dos textos ricoeurianos deixa transparecer ao leitor a importância da sua compreensão e a visão de ação e de sofrimento que o acompanha, acentuadamente marcado pelos conflitos e pelas particularidades existenciais do pós-guerra. As questões que perpassam os problemas de visão e de interpretação abrem possibilidade à solidariedade e à esperança, que irão significar uma tarefa imensa de transformação do mundo e da libertação dos seres humanos.

É importante ter presente, nesta introdução, a interpretação que Ricoeur segue em seus escritos, principalmente, em “O Si-mesmo como um outro” (1991b). Ele possui um discurso autônomo em relação às convicções que o aproximam da fé bíblica e, ao mesmo tempo, está consciente de que, mesmo no plano ético e moral, a fé bíblica não acrescenta nada aos predicados bom e obrigatório, aplicados à ação. Dessa forma, contestando as críticas dirigidas às suas convicções religiosas e pessoais, o filósofo francês é taxativo ao dizer: “minha obra filosófica conduz a um tipo de filosofia cuja nomeação efetiva de Deus está ausente e onde a questão de Deus como questão filosófica permanece ela própria numa suspensão que podemos

dizer agnóstica” (RICOEUR, 1991b, p. 37). A dualidade entre o crente e o filósofo faz com que Ricoeur (2002c, p. 23) declare que é “com risco de esquizofrenia” que ele se mantém, ao mesmo tempo, crente e agnóstico<sup>1</sup>. Ainda, para o autor, toda apologética tende a mostrar que todas as verdades se acordam finalmente e que a verdade religiosa as remata e compreende a todas. Renuncia-se a tal empreendimento e, ao contrário, acentua-se a diversidade e a diferença de ‘atitudes’ (RICOEUR, 1952).

Nesse sentido, neste trabalho, foi investigar o arcabouço teórico exposto por Paul Ricoeur em relação aos conceitos de reconhecimento, de intersubjetividade e de vida ética. Esses conceitos são retomados no próprio percurso filosófico do autor, tendo em vista os vários “conflitos de interpretações” diante dos quais se encontra sua obra filosófica e que, por sua vez, irão incidir no entendimento da questão da intersubjetividade e na fundamentação da chamada “pequena ética”, tema central desta tese. A questão é saber se é possível articular uma filosofia prática, estabelecendo a primazia da ética sobre a moral. Relacionando duas correntes tradicionais da filosofia ocidental, a saber, a ética aristotélica e a moral kantiana, o autor desenvolve a defesa de tal possibilidade e estabelece: a) o primado da ética sobre a moral; b) a necessidade de a intenção ética passar pelo crivo da norma; c) a legitimidade de um recurso da norma à intenção ética, quando a norma conduz a impasses práticos.

De antemão, torna-se importante frisar, para o leitor não habituado com os escritos de Ricoeur, os principais diálogos que o autor estabelece ao longo de sua obra, quais sejam: a recusa ao *cogito* cartesiano; o encontro com a fenomenologia husserliana; a fenomenologia da vontade; o desenvolvimento de uma hermenêutica da distanciação; o estabelecimento da chamada hermenêutica do si-mesmo<sup>2</sup>. Ressalta Oliveira (2004) que a capacidade dialética de Ricoeur em reconciliar o

---

<sup>1</sup>“*Je crois en Dieu, mais vous ne trouverez pas dans l'ensemble de mon oeuvre l'ombre d'une tentative de preuve de l'existence de Dieu. C'est surtout lorsque j'ai à trancher sur ce qui constitue le plus intime de l'être humain, c'est-à-dire le problème de la conscience morale, que je me dis agnostique en philosophie. Il y a La voix de la conscience qui me dit : “Tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, etc”. Mais qui me dit cela? Sur le plan philosophique, on peut laisser un point d'interrogation, ou plutôt un point de suspension, mais qui n'est pas un point d'orgue. Parallèlement, en tant que croyant, je reçois le Décalogue ou le Sermon sur la montagne, qui me renvoient à une parole qui vient de plus loin que moi. Tout cela est épistémologiquement discordant, mais existentiellement convergent”.* (RICOEUR, 1996b, p. 2). Entrevista concedida a J. Lecomte, por ocasião da publicação de *Réflexion faite; Autobiographie intellectuelle*.

<sup>2</sup> O termo *si-mesmo* assinala um termo técnico, pois, em língua portuguesa, “si-mesmo” não é escrito com hífen. O si-mesmo (com hífen) reforça a referência ao “sujeito” ricoeuriano, que não é “je”, mas “soi”.

pensamento antigo e o moderno, bem como a tradição continental e analítica, é evidente a partir da estrutura arquitetônica de seus escritos. Entende-se que essas heranças fortificam e enaltecem a importância do trabalho de tese, uma vez que existe muita carência de bibliografia em língua portuguesa sobre o autor, como também sobre o tema abordado.

Procurou-se, ainda, investigar o conceito de reconhecimento, principalmente, a relação que se estabelece no texto entre Hobbes, Hegel e Ricoeur, bem como as interfaces com seus interlocutores, como Honneth, por exemplo. Um dos pressupostos que se pode admitir, desde já, é o de que precisamente no pensamento hobbenisiano é que ocorre a negação do reconhecimento, porque não é reconhecido o outro pelo que ele é, mas segundo os objetivos de sobrevivência. O delineamento da abordagem desta tese foi elaborado no nível da análise, em que se procurou refutar o estado de natureza prefigurado por Hobbes e apresentar a contrapartida exposta por Hegel, assim como a ampliação desta pela interpretação ricoeuriana. Além disso, teve-se como pressuposto que, ao usar a expressão “voltar à violência”, Ricoeur já pressupõe estar fora desse embate de um estado de natureza, prefigurado pelos pensadores contratualistas, representados, sobretudo, pela obra de Hobbes.

Observa-se que Ricoeur concede a Hegel um lugar de destaque, uma vez que visualiza na problemática hegeliana do reconhecimento uma réplica moral ao desafio constituído por uma interpretação naturalista da teoria hobbesiana do “estado de natureza”, que representa a teoria do desconhecimento originário. A questão investigada e que mereceu atenção foi saber se na intenção de viver-em-conjunto estará o motivo originariamente moral que Hegel identifica com o “desejo de ser reconhecido”. Ou, ainda, quando se pode julgar um sujeito como verdadeiramente reconhecido? Seria possível constatar que a tese final do livro “Percurso do Reconhecimento” é a de que o reconhecimento pleno só será alcançado na mutualidade do reconhecimento? Diante disso, perguntou-se: Que força existe na coisa que se dá que faz com que o donatário a retribua? Constata-se que o enigma reside no vínculo estreito entre três obrigações: a de dar, a de receber e a de retribuir.

O passo seguinte versa sobre aquilo que se acredita ser o elemento de ligação entre o reconhecimento e a vida ética, ou seja, o conceito de intersubjetividade. O problema investigado foi saber de que modo o “eu penso” se

conhece ou se reconhece a si mesmo. A resposta segue a abordagem ricoeuriana por meio da noção do “mundo do texto”. Em razão, um dos pressupostos deste estudo foi o de que os elementos teóricos que possibilitam fazer a ponte entre fenomenologia, hermenêutica, teoria da ação, reconhecimento, intersubjetividade e vida ética pressupõem, basicamente, o reconhecimento de si e do outro por meio das narrativas que, por serem a própria explicitação do nosso eu em outro, representam a grande obra aberta a ser interpretada.

Busca-se, ainda, demonstrar, por meio do trabalho de tese, que, em último caso, é o texto que serve de mediação para a descoberta de um *si* mais amplo do que o “eu” procedente das modernas filosofias do *cogito*. Além disso, a intenção de estudo foi apresentar o conceito de intersubjetividade original. De antemão, pode-se afirmar que não há trabalhos relativos a esse conceito. Por isso, acredita-se que esta venha a ser a grande contribuição para o estudo de Paul Ricoeur.

Outro ponto relevante, na análise, é a apresentação da identidade narrativa (capítulo II), que envolve a identidade como mesmidade (*idem*) e a identidade como ipseidade (*ipse*). Além dessa relação, foi possível estabelecer e apresentar outro par dialético, ou seja, o conceito de caráter e de promessa. O primeiro é entendido como aquele que permite que se identifique uma pessoa como sendo ela mesma ao longo do tempo, e o segundo é o que liga a pessoa ao cumprimento da palavra dada e, conseqüentemente, à manutenção da mesma palavra.

Este estudo centra-se, particularmente, nas seções VII e VIII da obra *Soi-même comme un autre* e, principalmente, nas questões e problemas norteadores, que podem ser agrupados em três grandes perguntas/problemas: a) Como se pode relacionar teleologia e deontologia?; b) Como é possível afirmar a primazia da ética sobre a moral?; c) Qual é a necessidade de a ética passar pelo crivo da norma? Diante disso, um dos pressupostos deste trabalho foi o de constatar que o autor desenvolve a tese da afirmação “eu posso” que, por sua vez, irá qualificar como sujeito moral o homem capaz de: reconhecer-se como autor das ações; identificar-se na narrativa de vida; ser locutor; e ser responsável pelos seus atos. Além disso, cabe saber o que é que legitima que se dê um lugar, um lugar distinto, ao fenômeno da consciência, no plano dos “grandes gêneros” do Mesmo e do Outro. E, ainda, como definir o programa da perspectiva ética ricoeuriana.

Também, é possível visualizar, a partir do estudo proposto, uma problemática importante que emerge dessas imbricações ricoeurianas, ou seja, a figura do



homem capaz (*l'homme capable*), que engloba, como será visto, em si a questão de saber quem é capaz de falar, quem é capaz de agir, quem é capaz de narrar, quem é capaz de imputar seus próprios atos. Esse conceito conduz a questões que delineiam a pequena ética (*petite éthique*), na qual a proposta se articula com base na primazia do predicado “bom” (aristotélico) sobre o “obrigatório” (kantiano). Além disso, o uso de um ou de outro desses predicados permite efetuar a distinção, ainda que convencional, entre a ética e a moral. Um dos pressupostos, deste trabalho, foi atestar que existe entre as duas heranças uma relação de subordinação e de complementaridade, reforçada, como é possível ver, pelo recurso final da moral à ética.

Portanto, conforme exposto no decorrer do texto, ao estabelecer a pequena ética, Ricoeur pretende instituir a perspectiva da vida boa com os outros em instituições justas. O passo seguinte foi tentar compreender a moral e o conceito de norma que foram estabelecidas na busca de (inter)relacionar ética e moral. Essa relação contribui, conforme será evidenciado, para a abertura de outros pares, que são: teleologia e deontologia, estima de si e respeito de si. Por último, ver-se-á que o conceito de reconhecimento, que abre o estudo em questão e que projeta o tema da intersubjetividade e da vida ética, apresenta-se como ponto de intersecção que possibilitará a relação e a primazia teleológica sobre o nível deontológico.

## CAPÍTULO I

### A LUTA PELO RECONHECIMENTO

A intenção de Ricoeur na obra “Percurso do Reconhecimento” é estabelecer um diálogo entre Hobbes e Hegel no que se refere ao conceito de reconhecimento. A realidade do estado de natureza descrita na teoria política de hobbesiana, retarda toda a compreensão relacional do reconhecimento, uma vez que a presença do outro não é necessária e, por sua vez, causa medo, insegurança e desconfiança. De certa maneira, a última obra publicada, em vida, de Ricoeur pode ser interpretada como um convite ao autorreconhecimento, de forma analítica e humilde.

Na procura pelo reconhecimento mútuo, Ricoeur (2006) aponta para uma possível transformação desse desconhecimento em um reconhecimento mais humano, marcado pelo relacionamento intersubjetivo. O texto remete, ainda, de forma direta e incisiva, para a questão da necessidade de conhecimento de si mesmo, não no sentido de um aprendizado acabado, mas como um longo caminho a ser percorrido, durante toda a vida.

O que se percebe é que a última obra de Ricoeur é um excelente exercício de fenomenologia hermenêutica e de filosofia prática. Nessa obra, o autor elabora uma fenomenologia hermenêutica do reconhecimento capaz de oferecer as bases para fundamentar uma ética da gratuidade, da solidariedade e, sobretudo, da hospitalidade. Já no início do livro ele se surpreende ao constatar que, para todos os lados e em quase todos os pensadores, encontra-se uma filosofia do conhecimento, mas quase nenhuma referência a uma filosofia do reconhecimento (MORATALLA, 2010).

Já na análise de Rossatto (2008, p. 6), Ricoeur retoma o problema da alteridade com base em duas implicações principais: a) na primeira tenta enfraquecer as chamadas teorias da deposição do outro; b) na segunda e em sentido contrário, “procura confeccionar uma teoria do reconhecimento que resgate a relação *com e para* o outro, segundo as exigências da solicitude e do respeito e a busca de articulação entre a perspectiva ética e a moralidade”.

Na sequência, para Greisch (2006), três hipóteses podem ser formuladas sobre as ligações entre a derradeira obra de Ricoeur e sua obra anterior: a) dentro

de sua abordagem hermenêutica inicial, o homem, como um símbolo, encontra-se em busca de compreender sua própria simbologia e a de outrem; b) dentro do esforço para que, a partir do embate das ideias e dos julgamentos morais travados no coletivo, exista também um espaço para se reconhecer e para dar espaço/vazão às diferentes abordagens que podem estar contidas em nós, sem que isso nos impeça de reconhecer o outro, num esforço de reconhecimento e de alteridade; c) dentro da compreensão de que o caminho do reconhecimento passa pelo reconhecimento de algo por si só, do individual, para o reconhecimento do geral pelo individual, para, finalmente, a partir do geral, reconhecer, nos traços únicos de cada um, sua individualidade, sem perder a noção de que cada indivíduo, inclusive o eu-próprio, é também parte do geral.

Ainda, para Greisch (2006), os três estudos de Ricoeur possuem cada um uma epígrafe que dá o senso que será abordado em seu decorrer. No primeiro, que trata do reconhecimento como identificação, é citada uma declaração de Pascal: “a essência do equívoco consiste em não o conhecer”. No texto em questão, Ricoeur começa sua análise com Descartes -- distinguir o verdadeiro do falso -- talvez para marcar o reconhecimento como identificação formal e não como reinterpretação, como queria Kant, e depois o contestar, ao afirmar que um sujeito que duvida por método (obrigação de pensamento) não tem necessidade de distinguir entre o conhecido e o reconhecido. Sua preocupação é estabelecer a passagem de um sentido do reconhecer, que ainda é o do reconhecer por, portanto da identificação, para o reconhecer no sentido do reconhecimento mútuo.

Ricoeur (2006) instiga seu leitor a sair do vício cartesiano da dúvida, mas também não considera apropriada a impossibilidade temporal de reconhecimento de Kant<sup>3</sup>. Sua via é a da pluralidade do ser, que muda a cada etapa, a cada novo fato agregado, a cada nova experiência vivida, e é esse o pequeno milagre: ser o mesmo em outro, o ser outro em si mesmo. Reconhecer-se não é somente se reconhecer por meio de algo, por meio de um texto, como queria Proust, ao dizer que o escritor apenas fornece o material imaginário que permite ao leitor descobrir em si mesmo

---

<sup>3</sup> “Em nós, algo de Hegel venceu algo de Kant, mas algo de Kant venceu Hegel, porque somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Do meu ponto de vista, é esta permuta e esta troca recíproca que estruturam ainda o discurso filosófico hoje. É por isso que a tarefa consiste em pensá-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro e um pelo outro”. (RICOEUR, 1969, p. 403).

novas facetas que não conhecia, antes de ler o texto, e às quais não teria acesso sem ele.

O irreconhecível nem sempre quer dizer desfiguração, degeneração. Também é possível ter que reconhecer algo que se transfigurou como foi necessário aos apóstolos do Cristo Ressuscitado, que, num primeiro momento, não reconheceram seu Mestre, tendo que analisar os fatos para chegar ao entendimento de que estavam ante algo conhecido (RICOEUR, 2006). Assim, para Moratalla (2010), a multiplicidade dos usos do termo “reconhecimento” se pode organizar de uma forma sistemática sob a progressão que parte do reconhecimento como identificação de algo, na sequência passa ao reconhecimento de um mesmo, para chegar ao reconhecimento mútuo, ou seja, ao reconhecimento em gratuidade.

Seguindo na esteira de Greisch (2006), pode-se observar, no segundo estudo, que a epígrafe possui uma frase de Rimbaud: “reconheci-me como poeta”. Da mesma maneira, Ricoeur se reconhece filósofo. O reconhecimento de si mesmo, em Ricoeur, parte da filosofia grega, embora para esta a questão do “si mesmo” nunca tenha sido motivo de grandes tratados.

Ricoeur (2006) se detém especialmente sobre as fórmulas verbais do reconhecimento, o papel das marcas de reconhecimento e dos disfarces, por meio de grandes obras clássicas como, por exemplo, a “Odisseia” e “Édipo Rei”. Nessas obras, ele encontra não apenas os signos e a semiótica do reconhecimento, como também o potencial do reconhecimento como agente transformador. Assim sendo, reconhecer é também aceitar e, a partir daí, obter nova perspectiva, nova dimensão antes não imaginada. Nesse sentido, o sofrimento de Agamenon caracteriza antes uma lição de autorreconhecimento que uma lição de sabedoria.

O reconhecimento de si possibilita uma sabedoria prática, na qual o homem que se conhece pode recorrer a qualquer momento, fazendo-se capaz<sup>4</sup>. A existência de um homem capaz não pressupõe, porém, a existência de um homem incapaz, mas, sim, a existência de quem é capaz e para que ele é capaz. Percebe-se, ainda, que o homem afirma-se e atesta-se como sujeito corpóreo, de carne e osso, capaz de se designar, de agir, de narrar a história da sua vida e de se apresentar e assumir como autor responsável pelos seus atos (SALDANHA, 2009). Nesse sentido, de acordo com Moratalla (2010), o que no ser humano pode ser reconhecido é uma

---

<sup>4</sup> No decorrer deste trabalho, voltar-se-á ao conceito ricoeuriano relativo à figura do “homem capaz”.

determinada forma de ser. O objeto de reconhecimento não é qualquer coisa, senão um ser humano capaz de agir e sofrer. Ricoeur (2004) empreende, em sua última obra, uma fenomenologia do ser humano capaz (agente e sofredor), ou seja, eu aspiro a ser reconhecido, quero ser reconhecido no que sou, ainda, quero que os demais me reconheçam e que não se equivoquem comigo. Além disso, o que desejo, no fundo, é ser reconhecido com minhas capacidades.

No texto intitulado “*L’Ethique, entre le Mal et le Pire*”, Ricoeur; Pelicier (1994) esclarece e justifica sua insistência na noção do homem capaz, uma vez que é nessa noção que reside o caráter respeitável do ser humano. O autor identifica que se vive em uma sociedade em que as pessoas são medidas pelo desempenho e não por suas capacidades. Além disso, constata-se que muitos são impedidos pela sociedade, pela vida, pela doença, de participar ativamente da sociedade. O que pretende, de fato, é alcançar o homem capaz, ao invés do homem ineficaz e impotente<sup>5</sup> (RICOEUR, 1994, p. 9, tradução nossa). Diante disso, percebe-se que o fio condutor que atravessa toda a filosofia antropológica de Ricoeur repousa sobre o princípio de que o homem é uma mediação, mas uma mediação imperfeita (MICHEL, 2006).

O papel da memória e da promessa, nesse caminho de reconhecimento, é fundamental, pois a tarefa do conhecimento exige esforço e desejo. Conforme Saldanha (2009), diferentemente de *Soi-même comme un autre* (1990b), em *Parcours de la reconnaissance* (2004b), o autor acrescenta, além da lista das quatro capacidades, as da memória (capacidade de se recordar) e da promessa (capacidade de cumprir o prometido). Ricoeur projeta em conjunto essas duas formas de reconhecimento de si que, apesar de contrárias, uma vez que a memória, por ser retrospectiva, está voltada para o passado e a promessa, sendo prospectiva, esta voltada para o futuro. Apesar de se colocarem diferentemente na dialética da mesmidade e da ipseidade, conferem ao reconhecimento de si, toda a sua amplitude temporal. “Na verdade, fundado tanto numa história de vida, como em compromissos e expectativas futuras (SALDANHA, 2009, p.162), e, conforme destaca o autor, “tal reconhecimento proporciona-nos uma imagem do si-mesmo na sua distensão temporal para o passado (memória) e para o futuro (a promessa), mas

---

<sup>5</sup> *J'essaie de rejoindre ce que j'appelle "l'homme capable", derrière "l'homme inefficace", derrière "l'homme impuissant.*

enraizado num presente entendido como presença e como iniciativa” (SALDANHA, 2009, p.162).

Ainda, conforme Greisch (2006), o terceiro estudo da obra, *Parcours de la reconnaissance*, inicia com uma frase de Rousseau: “assim que um homem foi reconhecido por outro homem como um Ser senciente, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe os próprios sentimentos e pensamentos fez com que este procurasse os meios de fazer isso” (RICOEUR, 2006, p. 161). O que se evidencia é que não há uma aposta na tese da reciprocidade total, pois, para tanto, em primeiro lugar, é preciso que o outro seja análogo<sup>6</sup> ao eu, para que nova experiência se inicie com base na reciprocidade, tampouco na proposição de Lévinas, do outro como um polo, distinto e reconhecível, mas sempre reduzido a seu irreduzível aspecto exterior, realmente um outro como um estrangeiro, que se permite conhecer/reconhecer, mas permanece estrangeiro. Esse dilema vai além da alteridade e permeia o próprio conhecimento de si mesmo: como é difícil se amar, humildemente, se amar (RICOEUR, 2006).

A questão do reconhecimento de si permeia interpretações mais profundas que aquelas relativas à dinâmica do ser. Ela desafia, por exemplo, as soluções da origem do estado de direito propostas por Hobbes e por Hegel. Nesse sentido, para o primeiro, essa seria a via natural para conter o melhor e o pior dos homens; para o segundo, seria a moral, que não é natural, mas torna esse natural possível.

Existe uma necessidade latente de reconhecer e de reconhecer-se como homem que funda o estado de direito, gerando, assim, uma nova via que, de certa maneira, dá a dimensão histórica. Nesse momento, o diálogo se expande até Hegel, que sempre tentou, rigorosamente, diferenciar e definir o caminho feito pela mente na trilha de reconhecer-se para, em seguida, reconhecer e aceitar o outro, dando aí origem ao estado constituído. Talvez, a principal questão levantada por essa nova via seja: até que ponto é possível aceitar (reconhecer) o outro sem se conhecer totalmente, uma vez que nunca se atinge o conhecimento absoluto de si próprio.

Nesse sentido, no texto a seguir, aborda-se o tema do desconhecimento originário e, posteriormente, a contribuição hegeliana, bem como a luta pelo reconhecimento, do ponto de vista ricoeuriano.

---

<sup>6</sup> Cabe mencionar que, ao longo do segundo capítulo, é tratado o tema do outro como análogo, conforme a abordagem fenomenológica de Husserl.

## 1.1 O DESCONHECIMENTO ORIGINÁRIO

O tema referente ao desconhecimento originário, tema observado por Hegel em sua teoria do reconhecimento, faz referência à teoria do estado de natureza de Hobbes. Esse, por sua vez, foi precursor da filosofia política moderna. A teoria política hobbesiana pode ser tomada diferentemente do ponto de vista dos antigos e dos medievais. Pode-se afirmar que a preocupação do relacionamento moral entre indivíduo e cidade recebe nova interpretação.

De acordo com Jervolino (1996e), no seu texto *“Reciprocita dei soggetti come principio etico-politico: per una ermeneutica della com-passione”*, é necessário estabelecer uma ligação entre o esforço por existir e o desejo de uma vida realizada. Essa ligação, no nosso entendimento, serve de base para a defesa de que é necessária uma profunda compreensão da existência como subjetividade, como finitude e, por outro lado, é preciso considerar a ameaça constante de falta de sentido que a existência carrega. É essa possibilidade de compreensão que assegura a abertura de compromisso para a realização e o desejo de uma vida boa, com e para os outros em instituições justas<sup>7</sup> (RICOEUR, 1990a, p. 202).

O tema ético aparece no discurso ricoeuriano tendo em vista que a leitura ética do sujeito também parece ser inconsistente com o traço individualista da subjetividade moderna, acentuadamente egoísta, narcísica e solipsista. Nessas concepções de filosofia, o outro sempre é tomado como problema, sendo apresentado como objeto e não como um assunto de estruturação profunda. Assim, o sujeito que está fechado em si e que pretende governar o mundo, acaba reduzindo o outro a mero objeto. Em contrapartida, tem-se uma percepção do outro como dolorosa e ameaçadora, o que potencializa o surgimento da violência.

Sendo assim, a intenção de nosso trabalho justifica-se tendo em vista o que está expresso na frase: *“homo homini lupus bellum omnium contra omnes”*. Percebe-se, com isso, que a violência do homem contra o outro homem, além de ser uma verdade de fato, também é uma verdade de direito. Um dos pressupostos deste estudo foi verificar se o reconhecimento pode ser corretamente formado no próprio sentido da subjetividade, trabalhado por Ricoeur, em relação a Hobbes e a Hegel.

---

<sup>7</sup> *“Appelons visée éthique la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes”*. O ternário ético ricoeuriano será aprofundado na seção final da tese.

Ao retomar a obra de Hegel, principalmente, a relativa ao período de Iena, Ricoeur nomeou qual é o adversário que a filosofia política buscou combater e excluir, isto é: o Hobbes do “Leviatã”. Além disso, pode-se afirmar que toda a tradição do direito natural -- Grotius, Pufendorf, Locke, Leibniz e até Fichte -- tende a rechaçar Hobbes. Acentua Ricoeur (2003b), que a ideia de Hobbes, relativa ao conceito de estado de natureza, é uma espécie de fábula da origem que, ademais, é perfeitamente reconstruída por meio de uma descrição empírica do estado das coisas. Resta aos homens o medo da morte violenta pela mão do outro. Nesse sentido, as paixões que dominam esse medo são a competição, a desconfiança e a glória. O intento ricoeuriano é examinar a ideia de reconhecimento como réplica inversa do estado de desconfiança e como meio de sair do estado de natureza que é apresentado por Hobbes<sup>8</sup>.

Lembra-se que não se tem a pretensão de demonstrar os fatores que permitem afirmar de que maneira a política hobbesiana pode ser tomada de modo diverso dos antigos. Pretender fazê-lo implicaria visitar autores e comentaristas sobre esse tema que possibilitam dizer como essa abordagem é feita, bem como apontar em que sentido essa preocupação do reconhecimento moral entre indivíduo e cidade recebe nova interpretação em Hobbes e, se recebe, que nova interpretação é essa.

Hobbes é inovador por inúmeros aspectos. Um deles é justamente a tese da insociabilidade natural, que o afasta de Aristóteles. Outra inovação é a sua concepção radicalmente nova do conceito de direito natural. Assim, no estado de natureza, o homem encontra-se numa situação de constante conflito, tensão e desconfiança, situação assinalada por uma guerra de todos contra todos. A existência desses conflitos ocorre porque todos têm o mesmo direito e todos são iguais, não havendo um poder superior que possa garantir a segurança. Conforme Schnädelbach (2002, p. 61, tradução nossa):

---

<sup>8</sup> “En affirmant que la violence politique est structurelle, je n'énonce rien d'original. Il y a déjà plusieurs siècles, Thomas Hobbes déclarait même que la violence participe à la construction des grandes civilisations, et qu'on ne peut donc pas avoir un jugement simplement moral sur la violence, il faut également voir sa redoutable productivité. Mais plus que T. Hobbes ou Nicolas Machiavel, les deux auteurs qui m'ont le plus éclairé sur le rapport du politique et de la violence sont le sociologue Max Weber et le philosophe Eric Weil” (RICOEUR, 1996b, p.34).



Não é difícil de discernir que a guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), do estado de natureza hobbesiano, e de outra parte, também Fichte falou do recíproco reconhecimento da autonomia pessoal, em princípio, inconciliável na linha do princípio com a idéia da incondicionada autonomia, como de um problema fundamental para a filosofia prática geral<sup>9</sup>.

O conflito, no “Leviatã” (HOBBS, 2005), tem origem em três causas: competição, desconfiança e busca de glória. Assim, o estado natural é um estado de guerra de todos contra todos e é somente porque esse estado é um estado de guerra que o direito natural se torna direito a todas as coisas. Permanecendo, porém, o direito a todas as coisas, a guerra não poderá findar, por isso é necessária a renúncia a esse direito<sup>10</sup>.

Nesse ambiente, é que surge a desconfiança originária. Esse princípio de desconfiança nasce no estado de natureza em virtude da igualdade natural, que se caracteriza como condição da natureza humana. Essa condição se apresenta no estado natural, justamente, porque os homens têm consciência de sua igualdade perante os outros. Dessa forma, como percebem os outros como iguais, desconfiam que eles possam vir a atacá-los, uma vez que entendem que os outros também o percebem como sendo igual. Essa igualdade é fundada na capacidade de uns matarem os outros. Esse conceito é fruto de uma sociedade imaginária (ficção teórica).

É importante frisar que o estado de natureza não é histórico para Hobbes (pelo menos a maior parte dos estudiosos concorda com isso), mas é apenas uma hipótese teórica para pensar como seria um estado no qual se retirasse o poder civil -- evidentemente Hobbes está pensando, aqui, na guerra civil, pois a Inglaterra passava por uma guerra civil e ele queria demonstrar aos seus contemporâneos os perigos a que ela conduziria --, estado no qual não se encontra uma instituição superior que possa julgar, organizar e preservar os direitos de cada indivíduo.

Diante disso, aborda-se, num primeiro momento, a guerra de todos contra todos, como sinônima dessa desconfiança originária, bem como assinala-se o anseio por estabelecer um contrato que possa garantir segurança a todos.

---

<sup>9</sup> “Non è difficile scorgere qui la guerra di tutti contro tutti (*bellum omnium contra omnes*) dello stato di natura hobbesiano, e d'altra parte anche Fichte aveva parlato del recíproco riconoscimento delle autonome persone, inconciliabile in linea di principio con l'idea dell'incondizionata autonomia, come di un problema fondamentale per la filosofia pratica generale”.

<sup>10</sup> Confira capítulo XIII do Leviatã.

## 1.2 A GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS

O estado de natureza que pode ser visualizado no pensamento hobbesiano se configura por um direito outorgado pelo próprio indivíduo. Por meio da consciência, o indivíduo adere às leis do soberano em vista da conservação de sua vida. Essa é uma questão fundamental no sistema de Hobbes (2005): porque o indivíduo se obriga, tendo em vista a preservação da vida. É importante frisar que a noção de justiça não existe no estado de natureza. A justiça é o cumprimento dos contratos, e isso somente é possível no estado civil. Também, não existe obrigação efetiva no estado de natureza. Existem as leis naturais, mas elas não obrigam a ações externas, não obrigam efetivamente<sup>11</sup>.

O indivíduo não possui obrigação nenhuma para com os outros nem encontra justificção para isso por meio da consciência. O que ocorre é que, pelo medo da morte, ele quer sair do estado de natureza. Aqui, a razão aponta que o melhor caminho para isso é a paz, sendo esta a primeira lei natural. A razão descobre que o melhor caminho para a paz é fazer um contrato de renúncia ao direito de todas as coisas e viver sob um governo, sendo esta a segunda lei de natureza<sup>12</sup>. É possível afirmar até que ele tem consciência de algo como obrigação no estado de natureza, mas não uma obrigação perante os outros. Na verdade, ele descobre, pela razão, que a melhor maneira de garantir a sua sobrevivência é submeter-se ao soberano. Nesse sentido, a guerra de todos contra todos é uma disposição constante para a luta, mas não é a luta em si, é apenas uma situação que, pela falta de segurança e por meio do princípio da desconfiança, nos levaria o tempo todo a estar preparados para nos defendermos pela luta.

A verdadeira obrigação somente existirá no estado civil, depois do pacto, e nunca no estado natural. Essa obrigação ocorre, então, em relação ao soberano, e não em relação aos outros indivíduos. No estado natural, não há um estado maior que possa garantir a segurança, uma vez que as leis naturais apontam apenas para a autopreservação. A lei natural dependerá de cada indivíduo. Sobre essa questão, pode-se questionar se é a descoberta da lei que depende do indivíduo ou se é seu cumprimento. Existe uma obrigatoriedade da lei natural no estado de natureza.

---

<sup>11</sup> Confira capítulo XV do Leviatã.

<sup>12</sup> Confira capítulo XIV do Leviatã.

Hobbes afirma que a lei existe, mas é apenas um preceito da razão que aponta o melhor caminho para a paz<sup>13</sup>.

É no estado de natureza que se caracteriza a possibilidade de igualdade,

[...] embora por vezes se encontra um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de mente mais rápido do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto um conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa igualmente aspirar. (HOBBS, 2005, p. 74).

Para Hobbes (2005), no estado de natureza, os homens possuem certa facilidade de provocar determinado mal aos outros, e é este o fundamento da igualdade. Assim, surgem, dessa relação de igualdade, as causas da discórdia: a competição, a desconfiança e a glória (a busca por reputação).

Quando existe apenas um objeto a ser distribuído entre os homens e não tendo um reconhecimento de diferença, de sabedoria ou de força entre eles, todos passam a ser iguais, e nenhum possui medo do outro. Isso pode ocasionar uma acirrada competição, tendo em vista a aquisição de um determinado objeto. Como não se tem um estado soberano que possa garantir o direito à vida e à propriedade, os indivíduos estão susceptíveis a desenvolver a desconfiança com relação aos outros.

Diante disso, na defesa de sua propriedade particular, o indivíduo formula determinados valores para si. Aqui, é importante frisar que a vanglória não nasce apenas da defesa da propriedade, é também uma característica da natureza que aparece à medida que há o contato com outros. Cada indivíduo tende a se vangloriar na procura de que outros indivíduos contemplem seu valor e que lhe sejam, cada vez mais, atribuídos valores favoráveis. Ao viverem, constantemente, nesse estado de guerra e longe da paz, os homens vivem na tensão diária de que os outros virão tomar o que é seu. Se o indivíduo desconfiasse de que os outros o atacariam, pensa-se que a melhor estratégia para ele, num hipotético Estado sem

---

<sup>13</sup> Confira capítulo XV do *Leviatã*. Há comentadores que tentam apontar que a lei natural em Hobbes é obrigatória no estado de natureza porque é a lei de Deus. Essa tese recebeu o nome de tese Taylor-Warrender. Para isso, confira: WARRENDER, Howard. **The political philosophy of Hobbes**. Oxford: the Clarendon Press, 1957. E, ainda, POGREBINSCHI, T. **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru: Edusc, 2003. Atualmente, porém, poucos comentadores aceitam essa tese.

governo, seria ficar quieto em seu canto, pois se ele atacasse, então os outros revidariam e ele poderia morrer. Assim, a melhor estratégia seria não atacar.

Entretanto, pelo princípio da desconfiança, segundo Hobbes (2005), os homens são levados a pensar que os outros provavelmente atacarão. Então, a melhor estratégia é atacar antes do que esperar e ser atacado. O raciocínio de Hobbes leva a concluir que, em virtude do princípio da desconfiança que age em todos, essa não seria a melhor estratégia para a sobrevivência num Estado sem governo, isto é, num estado de natureza. Diante disso, um dos pressupostos deste estudo é o de que um Estado sem governo desembocaria numa guerra real, e o motivo principal disso não é o egoísmo nem a vaidade, como muitos pensam, mas o princípio da desconfiança, que conduz ao tipo de raciocínio probabilístico-estratégico, que se acredita estar na base da argumentação em Hobbes.

Outro conceito central é o medo. É por causa do medo que os homens atacam e é por causa do medo que eles procuram sair do estado de natureza. É graças ao medo, ainda, que eles saem da situação de guerra e vão ao encontro do estado civil. Hobbes é claro quanto a isso: os homens trocam o medo dos seus companheiros de estado de natureza pelo medo da espada do estado. Se o soberano impuser o medo a todos no sentido de punir quem não cumpre a lei, o raciocínio probabilístico da desconfiança acaba, porque não se desconfia mais do outro, já que o soberano irá puni-lo caso ele tente atacar. Isso torna-se o ponto central da filosofia de Hobbes. Portanto, o papel do estado é acabar com o princípio da desconfiança e todo o raciocínio probabilístico que ele desencadeia. Diante disso, restam duas escolhas para o homem: sujeição ou liberdade. A primeira escolha conduz à paz, ao progresso e à cultura, enquanto a segunda, à guerra, à vida sórdida, à pobreza e a uma situação desconfortável.

Diante dessa competição, desconfiança e glória, o que é intrínseco ao homem é a vontade de eliminação do outro<sup>14</sup>. Outro pressuposto de ancoragem deste estudo é o de que, precisamente, nesse ponto, é que ocorre a negação do reconhecimento, porque o outro não é reconhecido pelo que ele é, mas segundo os objetivos de sobrevivência. Para Ricoeur (2006), além da competição e do desconhecimento que, por sua vez, proporcionam a negação do reconhecimento, o

---

<sup>14</sup> É importante dizer que nem sempre a vontade é a da eliminação do outro. Uma leitura atenta no texto de Strauss (**Natural Right and History**. Chicago: The University of Chicago, 1968) faz evidenciar isso. Geralmente, a situação acaba por redundar na tentativa de eliminação do outro.

estado de natureza conteria em si a antinomia originária entre vaidade e medo da morte violenta<sup>15</sup>. Diante dessa vivência conflituosa e sem paz em que se encontra o homem do estado de natureza, assim como pelo desejo de paz, que é inerente a cada homem, surge a necessidade de estabelecer um contrato que possa garantir a própria vida, bem como a vivência harmoniosa entre os cidadãos.

### 1.3 O CONTRATO SOCIAL: SENTIDO E ALCANCE

O contrato possui a função de estabelecer um estado de paz em meio a um estado de guerra e de miséria, objetivando colocar fim à guerra. Desta forma, o estado de paz permitiria a conservação da vida, como também certa satisfação, pois as pessoas vivem em constante tensão e medo, enquanto que, com a criação do Estado, os homens possuem seus direitos de modo fixo, ou seja, outorgado pelo poder do soberano (HOBBS, 2005).

Por outro lado, para a formação de um estado civil é necessário a união de muitas pessoas. Todavia, submetendo as vontades à vontade do soberano, poderá acontecer uma entrega de direitos -- a entrega do direito, a renúncia, não é uma possibilidade, mas é o que efetivamente ocorre --. Nesse sentido,

[...] cedo eu transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. Pois, todas as pessoas se unem num Estado, o qual é governado pelo soberano, portanto, esse soberano tem três características que são necessárias para ele, a irrevogabilidade, o caráter absoluto e a indivisibilidade (HOBBS, 2005, p. 103).

Sendo assim, a irrevogabilidade do soberano será condicionada ao apoio do próprio soberano. Portanto, não adianta o povo querer entrar em acordo para tirar o soberano, não basta que todos os contratantes tenham esse desejo, pois, em última instância, é necessário que o soberano consinta com isso.

Ainda, de acordo com Ricoeur (2003b, p. 30), “a solução é um contrato mas um contrato entre homens atados pelo medo e que se encomenda a um soberano; este não contrata. Não participa como contratante no contrato; tanto que o artifício, o

---

<sup>15</sup> Novamente, o texto do Strauss tem informações significativas sobre o assunto.

Estado, se apresenta como o animal gordo mencionado no livro de Jó: o Leviatã [...]”. Diante disso, a questão a ser levantada e, ao mesmo tempo, que serve de questionamento a Hobbes e a seus sucessores é: existe um fundamento moral distinto do medo que possa dar uma dimensão humana à política?

Importante é salientar, neste ponto, o tema da soberania absoluta, em que, após o soberano ter sido instituído, qualquer tentativa de retirá-lo do poder é injusta, porque, a partir do contrato, é o soberano o único que pode julgar a respeito das questões públicas, portanto, qualquer tentativa de tirá-lo do poder sob alegação de mau governo é injusta. O que é contraditório é que somente o soberano pode decidir o que é um bom governo. Por isso, a submissão, em Hobbes, é absoluta e irrevogável e não como, por exemplo, em Locke, para o qual o mau governo serve de justificativa para a revolução. Dessa maneira, para que haja dissolução do contrato, o soberano deve estar em concordância para derrubar a si mesmo do poder.

[...] dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano, por um acordo feito apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do acordo da parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de transgressão (HOBBS, 2005, p. 104).

O que se observa é que não há possibilidades de quebra de contrato, uma vez que o soberano é absoluto. A quebra de contrato por parte do soberano nunca ocorre, porque ele não faz contrato com os súditos. Esse é o ponto fundamental que distingue Hobbes de outros contratualistas, como Locke, por exemplo; porque, se o soberano fizesse um contrato com o povo, como ocorre em Locke, qualquer ação que seja contra o contrato, necessariamente, é uma quebra de contrato e justifica, por exemplo, a rebelião. Desse modo, Hobbes garante a soberania absoluta e nada do que o soberano faça pode ser considerado injusto, pois injustiça é apenas a quebra de contratos.

No estado civil, o soberano é absoluto porque somente ele tem o direito sobre todos. Caso contrário, ele é súdito. Para Hobbes (2005), nessa maneira de governo,

caso ocorresse um desacordo de ideias, tornar-se-ia uma anarquia e, conseqüentemente, uma guerra civil.

Analisadas as evidências do contrato social, nota-se o abandono de direitos como “renúncia e transferência”. Percebe-se, ainda, outra perspectiva das terminologias “recíproca e mútuo”. Não mais se apresentam em conformidade com a guerra, mas com o objetivo de uma busca pela paz. Diante disso, o abandono dos direitos naturais, que são próprios dos indivíduos, não requer reciprocidade, mas um dom (RICOEUR, 2006). Evidencia-se, diante da análise ricoeuriana relativa ao estado de natureza e ao contrato social hobbesiano, que já se encontra prefigurada certa desconfiança originária, que se realiza na própria característica natural do homem de defender o que é seu.

O passo seguinte é apresentar a teoria do reconhecimento hegeliana que pode ser tomada como uma resposta ao conceito de desconfiança originária de Hobbes.

#### 1.4 O CONCEITO DE RECONHECIMENTO HEGELIANO

A proposta de Ricoeur (2006) na obra “Percurso do Reconhecimento” não é pequena nem fácil e, para cumpri-la, é preciso passar por várias filosofias e revisitar o pensamento de inúmeros filósofos. Além disso, deve ser compreendida aí a experiência histórica em todas as suas dimensões -- social, política, cultural e espiritual.

Na questão do reconhecimento recíproco, que, no fundo, resume-se a uma luta pelo reconhecimento do si-mesmo pelos outros, Ricoeur concede a Hegel um lugar de destaque em contraposição a Hobbes, uma vez que, ao substituir o medo de uma morte violenta e a luta pela sobrevivência, que caracterizam o estado de natureza pela necessidade de viver em conjunto e pelo desejo e luta pelo reconhecimento, contribuiu para trazer na esfera da filosofia política o tema do reconhecimento (SALDANHA, 2009).

O conceito de reconhecimento nasce no contexto filosófico graças a Hegel, já no princípio de sua filosofia, em Jena, entre 1802 e 1806. Conforme Ricoeur (2003b), o tema do reconhecimento aparece graças ao estudo de Kojève sobre o livro maior de Hegel, “A Fenomenologia do Espírito”. O centro dessa obra é a luta pelo

reconhecimento, mas também a luta do senhor e do escravo, que se reconhecem mutuamente compartilhando o pensamento. Diante disso, pergunta-se: Isso não configura já um reducionismo? O resultado da luta por reconhecimento na “Fenomenologia do Espírito” é uma espécie de estoicismo, uma vez que senhor e escravo constataam: “nós pensamos”. E, como ambos pensam, são indiferentes, não levam em consideração esse fato, ou seja, permanece, ainda, o escravo e o senhor. Aqui se percebe o porquê da comparação ao estoicismo, pois este conduz ao asceticismo (RICOEURb, 2003).

A dialética do senhor e do escravo é algo indispensável para se chegar à questão do outro e seu reconhecimento em Hegel. Este, como se sabe, pensa o outro no que se refere a passagem, momento necessário para se chegar a si mesmo. Na dialética das consciências, o outro é condição necessária para uma vinda a si mesmo, de modo desenvolvido. Diante disso, pergunta-se: e o outro como tal? Ao que parece, há uma ambiguidade. Se o outro é apenas uma etapa no caminho para se chegar a si mesmo, não se pode afirmar que é pelo reconhecimento do outro que o percurso se torna possível? Hegel apresenta a questão, mas sua solução é pela primazia do mesmo e não do outro, que é sempre pensado como momento de uma inteligibilidade que reúne o mesmo e o outro um discurso universal. Nesse caso, a separação entre o mesmo e o outro será, necessariamente, superada.

Ricoeur (2003b) confessa que segue uma abordagem que promete maior eficácia e desenvolvimento na luta pelo reconhecimento, abordagem diversa daquela delineada, anteriormente, semelhante ao estoicismo. A questão a ser posta é a experiência de ser reconhecido em um intercâmbio que é precisamente o intercâmbio do dom: “faço pois um intento cujo êxito desconheço mas estou seguro de que resultará fecundo, para completar e corrigir a ideia finalmente violenta pela ideia não violenta do dom” (RICOEUR, 2003b, p. 30). Assim, já legitimando alguns pressupostos do trabalho, o que se observa é que a reversão do processo de reconhecimento pela luta será edificada pelo autor mediante a recuperação da ideia de “*economia do dom*, exemplificada pelos gestos de presentear alguém, pela polidez nas relações humanas e pelos ritos festivos. São esses alguns dos modos não violentos de reconhecimento do outro” (ROSSATTO, 2006, p. 8, grifo do autor).



Na “Fenomenologia do Espírito”<sup>16</sup>, é importante salientar que, na introdução ao conjunto da obra, o autor relata que a Fenomenologia do Espírito é já ciência, mas ciência da experiência da consciência. Nesse sentido, a consciência é designada como o meio da experiência (RICOEUR, 1989b). Reconhecer-se só tem valor caso também se reconheça o outro no outro<sup>17</sup>.

O conceito de reconhecimento em Hegel, conforme análise de Ricoeur (2003b), possui três momentos. O primeiro encontra-se sob a égide do amor -- afetividade, sexualidade, erotismo, amizade e respeito mútuo --. O segundo momento encontra-se no nível jurídico -- relações contratuais, que possuem pouca qualidade humana e assinala a propriedade, do isto é meu - isso é seu, não consistindo um ato de reconhecimento, mas um elemento de desconfiança -- O terceiro nível é o caracterizado pelo vínculo comunitário, ou seja, o Estado, que se encontra além das relações abstratas, jurídicas e contratuais.

Desses três níveis apontados por Hegel, interessam a Ricoeur o primeiro e o último, uma vez que, no jogo ético, sobram comentários e reinterpretações, mas o jurídico não ocupa o espaço todo, tendo em vista que se encontra emaranhado por algo que é pré-jurídico e pós-jurídico. O autor com quem Ricoeur (2003) começa a dialogar, nesse momento, é Honneth, em que encontra a superação do desprezo e da provação mediante o reconhecimento. Assim, está colocada, em conjunto, a ideia de desprezo e a ideia de reconhecimento. Seguindo na esteira de Hegel, Honneth assinala três níveis de reconhecimento, que são: afetivo, jurídico e político. A partir desses três modelos de reconhecimento intersubjetivo, tem-se o inverso, ou seja, eles correspondem a três figuras de negação do reconhecimento: a humilhação, a exclusão e a intolerância.

Para Castillo (2007), o reconhecimento não deve ser simplesmente moral e jurídico, mas também social. Nessa nova versão do reconhecimento como social, uma dimensão psicológica se impõe e que integra na identidade pessoal as

---

<sup>16</sup> Indica-se o texto de Ricoeur intitulado “Da Intersubjetividade em Hegel e Husserl”, que oferece ao leitor subsídios para esclarecer a relação entre a fenomenologia do espírito hegeliana e a fenomenologia husserliana. A questão que serve de guia para análise é saber o seguinte: “poderá a teoria da intersubjetividade de Husserl ocupar o lugar de uma teoria hegeliana do espírito?”. Para maiores esclarecimento, confira: RICOEUR, P. **Do texto à acção**: ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés-Editora, 1989b.

<sup>17</sup> Em Emmanuel Lévinas, por exemplo, esse reconhecimento do outro gera a ética da alteridade e em Ricoeur há uma tentativa de afastar-se dessa necessidade de imersão total, ao menos em seus aspectos de análise histórica e evolutiva, para se deter no âmago da questão: a análise realmente interpretativa do si (GREISCH, 2006).

características da história de cada um. A memória que se toma aqui em conta é emocional, ou seja, contém os bloqueios, as feridas e os sofrimentos que não se registram nos significados da coabitação e nas regras jurídicas. Para dar uma sugestão mais contextualizada da personalidade, Ricoeur recorre, conforme a autora, ao conceito de identidade narrativa, que se liga, por sua vez, ao conceito de ipseidade e de mesmidade, para designar, posteriormente, a identidade pessoal.

A ipseidade de um ser humano não se reduz à identidade de uma coisa e não designa uma simples permanência no tempo. Além disso, conforme Dastur (2006, p. 451), “a ipseidade que é o lugar próprio do reconhecimento de si como ser capaz, é também o do desconhecimento, que pode tomar a dupla forma do esquecimento e do perjúrio”. A identidade pessoal é a identidade de um ser que assume seu informe ao tempo, um ser de memória, que dá prova de sua dívida ao seu passado e também um ser de promessa, que se edifica (se lança), por meio dessa sua identidade, no futuro. A identidade pessoal vivida em primeira pessoa é, pois, uma identidade narrativa (CASTILLO, 2007). Para a autora, cada ser é igual ao outro num nível jurídico, mas também há um desejo de ser e um esforço por existir que permeia a intencionalidade da vida boa e confere sentido à vida ética. Além disso, assinala o destino de um indivíduo e acentua suas convicções mais íntimas.

A problemática do reconhecimento toma, assim, o passo de uma rivalidade entre a ética processual da argumentação e uma sabedoria prática<sup>18</sup>, que quer incluir a historicidade dos protagonistas e suas convicções. O que está posto em questão aqui é o caráter de uma prescrição<sup>19</sup> que deve superar a fase formal do autorrespeito para incluir, em seguida, a estima de si. Isso irá assinalar um

---

<sup>18</sup> É importante destacar a presença de Alasdair MacIntyre, *Depois da virtude (After virtue)*, nos últimos escritos de Ricoeur, principalmente, a adoção dos conceitos de “padrões de excelência” (*standards of excellence*) e a “unidade narrativa de vida” (*narrative unity of a life*) nos escritos relativos à questão da sabedoria prática.

<sup>19</sup> Conforme Jardim (2005, p. 10), “A narração torna-se mediadora entre a descrição e a prescrição, esclarecendo a passagem da dimensão prática para a dimensão moral da ação. Assim, a narratividade é uma manifestação ética. [...] Todavia, é evidente que narrar as ações não é suficiente, embora Ricoeur atribua a maior importância ao livro de John Searl, *Speech Acts* [...]; há que narrar quem desempenha a ação: o agente, o sujeito da ação. O verbo narra o sujeito, mas mais ainda o narram os complementos circunstanciais que molduram a sua ação. A sintaxe dos fatos (em relação de coordenação ou subordinação entre si) liga os acontecimentos díspares, o imprevisto e o inesperado passam a ter a possibilidade de se integrar num tempo com identidade dinâmica onde a visão de si e dos outros pode confrontar-se, conjugando-se positiva ou negativamente num momento posterior [...]. Note-se que a narração, para Ricoeur, consiste na descrição do caráter e das transformações múltiplas e variadas que este sofre com a atitude pessoal. O futuro e não apenas o presente fica aberto a novas reinterpretações, sempre de caráter hermenêutico-ético”.

reconhecimento que não pode ser neutro, uma vez que remete às lembranças da memória (CASTILLO, 2007).

É importante frisar que a ideia-chave que está delineada neste estudo se encontra na luta pelo reconhecimento, e que, mediante experiências negativas de desprezo (*Missachtung*), pode-se descobrir o próprio desejo de reconhecimento. Este nasce da insatisfação ou da desgraça do desprezo.

Nas palavras de Rossatto (2008), Hegel toma como ponto de partida as experiências negativas do desprezo (*Missachtung*), por meio delas, é possível descobrir o próprio desejo de reconhecimento. Ao contrário de Hobbes, esse desejo não nasce da experiência de medo, mas da insatisfação ou infelicidade humanas. Além disso, não se origina no meio natural, tal como predicava Hobbes, por meio do conceito de estado de natureza, nasce num ambiente de reciprocidade social.

A perspectiva hegeliana do reconhecimento parte da compreensão de *Anerkennung* e *anerkennen*. O segundo prefigura uma constatação do reconhecimento no sentido prático, pois seu significado não leva em consideração um conhecer, um ter consciência de, mas apura, reconhece, julga e muitos outros sentidos. Essa terminologia é bastante utilizada na área jurídica (INWOOD, 1997). Ao contrário, o conceito *Anerkennung* não identifica a pessoa pela característica intelectual, mas é atribuída à pessoa por um valor positivo. Ainda, de acordo com Schnädelbach (2002, p. 61, tradução nossa), “Em Hegel o elemento prático entra em jogo porque o conhecimento de outra autoconsciência, como igual a própria, põe a consciência autoconsciente diante do problema do reconhecimento do outro como autoconsciência e este reconhecimento é excluído por definição”<sup>20</sup>.

Na filosofia prática hegeliana, o tema do reconhecimento está sempre presente. Também, o problema levantado estabelece a grande capacidade que se encontra no reconhecimento intersubjetivo.

Mas de fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do “Eu sou Eu”.

---

<sup>20</sup> “In Hegel l’elemento pratico entra in gioco perché la conoscenza dell’altra autocoscienza, come uguale alla propria, pone la coscienza autocosciente dinanzi al problema del riconoscimento dell’altro come autocoscienza, e questo riconoscimento è escluso per definizione” (SCHNÄDELBACH, 2002, p. 61).

Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência de si (HEGEL, 2002, p. 136).

Na perspectiva do reconhecimento em Hegel não está prefigurada uma preocupação prática, pois o reconhecimento é mais do que simples moralidade -- é autoconsciência. Além disso, a terminologia *Anerkennung* altera o sentido de autoconsciência, o qual é princípio fundamental do reconhecimento hegeliano. Antes, o sentido de autoconsciência era descrito como reconhecimento, isto é, a pessoa era reconhecida como uma entre tantas, pois, a partir de então, o reconhecimento ocorre pela busca essencial por seu valor (INWOOD, 1997).

Partindo dessa concepção da perspectiva da luta pelo reconhecimento, apresentam-se os aspectos desenvolvidos pelo *Anerkennung* que suprem essa característica da desconfiança originária, apresentada anteriormente. Primeiramente, é preciso passar pela autorreflexão e pelo direcionamento ao outro; em seguida, pelo aspecto do processo do polo negativo ao positivo e, por último, pela institucionalização do reconhecimento (RICOEUR, 2006).

Diante disso é que se percebe a grande discussão das análises realizadas com base no pensamento hegeliano, no qual se deixa de lado o desconhecimento e a luta pela autoconservação hobbesiano para eleger uma teoria do reconhecimento, que se realiza na correlação entre si e o outro. O conceito de liberdade é central para a compreensão da questão que se está analisando, uma vez que “faço experiência da liberdade no meio do pensamento, só depois a ativa resolução dos problemas da intersubjetividade e da independência do mundo externo” (SCHNÄDELBACH, 2002, p. 63, tradução nossa).<sup>21</sup> Ainda, para o mesmo autor, o conceito de liberdade é a chave para compreender a filosofia prática hegeliana.

Conforme Hegel (1995, p. 295, tradução nossa), “no pensamento eu sou livre porque não sou em um outro, mas permaneço puramente e simplesmente preso a mim mesmo, e o objeto que tenho por essência é, em unidade inseparada, o meu ser-para-mim. O meu movimento em conceito é um movimento entre mim mesmo”<sup>22</sup>. O movimento do reconhecimento em Hegel é atribuído ao duplo sentido encontrado

<sup>21</sup> “faccio esperienza della libertà nel medio del pensiero, solo dopo l’attiva risoluzione dei problemi dell’intersoggettività e dell’indipendenza del mondo esterno” (SCHNÄDELBACH, 2002, p. 63).

<sup>22</sup> “Nel pensiero lo sono libero perché non sono in un altro, ma rimango puramente e semplicemente presso me stesso, e l’oggetto che ho per essenza è, in unità inseparata, Il mio essere-per-me. Il mio movimento in concetti è un movimento entro me stesso” (HEGEL, 1995, p. 295).

na essência da consciência-de-si. Existe a perspectiva infinita que é própria de si e a concepção dada, a qual vem de fora. Esse movimento das duas formas que chegam à consciência é que dinamiza a luta pelo reconhecimento.

A perspectiva da consciência que veio fora de si possui duas características: a primeira equivale à perda do que é próprio de si e que é encontrado num outro; a segunda descreve uma consequência da primeira, isto é, a partir do momento em que ela por si mesma assumiu a outro, ela, ao deparar-se com o outro, não lhe reconhece a essência, mas o que dela tem no outro (HEGEL, 2002). Apesar da "abertura" trazida por Hegel, seu pensamento é ponto culminante de um modo de pensar que reduz toda a alteridade em benefício de uma identidade que deve realizar a inteligibilidade em sua totalidade. O autor expõe a questão, mas sua solução é pela primazia do mesmo e não do outro, que é sempre pensado como momento de uma inteligibilidade que reúne o mesmo e o outro em um discurso universal. Nesse caso, a separação entre o mesmo e o outro será, necessariamente, superada.

Dentro dessa discussão do reconhecimento percebe-se a busca do outro, não somente pela subjetividade, que é algo fortemente encontrado em Hobbes, mas também na perspectiva de que há uma intersubjetividade na qual reina não o que de mim há no outro, mas o que do outro eu reconheço. Desse modo, a teoria do reconhecimento hegeliano contribuiu positivamente diante da análise do desconhecimento originário de Hobbes. Além da análise hobbesiana referente ao desconhecimento originário e o entendimento hegeliano do reconhecimento, trata-se, na sequência, da luta pelo reconhecimento na perspectiva ricoeuriana.

## 1.5 A LUTA PELO RECONHECIMENTO

A perspectiva a ser trabalhada na luta pelo reconhecimento se desenvolve em uma caminhada de superações, seja superação das análises das filosofias anteriores, seja de contextos históricos vivenciados em determinada época. Assim, a característica central do estudo ricoeuriano é a luta pelo reconhecimento na esfera intersubjetiva que pressupõe, por sua vez, os conceitos de reciprocidade e mutualidade.

Assim, ao considerar três experiências de reconhecimento mútuo delineadas pela cultura ocidental e às quais Ricoeur dá o nome de “estados de paz”, que são, a *filia* (amizade) na perspectiva aristotélica; o *eros* na abordagem platônica (desejo de ascensão espiritual); e o *ágape* (amor ou caridade) no sentido bíblico e pós-bíblico, o autor privilegia o *ágape*, uma vez que este, encerra em si a máxima “dar sem nada esperar receber em troca”, e ignorando toda a comparação e todo o cálculo, apresenta-se como pura e absoluta generosidade (SALDANHA, 2009).

Observa-se que o objetivo ricoeuriano de estabelecer a luta pelo reconhecimento é baseado nas perspectivas simbólicas encontradas nas ordens jurídicas e trocas mercantis. Para a efetivação desse objetivo, é importante observar as diversas concepções dos “estados de paz”. A concepção de *ágape* é utilizada, uma vez que refuta qualquer caráter de retribuição. Diante disso, ocorre uma distinção entre o estado de luta, que é estudado na característica da reciprocidade, e estado de paz, o qual é pesquisado posteriormente.

Rossatto (2008, p. 8, grifo do autor), ressalta que:

sob a denominação de *estados de paz*, compreendidos entre eles os gestos de grandeza e de perdão ou a prática da discriminação invertida, o autor indicará os diferentes caminhos do reconhecimento positivo. Mas, no contexto geral de sua ética, há um elemento tomado da moral kantiana que vai desempenhar um papel complementar em relação à solicitude e será ainda a peça chave na proposição de uma nova forma de reconhecimento: a noção de respeito (*Achtung*).

Uma primeira compreensão que se pode observar no estado de paz é a “interrupção da disputa”. Essa característica de disputa era forte e marcante no estado de guerra, no qual todos, marcados pela desconfiança, pela disputa e pelas paixões, viviam em total conflito. Aqui, portanto, no estado de paz, encontra-se uma primeira característica: a interrupção da disputa, que é observada claramente na concepção originária de *ágape*, que pode ser compreendida como sendo o dar sem esperar receber nada em troca (RICOEUR, 2006). O que proporciona a superação dessa disputa é a característica de abertura, conferida pela *ágape*, em contraposição a perspectiva do *cogito*. Essa superação é transbordada na “abundância do coração”. Com isso questiona-se: -- Qual é a perspectiva ricoeuriana na compreensão do *cogito*? - E a abundância de coração não priva uma relação com o outro? Ainda mais, qual é a credibilidade do discurso do *ágape* na esfera intersubjetiva e no reconhecimento do outro? Não será o *ágape* um ideal apenas

parcialmente realizável? Ou, ainda, não será apenas uma utopia, um ideal irrealizável, ou mesmo uma ilusão e um engano?

A radicalidade do método da dúvida, que, segundo Ricoeur (1991b, p.16), além de exercer a desconfiança com relação aos sentidos, a ciência, entre outros, atinge do mesmo modo a natureza da dúvida do próprio corpo, o qual é “arrastado no desastre dos corpos”. Tendo como base essa perspectiva matematizada, introduzida com o método da dúvida, o ágape estrutura-se num sentido contrário, ele se estabelece numa totalidade, que, até certo ponto, proporciona um questionamento: Será que ele não ignora o outro?

Na perspectiva da negação ou na despreocupação com a retribuição,

não que a ágape ignore a relação com o outro, como demonstram os discursos sobre o próximo e sobre o inimigo; mas ele inscreve essa relação de busca aparente de equivalência subtraindo-a do julgamento. Trata-se no máximo de uma equivalência que não é medida ou calculada. A única reciprocidade evocada nesse contexto diz respeito precisamente à ordem do julgamento e assume a forma de maledicência ao modo de uma nêmeses do julgamento condenatório: “julgue e não será julgado”. (RICOEUR, 2006, p. 235).

Mediante a compreensão do ágape, essa perspectiva, que se eleva num questionamento de negação, apenas reforça uma interação, uma intersubjetividade, um reconhecer o outro, isto é, ao encontrar o outro, ao negar a retribuição, acontece a grandeza do amor, bem como a atenção e o agradecimento ao outro. Nessa perspectiva, qual é o discurso do ágape? Uma primeira intenção é a de que a desconfiança é quebrada nessa concepção, tendo em vista que o processo de reconhecimento é aquele que se aproxima até aquele que está próximo de (...), porém para o ágape é diferente. É ele que se aproxima, é ele que vai até o outro (RICOEUR, 2006). Ágape, ainda, na efusão do dom, sobrepassa toda equivalência possível. O acento não está posto na falta, mas na sobreabundância, que assinala, por sua vez, a despreocupação ou o “deixar ir”.

Para Mane Malet (2010), percebe-se que o que está sendo colocado em jogo não são nem as justificativas nem a atenção para si, mas a despreocupação, que se mostra semelhante às aves e aos lírios dos campos, tal como recorda o autor na obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. É importante lembrar que, nesta obra, o autor

afronta o terreno da história e da historiografia em estreita ligação com a memória e o esquecimento, porém a trama tecida anteriormente é mantida: o homem capaz, que no “Si-mesmo como um outro” estava incluído na articulada identidade (*idem/ipse*), agora se apresenta como um sujeito que indaga sobre si na condição histórica efetiva, na qual se recapitula todos os temas já trabalhados: história, ética e política (BREZZI, 2006).

A perspectiva de despreocupação com a retribuição, bem como o estado de paz, proporciona um caráter fundante no processo do reconhecimento e na luta pelo reconhecimento. Ao contrário de se colocar como um obstáculo ao estado de paz, na luta pelo reconhecimento, abrem-se caminhos que possibilitam o reconhecimento do outro não pela comparação, pelo cálculo e por aquilo que ele retribui, mas pela sua totalidade, pelo seu ser. É, precisamente, nesse ponto, que a ideia do sempre precisa ser compreendida, tendo vista que a pessoa deverá ser tomada como fim em si mesma e não como meio ou coisa.

### 1.5.1 A Reciprocidade<sup>23</sup>

Os estudos realizados até o momento indicaram alguns pontos centrais presentes nos “estados de paz”, isto é, as características que existem num relacionamento que é marcado pelo ágape. Perante essa contextualização, segue-se o objetivo de mostrar o caráter da lógica da reciprocidade, do dom e do contradom para, posteriormente, apresentar a perspectiva nodal do reconhecimento, que é a reciprocidade marcada pela mutualidade. Conforme Ricoeur (2006, p. 246), “por convenção de linguagem, eu reservo o termo de ‘mutualidade’ para as trocas *entre* indivíduos e o termo ‘reciprocidade’ para as relações sistemáticas, em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das ‘figuras elementares’ da reciprocidade”. Esse contraste entre mutualidade e reciprocidade, torna-se o pressuposto fundamental que marcará

---

<sup>23</sup> A leitura do capítulo final de “O Si mesmo como um Outro” fornece-nos a chave para o conceito de reciprocidade. No entanto, ousaria dizer que um dos autores decisivos para o conceito de reciprocidade, em termos fenomenológicos e éticos, é Martin Buber. Também, pode-se nomear Marcel, que certamente está entre as interlocuções existenciais de Ricoeur. O ponto central não será, então, nem o eu nem o outro, mas *a relação, o entre*, aquilo que liga ou interliga o Eu e o Tu.



a tese ricoeuriana centrada na ideia de reconhecimento mútuo simbólico.<sup>24</sup> Essa experiência efetiva do reconhecimento mútuo no modo simbólico é oferecida pelo dom recíproco cerimonial. Além disso, para proteger o sucesso dessa experiência, é necessário assumir a tarefa crítica de fazer a separação entre a boa e a má reciprocidade.

Diante disso, é preciso que neste mundo mercantilizado, em que a troca é o modo na qual se pauta as relações sociais e, no qual a justiça se expressa sob a forma da regra de equivalência, que

o homem do *ágape* (que é o homem do primeiro gesto, o do dom, isto é, do gesto de dar generosamente, sem nada esperar em troca) e o homem da justiça (que é o do segundo gesto, o do contradom, isto é, o do gesto de retribuição que repõe o equilíbrio), estejam prontos a fazer concessões e a negociar um compromisso aceitável entre a generosidade pura que se exclui do mundo e a segurança fundada apenas na regra de equivalência (SALDANHA, 2009, p. 172).

Mediante a intenção de trabalho, os passos desenvolvidos a seguir se delineiam na perspectiva de perceber a fonte, a conceituação do caráter da retribuição. Além disso, trata-se de verificar a concepção que está presente na lógica da reciprocidade, bem como observar o viés lógico do caráter de reciprocidade que gera uma determinada refutação da mutualidade. Ainda, de acordo com Saldanha (2009, p. 172), “a lógica da reciprocidade, que envolve a vingança, o dom e a troca mercantil, que constituem as suas figuras elementares, é uma lógica circular, sendo que este círculo tanto pode ser virtuoso, como o do dom (dom *versus* contradom), como vicioso, à imagem da vingança (maldade *versus* maldade)”.

As características introdutórias se prefiguram na compreensão geral que se possa ter do conceito de reciprocidade. Para Ricoeur (2006), três pontos-chave assinalam esse conceito. Primeiramente, o dar, que é marcado como o primeiro gesto, o receber e o retribuir. Isso permite questionar a veracidade ou a força interior que motiva realizar determinada ação. Diante do exposto, já se questiona se, de fato, o gesto de retribuir é efetivado com as mesmas motivações, os mesmos sentimentos com que é concretizado o gesto de dar ou é meramente uma obrigação ou uma atitude que transborda o outro. Uma provável resposta pode ser encontrada na perspectiva do relacionamento calculado que é marcado nas trocas mercantis,

---

<sup>24</sup> “É ao livro de Marcel Hénaff, intitulado *Le Prix de la vérité* (O Preço da Verdade), que devo a ideia de resolver o enigma que ele denomina “enigma do dom recíproco cerimonial” pelo recuso à ideia de reconhecimento mútuo simbólico” (RICOEUR, 2006, p. 247).

nas quais se recebe e, automaticamente, se retribui. A característica do dar exige uma configuração de pensamento do outro ao de si.

Nesse ponto, Ricoeur (2006, p. 62) lembra a evocação kantiana de que o “esquematismo do entendimento puro, em vista dos fenômenos e de sua simples forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, e cujos segredos de funcionamento teremos dificuldade em arrancar da natureza para colocá-los a descoberto de nossos olhos”. Pode-se pensar que a atitude de retribuição ao dom recebido é esquematizado, como também pode ser o gesto de doação. Ricoeur (2007a) expõe que a ideia de dom tem suas próprias dificuldades. Estas podem ser relacionadas em dois momentos. O primeiro, diz respeito ao reconquistar a dimensão da recíproca do dom, contra sua primeira caracterização como unilateral. O segundo trata-se de restituir, no centro da relação de troca, a diferença de altitude que diferencia o perdão do dom, segundo o espírito da troca.

Em uma leitura atenta do texto “*Pour une éthique du compromis*”, pode-se entender melhor a relação conceitual entre economia do dom e reciprocidade. Nesse contexto,

L'économie du don ne peut pas s'institutionnaliser. Si l'on prend par exemple la règle «Si vous prêtez, ne demandez pas que l'on vous rende», on ne peut pas faire marcher une économie marchande. L'économie du don ne peut opérer que de l'intérieur de l'économie de l'équivalence, de l'échange, de la réciprocité. Mais elle n'est pas tout! Une économie interne ne peut jamais être totalisante. Nous ne pouvons qu'introduire à dose homéopathique dans nos institutions quelque chose de cette économie du don (RICOEUR, 1991c, p. 4, grifo nosso).

Assim, de acordo com Ricoeur (2006, p. 240), outra alternativa pode estar na hipótese da configuração, isto é, “a ideia segundo a qual o dom deve ser retribuído supõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; esse gesto retribuído deve confirmar para mim a verdade de meu próprio gesto”. Existem interesses por detrás de minha narrativa ou das ações? Se a resposta a esta questão for positiva, como poderia ser interpretado, por exemplo, o conceito de promessa, tão importante para Ricoeur?

O que foi analisado até o momento visa estabelecer algumas características da reciprocidade<sup>25</sup>, bem como seu caminho, acentuadamente marcado pelo dar,

---

<sup>25</sup> Aconselha-se ao leitor visitar as páginas de “*Pour une éthique du compromis*”, em que Ricoeur (1991a, p. 4), explica: “*Par exemple, la dette du Tiers Monde ne peut pas être traitée sous le seul*

pelo receber e pelo retribuir. Na opinião de Greisch (2006, p.170), “a trilogia dar-receber-retribuir, faz-nos descobrir um dos aspectos mais originais de uma fenomenologia do homem capaz: a capacidade, que é talvez uma verdadeira arte, de receber”. O mérito evidente da teoria da reciprocidade é, num primeiro momento, compreender um vasto território que inclui a vingança, o dom, o mercado, que compreendem, por sua vez, três categorias que constituem as “figuras elementares da reciprocidade”. Além disso, como segundo momento, visa assimilar a reciprocidade a um círculo que pode ser vicioso ou virtuoso: “colocar-se-á assim o problema da passagem do círculo vicioso da vingança (malefício *versus* contramalefícios) ao círculo virtuoso do dom (dom *versus* contradom), com o sacrifício abrindo o caminho para a reciprocidade positiva” (RICOEUR, 2006, p. 241).

A ênfase da análise é, no segundo momento -- chamado por Ricoeur de mérito --, na perspectiva de compreender esses círculos. Ver-se-á que o círculo da vingança, mesmo sendo concretizado mediante essa perspectiva de “dar a quem deu”, “matar aquele que matou”, pode ser percebido na análise de revogar a retribuição da violência pela violência, isto é, o círculo vicioso da violência age intuitivamente em retribuir da mesma maneira que recebeu, mas pode existir essa característica de renúncia em devolver da mesma maneira que recebeu. A intenção neste estudo foi compreender a obrigação da retribuição, bem como a gratuidade do primeiro dom doado. Essa análise é desenvolvida mediante o paradoxo do dom e do contradom, ou seja, mediante o círculo virtuoso do dom.

### 1.5.2 A Mutualidade

Primeiramente, é importante destacar que na mutualidade encontra-se solidificada na ideia de que cada um ama o outro da maneira como ele é. Assim, a compreensão dessa realidade não permite perceber a reciprocidade guiada pela mutualidade, mas o reconhecer da identificação, isto é, retribui-se o dom recebido a partir do momento em que se consegue acolher e identificar o gesto da oferta. Cabe assinalar que aqui acontece o reconhecimento da identificação, não sendo aquele

---

*angle juridique. J'ai beaucoup d'admiration pour ce qu'a écrit Hannah Arendt lorsqu'elle disait que parmi les concepts politiques, il faut citer le pardon. Il n'en demeure pas moins que le paradoxe de la non-violence est dans le fait que, selon moi, on ne peut pas institutionnaliser ce qui est la mise en question de l'institution elle-même. La non-violence est seulement capable de faire des brèches subversives”.*

fundamentado e prefigurado por uma mutualidade. Mediante as relações efetuadas e a percepção do “deixar de dar golpes, oferecer no momento de dar, esperar receber de volta de uma maneira ou de outra, sem contar o ato de tomar a dianteira”, é formulada num caráter neutralizador que “paira sobre nossas cabeças” e que não deve ser interrompido (RICOEUR, 2006, p. 244).

Para Cesar (2008-2009) “a mutualidade recobre as trocas entre indivíduos; a reciprocidade, o caráter sistemático da troca e da partilha dos valores, bem como o sem preço do dom. Instaura-se desse modo um reconhecimento simbólico do bem sem preço, dos bens não vendáveis – como, por exemplo, a dignidade moral, a integridade e a beleza”<sup>26</sup>. Essas evidências são marcadas pela reciprocidade, que, no caráter do reconhecimento e na perspectiva do relacionamento mútuo, é fragmentada até pela própria característica de que o reconhecimento permite uma identificação fixa -- ao contrário do reconhecimento mútuo, que se mostra circular. Diante disso, o próximo passo é compreender o reconhecimento mútuo. O reconhecimento encontra-se ligado às lutas pelo amor e pela afirmação de si, o que facilmente pode ser correlacionado, no plano jurídico, pela estima social. Dessa forma, entende-se que a mutualidade representa a troca de bens no plano de vida individual, e a reciprocidade, na esfera do plano social. Além disso, pode-se relacionar e traduzir, ainda, a noção de cuidado de si e do outro como procura pela paz. Essa que se apoia nas noções de *filia*, de *eros*, de *ágape*, de mutualidade, de dom, que estreita, por sua vez, a relação entre amor e justiça e, conseqüentemente, a presença ao outro<sup>27</sup>.

Nesse sentido, a perspectiva do reconhecimento mútuo permite a compreensão do conceito de dom, graças a assertiva de não esperar nada de retribuição. O caminho delineado já se encontra prefigurado na noção grega de *ágape*, permitindo centralizar a generosidade com a quebra dos paradigmas formais das relações. Outro item a ser destacado é referente às questões que envolvem a reciprocidade num sentido lógico, no qual se percebe a composição de um círculo tanto virtuoso quanto vicioso.

---

<sup>26</sup>CÉSAR, C. M. Multiculturalismo e Reconhecimento em Paul Ricoeur. Revista da Faculdade de Letras: Filosofia, Porto, n. 25/26, 2008 – 2009, série 2. Série Filosofia. Disponível em: (<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8357.pdf>). Acesso em: 15 de ago. 2010.

<sup>27</sup>CESAR, C. M. A Noção de cuidado em Paul Ricoeur. 2010. Disponível em: (<http://www.porto.ucp.pt/lusobrasileiro/actas/pdf>). Acesso em: 20 ago. 2010.

A seguir, trabalha-se a característica da mutualidade dentro das relações, bem como as trocas de dons, numa perspectiva do “sem-preço” e também no estudo de Marcel Henaff (2002) para, posteriormente, estabelecer o reconhecimento mútuo. Para Ricoeur (2003b) a pessoa se encontra imediatamente situada num âmbito de pessoas, cuja alteridade recíproca, em qualquer caso, seja rigorosamente fundada sobre a irreduzibilidade aos meios; ou seja, a sua existência é sua dignidade, seu valor não é comercial e ela não tem preço.

A interpretação que Henaff propõe, de acordo com Ricoeur (2003b), é que não é uma força mágica que estaria no dom, que constrangeria ao corresponder, senão o caráter de substituto e de presentificação, uma vez que o funcionamento do dom não estaria na coisa dada senão na relação doador-donatário, que possibilitaria um reconhecimento tácito, simbolicamente, figurado pelo dom.

Ricoeur utiliza a ideia de uma relação de reconhecimento simbólico como objeto da confrontação com as análises da luta procedente de Hegel. Um dos pressupostos de sustentação deste trabalho é o de que não é a coisa dada que, por meio da sua força, exige algo em troca, senão que o ato mútuo de reconhecimento entre dois seres exige um gesto de reconhecimento que é um gesto construtivo, que simboliza o doador e o donatário. A distinção para estabelecer um caráter mútuo no relacionamento pode ser encontrada na atitude de Sócrates e dos sofistas. O primeiro buscou a verdade. Ao contrário, os sofistas se utilizaram da retórica para estabelecer a busca pelo dinheiro (RICOEUR, 2006). Aqui, pode-se assinalar a relação entre a verdade e o dinheiro, o que gera uma relação de inimizade e que assinala o lado inverso da amizade e da reciprocidade.

Cabe a pergunta, na tentativa de ligar esse ponto ao segundo capítulo diante da análise da noção de estima de si, ou seja: o que a amizade e a mutualidade acrescentam à estima de si? Conforme interpretação nesta tese, a amizade acrescenta à estima de si a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmo. Além disso, por meio da mutualidade, que produz a igualdade, já projeta a amizade no caminho da justiça, em que a partilha de vida entre um número pequeno de pessoas se estende até uma distribuição de partes em e para os outros, sob a virtude da amizade. Assim, nasce uma nova relação preconizada sob a virtude de justiça. Dessa forma, a justiça torna-se constitutiva do desejo de viver bem: o justo, por sua vez, será o primeiro objeto de desejo e se enuncia num optativo antes de enunciar-se num imperativo (MAGALHÃES, 2002).

Um tema-chave utilizado por Ricoeur é o conceito “sem-preço”. Por meio desse conceito, é possível discutir as trocas de dons, permitindo distinguir a interpretação moralizante do dom, bem como o enfoque no dom da reciprocidade cerimonial. Este não pretende substituir o entendimento mercantil das trocas de dons, mas a compreensão de sua presença na visão do “sem-preço”. Assim,

A revolução de pensamento proposta por Henaff consiste em deslocar a ênfase da relação para o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade da troca entre protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo. O enigma inicial da força que supostamente reside da própria coisa se dissipa se se toma a coisa dada e retribuída como a garantia e o substituto do processo do reconhecimento – a garantia do engajamento do doador no dom, o substituto da confiança no aparecimento do gesto da retribuição. (RICOEUR, 2006, p. 249).

Observa-se que a dicotomia, vista anteriormente, entre o dar por generosidade e o dar na compreensão mercantil, relação Sócrates – sofistas, por exemplo, é superada mediante a concentração de percepção no sentido e na intenção do ato. Desse modo, o espírito do dom que contempla a gratuidade, bem como a liberdade ética do gesto, amplia e renova a gratuidade. Novamente, surge o paradoxo entre a generosidade do dom e a obrigação do contradom:

O obrigatório do dom pode tornar-se um obrigado sobrecarregado pela coerção de retribuir; por sua vez, a recusa de retribuir ou a demora excessiva ou ainda a mediocridade do contradom podem suscitar a raiva ou a acusação de ingratidão. E, embora a prática do dom beire os paradoxos teóricos do *doublé bind* que está na origem da lógica da reciprocidade, os exemplos de ‘dons fracassados’ não faltam: na família, a revogação de promessas de dons por heranças; em relação, as manobras ligadas ao avanço e à reputação, as exigências de vantagens que levam a posturas de cortesia: por fim, o encerramento de cada pessoa em vínculos de obrigação sem fim parece algo característico dessa época (RICOEUR, 2006, p. 253, grifo do autor).

Perante essas contribuições, evidencia-se a luta em fundamentar essa perspectiva do reconhecimento mútuo. Essa concepção fenomenológica vista até então é um tanto fragmentada, porque, segundo Henaff (2002) citado por Ricoeur (2006, p. 255), “nós não damos ao dar, e se nos damos é porque devemos, nós e nosso bem, aos outros”.

Nesse sentido, a estrutura que proporciona o reconhecimento mútuo é a característica de dar sem preocupação com a retribuição, o ágape, que não se fecha e nem se abre à obrigação do retorno, mas a sua atitude de doação é fomentada pela gratuidade. O que se constata é que a tríade dar-receber-retribuir essa gratuidade, que também se pode entender por reconhecimento, alivia, por sua vez, o peso da retribuição.

A questão a ser levantada é saber como encontrar, nessa relação de gratuidade de reconhecimento, a característica da mutualidade do reconhecimento. Como pressuposto de ancoragem de interpretação deste estudo, acredita-se que, por meio da amizade, é possível encontrar essa relação. Isso pode ser confirmado nas palavras de Ricoeur (1991b, p. 220):

A amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a idéia de mutualidade na troca entre humanos que se estima cada um a si próprio. Quanto ao corolário da mutualidade, a saber, a igualdade, ele põe a amizade no caminho da justiça onde a divisão de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar e uma distribuição de partes numa pluralidade na escala de uma comunidade política histórica.

É possível observar na relação marcada pela mutualidade, e principalmente nas relações de amizade, a despreocupação dos polos, isto é, tanto do dar quanto do retribuir, uma vez que estes não se tornam obrigatórios, mecânicos, não se limitam no exterior do outro, pois aliviam a obrigação e transborda além do outro, transborda na abundância do coração, no sentido estrito do termo ágape.

Ressalta-se, ainda, a presença de Honneth, um dos principais interlocutores de Ricoeur, o qual trabalha a necessidade de uma via intermediária, que associe as teorias especulativas, empíricas, àquelas obtidas experimentalmente, para evitar que o tema do conhecimento acabe caindo no vazio ou na banalização. Além disso, destaca-se que a fenomenologia do “sem-preço” encaminha a reconstrução efetuada por Honneth da herança do jovem Hegel <sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Ao comentar um dos três níveis de reconhecimento apresentados por Honneth, Ricoeur (2003b) esclarece que, seguramente, temos ecos riquíssimos desses componentes negativos da afetividade, sobretudo na psicanálise e a que Hegel não tinha acesso no seu tempo, bem como não teve pressentimento disso. Nesse sentido, a releitura de Honneth, sobretudo no aspecto da psicanálise pós-freudiana, no que se refere ao abandono, desamparo e infância, que antecipam situações do complexo de Édipo e que parecem ser comentários possíveis da negatividade: a criança busca, na

Tanto Ricoeur quanto Honneth buscam material nas relações amorosas e familiares para obter o suporte experimental ao conhecimento. Especialmente Ricoeur, que faz a análise da necessidade de posicionar-se, ou mesmo de fazer parte de um clã, de uma linhagem, para, a partir daí, conhecer-se. Um exemplo pode ser o nascimento num contexto familiar. Esse deixa como legado um “eu sou porque sou filho”, ou seja, o ser não é mais um começo em si, mas uma continuidade, um evento, dentro de uma série de fatos que influenciam e modificam o ser. Daí a interdição do incesto, que, evidentemente, perturba a linha de continuidade dos eventos relativos ao nascimento de um novo ser (GREISCH, 2006).

Ricoeur (2006) avança em relação às suas obras anteriores, caracterizando as formas possíveis de reconhecimento que o indivíduo pode obter por parte da sociedade em que vive. Esse reconhecimento pode ser organizacional ou institucional, gerando o prestígio, a consideração e a aceitação. Viver em comunidade exige um esforço contínuo de reconhecimento dos outros e de busca por ser reconhecido. Ricoeur alerta para o risco que está sempre presente nas sociedades em relação aos grupos minoritários.

Aceitar as diferenças pode facilitar o reconhecimento do outro, mas pode também, por um lado, banalizar e, por outro, torná-los tão evidentes que o reconhecimento vem acompanhado da intolerância<sup>29</sup>. Como, então, encontrar o caminho correto? As experiências de reconhecimento mútuo podem fornecer, ainda que provisoriamente, uma solução ao dilema, ainda que a condição estabelecida seja “eu te reconheço por que (e somente porque) você me reconhece”. A solução parece ser encontrada entre a boa vontade, caracterizada pelo amor incondicional que permite a compreensão e, por outro lado, a efetivação operacional da justiça, como norma.

---

necessidade de ser tranquilizada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confirmada, de não ser aprovada, a aquisição da capacidade de solidão. Essa capacidade de solidão a partir do abandono e da ameaça de abandono representa para Honneth o melhor equivalente contemporâneo da análise hegeliano.

<sup>29</sup> *En partant d'une relecture du mythe babélique, régie par la conscience du langage comme témoignage irrécusable de la condition finie et charnelle de l'homme et de la tra-duction comme paradigme herméneutique de la médiation entre des mondes culturels différents, nous arrivons donc à la nécessité de l'élaboration d'une théorie et d'une pratique de l'hospitalité langagière. Dans cette perspective, le remède contre l'intolérance ne pourrait pas être un syncrétisme superficiel ou l'appel aux bons sentiments, mais un approfondissement de nos racines spirituelles, qui nous rende capables d'écoute et de dialogue avec l'autre, avec l'étranger qui peut donc devenir l'ami, l'hôte, celui qui garde une semence de vérité qui nous manque et qui intègre le fragment que nous possédons ou croyons de posséder* (JERVOLINO, 1999, p. 9-10).



O que se constata é que a sociedade contemporânea, acentuadamente capitalista, torna-se um ambiente propício para o surgimento da ideia de que tudo possui um preço, entretanto é preciso que existam espaços para que ocorra a troca de informações necessárias ao reconhecimento mútuo. Ricoeur (2006) fala da necessidade de rituais, de cerimônias, que permitam que o processo ocorra, porque determinados processos só se completam nessa condição. A cerimônia ou o ritual pode permitir que o processo mútuo de doação ocorra melhor, culminando com a capacidade não apenas de doar-se, mas principalmente de receber. Qual seria, então, o papel do filósofo nesse processo? A resposta para Ricoeur (2006) é a de que, por meio da crítica e do despertar do pensamento, possa ser possível a um homem não apenas conhecer, mas solidarizar-se, no sentido mais amplo da palavra, com o mundo e com outrem.

Nesse sentido, por meio do reconhecimento mútuo, é possível estabelecer uma passagem do desconhecimento originário presente na teoria política hobbesiana, acentuadamente marcada pela competição, pela desconfiança e pela glória, para o estabelecimento de uma relação despreocupada, desinteressada, isto é, não marcada pelo viés da preocupação em dar para esperar a retribuição, mas firmada pela característica de abundância do coração, ou seja, dar sem a preocupação de ser retribuído, do reconhecer não pelas categorias que “eu” estabeleço, mas pelo que o outro se apresenta. É por isso que a obra de Ricoeur inaugura novo capítulo nas relações de reconhecimento e de continuidade do conhecimento.

Na opinião de Moratalla (2010), o desconhecimento básico que, por sua vez, possibilita e motiva o erro, o engano e o desprezo ou mesmo experiências negativas de reconhecimento existe em virtude do esquecimento da dissimetria originária entre o eu e o outro, que não pode abolir a reciprocidade como mutualidade. Dessa maneira, ser com os outros, em mutualidade, em reconhecimento com os outros, não pode fazer esquecer a distância, a diferença entre um e outro. Além disso, até mesmo nos momentos de máxima fusão, de máxima proximidade, o outro segue sendo inacessível como tal. Na constituição da reciprocidade, precisa-se formar uma justa ideia de reciprocidade, não se pode esquecer a assimetria originária da relação entre o eu (si mesmo) e o outro. Ainda, para Moratalla (2010, p. 228), “parece que o problema que possuem Husserl e Lévinas é o de superar a dissimetria para dar razão da reciprocidade e da mutualidade; o problema que se coloca agora, com

Ricoeur, é integrar na mutualidade a dissimetria originária. O que aqui esta em jogo é o sentido do ‘entre’”

Jervolino (1996e), no texto “*la reciprocita dei soggetti come principio etico-politico, per una ermeneutica della com-passione*”, pergunta: cabe a questão se a alternativa edificante oferecida no processo do reconhecimento recíproco dos sujeitos pode ser fundada no senso mesmo da subjetividade? O autor ressalta que, para responder a essa pergunta, é importante perceber que a filosofia moderna da subjetividade, acentuadamente erigida no *cogito* cartesiano, é, provavelmente, impotente diante da violência que ocorre nas relações interpessoais. Ao contrário, ela confere à pessoa um legado singular de solidão. Por meio da fenomenologia hermenêutica, Ricoeur confere ao eu a possibilidade de passar de um mero espectador do mundo e dos outros para um sujeito encarnado, que reconhece a si e ao outro, por meio das grandes edificações culturais e históricas, bem como é instruído pelo poder evocativo das imagens e das narrativas. Nesse sentido, a solidão diante do mundo e do outro se torna apenas um passo a tomar em direção do outro.

O importante a ser destacado, nesse contexto, é que o sentido do humano, que há em cada um e que é, por sua vez, compartilhado com o(s) outro(s), define a própria identidade: ser racional, caníço pensante, entre outras definições. A noção de intersubjetividade preconizada por Ricoeur e interpretada por Jervolino é a de que a subjetividade é um dom, uma vez que: cada um é o outro do outro e só com essa condição que o indivíduo é. Para Jervolino (1996e), é notório que se morre sozinho, mas somente os vivos morrem, e a vida está intrinsecamente relacionada com os outros. Se a morte é um ato de vida do indivíduo, é apenas na condição de tornar-se um reconhecimento dos desejos dele em meio à comunidade dos homens.

O princípio da subjetividade implica uma constante crítica do assunto, o tema da tentação subjetiva. Subjetividade, ao invés de ser uma posse, é uma questão sobre nós mesmos, uma questão que assumiu o espaço de um discurso possível, uma intersubjetividade *ab initio* (desde o princípio), como condição de significação de perguntas e respostas. Na continuação de sua análise, Jervolino esclarece que a pessoa, sendo um ser de desejo, encontra no desejo o seu outro, um desejo solitário é impensável.

*Anche nel desiderio solitario l'altro è implicato in modo fantasmatico, in quanto io divento l'altro del mio desiderio. Se il desiderio vitale nella sua dialettica interna tende a rompere la chiusura del soggetto in se stesso e ne rivela la condizionatezza e il bisogno dell'altro, il desiderio di verità, vale a dire il bisogno di una vita sensata, al di là del gioco di rimandi fra me e l'altro, comporta un senso comune del desiderare, una universalità di valore del desiderio. La "canna pensante" che sa di esistere e di morire è unita a tutti coloro che sanno nello stesso modo di esistere e di morire, la canna pensante è un principio di comunione e di com-passione. A questo punto - di fronte a questo interrogarsi sulla compassione - seguendo l'esempio di Paul Ricoeur che non ha cessato di insistere sul valore maieutico delle opere dell'invenzione fantastica per la ricerca del senso - vorrei lasciarmi istruire dalla commozione suscitata in me da un'opera d'arte che evoca i grandi temi della pace e della guerra, della violenza e del potere. Vorrei partire dalla suggestione esercitata da un grande capolavoro appartenente ad un'arte giovane come il nostro secolo, per riprendere, istruito dal potere evocativo delle immagini e del racconto, la tematica filosofica che ci concerne più direttamente: la com-passione come principio etico-politico (JERVOLINO, (1996e, p. 1-2, grifo nostro).*

Por outro lado, é importante analisar, na esteira de Honneth (2008), o conceito de reconhecimento conflitivo, tendo em vista a construção de uma teoria social de caráter normativo. O autor parte do pressuposto de que o conflito é intrínseco à edificação da intersubjetividade e, conseqüentemente, do próprio indivíduo. Salienta, porém, que não se trata de um conflito no âmbito da autoconservação como, por exemplo, preconizado no estado de natureza hobbesiano, mas de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é regularizada por obrigações intersubjetivas. Honneth (2008) segue o percurso hegeliano e aceita a premissa de que, nos embates cotidianos (na família, no direito e na eticidade), os sujeitos não apenas constroem uma imagem de si mesmos, mas contribuem para o estabelecimento de um processo no qual as relações éticas da sociedade seriam liberadas de particularizações e unilateralizações.

Assim, para Ricoeur (2003b), talvez, a fenomenologia da intersubjetividade alcance seu limite e exija uma re colocação do papel quase fundador outorgado à noção de conflito e luta. Percebe-se que o que se apresenta é algo além do reconhecimento jurídico. Nesse sentido, é possível considerar o ser humano portador de direito se tem o reconhecimento das obrigações normativas que o ligam ao próximo.

Assim, é a própria pessoa com a condição de manter com o próximo relações de construção mútua, como na primeira infância, a capacidade de estar sozinho para sair das ameaças de abandono. Além disso, o desprezo social é a forma negativa que

se infiltra no reconhecimento. As infelicidades da sociedade, que Hegel havia perfeitamente antecipado em suas análises da sociedade civil, procedem, pode-se dizer, pelo direito de que a sociedade cível, marcada basicamente pela industrialização, pelo domínio do que já conhecia na época das relações industriais, produz ao mesmo tempo a pobreza. Há um vínculo estranho entre produção da riqueza e a produção, ao mesmo tempo, da pobreza. Por outro lado, há um vínculo estreito entre a produção da riqueza e o alargamento da pobreza (RICOEUR, 2003b).

Ainda, para Ricoeur (2003b), as sociedades são a fonte do desconhecimento ou, em outras palavras, são a negativa do reconhecimento, residem na contradição profunda que existe entre uma adjudicação igual de direito (iguais perante a lei) e a desigualdade da repartição dos bens. É possível afirmar que não se produz sociedades econômicas e socialmente igualitárias, enquanto que a fundação jurídica das sociedades é o direito igual ao acesso a todas as fontes de reconhecimento jurídico.

Diante disso, pode-se tomar como exemplo aquilo que se encontra promulgado na Constituição brasileira de que todos são iguais perante a lei e, por outro lado, tem-se a questão da repartição dos bens, que se torna o limite infranqueável da sociedade denominada democrática. Conforme Ricoeur (2003b, p. 35), “aquele que é reconhecido juridicamente e que não é reconhecido socialmente sofre de um desprezo fundamental unido à estrutura mesma da contradição”. As formas de reconhecimento, dependendo da estima social, referem-se ao laço mais dissimulado entre universalização unida à conquista do jurídico e à personalização com a divisão do trabalho; esse laço dissimulado é fonte do desprezo e da denegação de consideração social. O defeito de consideração pública e o sentimento íntimo do prejuízo à integralidade coexistem.

Essa fronteira indecisa da falta de reconhecimento social com a multiplicação das desigualdades em sociedades de direito igualitário gera, por sua vez, a questão se a ideia de luta vem a ser a última ideia. Por conseguinte, acaso o ser reconhecido da luta para o reconhecimento é uma postura de uma petição indefinida considerada como “infinito mal”? Essa é uma expressão, acentuadamente hegeliana, que, diante dos traços negativos de uma negação insaciável e positivos de uma reivindicação sem limites, semelhante a um fluir da consciência, engloba um produto da civilização (RICOEUR, 2003b).

Diante do mal-estar e da fragilidade da consciência moderna, surge o perigo iminente dos estilhaços que desprendem dessa consciência fragmentada, conforme teoria ricoeuriana. Diante disso, o autor propõe colocar em conjunto as motivações e as efetuações felizes de reconhecimento e como formas não violentas, bem como as formas conflituosas de reconhecimento (herança hegeliana). Por esse motivo, Ricoeur introduz o conceito de dom como ligação à ideia de luta. O próprio autor, contudo, está ciente do hiato criado em seu discurso.

Além disso, Ricoeur está consciente de que há, ainda, um trabalho por fazer, ou seja, o da réplica do trabalho de Honneth sobre as formas de desprezo, principalmente sobre as formas discretas do reconhecimento na cortesia e também no festivo. Conforme Ricoeur (2003b, p. 32), “acaso a diferença entre os dias trabalhados como se diz, e os festivos não guardam um significado fundador?” Como se existisse uma espécie de prolongamento na carreira de produção até o enriquecimento: o festivo representaria, de alguma maneira, a réplica não violenta de nossa luta por ser reconhecido. Para o autor, tem-se uma experiência viva do reconhecimento em uma relação de dom, de intercâmbio, de boa ação, ou seja, já não se está diante de uma petição insaciável, senão que se tem, de alguma maneira, a pequena graça de ser agradecido e de ser reconhecido. Ressalta-se, contudo, que a palavra francesa “*reconnaissance*” pode ser interpretada em duas vias: a) ser reconhecido pelo que se é, reconhecido em sua identidade; b) sentir gratuidade, podendo-se, aqui, falar de um intercâmbio entre gratuidade e dom.

Na tentativa de delinear um ponto de ligação entre o primeiro e o segundo capítulo, cabe perguntar: até que ponto se pode dar um significado fundador a essas experiências pouco correntes? Enquanto se tem o sentimento do sagrado e o caráter “fora da obra” da cerimônia no intercâmbio sob seu aspecto cerimonial, tem-se a promessa de haver sido reconhecido pelo menos uma vez na vida; e, pelo contrário, caso nunca tivesse tido a experiência de ser reconhecido, de reconhecer na gratuidade do intercâmbio cerimonial, seria violento na luta pelo reconhecimento (RICOEUR, 2003b). Essas experiências pouco comuns são as que protegem a luta pelo reconhecimento de voltar à violência de Hobbes. Outro ponto de apoio, que pode ser destacado, é que, perante a luta pelo reconhecimento do outro, que assinala a dissimetria original, o conceito de reciprocidade representa a possibilidade de ligação entre os desiguais e, conseqüentemente, o estabelecimento da igualdade entre ipseidade e alteridade. Além disso, um dos pressupostos deste estudo é o de que, ao

usar a expressão “voltar à violência”, Ricoeur já pressupõe que se está fora desse embate de um estado de natureza, prefigurado principalmente, como visto na obra de Hobbes.

## CAPÍTULO II

### A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE

A leitura dos textos ricoeurianos permite que se aproxime de determinados autores importantes da filosofia, bem como permite, por outro lado, uma distinção de determinadas concepções filosóficas. O próprio Ricoeur, nos anos que antecederam à grande guerra, encontrava-se em uma “batalha singular” para integrar no seu contexto filosófico as várias tradições a que ele se encontrava ligado. Dentre elas, podem ser destacadas a filosofia reflexiva francesa, legatária do *cogito* cartesiano; a filosofia da existência de Marcel e Jaspers<sup>30</sup>; bem como a fenomenologia de Husserl. Essa tensão assinalou um aspecto do próprio pensamento ricoeuriano, que nasce mediante o “Conflito de Interpretações”. Conforme esclarece o autor:

Reivindico uma das correntes da filosofia europeia que pode caracterizar-se por uma certa diversidade de epítetos: filosofia reflexiva, filosofia fenomenológica, filosofia hermenêutica. A primeira acepção – reflexividade –, refere-se ao movimento pelo qual o espírito humano trata de recuperar o seu poder de agir, de pensar, de sentir, poder de algum modo asfixiado e disperso entre os saberes, as práticas e os sentimentos que o exteriorizam em relação a si mesmo. Jean Nabert é o representante emblemático deste primeiro ramo de uma corrente comum.

A segunda acepção – fenomenológica – designa a ambição de ir “às próprias coisas”, isto é, à manifestação de tudo o que aparece na experiência mais despojada de todas as criações herdadas da história cultural, filosófica e teológica; contrariamente à corrente reflexiva, esse interesse conduz à relevância da dimensão intencional da vida teórica, prática, estética, etc. e a definir toda a consciência como “consciência de [...]”. Husserl é o herói epônimo dessa corrente de pensamento.

A terceira acepção – hermenêutica –, herdada do método interpretativo aplicado inicialmente aos textos literários clássicos (filologia) e aos textos jurídicos (jurisprudência), acentua a pluralidade de interpretações relacionadas com o que podemos denominar a leitura da experiência humana. Sob esta terceira forma, a filosofia abandona a pretensão de estar livre de pressupostos. Os maiores representantes desta terceira tendência são Dilthey, Heidegger e Gadamer (CHANGEUX; RICOEUR, 1999, p. 12).

---

<sup>30</sup> “C'est effectivement une approche que l'on peut retrouver dans d'autres aspects de mon travail philosophique. Je considère comme une chance d'avoir toujours été soumis à des influences fortement opposées. Par exemple, lors de mes débuts en philosophie, j'ai été très marqué par l'existentialisme chrétien d'une part, en particulier avec Gabriel Marcel et Emmanuel Mounier, et avec la tradition du rationalism français, d'autre part, surtout avec Jules Lagneau et Jules Lachelier, puis, plus tard, Jean Nabert” (RICOEUR, 1996, p. 35).

Essas influências delineam o pensamento ricoeuriano em três direções essenciais no seu percurso filosófico: a) a preocupação constante pela questão da pessoa e a identidade expressada por meio de mediações discursivas, que necessitam ser interpretadas; b) a preocupação pela ação, bem como suas repercussões éticas, principalmente quanto à inserção do sujeito na história, por meio de sua capacidade de falar, agir, imputar, entre outras; c) a vocação filosófica, constituída no horizonte de uma fenomenologia hermenêutica (VILLAVERDE, 2003).

Esses pressupostos filosóficos que permeiam o pensar ricoeuriano, por um lado, geraram tensão interior, provinda das diversas correntes filosóficas, que perfazem o itinerário do autor, por outro, assinalam uma atividade filosófica militante que marcou o seu trabalho filosófico. A preocupação primeira ocorre em relação ao *cogito* cartesiano, e que está diretamente ligada à prova da dúvida, é mostrar que este é uma verdade tão vã quanto invencível. O autor não nega, por sua vez, que seja uma verdade, mas, sim, que se trata de uma verdade que se põe a si mesma. Nesse sentido, o *cogito* assemelha-se a um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro, enquanto o *ego* do *ego cogito* não se recupera no espelho dos seus objetos, das suas obras e, finalmente, dos seus atos.

Além disso, conforme Foessel e Lamouche (2007), existe um esforço constante nos escritos ricoeurianos de responder a uma situação de finitude do agir humano (tristeza do finito e afirmação originária), tanto no plano individual, quanto no coletivo. Também, torna-se pertinente esclarecer que, com isso, o autor não está fazendo apologia a uma filosofia pessimista, ao contrário, ele desenvolve uma filosofia prática de combate (*combat*) cujo significado é de responder à existência do mal, seja ele moral ou político. Como já foi destacado cada livro do autor possui um resíduo anterior, que ao mesmo tempo prende e lança o leitor a uma nova e renovada compreensão, por isso, cada obra possui vários e diferentes focos. Isso pode ser visualizado por meio de obras e conceitos abordados ao longo de sua produção textual, por exemplo: Voluntário e Involuntário, a finitude e o mal, as implicações filosóficas da psicanálise, a revolução semântica presente na metáfora viva, a estrutura linguística da narrativa, a reflexão sobre o si e, principalmente, na problemática do homem capaz de (*del l'uomo capace di*) (BREZZI, 2006).

Existe, ainda, em Ricoeur, uma espécie de libertação das filosofias do *cogito*. O distanciamento proposto por meio do texto apresenta-se como uma possibilidade de obter uma compreensão mais profunda do sujeito e do *cogito*, aquilo que se pode



designar como um outro *cogito*. Sua filosofia encontra-se sempre no processo de demarcação em face do *cogito* da tradição da filosofia reflexiva, Ricoeur não deixa de acentuar a ideia de que a alteridade não só não se acrescenta de fora à ipseidade, como faz parte do seu conteúdo de sentido e da sua constituição ontológica (SALDANHA, 2009). A pessoa é tomada de maneira plural, carnal e consciente da sua finitude. Esses conceitos ele ensinou a descobrir por meio de sua linguagem e na hermenêutica do si-mesmo, principalmente aquilo que é prefigurado nos seus escritos da fase madura (JERVOLINO, 1996a).

Na descrição de todas essas filosofias, observa-se que o sujeito é o “eu”, motivo pelo qual a expressão “filosofias do sujeito” é aceita como equivalente à filosofia do *cogito*. Ainda mais, a consciência é vista como o ponto de chegada e não o de partida do sujeito cognoscente. Tais características herdadas por Ricoeur servem de base para o confronto com a filosofia reflexiva moderna, compreendida de Descartes a Husserl. Diante disso, a consciência não é aceita como transparência, mas como opacidade. Não é fundamento, mas tarefa. Tarefa de quê? De uma busca constante de clareza e de unificação na tentativa de recuperar o esforço de ser e o desejo de existir. Essa procura é o invólucro do sujeito que se revela na multiplicidade das operações e nos signos por meio dos quais ele mesmo se objetiva.

Ricoeur mantém igual distância do *cogito* exaltado por Descartes e do *cogito* proclamado decadente por Nietzsche. Para Jervolino (1996a), a alegação de que a convicção fundamental que, segundo a crítica penetrante de Ricoeur, o “eu” do “eu penso” para oscilação, de acordo com um ritmo alternado, entre a sua exaltação hiperbólica da parte das filosofias do *cogito* – crítica a Descartes e a Husserl – e da sua humilhação da parte daquilo que Ricoeur chama a filosofia de anti-*cogito* – a arte da desmistificação de Nietzsche. O eu que se pensa como substrato ou como resultado é o efeito de seu efeito, um hábito gramatical, o hábito de adicionar um agente para cada ação.

A sua alternativa de situar-se além do *cogito* cartesiano e do anti-*cogito* nietzschiano possibilita enriquecer sua filosofia pela hermenêutica do si-mesmo. Para Jervolino (1996a), se o sujeito tomado como um projeto de autofundação está exposto a um jogo alternado de exaltação e de humilhação, se não se subtrai às aporias mais sutis e a contestações mais radicais, a conclusão a que se chega é o

abandono da problemática do *cogito* para uma investigação diversa que pode caracteriza-se como uma hermenêutica do si-mesmo.

O que se percebe é que essa é uma mudança paradigmática. Isso diz respeito ao modelo da filosofia do sujeito ou do *cogito*, precedentemente enunciado. Com a passagem da hermenêutica do si, vem posto em questão o privilégio do eu e a ambição de fundamentação que o habita. Assim, percebe-se que, por meio da hermenêutica do si-mesmo, o autor articula a troca do “eu”, dono de si mesmo, pelo si, discípulo do texto. Na verdade, o *soi*, o si-mesmo, designa não o sujeito transparente, o *cogito* desencarnado e puro da tradição metafísica, mas um eu corpóreo, relacional e aberto, cuja identidade é fortemente mediatizada, nomeadamente pelos signos, pelos símbolos e pelos textos (MONGIN, 1994).

Ricoeur (1966) reconhece que é uma dura prova para ele, um pensador reflexivo, educado por Descartes, por Kant, por Fichte e por Husserl, duvidar da própria consciência. O sujeito deve aprender a duvidar da consciência, assim como Descartes ensinou a duvidar das coisas. A própria consciência que duvida das coisas se tornou ela mesma objeto da dúvida. Para a tradição, que parte de Descartes e se desenvolve em Kant, em Fichte e em Husserl, a posição do si mesmo é tomada como uma verdade em si mesma. Isso significa que a mesma verdade não poderá ser verificada nem deduzida, mas simplesmente se apresenta por intermédio de uma operação do pensamento: logo, eu existo porque penso. Essa apreensão imediata, no entendimento ricoeuriano, é tão só um sentimento e não uma verdade.

A crise do *cogito*, no entanto, de acordo com Ricoeur, é contemporânea a sua autopoção. Já em Descartes é possível confrontar-se com as alternativas: ou o sujeito recorre à verdade divina como garantia última, perdendo sua áurea de fundação, ou se reduz a uma verdade estéril e vã. Tal procedimento torna-se um dilema para a filosofia posterior a Descartes: de um lado Malebranche, de outro, Spinoza, para o qual só a substância infinita tem valor de fundamento. O que se vê é que o *cogito* é uma verdade incompleta e abstrata, e, de outra parte, a tradição idealista tem conservado ao *cogito* as características de sua fundação, mas com a condição de torná-lo uma subjetividade impessoal, um eu desancorado e desencarnado, no qual não é possível reconhecer-se (JERVOLINO, 1966a).

A reflexão entendida com base em ideias claras e distintas representa a busca de “uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si consigo

mesmo, que faria da consciência de si um saber indubitável” (RICOEUR, 1989, p 37). O estudo ricoeuriano referente à fenomenologia e à hermenêutica atesta que ambas possuem em comum a mesma reivindicação de compreensão de si, contudo elas se diferenciam no que diz respeito à tentativa de explicitar o sujeito do conhecimento. O projeto hermenêutico de Ricoeur pretende aceder a uma fenomenologia hermenêutica na qual a constituição do eu se opera por meio de uma explicitação, de uma interpretação dos sinais, dos símbolos e dos textos que mediatizam o eu (THOMASSET, 1996). Nesse sentido, a tarefa da hermenêutica é procurar mostrar que a existência só se oferece à palavra, ao sentido e à reflexão, e é por isso que se deve proceder por meio de uma exegese contínua de todas as significações que vêm à luz no mundo da cultura.

A existência apenas se torna um si-mesmo, de modo humano e adulto, quando se apropria do sentido que reside inicialmente “fora”, ou seja, no exterior mediante as obras, as instituições, os monumentos de cultura em que a vida do espírito está objetivada e antecede a própria existência individual. Esse é o verdadeiro sentido de um conhecimento mediado e indireto, por meio dos símbolos<sup>31</sup>, dos signos e dos textos.

O conceito de intersubjetividade utilizado por Ricoeur, além de assinalar a abertura ao outro, é tomado como ponto de diferenciação entre a filosofia reflexiva, a fenomenologia e a hermenêutica. A importância desse conceito permite explorar um dos aspectos relevantes de toda a filosofia da subjetividade, que é o de compreender a própria constituição a partir de si mesma. A tentativa de constituir a subjetividade esbarra, contudo, permanentemente, nos limites de sua autodeterminabilidade, justamente ali onde ela busca compreender os pressupostos de seu ponto de partida (MULLER, 1999).

As consequências de escorregar no próprio ponto de partida incidem não apenas no aspecto teórico, mas também, precisamente, abrangem o domínio prático. A ética encontrará o mesmo problema, pois ela se guiará pela mesma estrutura do sujeito. Muller (1999, p. 312) pergunta-se: “quais as condições que

---

<sup>31</sup> “Os símbolos, que veiculam uma intenção de significar e são a revelação de um sentido oculto, constituem uma linguagem essencialmente ligada, ligada num duplo sentido, uma vez que, se por um lado, o símbolo se liga ao seu sentido literal, primário e sensível, donde deriva a sua opacidade, por outro lado, liga-se, através da sua significação literal, ao sentido simbólico que nele próprio reside, nisto consistindo, apesar da opacidade referida, o seu poder revelador. É esta plenitude de sentido, própria da linguagem simbólica, que leva Ricoeur a afirmar, contra o formalismo do simbolismo técnico, que ‘só o símbolo dá aquilo que diz’” (SALDANHA, 2009, p.77).

permitem a minha autocompreensão e, com isso, a compreensão do outro? Por que motivo deveria eu querer compreendê-lo se encontro meu fundamento em mim mesmo?” Uma primeira resposta a essas questões pode ser dada tomando por base a noção de responsabilidade, uma vez que é a “fragilidade do outro que, se visto como alguém que necessita de cuidados, fará com que as melhores ações possíveis sejam escolhidas, pois aquele que é frágil e, portanto, depende do outro, acredita no cumprimento das obrigações daquele que cuida” (BARROS; CÉSAR, 2008, p. 3).

Acredita-se que a interpretação de uma tal fascinação está atrelada às motivações mais íntimas e mais profundas da pesquisa ricoeuriana, contanto que ela represente uma investigação filosófica sobre um sujeito que não é idealista nem narcisista, mas coexista à condição dos homens que agem e sofrem -- asceticamente reduzidos à nudez de uma simples pergunta: "Quem?" -- uma questão que define a área de manifestação da capacidade constitutiva do humano, o homem "capaz de" (JERVOLINO, 1998b). É importante frisar, de antemão, que a ideia ricoeuriana de capacidade revela-se fecunda, uma vez que permite dar conta, identificar e, ao mesmo tempo, caracterizar a pessoa na totalidade do seu ser agente, como fonte de todas as suas intenções e iniciativas no mundo.

Para entender melhor essas questões, é significativo destacar as tradições filosóficas em que Ricoeur (1989, p. 36) se reconhece, por meio de três traços: ele está na linha de uma filosofia reflexiva; permanece na esfera de influência da fenomenologia husserliana; deseja ser uma variante hermenêutica dessa fenomenologia. Segundo essa autodefinição, podem-se reconstruir algumas das fontes que exercem influência no seu trabalho como, por exemplo, a importante presença de Jean Nabert.<sup>32</sup>

Para se ter uma ideia dessa presença filosófica nabertiana na obra de Ricoeur vale retomar as palavras do autor com relação aos três livros de Jean Nabert: “A Experiência Interior da Liberdade” (*L’Expérience Intérieure de la*

---

<sup>32</sup>Esse foi representante da filosofia reflexiva derivada de Descartes, Kant e dos pós-kantianos e tornou-se, para Ricoeur (1989b, p. 37), o “pensador mais marcante”. Aqui se entende melhor a expressão “desejo de ser e esforço para existir”, muito utilizada por Ricoeur nos seus escritos, pois, ao reler Nabert, que utiliza sempre lado a lado as expressões “desejo de ser e esforço para existir”, Ricoeur (2002, p. 213) observa que a palavra “esforço” não é absorvida pela palavra “desejo”, como queria Nabert, pois, no esforço, há sempre um preço a pagar -- mas, como bem esclarece Ricoeur, é sempre em benefício da vida e dos seus múltiplos começos e recomeços. “Não seremos jamais suficientemente reconhecidos a Nabert por ter repatriado uma fenomenologia do sentimento na esfera reflexiva, como não mais se fez desde os *Tratados das paixões* da idade clássica [...]. Pode-se dizer que o existencial em Nabert se reconquista sobre a estreiteza do cognitivo, na esteira de uma reflexão sobre o sentimento” (RICOEUR, 2003a, p.145).

*Liberté*”), “Elementos para uma Ética” (“*Éléments pour une Éthique*”) e “Ensaio sobre o Mal” (“*Essais sur le Mal*”), em que cada um deles “[...] é uma esfera cheia da qual não podemos nem cortar, nem acrescentar; o discurso não tem fraquezas e não tem descanso; o tom sustentado por não sei qual aliança sutil de rigor e estilo, austeridade e benevolência, que satisfaz ao mesmo tempo a razão e o sentimento” (RICOEUR, 1996d, p. 183).

A presença dessa tradição filosófica no pensamento de Ricoeur foi decisiva na edificação de uma hermenêutica do si-mesmo, como se observou nos textos ricoeurianos escritos na década de 1990, principalmente a sua obra “O Si-Mesmo como um Outro”. Essa obra representa a recapitulação do seu trabalho filosófico em sua totalidade. Ela se origina da reelaboração da “Gifford Lectures”, apresentada pelo autor em 1986, em Edimburgo. Além disso, o fio condutor dessa obra é a problemática em torno da figura do “homem capaz”, que aparece implicado no caminho de uma fenomenologia hermenêutica do si-mesmo (CORÁ, 2004).

As meditações descritas nos capítulos que compõem a obra referenciada conferem, por sua vez, o delineamento da construção de uma fenomenologia hermenêutica da pessoa, que perfazem os quatro eixos: linguagem, ação, narração e vida ética. Nesse sentido, argumenta Villaverde (2003) que esses quatro momentos correspondem aos quatro estratos da constituição da pessoa: homem falante, homem agente (sofredor), homem narrador e homem responsável. Assim, estão delineadas as quatro maneiras de responder às perguntas: Quem: quem fala? Quem atua? Quem narra? Quem é o sujeito moral de imputação?

Ricoeur parte da consideração de natureza linguística para explicitar, por meio da ilustração do título, as três intenções filosóficas principais da obra “*Soi-même comme un autre*”. Por meio desta, estabelece as bases de uma hermenêutica do si-mesmo, que favorece a edificação do projeto “ético várias vezes enunciado, mas sempre adiado devido a múltiplos desvios” (MONGIN, 1994, p.147). Além disso, a mesma obra se apoia, por assim dizer, sobre três palavras-chave: o si, o mesmo e o outro.

Assim, o “*soi*”, o “*si*”, é tomado como pronome reflexivo e, portanto, em geral, oposto ao “*eu*” das filosofias do sujeito. A primeira intenção é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito. Essa primeira intenção encontra um apoio na gramática das línguas naturais, quando esta permite opor “*si*” a “*eu*”. No que se refere ao francês, “*si*” é logo definido como pronome reflexivo.

Essa primeira notação linguística enfatiza o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediatamente do sujeito que se exprime na primeira pessoa. Em seguida, a oposição entre o eu e o si, entre autopoção e mediação. Disso resulta a necessidade de a hermenêutica do si assumir a forma de uma reflexão que passa pela via longa da análise<sup>33</sup> (RICOEUR, 1991b).

No segundo caso, o termo "*meme*" ou "*soi-même*" é abordado fazendo recorrência ao latim, para distinguir dois sentidos de identidade: *idem*-identidade, que implica uma hierarquia de significados que culminou na permanência no tempo e a qual se opõe à mudança e ao mutável. E a identidade-*ipse*, que não exclui a mudança e não faz referimento a um substrato substancial imodificável, mas afirma que se trata da mesma pessoa, como no caso exemplar da promessa, é a mesma pessoa que hoje promete e que amanhã manterá sua promessa. A segunda intenção filosófica, implicitamente inscrita no título da obra por meio do termo 'mesmo', é dissociar duas significações consideráveis de identidade, conforme pode ser entendido por idêntico ou o equivalente do *idem* ou do *ipse* latino (JERVOLINO, 1996a, p. 5-6).

Ainda, para Jervolino (1996a), é importante destacar que a ipseidade torna-se o título simbólico e emblemático sobre o qual se pode coletar a pesquisa hermenêutico-fenomenológica da hermenêutica do si. A questão da ipseidade é, na verdade, o título do prefácio, o "mesmo" de "si mesmo" na língua francesa é um reforço ao "si", mas nesse reforço se prefigura e, ao mesmo tempo, se fortalece o problema da peculiaridade do gênero de identidade que convém a si. Não é uma identidade que nasce de uma comparação (*mêmeté*), mas qualquer coisa de outro. Ricoeur reserva o termo "mesmidade" no sentido de identidade-*idem* e salienta que o francês pode se tornar uma fonte de mal-entendidos mais de que o Inglês, em que o mesmo (*same*) não pode ser confundido com o eu (*self*), do mesmo modo que no alemão, no qual *der*, *die*, *dasselbe* ou *gleich* não podem ser confundidos com o *Selbst*, se não por efeito de uma explícita oposição filosófica.

---

<sup>33</sup> "A via longa de Ricoeur é diversa da via curta de Heidegger, porque, em vez de conduzir rapidamente à ontologia fundamental, deixando de lado as questões epistemológicas, metodológicas e linguísticas, dissolvendo os problemas em vez de resolvê-los, para Ricoeur, é necessário passar por meio da semântica e da reflexão, vale dizer, por meio de um trabalho de apropriação do sentido que está fora de nós e encontra-se objetivado nos signos e nos textos, colocando-se no coração do "Conflito de Interpretações" e sem jamais esquecer que, por trás dos textos e das obras da linguagem, nós somos seres humanos que agem e sofrem e que o arco hermenêutico, na sua totalidade, vai da vida à vida (vida entendida, fenomenologicamente, como reciprocidade do agir e do sofrer), passando pelos signos e pelos textos" (JERVOLINO, 1996h, p. 8).

E, finalmente, o terceiro conceito: “*autre*”, outro. A dialética do si e do outro constitui o nível mais profundo da pesquisa ricoeuriana sobre a ipseidade, que está entrelaçada com a identidade-*idem* e identidade-*ipse*. A alteridade que se opõe à identidade-*idem* é simplesmente o que é diverso, distinto, contrário. Percebe-se que não é algo simples a ligação entre identidade-*ipse* e uma alteridade que também ela não seja fruto da comparação, a ponto de poder ser constitutiva da ipseidade mesma. Dessa maneira, entende-se que o título “*Soi-Même comme un Autre*” poderia ser lido “*Soi-Même en tant que Autre*” (JERVOLINO, 1996a, p. 5-6). Portanto, a terceira intenção filosófica encadeia-se com o precedente no sentido de que a identidade-*ipse* emprega uma dialética complementar daquela da ipseidade e da mesmidade, isto é, a dialética do si e do diverso de si.

## 2.1 O ESTABELECIMENTO DA HERMENÊUTICA DO SI-MESMO

Na tentativa de delinear o percurso ricoeuriano para o estabelecimento de suas investigações, a respeito da relação fenomenologia e hermenêutica, faz-se necessário retornar à problemática cartesiana de fundamentação e “nascimento” do *cogito*. Ricoeur (1991b) entende que essa ambição de fundamentação extrema radicalizou-se de Descartes a Kant, depois a Fichte e, por último, ao Husserl das “Meditações Cartesianas”.

A procura por estabelecer algo firme e constante para a ciência levou Descartes a formular a célebre dúvida metódica em que, grosso modo, chegar-se-ia a uma verdade primeira, livre de toda a dúvida. Essa realidade em si ficou marcada na história da filosofia, precisamente, pela famosa fórmula: *cogito ergo sum*. A procura por algo certo e verdadeiro conduziu Descartes a uma primeira certeza de que se é uma coisa que pensa e, a partir disso, ele conclui: “penso, logo existo”. No centro dessa verdade primeira, a de que “penso, logo existo”, Ricoeur abre uma pequena fenda que serve de alternativa para se perguntar sobre qual é seu fundamento primeiro, pois “ou o *cogito* tem valor de fundamento, mas é uma verdade estéril à qual não pode ser dada uma sequência sem ruptura da ordem das razões, ou é a ideia do perfeito que o fundamenta na sua condição de ser finito, e a primeira verdade perde a auréola do primeiro fundamento” (RICOEUR, 1991b, p. 20).

Desse modo, falar de uma filosofia reflexiva é, por sua vez, apresentar os problemas filosóficos nos limites da razão, ou seja, tem relação com a possibilidade de compreensão do sujeito como o ente em si das operações de conhecimento, de volição e de apreciação. Nesse sentido, Ricoeur (1989, p. 37) entende a reflexão como o ato de retorno a si pelo qual um sujeito readquire, na clareza intelectual e na responsabilidade moral, o princípio unificador das operações entre as quais ele se dispersa e se esquece como sujeito. Ao comentar os laços entre reflexão e hermenêutica, Mongin (1994, p. 60) entende que, deslizando do “dentro” da consciência imediata para o “fora” dos objetos e das obras, Ricoeur esclarece que a evidência do *cogito* é apenas um sentimento que não leva a nenhuma verdade última (CORÁ, 2004).

Outro momento importante, nesse período relacionado à filosofia reflexiva, diz respeito à recusa da imediatez da reflexão. Para se tornar concreta, a reflexão deve perder a sua pretensão imediata à universalidade, até ter fundido, uma na outra, a necessidade do seu princípio e a contingência dos signos por intermédio dos quais se reconhece. Isso implica que a consciência deixa de ser apenas um dado para tornar-se uma tarefa. Essa mudança exige, como pressuposto, a interpretação ou por meio das obras, ou por meios dos signos e dos símbolos que envolvem a pessoa.

A reflexão, como entende Ricoeur (1988c), precisa ser transformada em hermenêutica, ou seja, em interpretação dos signos e das obras que se mostram anteriores ao próprio sujeito. Nesse processo, revela-se uma consciência dirigida ao exterior, como uma tarefa a ser realizada. Segundo Gagnebin (1997, p. 266), “[...] a ideia de uma compreensão de si e do mundo passa necessariamente – eis uma nova definição da hermenêutica – pela análise dos signos e das obras que encontramos no mundo e que precedem nossa existência”. Portanto, a reflexão não é mais tomada como pura intuição, mas deverá se reconhecer mediante a interpretação e a decifração dos signos da humanidade.

Conforme Corá (2004), a recusa ao *cogito* cartesiano, como verdade clara e distinta, ocorre, para o autor, porque nele se encerra uma verdade vazia sobre a qual o *cogito* nada diz em relação à existência. Desse modo, a hermenêutica visa, a partir da compreensão dos símbolos e dos signos presentes nas obras anteriores a nós mesmos, o meio de acesso em que a pessoa reconhece a sua existência como desejo de ser e esforço por existir.



A posição contrária ao empreendimento cartesiano solidifica-se, se acreditar na existência de uma distância entre “minha” consciência imediata (*cogito*) e “meu” ser real, corpóreo<sup>34</sup>. Essa demonstração, contudo, não invalida o papel da reflexão como reapropriação de nosso ser, mas reivindica a necessidade, que, para Ricoeur, será o solo fecundo de sua filosofia, de um conhecimento mediado e indireto, por meio dos símbolos, dos textos e das narrativas. Isso possibilita responder o questionamento inicial do estudo: de que modo o “eu penso” se conhece ou se reconhece a si mesmo?

O que está destacado no prefácio de “Si-mesmo como um Outro” é uma estratégia de deixar para todas as filosofias do sujeito um extraordinário exercício ascético, semelhante a uma *epoché* fenomenológica, ou seja, uma redução da subjetividade ao invés de uma redução à subjetividade. Isso ocorre em virtude do poder de terminar, de dizer e de agir que pode, ainda, erguer-se do *cogito* --, canção pensamente de Pascal -- ou mesmo o *cogito* ferido que coincide com a fragilidade e a facticidade de nossa existência (JERVOLINO, 1998b). Assim, a hermenêutica do si, tematizando uma certa unidade analógica do agir humano e delineando, no modo de atestação, a segurança do si que age e sofre, é colocada para além do orgulhoso saber presente nas filosofias do *cogito*. É importante ter presente que a hermenêutica do si não termina com uma palavra final e definitiva, mas preserva a questão essencial "quem?" (JERVOLINO, 1996a, p.9).

Ainda, para Jervolino (1996a), a pergunta "quem sou?" é um questionamento sempre inacabado, uma vez que não se termina nunca de tentar responder a essa questão, sobretudo porque a pergunta sobre a identidade, em uma hermenêutica como sugere Ricoeur, pode ser formulada dialogicamente em um intercâmbio entre as diversas "pessoas", "quem sou eu, quem és tu?", mas também "o que dizem que eu sou?". Além disso, a pergunta sobre a identidade pode ser formulada àqueles que estão fora de uma ligação dialógica direta (ou seja, estão fora do eu-tu), com referimento aos que não podem interdialogar, por exemplo, as gerações passadas, as vítimas da história, a toda aquela humanidade que está além da possibilidade de uma relação imediata conosco e com a qual ainda estamos preocupados. Nesse sentido, são valiosos os *insights* ricoeurianos a esse respeito.

---

<sup>34</sup> “Descartes, che si è dovuto confrontare con l'accusa di circolo vizioso nel rapporto fra verità del cogito e veracità divina, ha, agli occhi del Ricoeur, il merito di aver posto dinanzi alla modernità filosofica i termini dell'alternativa nella quale si imbatte la pretesa autofondativa del soggetto” (JERVOLINO, D. 1996a, p. 4).

Já o problema da experiência do outro em Husserl é tratado de maneira especial nas “Meditações Cartesianas”, em que o autor aborda o problema da experiência do outro, do corpo próprio e do corpo alheio. Segundo Michel (2006), a referência fenomenológica relativa ao corpo próprio e a possessividade (*mienneté*) permitem a Ricoeur preservar a exigência moral e jurídica da responsabilidade individual. Além disso, o autor amplia essa alternativa e a insere numa nova perspectiva, que é a perspectiva do eu, do outro e de um terceiro elemento, que é a expressão do laço social, ou seja, a instituição, que aparece como *terceiro mediador* entre aquele que fala e o interlocutor.

A respeito da argumentação de Husserl sobre a experiência do outro, Ricoeur adverte que é preciso estar bem atento, pois esse conceito é um recurso usado pelo autor das “Meditações Cartesianas” como resposta ao problema do *solipsismo*. Para Ricoeur (1989b, p. 287), “O solipsismo tornou, portanto, enigmático o que se revela como evidente, a saber, que há outros, uma natureza comum e uma comunidade dos homens. Ele transforma em tarefa o que é, em princípio, um facto”. Dessa forma, o eu e o outro são ainda tomados no enfoque objetivista, ou seja, são apenas uma coisa entre coisas, acontecimento que obriga a consciência a indicar o seu lugar numa ordem das coisas. O que prevalece nessa ordem, segundo Lalande (1996, p. 1054), é que o eu individual de que se tem consciência, com todas as suas modificações subjetivas, é toda a realidade.

Novamente, é o paradigma da linguagem que ajuda e permite compreender o significado das descobertas da fenomenologia, sem qualquer aura de misticismo. Nos seus comentários, principalmente nos textos dos anos de sua confrontação com a psicanálise e com o estruturalismo, Ricoeur apresenta a fenomenologia como uma teoria da linguagem generalizada, em que esta deixa de ser uma atividade, uma função, uma operação, entre outras coisas, para identificar-se com os significados e sinais, semelhante a uma rede sobre o campo da percepção, da ação e da vida. Assim, a fenomenologia pode alargar o espaço de sentido e de significação e, portanto, da linguagem, e, com isso, evidencia-se a tematização da primeira atividade intencional e significativa do sujeito encarnado, perseverante, agente e falante (RICOEUR, 1969b). Para Jervolino (1999), a fenomenologia pressupõe três teses, que são indissociáveis: 1) a significação é a categoria mais englobante da descrição fenomenológica; 2) o sujeito é portador da significação; 3) a redução é o ato filosófico que torna possível o nascimento de um ser para a significação.

Ainda, para o mesmo autor (1999), o que se evidencia é que o terceiro argumento é o primeiro na ordem da fundação. Do ponto de vista da fenomenologia como uma "teoria da linguagem geral" não se deve renunciar ao gesto fundador da redução, que é independente de suas leituras metafísicas e subjetivistas; a redução transmuta toda questão sobre o ser, bem como o sentido do ser "[...] é esta redução que possibilita a ligação com o mundo, na e para a redução, todo o ser é descrito como um fenômeno, como aparece, portador de significado e explicitação" (RICOEUR, 1969b, p. 243).

O que precisa ser destacado neste ponto, e que serve de ancoragem para esta tese, é o conceito de explicitação. Por meio dele, é possível articular o projeto de uma fenomenologia hermenêutica e, posteriormente, a articulação da hermenêutica do si-mesmo. Ricoeur reivindica o retorno ao sujeito falante preconizado por Merleau-Ponty, que, na sequência do último Husserl, foi concebido de modo que causasse uma espécie de curto-circuito, queimando o estágio da ciência dos objetivos dos signos. Em vez disso, aceita o desafio "de semiologia" e atravessa a língua como um sistema: império dos signos, a semiótica, para conseguir o que Ricoeur, com Benveniste, chama de semântica, o nível de discurso no qual qualquer um diz qualquer coisa a qualquer um a propósito de qualquer coisa. Enquanto que o sistema é anônimo e não tem um sujeito, o discurso tem uma referência, um sujeito, um interlocutor (JERVOLINO, 1999a).

A esse nível, de acordo com Jervolino (1999a), pode-se repensar também a redução fenomenológica. O tom da cobertura de uma filosofia da linguagem, a redução pode cessar de aparecer como uma operação fantástica ao tema da qual a consciência será um resto, um resíduo, que ocorre pela subtração do ser (*soustraction d'être*). A redução aparece antes como o transcendental da linguagem, a possibilidade para o homem de ser outra coisa que uma *natura* em meio a algumas naturezas, a possibilidade de ele se ligar ao real na designação por meio dos signos (RICOEUR, 1969c). Assim, "a redução, em seu sentido pleno, é esse retorno a si a partir do seu outro, que faz o transcendental não mais do signo, mas da significação" (RICOEUR, 1969c, p. 257). Além disso, depois de uma meditação que atravessa o limiar da semiologia ou semântica, a inauguração ou a invenção de uma vida significativa para o ato filosófico da redução é o nascimento simultâneo do ser dito do mundo e do ser falante do homem.

Destaca-se, como clarificação deste tópico, que, ao apresentar, analogicamente, a possibilidade do corpo alheio como a união entre o *ego* e o *alter ego*, Husserl sustenta, ao mesmo tempo, que “o outro é reflexo de mim mesmo e, entretanto, não é estritamente reflexo; é um *analogon* de mim mesmo e, entretanto, não é um *analogon* no sentido habitual” (HUSSERL, 1997, p. 126-127). Pergunta-se: Por que o outro não pode ser tomado como um análogo no sentido habitual dado pela fenomenologia? A resposta é que o eu, para a fenomenologia, não constitui o outro, mas é constituído por analogia, podendo, a partir desse procedimento, pensar o outro. Uma outra interrogação parece aproximar ainda mais de Ricoeur (1991b, p. 212), “em que condição esse outro será não uma reduplicação do eu, um outro eu, um *alter ego*, mas verdadeiramente um diverso de mim?”. Argumenta Teixeira (2004, p. 248-249)

[...] o gênio de Husserl está em ter mantido o desafio até o fim: com efeito, o cuidado descritivo de respeitar a alteridade do outro e o cuidado dogmático de fundar o outro na esfera primordial de pertença (docilidade ao real e exigência idealista) encontram o seu equilíbrio na ideia de uma apreensão analogizante do outro, de cujo alcance, porém, é lícito duvidar.

Husserl utiliza o conceito de empatia (*Einfühlung*), conforme a Quinta Meditação, como forma de ligação, isto é, como forma de unir o que acontece na esfera corporal, em que o corpo do outro pode entrar em parceria, numa união associativa, com meu corpo. No entanto, a “Quinta Meditação” husserliana deve ser considerada como uma escala progressiva para um certo ponto crítico, próximo de uma ruptura: o *solus ipse* de uma “egologia” sem ontologia. A constituição da transcendência do outro na imanência de minha esfera própria tem a mesma significação decisiva que a passagem da ideia de infinito “no” *cogito* cartesiano para o ser mesmo “do” infinito fora do *cogito* (RICOEUR, 1954a). Para escapar da acusação de solipsismo, Husserl usa uma estratégia que lembra a de Descartes, que é a seguinte: a saída para o outro como validação de seu projeto. A comparação entre Husserl e Descartes é usada por Ricoeur como a maneira de ilustrar a problemática para, a seguir, deles se distanciar.

Dessa forma, a “Quinta Meditação” é usada estrategicamente para responder ao solipsismo. Além disso, pode ser considerada como a equivalente e/ou substituta da ontologia que Descartes introduz na sua *terceira meditação* pela ideia de infinito e pelo próprio reconhecimento do ser na presença desta ideia. Segundo Ricoeur

(1954a, p. 77): “Descartes transcende o *cogito* por Deus, Husserl transcende o ego pelo alter-ego”. Interpretando dessa forma, Ricoeur afirma que Husserl busca numa filosofia da intersubjetividade o fundamento superior da objetividade, o que, por sua vez, Descartes havia procurado na veracidade divina. Logo, se alteridade do outro, ou seja, o outro em segunda pessoa, não pode ser dada no prolongamento do cogito cartesiano e husserliano, só poderá ser posta, como entende Teixeira (2004), no ato pelo qual a razão limita as pretensões do sujeito empírico (Kant). Observa-se, adverte Teixeira (2004), que o limite, nesse ponto, não é uma situação que afeta o indivíduo, mas o meio de conferir valor ao seu eu empírico: este ato de autojustificação justificante, posição voluntária da finitude, pode se chamar indiferentemente dever ou reconhecimento do outro. Acredita-se que isso se apresenta como uma defesa para atenuar as habituais críticas ao formalismo kantiano referente ao conceito de dever.

## 2.2 A RECUSA RICOEURIANA AO “IDEALISMO” HUSSERLIANO

É significativo ressaltar que, além da crítica ao idealismo de Husserl, Ricoeur considera que a fenomenologia constitui a pressuposição inultrapassável da hermenêutica, uma vez que, para a primeira, toda a questão que diz respeito a qualquer ser é uma questão acerca do sentido desse ser; igualmente, para a segunda, a escolha de um sentido constitui o seu pressuposto geral. Por isso, a experiência em toda a sua riqueza é, do mesmo modo, por princípio, possível de ser exprimida.

Para Jervolino (1996a), Ricoeur se detém na fase madura do pensamento husserliano, em que a única leitura coerente do *cogito* é aquela em que a certeza produzida pela existência de Deus é marcada com o mesmo selo de subjetividade da certeza da própria existência do indivíduo, a garantia da garantia representada da veracidade divina não é outra que um anexo da primeira certeza. Assim, o *cogito* não é uma verdade primeira da qual segue uma segunda verdade, uma terceira, e assim por diante, mas o fundamento que se funda a si mesmo, incomensurável com cada outra proposição não somente empírica, mas também transcendental. Para evitar a queda em um idealismo subjetivista, o “eu penso” deve limpar-se de cada ressonância psicológica e, *a fortiori*, de cada referimento autobiográfico.

Desse modo, é preciso aprender a duvidar da consciência, assim como Descartes duvidou das coisas. Também, do “eu penso” kantiano, que, por meio da dedução transcendental, deve poder acompanhar todas as representações do sujeito. Diante disso, a problemática do si será fortalecida e ampliada, mas ao preço da perda de sua ligação com a pessoa da qual se fala, com o eu-tu da interlocução, com a identidade de uma pessoa histórica, com o si da responsabilidade. A questão central é saber se a exaltação do *cogito* precisa ser paga a tal preço (RICOEUR, 1991b).

Igualmente, conforme Gagnebin (1997, p. 2), “à ‘exaltação do *Cogito*’ se opõe um *Cogito* ‘quebrado’ (*brisé*) ou ‘ferido’ (*blessé*) como o escreve Ricoeur no prefácio a *Si mesmo como um outro*”. Todavia, “essa quebra é, simultaneamente, a apreensão de uma unidade muito maior, mesmo que nunca totalizável pelo sujeito: a unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo” (GAGNEBIN, 1997, p. 2). A análise ricoeuriana (1958) da obra de Husserl deteve-se ao período compreendido pelos escritos das “Idéias” e das “Meditações Cartesianas”. Por esse fato, “o cânon da ortodoxia fenomenológica frente ao qual Ricoeur se irá definindo é justamente o Husserl ‘idealista’ já que esse ‘idealismo’ não é em absoluto um motivo casual na história da fenomenologia” (RAMOS, 1991, p. 81).

Por meio desse tipo especial de “idealismo”, Ricoeur entende que se trata de uma atitude metodológica de Husserl que visa conquistar pelo método fenomenológico uma região do ser que é imanente à própria consciência. Essa região do ser acessível por meio da redução fenomenológica independe da existência real dos seres e do mundo. A consciência torna-se uma região de sentido que permite ao fenomenológico tornar possível esse aparecer do ser, em que toda a vez que ela se explicita, explicita o mundo. “A luta contra os exageros da tradição idealista, que Ricoeur aponta como o motivo primeiro de sua filosofia, desemboca assim numa pesquisa apaixonada das relações dessa consciência – e desse sujeito – com o mundo que os circunscreve e os constitui por inúmeros laços” (GAGNEBIN, 1997, p. 2).

Segundo Corá (2004) as considerações de Ricoeur sobre a obra de Husserl vão desde a tradução das “Idéias” para o francês ao estudo de 1954 sobre as “Meditações Cartesianas” e “*Analyses et Problèmes dans “Ideen II”*”. Várias são as referências, em seus livros, “Do Texto à Acção”, “O Conflito das Interpretações” e

“*L'École de la Phénoménologie*”, em que o autor vai tecendo uma rede de escritos sobre a fenomenologia.

Ainda, como ponto importante deste trabalho, é preciso compreender a necessidade que a hermenêutica ricoeuriana tem de regressar ao trabalho desenvolvido por Husserl, principalmente nas suas últimas obras. É nessas obras que o autor encontra “um estado de desenvolvimento da fenomenologia no qual a tese da intencionalidade revela uma consciência dirigida ao seu exterior, virada para o sentido, antes de se virar para-si na reflexão” (RICOEUR, 1995e, p.106). Conforme Martinengo (2008), a intencionalidade trabalha como um fator de equilíbrio, na qual impede a redução à própria consciência de si (*cogito*), mas ao contrário a lança em contato com o mundo. Essa característica da consciência de voltar-se para fora, para o exterior, já indica a pressuposição de um indivíduo dinâmico, que mantém uma relação com o mundo e com os outros indivíduos. É, precisamente, neste ponto que Ricoeur irá tentar superar o idealismo que conduz ao solipsismo.

Para Jervolino (1996c) a idade hermenêutica da razão<sup>35</sup> pode ser considerada a época na qual os homens e as mulheres procuram razões para viver, na qual buscam um sentido na crise de sentido: *quaestio mihi factus sum* (tornei-me um problema para mim mesmo), conforme Agostinho, palavras que, mais uma vez, tornam-se atuais. Na leitura de Ricoeur, os textos, principalmente os literários, são conjuntos de sinais que têm extensão menor ou maior e que possibilitam quebrar as amarras em respeito às coisas que supõem serem designados. Ocorre, porém, que, entre tais coisas, Ricoeur afirma que há homens que agem e sofrem e que, por outro lado, os discursos são, eles mesmos, ações. Essa é a razão pela qual o vínculo mimético, no sentido mais ativo da palavra, entre o ato de dizer (e de leitura) e o agir efetivo não é mais fragmentado. Isso se torna mais complexo, mais indireto, pela lacuna entre *signum* e *res*. Nesse sentido:

Não poderíamos dizer melhor o nexos original entre o dizer e o agir, no qual o conceito mediador é a mimese. A imitação criadora que permite refigurar o agir e o sofrer das pessoas concretas. A dialética da tríplice mimese, desenvolvida em *Temps et Récit*, ilustra a origem complexa de tal articulação, que atinge a ação apenas na condição de início da ação, com uma reserva de linguística ou simbólica (no sentido amplo do termo) que pertence ao agir e ao sofrer humano, também na sua forma mais simples: não se dá um agir ou um sofrer calado ou que não se configurá-la como um

<sup>35</sup> GREISCH, J. *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf, 1985.

chamado - mesmo silencioso - a palavra. Recordamos que a fórmula de Maine de Biran, que o mesmo Ricoeur ama citar no seu livro *L'homme faillible: Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Mas l'homme duplex é também o *homo loquens* (JERVOLINO, 1996c, p.12, grifo do autor).

O mesmo autor salienta, ainda, que a duplicidade do falar e da existência é, por sua vez, ligada ao ser duplo do agir e do sofrer (do voluntário e involuntário, da liberdade e da natureza). A ontologia do homem é sempre uma ontologia do complexo e do misto, exposto aos riscos da dispersão e da confusão, assim como para encontrar-se na mesma tensão para uma unidade que não é pressuposta, se não como intenção e desejo, mas que é antes uma tarefa a ser realizada.

O que se observa é que Ricoeur possui uma leitura que liga os seus últimos trabalhos ao projeto original de uma fenomenologia da vontade. Além disso, um projeto que encontra na hermenêutica madura da mimesis o terreno em que se pode encontrar a sua realização. Esse trabalho do pensamento passa por uma reconsideração da ação humana. A dimensão crítica e metódica da hermenêutica torna-se uma condição essencial para uma correta relação entre hermenêutica e prática, que preserva, por sua vez, a hermenêutica dos riscos de estabelecer prejudicialmente uma relação de oposição no confronto das ciências do homem e de refugiar-se em um recurso à tradição do estilo epigonais. Jervolino (1996c) defende, ainda, que a hermenêutica ricoeuriana não tem, necessariamente, a face voltada para o passado, para trás, ao contrário, ela sabe muito bem olhar para frente.

Dessa forma, a alavanca para o questionamento hermenêutico em relação ao idealismo husserliano é o fato de este ter reduzido sua descoberta maior, a intencionalidade, a uma esfera restrita de abrangência, ou seja, à relação sujeito-objeto. É sobre essa relação que recai a insistência de buscar o fator constitutivo de unidade de sentido do objeto e a fundação dessa relação numa subjetividade constituinte. Ricoeur (1954a) entende que a filosofia transcendental de Husserl é uma filosofia do sentido, em que o próprio mundo da vida (*Lebenswelt*) husserliano comprova isso “voltemos agora nosso olhar da corporeidade humana para a espiritualidade humana, para as chamadas ciências do espírito. Nelas o interesse teórico dirige-se exclusivamente aos homens como pessoas e para sua vida e agir pessoais. Vida pessoal é um viver em comunidade, como eu e nós, dentro de um horizonte comunitário (HUSSERL, 1996, p. 59).



Entende-se, dessa maneira, que o homem é um ser situado ante o mundo e que o mundo da vida é o ser de todos os entes que aí estão como presença viva no fluxo temporal para a consciência (CAPALBO, 2003, p. 436). Nesse sentido, o mundo para o indivíduo é o sentido do mundo nele, o sentido inerente para a existência dele e, finalmente, o sentido da vida dele. A quarta Meditação Cartesiana traz, segundo Ricoeur (1954a, p. 83), a seguinte resposta: “o mundo é a vida concreta de minha mônada”.

Na opinião de Patocka (1990, p. 211-212):

O mundo da vida não é o mundo em sentido próprio. A concepção husserliana contorna (alude), não tematiza, esquece o mundo no plano propriamente fenomenal. A problemática do mundo da vida refere-se à mesma crítica que Husserl direciona da parte sua ao mundo verdadeiro das ciências da natureza a qual acusa de ter esquecido o que a funda. Enquanto que tal fundamento comum a todas as formas de humanidade, como eles podem ser diversas entre elas não será removido do esquecimento nenhum diálogo efetivo entre as culturas e as humanidades será possível porque o confronto não iniciará nunca do que é comum, mas cada tempo de uma particularidade e de uma especificidade que tenta se passar por universal.

A desconfiança de Ricoeur com relação ao idealismo husserliano ocorreu em virtude da influência de seu primeiro professor Roland Dalbiez (1893-1976), que lhe ensinou a colocar o idealismo como seu principal adversário, entendendo que essa forma particular de idealismo imediatista e reducionista conduz o pensamento ao vazio. Essa influência é confessada por Ricoeur (1995, p. 49): “hoje, estou convencido de que devo ao meu primeiro professor de filosofia a minha resistência ao apelo do imediatismo, da adequação e da apodicticidade feita pelo *cogito* cartesiano e pelo ‘eu penso’ kantiano”. Mas, além dessa resistência confessada, é na própria fenomenologia que o autor procura enxertar a hermenêutica para solidificar o seu projeto filosófico.

Por fim, também, percebe-se que são muitos os pontos de convergência entre Ricoeur e Husserl, o que permite afirmar que todo o seu itinerário é marcado pela presença dessa filosofia. Além da crítica ao idealismo husserliano, para Ricoeur (1989b), a fenomenologia, de um lado, permanece o inultrapassável pressuposto hermenêutico e, de outro, ela não pode executar seu programa de constituição sem se constituir numa interpretação da vida do ego.

Dessa maneira, não é possível deixar de ter presente as intenções de Ricoeur e a sua insistência no enxerto da fenomenologia na hermenêutica. Intenções que o fazem procurar em Husserl a força necessária para expandir seu trabalho rumo a uma hermenêutica do si-mesmo, antecipando a distinção opositiva que irá fazer entre o ego, dono de si mesmo, e o si, discípulo do texto.

### 2.2.1 A inversão: Do eu ao Si

Para a hermenêutica ricoeuriana, a relação sujeito-objeto pressupõe uma relação anterior, que se mostra inclusiva e englobante. Essa relação é denominada de pertença. Esse conceito “designa, diretamente, a condição inultrapassável de qualquer empreendimento de justificação e de fundação uma vez que ela é, desde sempre, precedida por uma relação que a sustém” (RICOEUR, 1989b, p. 54). O caráter de pertença implica que a fundação e a justificação última já não podem coincidir, porque a fundação reside num nível ôntico anterior ao processo cognitivo de justificação. Dessa forma, a preeminência ontológica da pertença assegura, de forma positiva, a palavra *finitude*, pois com ela a subjetividade encontra em si mesma o fundamento último para o conhecimento (CORÁ, 2004).

Dessa forma, a hermenêutica ricoeuriana aspira adotar uma postura de descontinuidade, que visa radicalizar a tese entre fundamentação transcendental e fundamento epistemológico de Husserl. Por conseguinte, essa hermenêutica não poderá dissociar a fundação última e o pensamento objetivante, pois ambos pertencem à mesma esfera. Esse fato remete a uma ideia de cientificidade que se encontra na própria relação de pertença, em que o sujeito que interroga é constituinte da própria coisa sobre a qual ele interroga.

Nesse sentido, o conceito de pertença possui conexão com o conceito de ser-no-mundo de Heidegger, que manifesta “o primado da preocupação sobre o olhar e o caráter de horizonte daquilo a que estamos ligados. É efetivamente o ser-no-mundo que revela a reflexão” (RICOEUR, 1989, p. 55). A categoria heideggeriana ontológica do ser-no-mundo impõe-se sobre a esfera epistemológica e psicológica do sujeito.

Entretanto, é importante sublinhar que o conceito de pertença, tão largamente usado por Ricoeur, também segue os passos de Gadamer ao suscitar a relação

conflituosa entre sujeito e objeto. Isso possibilita, posteriormente, que Ricoeur faça uso de outro elemento-chave em seu pensamento, ou seja, o conceito de distanciamento. Este possui a propriedade de corrigir dialeticamente o conceito de pertença. Por meio de sua maneira de fazer parte ou de pertencer a uma tradição histórica, o indivíduo sempre está, ao mesmo tempo, numa condição de pertença e numa relação de distância que, de modo semelhante ao movimento de um pêndulo, marca a relação de afastamento e de proximidade. A característica peculiar da interpretação é a de aproximar o distante, para que o texto possa se tornar a ponte dessa edificação. De modo sucinto, pode-se afirmar que essa é a via para a compreensão de si como um texto<sup>36</sup> a ser interpretado e não como uma subjetividade a ser conhecida.

O próprio texto torna-se, então, o elemento questionador do primado da subjetividade fenomenológica, pois o seu sentido é independente da conexão imediata da subjetividade-autor. Dessa forma, abre-se um mundo de possibilidades no qual a tarefa da hermenêutica é a de captar a “coisa do texto” e não a subjetividade intrínseca do autor. Sobre essa noção, Ricoeur (1989) destaca que aquilo que Gadamer chama a “coisa do texto”, ele, por sua vez, chama “o mundo da obra”.

### 2.3 A AÇÃO CONSIDERADA COMO UM TEXTO

---

<sup>36</sup> “Questa accentuazione del tema del testo costituisce certamente, nel Ricoeur degli anni settanta, quel senso più ampio dell'ermeneutica che lo stesso Ricoeur sottolinea come caratteristica della sua fase più matura nella prefazione a *Ihde*. Ma, a sua volta, l'ermeneutica del testo è aperta a un ulteriore sviluppo nel quale la piena maturità del pensiero ricoeuriano si ricongiunge al suo voto giovanile: la poetica della volontà auspicata fin da *Le volontaire et l'involontaire* del 1950, e a lungo rinviata, e raggiunta, come noi crediamo, nelle due "opere gemelle" che sono *La métaphore vive* (1975) e *Temps et récit* (1983-1985). Queste due opere, infatti, se non sono tutta la "poetica della volontà", ne costituiscono almeno i prolegomeni. Ciò che appare in primo piano è allora quella che Ricoeur chiama nella sua risposta a Thompson "the formidable question of creativity" e che consente una lettura a ritroso della sua opera complessiva. Lo studio della psicoanalisi, - ricordiamo il grande saggio su Freud *De l'interprétation* del 1965 -, così come quello del simbolismo - sviluppato soprattutto tra la fine degli anni cinquanta e gli anni sessanta, dalla *Symbolique du mal*, seconda parte di *Finitude et cupabilité* del 1960 a *Le conflit des interprétations* del 1969, porta infatti al tema dell'immaginario, sia individuale che collettivo. Così come, nell'antropologia filosofica delineata in *L'homme faillible*, prima parte di *Finitude et culpabilité*, l'immaginazione si situa in quel fragile punto di articolazione fra il volontario e l'involontario, laddove la fallibilità si insinua nel cuore della realtà umana. Il progetto di una "poetica della volontà" non è altro, in fondo, che quello di "a general philosophy of creative imagination". La creatività come connotato della condizione umana, la creatività che è propria ad esseri umani finiti, che agiscono e patiscono e che nel loro agire e patire, nel loro inter-agire e nel loro com-patire, sono chiamati a inventare, cioè a trovare e produrre (nella parola inventare è racchiusa tale duplicità) il senso delle loro vite” (JERVOLINO, 1996b, p. 31-32).

É um tratto distintivo da hermenêutica de Ricoeur a atenção voltada ao caráter conflitual da experiência humana. No "conflito das interpretações", que reúne uma coleção de ensaios de hermenêutica, e que assinala os escritos da década de 1970, já se percebe, ao leitor acostumado com as leituras de Ricoeur, que é uma característica de seu pensamento a pesquisa "ecumênica" de mediação entre diversas posições filosóficas. O autor tem presente que, por trás dos textos e das obras de literatura, há homens que agem e sofrem, e que os textos mesmos, como discursos, são expressões da ação. Por isso que a obra "Do Texto à Ação" caracteriza o arco hermenêutico, como sugere, quase duas décadas seguintes, o título de seu segundo volume de ensaios de hermenêutica (JERVOLINO, 1996g).

A análise crítica da ação humana é a tentativa de compreensão do humano, que se realiza por meio e a partir da ação. Além disso, essa ação não é objeto de uma exaltação narcisista ou irracional, mas é uma ação que se apresenta ao mesmo tempo criativa e finita, que engloba sujeitos corpóreos, de "carne e osso", e que exprime, ao mesmo tempo, a pluralidade dos sujeitos; uma ação que é atravessada de lado a lado pela linguagem. Dessa maneira, é na linguagem que se apreende a finitude e a criatividade, a singularidade carnal dos sujeitos, bem como é nela que se promove a abertura ao outro e ao mundo.

Potanto, pode-se afirmar como um dos pressupostos deste estudo que o nexo originário e essencial entre fazer e dizer, que permeia a novidade do texto ricoeuriano, constitui o primeiro e grande benefício de uma hermenêutica da ação. Além disso, isso não consiste só na descoberta de que também as palavras são ações, mas também naquela força decisiva na qual as ações podem ser lidas como um texto para decifrar e interpretar o mundo e a nós mesmos.

Conforme Jervolino (1996c), considerar a ação como um texto significa encontrar nele os traços constitutivos do discurso na modalidade própria ao discurso escrito -- do discurso como fenômeno temporal e intersubjetivo, que faz referimento a um mundo possível. Como um texto, a ação tem um conteúdo de sentido, um significado que é independente do evento e da ação e que consiste não apenas em "conteúdo proposicional" (a matéria da ação, por assim dizer), mas também da "força ilocucionária" (a "qualidade" das ações, as "regras constitutivas" que caracterizam um determinado tipo de ação: por exemplo, uma promessa). Afirma-se que certa ação deixa um traço, de uma forma que marca o curso dos

acontecimentos. As ações assim concebidas inscrevem-se no tempo e pertencendo ao gênero de coisas que precisam ser lidas: como os textos. Assim como esses textos se separam dos seus autores, as ações se desprendem daqueles que agem, e elas, inclusive, desenvolvem suas consequências.

Desse modo, a ação tem uma dimensão social, não só porque é o trabalho de mais agentes, mas também porque os atos escapam do seu autor e possui efeitos que não se esperava. A distância entre a experiência visada e a intenção do autor, de um lado, e o que um texto significa, de outro lado, reproduz-se na distância entre o agente que se encaixa em um contexto, em um curso de eventos. Graças a uma espécie de sedimentação no tempo social, as ações humanas tornaram-se "instituições" e é em virtude das causas desses processos de separação, de automações e de sedimentações, que se torna complexa a atribuição, aos eventos, da responsabilidade individual, ou seja, aos singulares sujeitos, e a história pode parecer como um jogo complicado entre atores que não conhecem a trama complexa que são chamados para recitar (JERVOLINO, 1996c).

Ainda, de acordo com Jervolino (1996c), o texto supera a referencialidade ostensiva – a possibilidade de indicar, na mesma situação de diálogo, o que é que se fala – para abrir a possibilidade de referência mais ampla e desacoplada das situações dos sujeitos falantes. Além disso, a importância da ação supera a sua relevância em relação à situação imediata. Isso quer dizer que as ações importantes, ricas de significado, transcendem as condições nas quais são produzidas: o seu sentido pode ser retomado em outra situação na qual perdura, ou vem reativado em sua eficácia.

Finalmente, as ações, como os textos, desde que legíveis, são abertas a novas interpretações: a história passada não é concluída, e o que está faltando ainda tem um futuro. O sentido das ações e de cada ação humana não é decidido de uma vez por todas. Se cada ação inclui, como seu último referimento, um horizonte de possibilidades inexploradas, que pode ser reprisado na trama intersubjetiva das interpretações futuras, o mundo histórico aparece como a unidade – unidade na qual se destacam as possibilidades de interpretação e de realização prática. Como o texto, que, por meio do trabalho de interpretação, dá vida a novos textos, assim as ações criam uma nova prática: esta seria a última consequência de levar o paradigma do texto como modelo da ação sensata. Então, torna-se viável a escolha de alguém colocar-se do lado dos vencidos da história, de ler a história passada com

os olhos das vítimas e, ao olhar para o futuro, assumir a sua ótica (JERVOLINO, 1996c).

Na fase mais madura da hermenêutica ricoeuriana, em vez do termo "palavra", devem-se preferir os termos "discurso" e "texto": ao passo que uma hermenêutica como aquela de Gadamer tem o seu momento paradigmático no diálogo (o diálogo que nós somos). O mesmo papel paradigmático tem, para Ricoeur, o *texto*, entendido como discurso objetivado na fixação da escrita (JERVOLINO, 1996c).

Sendo assim, a relação entre texto e ação é absolutamente central, uma vez que o texto, como discurso, pressupõe o agir (o discurso em si é uma forma de ação) e a ação, polimórfica e múltipla como os discursos dos homens, pode ser considerada um texto. O resultado disso é que a metodologia das ciências humanas, que tomam por objeto a ação sensata, tem a possibilidade de tirar lições valiosas de uma hermenêutica dos textos que não opõem, mas pretendem integrar explicações e compreensões. Os textos dizem algo sobre o mundo e, ao mesmo tempo, podem ser considerados um projeto de mundo. Dessa forma, o significado do texto, na sua integridade (o seu sentido mais a referência), não é algo que está por trás disso (a intenção escondida), mas algo que está em frente a isso e que interpela o indivíduo. Nesse sentido, para Jervolino (1996g), isso também se aplica para as ações sensatas e para os fenômenos sociais em geral.

A importância da compreensão do parágrafo anterior é em virtude de que não se deve permanecer reclusos a uma estrutura imanente ao autor. É característica do texto arremessar o leitor a um mundo que, na visão de Ricoeur (1989), é manifestado já não como conjunto de objetos manipuláveis, mas, de outro modo, como o próprio horizonte da vida e do projeto de cada um<sup>37</sup>. Numa palavra, somos jogados no *lebenswelt*, como ser-no-mundo que marca nossa existência.

Nesse procedimento, não se quer estabelecer a hermenêutica como uma investigação das intenções psicológicas escondidas no texto, mas como a explicitação do ser-no-mundo revelado pelo texto. O processo de compreensão não

---

<sup>37</sup> "Nello stesso modo in cui i giochi di linguaggio sono delle forme di vita, secondo il famoso aforisma di Wittgenstein, le strutture sociali rappresentano egualmente dei tentativi per misurarsi con le perplessità dell'esistenza e i conflitti nascosti nelle profondità della vita umana. In questo senso, anche tali strutture hanno una dimensione referenziale [...]. La referenza del testo, vale a dire il suo potere di spiegare dinanzi a noi un mondo" (RICOEUR, 1989a, p. p. 202-203).

estaria atrelado, portanto, a uma investigação de cunho meramente psicológico, mas ao mundo aberto do texto.

Um dos fatores enfocados acima merece especial atenção para este trabalho, a saber, o problema do mundo como horizonte da nossa vida. A unidade explicitada pelo texto, que faz nascer imediatamente a necessidade de uma interpretação, somente é possível pelo aspecto da distanciação, seja ela de conotação temporal, geográfica, cultural ou espiritual, para tornar o distante (mundo) próximo e habitável. Nesse ponto, Ricoeur (1989b, p. 62) é incisivo em relação a Husserl, pois é a ele que tem em mente ao perguntar: “qual será o choque desta hermenêutica centrada na coisa do texto, no idealismo husserliano?” A resposta a essa interrogação é a de que a fenomenologia, contrariando o princípio de intencionalidade que a originou, não permaneceu em sua descoberta maior, isto é, a de que a consciência tem o seu sentido fora de si mesma. Ainda, para Ricoeur (1986b, p. 173):

É com o tema da intencionalidade que a fenomenologia transcendental se afirma como filosofia do sentido: a exclusão do mundo não suprime a relação com o mundo, mas faz com que ela surja precisamente como superação do Ego em direcção a um sentido “que transporta dentro de si”. Reciprocamente, é a redução transcendental que interpreta a intencionalidade como objectivo de um sentido e não como um contacto com um exterior absoluto.

Esse equívoco traz, para a fenomenologia, o legado de ela encontrar-se em constante ameaça, de limitar-se e de precipitar-se num subjetivismo transcendental. A solução para essa redundância, que lembra o mito de Sísifo, pode ser oferecida somente na condição de se deslocar a interpretação do campo da subjetividade, pura e transcendental, centrada em si mesma, para o mundo descoberto pelo texto. Diante disso, Ricoeur (1985b, p. 239) explicita que, “sem leitor que o acompanhe, não há ato configurante em obra no texto, e sem leitor que se aproprie dele, não há mundo desenrolado diante do texto”. A ampliação do horizonte do sujeito por meio da mediação do símbolo, do signo e do texto, possibilita afirmar que o sujeito solipsista ou monádico é semelhante a uma casa sem portas e sem janelas. Acrescentaríamos, em acordo com isso, que as portas e janelas se abrem para que o “morador” possa ver o mundo a sua volta (CORÁ, 2004).

Nessa perspectiva, a compreensão de si não é mais realizada de forma imediata, mas implica compreender-se por intermédio do texto. Com essa mudança, Ricoeur substitui o eu, dono de si mesmo, pelo si, discípulo do texto. Consolida-se, dessa maneira, a subjetividade como compreensão mediatizada pelo texto, ou, como bem define Ricoeur, por meio do “mundo da obra”. Ricoeur (1998) acentua que a linguagem, mais do que descrever a realidade, revela-a e cria-a. Nesse sentido, esclarece Jardim (2005) que nossa relação com o real não é direta, mas sempre mediatizada por configurações e por refigurações. São elas que criam congruência e dão forma e sentido à experiência humana.

Além disso, a transmissão e a tradição assumem um papel primordial em relação ao processo da imaginação, na sua reformulação da realidade. Aquilo que tanto as narrativas de ficção como as obras historiográficas refazem (configuram) criativamente é o mundo da ação humana e a sua dimensão temporal profunda. Desse modo, a ficção reformula a realidade prática. O mundo do texto intervém, por meio da leitura, no nosso mundo de ação para figurá-lo, esclarecendo-o e transformando-o (JARDIM, 2005). Com isso, está delineada a maravilhosa contribuição da narrativa no processo de reconhecimento de si e, conseqüentemente, do outro. Nesse processo, esclarece, ainda, Jardim (2005), imaginação não é uma função puramente mimética, é também projetiva, correspondendo ao dinamismo da ação.

Por isso, conforme Saldanha (2009), na procura e no desejo de reconhecimento de si, a alternativa à ideia de luta deverá ser procurada nas “experiências pacíficas de reconhecimento mútuo”, as quais, apesar do caráter excepcional de que se revestem, mostram que, apesar de tudo, o reconhecimento pode ter efetivamente lugar, tendo em vista o desejo de ser reconhecido, que, por sua vez, desempenha uma função determinante no “querer viver em conjunto” do homem.

A definição do conceito de distância não simplesmente como um fato, um dado ou o efetivo hiato espacial e temporal entre nós e o aparecimento de tal e tal obra de arte ou de discurso faz com que Ricoeur (1987a) o defina em sentido dialético: “o princípio de uma luta entre a alteridade, que transforma toda a distância espacial e temporal em alienação cultural, e a ipseidade, pela qual toda a compreensão visa a extensão da autocompreensão”.



Conforme Ricoeur (1986b, p. 11), “a espiral hermenêutica concretiza-se na solução narrativa para a problemática temporal, por uma passagem da pré-compreensão do mundo da ação à transformação do mundo do leitor”, ou seja, muda seu agir. Essa passagem somente é possibilitada pela ação cruzada da ficção e da historiografia. Dessa maneira, a função narrativa será compreendida como “ambição de refigurar a condição histórica e de a elevar ao estatuto de consciência histórica, surgindo como uma mediação entre o futuro enquanto horizonte de expectativas, o passado como tradição e o presente como surgimento; o que acontece” (JARDIM, 2005, p. 7). Edifica-se, por meio dessa interpretação, nova concepção do presente e da ação como iniciativa, que engendra em nós a capacidade de começar ou mesmo de dar novo curso aos acontecimentos de, literalmente, metamorfosear-se na dinâmica da vida e da narração.

O que se segue a partir disso é que a distanciação não é um fenômeno quantitativo, mas, é a contrapartida dinâmica da necessidade, do interesse e do esforço do indivíduo em superar a alienação cultural. O que surpreende nesse processo é que o escrever e o ler tomam lugar nessa luta cultural. A leitura será definida como sendo o *pharmakon*, o “remédio” pelo qual a significação do texto é “resgatada” do estranhamento da distanciação; e posta numa nova proximidade que suprime e preserva a distância cultural e inclui a alteridade na ipseidade (CORÁ, 2004).

Essas novas aberturas originadas no texto tornam-se, assim, um problema de interpretação. Além desse problema, Ricoeur (1989b) admite, como consequência da própria emancipação da coisa escrita em relação à condição dialogal do discurso, que já não se pode mais colocar a relação entre escrever e ler como sendo um caso particular da relação entre falar e ouvir. Nesse contexto, pode-se entender melhor a frase basilar de Ricoeur (1996a, p. 43): “a hermenêutica começa onde o diálogo acaba”.

Pelo caráter revelador, o “mundo da obra” permite ao sujeito reconhecer-se perante ela e torna a subjetividade ponto de chegada, e não de partida, para o conhecimento de si. Para Jardim (2005), o conjunto de valores e de crenças que pautam a conduta, a vivência temporal de uma realidade histórica, é transfigurado por meio do encontro entre a pessoa e a obra que lê. A nova ordem estabelecida passa a designar que o compreender é compreender-se diante do texto. Dessa maneira, o sujeito não mais constitui, mas é constituído pelo mundo da obra e dela

recebe um si mais amplo, constituído pela coisa do texto. Segundo Gagnebin (1997, p. 4, grifo do autor), o processo hermenêutico desapropria duplamente o indivíduo da interpretação, “obriga-o a uma ascese primeira diante da alteridade da obra; e, num segundo momento, desaloja-o de sua identidade primeira para abri-lo a novas possibilidades de *habitar o mundo*”. O sujeito mostra-se, ao mesmo tempo, nesse dinamismo, como leitor e escritor de sua vida, ou seja, a história de uma vida não cessa de ser refigurada e examinada, tornando-se o conhecimento de si uma história efetiva, semelhante ao texto.

Diante disso, o problema hermenêutico apresenta-se de forma basilar, pois precisará responder ao que permanece para ser interpretado pela hermenêutica, se já não se pode defini-la “como a investigação de outrem e das suas intenções psicológicas que se dissimulam atrás do texto e se já não queremos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas [...]. Responderei: interpretar é explicitar o modo de ser-no-mundo exposto diante do texto” (RICOEUR, 1989b, p. 121). Portanto, o ato de compreender não se encontra mais ligado à compreensão do outro, mas é uma estrutura do ser-no-mundo. O que permanece desse processo na teoria do texto é que o que é preciso interpretar em um texto é uma proposta de mundo que possa ser, ao mesmo tempo, habitável e que possa projetar-se nele uma das quase infinitas possibilidades contidas no texto.

Conforme Haker (2002), a narrativa refere-se a um “mundo”, que é preciso ser considerado o outro do texto, mas que é expresso na narração e mediante a narração. O texto literário exprime experiências a partir da realidade não literária, embora no *modus* do possível. Nessa medida, aquilo que é interpretado num texto é a proposta ou o sugerimento de um mundo no qual se vive e que se poderia criar as próprias possibilidades pessoais. O que o autor denomina mundo do texto é o mundo próprio a esse texto único em que todos se encontram. Nesse sentido, seguindo as palavras de Ricoeur (1986b, p. 138), “direi [...] na linha de uma hermenêutica a partir do texto e da ‘coisa’ do texto, que é, em princípio, à minha imaginação que o texto fala, propondo-lhe os ‘figurativos’ da minha libertação”.

Diferentemente da linguagem cotidiana, o mundo do texto possibilita um distanciamento do real em relação a si mesmo – é o aspecto da distanciação da apreensão da realidade empregada por meio da ficção –, que sempre abre novas possibilidades ao ser-no-mundo. Essa mudança é possível graças ao que Ricoeur

designa como variações imaginativas, que habilitam e viabilizam a literatura para atuar na realidade.

### 2.3.1 Compreender-se perante a obra

Ao tratar do “compreender-se perante a obra”, chega-se ao ponto central que irá conduzir à hermenêutica do si-mesmo em Ricoeur. O significado posto pelo autor nesse conceito é o de que o texto viabiliza a mediação e a compreensão de si mesmo, graças ao surgimento de um novo elemento, a subjetividade do leitor. A forma de discurso oral, em que ambos os interlocutores se encontram frente a frente, num mesmo espaço-tempo, comum na condição de um “aqui” e “agora”, característico de todo o diálogo, é, por sua vez, reconstituído por intremédio da obra. A obra possibilita ao leitor instaurar a condição de estar frente a frente, graças ao poder de apropriação que lhe garante uma compreensão pela distância.

O conceito de apropriação, estritamente referido à aplicação do texto ao momento presente do leitor, encontra-se ainda intimamente relacionado ao conceito de escrita e da conseqüente objetivação da apropriação na obra. Por um lado, tem-se a distanciação oriunda da escrita, distanciação que possibilita um afastamento do autor; por outro, o conceito de obra permite, por sua vez, por meio das objetivações textuais, a garantia de sentido. A partir desse contexto, compreende-se melhor a afirmação de Ricoeur (1989b, p. 123):

Contrariamente à tradição do Cogito e à pretensão do sujeito de se conhecer a si mesmo por intuição imediata, é preciso dizer que nós apenas nos compreendemos pela grande digressão dos signos de humanidade depositados nas obras de cultura. Que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo aquilo a que nós chamamos o si, se isso não tivesse sido trazido à linguagem e articulado pela literatura?

O que está em jogo, inversamente à intuição clara e imediata do *cogito* moderno, é a mediação, proposta pelo texto, como meio (*medium*) privilegiado de compreensão de si mesmo. Por esse aspecto de mediação, a linguagem não é mais fundamento, como não é objeto, mas é o meio no qual e pelo qual o sujeito se

manifesta e o mundo se mostra. O frente a frente, característico de todo o diálogo, é transposto por meio da apropriação para o “mundo da obra”.

A articulação que nasce do frente a frente com o mundo da obra é uma proposta de mundo que “não está atrás do texto, como estaria uma intenção encoberta, mas diante dele como aquilo que a obra desenvolve, descobre e revela” (RICOEUR, 1989b, p. 124). Uma expressão central do pensamento de Ricoeur nasce a partir daqui e tem o significado de que compreender é compreender-se diante do texto: “Je préférerais dire que le lecteur se comprend lui-même en face du texte, en face du monde de l’oeuvre” (RICOEUR, 1972, p.108).

Para Corá (2004), outro conceito que é central nesse processo é o de ação. Ricoeur admite que a noção de texto é um bom modelo para a ação humana, pois ela é, em muitos aspectos, um quase-texto. Conclui, com base nisso, que,

ao destacar-se do seu agente, a ação adquire uma autonomia semelhante à autonomia semântica de um texto; ela deixa um rastro, uma marca; inscreve-se no curso das coisas e torna-se arquivo e documento. À maneira de um texto, cuja significação se liberta das condições iniciais da sua produção, a ação humana tem um peso que não se reduz à sua importância na situação inicial da sua aparição, mas permite a reinscrição do seu sentido em novos contextos. Finalmente, a acção, como um texto, é uma obra aberta, dirigida a uma sucessão indefinida de <leitores> possíveis. (RICOEUR, 1989b, p. 177).

O “compreender em face de”, que o autor procura demonstrar, é contrário ao planejar a si mediante as próprias crenças (*croyances*) e segundo os próprios preconceitos (*préjugés*), mas, segundo Ricoeur (1972), é preferível deixar a obra e seu mundo alargar (*élargir*) o horizonte da compreensão que se tem de si mesmo. A interpretação torna-se, então, o processo pelo qual o sujeito descobre novos modos de ser, ao mesmo tempo que lhe oferece novas capacidades de se conhecer.

A relação entre leitor e mundo da obra, não deve processar-se de maneira que imponha ao texto sua capacidade finita de compreender, mas colocar-se diante de, o que significa expor-se ao texto de modo que ele possa revelar uma proposta de existência capaz de romper apropriadamente a proposta de mundo. Nessa articulação, desenvolve-se uma distinção central entre compreensão e constituição: a compreensão é tomada como sendo contrária a uma constituição a partir da qual o

sujeito se apossaria de si mesmo, ao mesmo tempo que teria um fator diferenciador de constituição do mundo da obra (RICOEUR, 1989b).

A afirmação de uma constituição diante do mundo da obra valida o papel central que a compreensão possui e aumenta ainda mais o crédito do conceito de distanciamento como condição para a compreensão. O mundo do texto (real e, ao mesmo tempo, fictício) e a subjetividade do leitor (irrealizada, potencializada, suspensa) se coadunam uma vez que ambas se servem da ficção como dimensão fundamental. Isso permite afirmar que o leitor só se encontra quando se perde e que a leitura o introduz, de certa maneira, nas variações imaginativas do ego.

Diante disso, é importante frisar um outro aspecto; a capacidade de mudança do ego. Isso pode ser evidenciado a partir de Freud (1856-1939) e Marx (1818-1883), na crítica às ilusões. Essa crítica que precisa ser anexada à compreensão de si e, ao mesmo tempo, permitir a reavaliação da distância existente do si a si. Ricoeur (1989b), em acordo com isso, insiste em que a compreensão é tanto desapropriação quanto apropriação. Valendo-se dos assim chamados “mestres da suspeita” – Nietzsche, Marx e Freud – Ricoeur procura mostrar a nova face da “dúvida metódica”, diferentemente do método que Descartes havia proposto. Nesse novo enfoque, é necessário que o sujeito aprenda a duvidar da consciência, assim como Descartes havia ensinado a duvidar das coisas (ROCHA, 1990)<sup>38</sup>.

Franco (1995, p. 86) adverte que no instante em que a consciência passa a ser problema, com base nos assim chamados “mestres da suspeita”, então as coisas mudam. “A consciência passa a ser tarefa e só pode ser indiretamente alcançada. A reflexão não pode ser uma intuição sobre si. A consciência precisa ser reapropriada”. Em qualquer um dos “mestres da suspeita”, as análises são conduzidas por caminhos diferentes, no entanto, a consciência tende a tornar-se, nesses autores, uma falsa consciência. Em Marx, por exemplo, a consciência reflete

---

<sup>38</sup> Para Gagnebin (1997, p. 3), “Ricoeur observa que seus primeiros escritos repousavam sobre uma noção *amplificante* de interpretação: uma “interpretação atenta ao acréscimo de sentido incluído no símbolo e que a reflexão tinha por tarefa liberar” (RF); o confronto com Freud, Marx e Nietzsche – através do confronto com a psicanálise, com o estruturalismo, entre outros marxistas, e com o pós-heideggerianismo –, “esses três grandes mestres da suspeita”, leva-o a admitir outra possibilidade de interpretação: uma interpretação redutora, isto é, de denúncia das ilusões, genealógica no sentido de Nietzsche, de crítica ideológica em Marx, de descoberta do recalque e da repressão em Freud. Dessas leituras, portanto, Ricoeur tira ainda mais munição para a sua empresa de desmistificação das pretensões teóricas totalizantes. Ele ganha, igualmente, instrumentos privilegiados de análise da relação temporal que subjaz à prática hermenêutica”.

as condições econômicas das relações sociais num contexto determinado<sup>39</sup>; com Nietzsche, ela não é mais que um epifenômeno da força vital; e, por fim, com Freud, pelo dinamismo do inconsciente, culmina-se por duvidar da própria consciência. É levando em conta essas vias que Ricoeur pretende aceder às raízes da realidade humana.

#### 2.4 A HERMENÊUTICA COMO EXPLICITAÇÃO DE SENTIDO

O primeiro dos pressupostos da análise ricoeuriana diz respeito ao sentido do ser, resgatado por Husserl. A fenomenologia, enquanto se mantenha pura e se abstenha da posição existencial da natureza, não pode ser mais que uma investigação da essência (HUSSERL, 1992). Por meio desse pressuposto, pode-se explicar sua atitude contrária ao naturalismo-objetivista e ligá-la à hermenêutica. É a partir dessa preocupação de cunho ontológico, reclamada por Husserl e dirigida contra a ciência moderna, que a fenomenologia aspira novamente a uma unidade de sentido.

Para Jervolino (1998b), a conciliação precisa ser procurada na existência. A filosofia não é a voz do ser, mas é a hermenêutica da vida, vida dos homens e das mulheres de carne e osso, que são seres de desejo e de discurso, plurais e frágeis, capazes de agir e de sofrer, de interagir e de compartilhar. É sobre o fundo opaco, atormentado e problemático do viver que se destaca a linguagem, com suas múltiplas formas e usos: prática social, expressão das necessidades e dos sentimentos, cantar, orar, narrar e, finalmente, poder de interrogar e de procura de sentido. Ricoeur encontra no espaço da vida e da linguagem, numa filosofia sem absoluto, o discurso sensato com a capacidade de ouvir e de decifrar os traços múltiplos e pluriformes da alteridade, que possibilitam ao autor reencontrar continuamente o coração inquieto do si.

A poética tomada como figuração permanece, todavia o Eros secreto da pesquisa de Ricoeur, que construiu seu *organon* sob a forma de uma "fenomenologia hermenêutica", isto é, de uma reflexão que, passando pela

---

<sup>39</sup> "Já não se pode opor hermenêutica e crítica das ideologias. A crítica das ideologias é o percurso necessário que deve tomar a compreensão de si, se esta tiver que se deixar formar pela coisa do texto e não pelos preconceitos do leitor" (RICOEUR, 1989b, p. 124).

mediação dos signos, dos símbolos e dos textos, localiza o seu objeto e o mais adequado no "si" que cada um é chamado a ser em uma relação essencial com seu outro. O desejo é que a condição hermenêutica da razão filosófica não seja ultrapassada no discurso especulativo que seria o espelho do ser na condição de ser sensato, mas, se a filosofia é, radicalmente, como um tipo de hermenêutica, a hermenêutica, de seu lado, está engajada em um movimento que toma o texto como paradigma da condição carnal e finita do homem – condição que remete além do texto: a ação, a existência, a ipseidade, a vida no seu pleno significado humano (JERVOLINO, 1998b).

Ricoeur conduz o leitor à meditação sobre a existência – com suas características paradoxais, enigmáticas, misteriosas, que convergem nos problemas do mal e do sagrado – ao mesmo tempo tomada na esfera de uma fenomenologia rigorosa das experiências que constituem a essência da humanidade e que encontra um equilíbrio frágil no sentimento, no qual seu discurso filosófico supõe e exige uma relação constante e constitutiva com a não filosofia. Assim, a filosofia não é jamais origem, jamais se pode compreendê-la na sua inteireza sem pressuposições. Ela implica o conhecimento da dor humana e da culpa, bem como a busca de sentido no discurso fenomenológico.

A culpa pode ser interpretada, conforme os textos ricoeurianos, como sendo uma estrutura contingente e histórica, que se encontra relacionada com todos os aspectos que caracterizam a finitude humana. O discurso fenomenológico-hermenêutico, por sua vez, conforme explicita Jervolino (1998b), não elimina a densidade problemática da vida, na qual recebe novos materiais e impulsos, enquanto ele introduz elementos de compreensão e de discernimento que não são necessariamente identificáveis com a luz ofuscante de uma razão absoluta e autotransparência, que seria seu próprio fundamento, mas antes com a luz viva, uma conquista parcial e sempre renovada de uma verdade no concreto, que é humano, apenas humano.

A fenomenologia quer libertar a filosofia da perda de sentido, erigida pela própria crise interna da filosofia, em que esta perdeu a diretriz, ou seja, o *logos* não é mais diretor, pois o homem ocidental perdeu a confiança na razão. Essa perda de sentido também é um dos fatores da própria crise de identidade da filosofia, por isso a retomada de sentido implica a crença na razão. Liga-se, portanto, ao conceito de constituição fenomenológica a tarefa de realização de sentido da própria existência.

Ao voltar-se para si, torno clara a dimensão de sentido que é o próprio ato de tomar “consciência de”. A subjetividade transcendental husserliana torna-se mais um elemento diferenciador entre a psicologia e a fenomenologia, ou seja, o que está em jogo é o elemento ontológico de sentido e não meramente uma atitude empírica.

O conceito de distanciação, como se observou, é o pressuposto para que a hermenêutica retroceda à fenomenologia. Além disso, o conceito de distanciação possui a propriedade de corrigir dialeticamente o conceito de pertença. Por meio da maneira de se fazer parte ou de se pertencer a uma tradição histórica, sempre se está, ao mesmo tempo, numa condição de pertença e numa relação de distância que, de modo semelhante ao movimento de um pêndulo, marca a relação de afastamento e de proximidade. A característica peculiar da interpretação é a de aproximar o distante, para que o texto possa se tornar a ponte dessa edificação. De modo sucinto, pode-se afirmar que essa é a via para a compreensão de si como um texto a ser interpretado e não como uma subjetividade a ser conhecida.

O autor liga o conceito de distanciação ao de *epoché*<sup>40</sup>, não no sentido idealista, mas no sentido do deslocamento intencional da consciência em direção ao sentido. O momento de distanciação já estaria contido na consciência de sentido, como interpretação do “vivido”.

É este gesto filosófico que a hermenêutica prolonga na região que é a sua, a das ciências históricas e, mais amplamente, a das ciências do espírito. O “vivido” que ela procura trazer à linguagem e elevar ao sentido é a conexão histórica, mediatizada pela transmissão dos documentos escritos, das obras, das instituições, dos monumentos que tornam presente para nós o passado histórico. É por isso que a distanciação hermenêutica é para a pertença o que, na fenomenologia, a *epoché* é para o vivido (RICOEUR, 1989b, p. 67).

De acordo com Corá (2004), na elaboração do conceito de hermenêutica da distanciação, Ricoeur estabelece o texto como forma de comunicação inter-humana,

---

<sup>40</sup> “Colocamos fora de jogo a tese geral inerente à essência da atitude natural. Colocamos entre parênteses todas e cada uma das coisas abarcadas em sentido ôntico por essa tese, assim, pois, este mundo natural inteiro, que está constantemente “para nós ali adiante”, e que seguirá estando permanentemente, como “realidade” de que temos consciência, ainda que dê por colocá-lo entre parênteses. Se assim o faço, como sou plenamente livre de fazê-lo, não por ele nego “este mundo”, como eu fora um sofista, nem duvido de sua existência, como se eu fora um cético, senão que pratico a *epoché* “fenomenológica” que me fecha completamente todo o juízo sobre existências no espaço e no tempo” (HUSSERL, 1949, p. 73).



ou seja, como modelo de distanciamento. Procura mostrar que, por meio desse conceito, revela-se um aspecto importantíssimo da experiência histórica humana, a saber, “que ela é uma comunicação na e pela distância” (RICOEUR, 1989b, p. 110). É por meio dessa noção que ele confirma o papel positivo e produtor da distanciamento no interior da experiência histórica humana.

A elaboração desse conceito exigiu a estruturação da noção de distanciamento em cinco itens. Esses itens formaram os critérios de textualidade: 1) a realização da linguagem como discurso; 2) a realização do discurso como obra estruturada; 3) a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; 4) a obra de discurso como projeção de um mundo; 5) o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si (RICOEUR, 1989b).

O mundo da obra, tomado no seu conjunto como discurso-obra-escrita, desenvolve-se de tal maneira que se torna o núcleo ordenador da questão hermenêutica. O papel do texto passa a ser central, pois é por intermédio dele que se abre a perspectiva denominada por Ricoeur de *mundo da obra*. É em face do texto que a obra “desenvolve, descobre, revela” (RICOEUR, 1989b, p. 124) um si mais amplo e capaz de compreender-se diante do texto. A importância de estabelecer uma releitura e uma compreensão mediatizada pelos signos, pelos símbolos e pelos textos, é que esses permitem a explicitação, a interpretação e a formação “*stricto sensu*” da identidade da pessoa, tanto no nível particular quanto no nível coletivo. Cabe recordar, ainda, a necessidade que a fenomenologia possui de gerar uma explicitação ou uma interpretação. É na relação entre fenomenologia e egologia que o mundo passa a ter sentido ao ego. O grande desafio da fenomenologia foi o de explicar o sentido do outro e sua constituição em mim e a partir de mim. Além disso, parece contraditório conceber um outro se acredito na minha existência como sendo única.

Essa contradição avança mais ainda na tensão a partir da e pela qual busco constituir o outro em mim. É nessa tensão permanente entre os egos, que também são constituídos em si, e a minha própria constituição solitária, que Husserl elabora seu conceito de “tornar presente” em mim um outro corpo, numa espécie de acoplamento ou, como ele designa, numa modificação intencional do meu eu. Nesse sentido, permite-se, por intermediário da interpretação, resolver esse aparente paradoxo entre um “projeto de descrição de transcendência e um projeto na imanência” (RICOEUR, 1989b, p. 78).

A fenomenologia tem a característica de encontrar o mundo como um (pré)dado, ou seja, ela não cria nada de novo, mas encontra o mundo em “carne e osso”. Segundo Ricoeur (1954a), isso se constata por meio do conceito de evidência, que é central para a fenomenologia husserliana. A evidência é descrita por Husserl como sendo a presença da coisa mesma, de modo “original”, em mim. É nesse “encontrar”, e nesse estar “presente” diante de, que exige da fenomenologia uma constante explicitação de sentido (do eu, do outro, da natureza, da história) que o mundo tem para mim. Conforme Ricoeur (1954a, p. 100), portanto, “é a consciência que doa sentido, mas é a coisa que se doa a si-mesma”. Esse “ver inicial” (*voir initial*) da fenomenologia não é tomado como um corpo estranho na vida da consciência, desde que ele não seja considerado como presença do outro, mas como presença de si mesmo. Desse modo, insere-se no caminho da fenomenologia husserliana a redução da presença de algo ao presente da consciência temporal.

O conceito de interpretação é central na compreensão da fenomenologia, pois por meio dele o sujeito constitui-se e é constituído, ou seja, pela interpretação o outro é constituído em “mim” e, por outro lado, permanece um outro. O enigma da constituição do outro em mim necessita de interpretação. A constituição liga o indivíduo a um horizonte sempre aberto e infinito que, a partir disso, requer sempre uma constante explicitação entre o sujeito e o mundo. É em virtude dessa necessidade que a hermenêutica se infiltra na fenomenologia.

Dessa forma, o grande mérito de Husserl, reconhecido e assumido por Ricoeur (1989b), consiste em que: a) o que ele apercebeu, sem daí tirar todas as consequências, foi a coincidência da intuição e da explicitação; b) toda a fenomenologia é uma explicitação na evidência e uma evidência na explicitação; c) que a experiência fenomenológica é uma evidência que se explicita e uma explicitação que desenvolve uma evidência. Ricoeur conclui, com base nisso, que a fenomenologia não pode efetuar-se senão como hermenêutica.

Como já foi destacado, uma das características de Ricoeur, em seus escritos filosóficos, é a resistência à imediaticidade, à adequação e à apoditicidade da filosofia do *cogito*, originária de Descartes. Por isso, o objetivo de reelaborar uma filosofia do sujeito, como filosofia da pessoa, é proposta por Ricoeur (1996a, p. 158), pois ele prefere “dizer pessoa em vez de consciência, sujeito, eu”. Essa atitude não segue, estritamente, a tradição cartesiana. Em outro sentido, distancia-se do modo de fundamentação característico das filosofias do sujeito, fundadas sobre a primeira

pessoa do singular, em que a consciência se torna o ponto de partida para o conhecimento. Também, como já mencionada, o autor entende que, partindo-se do sujeito, a consciência ligada ao *cogito* é tão certa quanto vazia.

Para entender o conceito de “Pessoa” utilizado por Ricoeur, é necessário analisar as influências que o autor teve da filosofia personalista, no intuito de separar-se das filosofias do *cogito*, porém, cabe ainda, neste ponto uma última palavra, que possibilita anunciar (sem dematizar) o tema central do próximo capítulo e que já se encontra imerso na temática da fenomenologia e da intersubjetividade: o tema do outro, que repercute, por sua vez, na compreensão da ética e da moral. Nesse sentido, conforme Teixeira (2004), é importante compreender que enquanto a posição do cogito na dúvida cartesiana, bem como nos seus prolongamentos fenomenológicos, pode permanecer um ato eticamente neutro, por outro lado, a posição do outro como outro, o reconhecimento de uma pluralidade e de uma alteridade mútua, obrigatoriamente precisa ser ética.

## 2.5 A PRESENÇA PERSONALISTA: A VOLTA À PESSOA

Um dos pontos marcantes do pensamento ricoeuriano é a receptividade e o diálogo que o autor mantém com os diversos autores e as diversas correntes filosóficas que permeiam o filosofar antigo, medieval, moderno e, principalmente, contemporâneo. Essas ligações entre Ricoeur e seus interlocutores pode ser visualizada na influência e no diálogo com o pensamento existencialista, com a fenomenologia, com a psicanálise, com o estruturalismo, a hermenêutica e a filosofia analítica. Entre os vários autores, cabe aqui destacar Mounier e seu projeto de filosofia personalista (VILLAVARDE, 2003a).

Essa influência é confessada por Ricoeur na obra “*Reflexões Faite*”, na qual o autor faz inferência à sua familiaridade com as reflexões filosóficas e cristãs de Mounier. Resgata a noção de pessoa de Mounier, sua articulação filosófica, entretanto mais técnica. A conjugação entre pessoa e comunidade representava, em troca, um avanço inédito, com respeito a essa espécie de reserva valorizada pelos filósofos de ofício. Além disso, aprendeu com Mounier a articular as convicções espirituais com as tomadas de posição políticas que haviam ficado justapostas a

seus estudos universitários e seu compromisso com os movimentos da juventude protestante. Portanto, para entender o conceito de pessoa presente na abordagem ricoeuriana, é importante salientar a influência do pensamento personalista de Mounier, em que este define que “pessoa<sup>41</sup> não é uma coisa que se pode encontrar no fundo das análises, ou uma combinação definível de aspectos. Se fosse uma súmula, poderia ser inventariada, mas é, exatamente, o não inventariável. Inventariável poderia ser determinado; mas é, exatamente o centro da liberdade” (MOUNIER, 1964, p. 84).

Salienta Tavares (2006, p. 146) que “o personalismo de E. Mounier, de tendência cristã, sobretudo no que se refere à relação que estabelece entre a noção de pessoa e a de comunidade, permitiu-lhe a articulação entre as suas convicções espirituais e as posições políticas, entre o pensamento e a ação, ainda que sem os confundir”. O personalismo é, sobretudo na sua origem, uma pedagogia da vida comunitária ligada a um despertar da pessoa; “é um movimento orientado desde um projecto de *civilização* ‘personalista’ até uma interpretação ‘personalista’ das filosofias da existência” (TAVARES, 2006, p. 146). Diante disso, confirma-se no entendimento de Villaverde (2003a), mais uma vez, a presença de Mounier na concepção ricoeuriana de pessoa. Além disso, do ponto de vista biográfico, ambos possuem pontos comuns, mas não se pode falar de um paralelismo em suas vidas e atividades. Ambos os pensadores seguem um caminho próprio, diante das circunstâncias históricas, que delineiam a maneira de viver e de filosofar.

Segundo Ricoeur (1968b, p.135) “o que nos atraiu para ele [escreve no final do artigo] é algo de mais secreto que um tema de muitas faces [o da pessoa] [...] é a sutil aliança de uma bela virtude ‘ética’ com uma bela virtude ‘poética’ que fazia de Emmanuel Mounier esse homem ao mesmo tempo irreduzível e que se dava”. Ainda, é válido afirmar que Ricoeur, ao analisar o personalismo, proclamou a morte deste e o regresso à pessoa. Esse conceito permite a construção da identidade narrativa do sujeito, uma vez que, ao narrar a história de vida, narra-se a si mesmo. Além disso, espera permanecer no argumento filosófico do termo pessoa, tendo em vista que “se volta à pessoa, é porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar os combates jurídicos, políticos, econômicos e sociais evocados em outro lugar”

---

<sup>41</sup> Outro autor que figura de maneira velada no pensamento ricoeuriano é Martin Buber. Para este, “a pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas” (BUBER, 1974, p. 73). O estranho é que não se encontra referência desse autor nos escritos de Ricoeur. Acredita-se que Ricoeur recebe influência de Buber a partir das obras de Marcel.

(RICOEUR, 1996a, p. 158); isso significa um candidato melhor que todas as outras entidades que foram levadas pelas tormentas culturais. Relativamente à “consciência”, ao “sujeito”, ao “eu”, a pessoa aparece como um conceito sobrevivente e ressuscitado (RICOEUR, 1996a).

É importante, também, perceber que não há possibilidade de entender “consciência”, bem como toda a questão da transparência (cartesiana), depois das análises de Freud, relativas ao subconsciente, ou, ainda, falar de “sujeito” e de fundação transcendental após os escritos erigidos pela escola de Frankfurt. Diante disso, cabe a análise da expressão “eu” e sua permanência numa esfera solipsista. Por isso, Ricoeur opta por utilizar o termo “pessoa”, em vez de consciência, sujeito, eu.

Conforme Villaverde (2003a), a obra de Ricoeur é, desde seu início, uma filosofia marcada pela vida, pela ética, pela transição que vai do texto à ação. Não se pode, entretanto, esquecer que é também uma maneira de filosofar que nasce forjada nos laboratórios das aulas proferidas na universidade. Além disso, muitos de seus livros nascem graças à prática docente, e que são, grosso modo, ensaios proferidos no meio universitário e, na sequência, materializados em obras para o público em geral e reconhecidas pelo próprio autor como resultado da prática docente.

Ricoeur pretende mostrar que a formulação do personalismo se encontra em um meio social, cultural, econômico e filosófico que se diferencia do mundo atual. É significativo, porém, lembrar que os escritos de Mounier tiveram grande aceitação no meio acadêmico francês no século XX, uma vez que nos quais se encontravam a expressão de suas próprias ideias e sentimentos. A ideia essencial desse projeto é reconstruir a sociedade, reconstrução na qual as estruturas e o espírito são orientados para a realização, como pessoa, de cada um dos indivíduos que compõem a sociedade, como também dar a cada pessoa a possibilidade de viver como pessoa, isto é, poder alcançar o máximo de iniciativa e de responsabilidade (NAGORE, 1990).

A atitude personalista diante da situação da ausência de liberdade do indivíduo, o qual, por sua vez, encontra-se condicionado pelo meio, pretende efetivar uma reflexão-ação. Essa atitude possui a intenção de apresentar a relação entre sociedade e pessoa. Nesse sentido, a sociedade precisa oferecer as condições para que a pessoa se realize. Por outro lado, o Estado possui a responsabilidade legal de

propiciar essa realização, como também possui a responsabilidade com a pessoa. Para Barros e César (2008, p. 3), “[...] a pessoa se constitui, se relaciona com o outro de modo responsável e almeja a justiça para uma vida boa em sociedade”.

Ainda, para Villaverde (2003a), desde suas primeiras obras, “História e Verdade”, mais precisamente, no subtítulo “Verdade na ação histórica”, Ricoeur utiliza termos idênticos a Mounier, em uma orientação em que o objetivo de pensar a verdade histórica está indissolúvelmente unido à necessidade de articular determinados conceitos diretivos. Nasce, nesse contexto, o compromisso do pensamento como sendo duplo: a) deverá apontar conceitos que permitam conhecer a realidade histórica e, conseqüentemente, b) atuar na mesma realidade. Cabe destacar que

a pesquisa da verdade [...] é ela própria desenvolvida entre dois pólos: por um lado, uma situação pessoal, por outro, uma intencionalidade sobre o ser. Por um lado, eu tenho algo muito próprio a descobrir, algo que mais ninguém a não ser eu tem a tarefa de descobrir; eu tenho uma posição no ser que representa um convite a pôr uma questão que ninguém pode colocar em meu lugar; [...]. E, contudo, por outro lado, procurar a verdade quer dizer que aspiro a dizer uma palavra válida para todos, que se destaca do fundo da minha situação, como um universal (RICOEUR, 1964, p. 54-55).

Quando o poder não consegue salvaguardar a pessoa, a soberania popular reage abertamente ao poder, via manifestações, motins, greves, entre outras coisas. Essas atitudes denunciam os distúrbios que estão ocorrendo na sociedade, o que acarreta situações dolosas, tanto para a pessoa quanto para o Estado. Tanto Ricoeur quanto Mounier irão coincidir também em sua crítica ao moralismo, e cada um reservará uma abordagem pertinente ao horizonte filosófico que ambos pretendem. É relevante salientar, ainda na esteira de Villaverde (2003a), que Mounier apresenta sua crítica ao moralismo como um freio à ação transformadora da realidade histórica, sem a qual é impossível alcançar a nova civilização.

O que se percebe, no enfoque personalista, é que a pessoa vai além da sociedade, transcende os princípios normativos da sociedade sem infringi-los, uma vez que ela é dotada de uma historicidade. A pessoa é tomada na sua dimensão temporal e encarnada, já que ela possui história, comunica e interage com o mundo. Nesse sentido, ao expressar a frase “morre o personalismo, regressa a pessoa”,

Paul Ricoeur (1996a) anuncia a morte do personalismo, não significando, com isso, o desinteresse pela noção de pessoa. O que ele pretende é mostrar que, em razão das circunstâncias históricas, o próprio termo sofreu mudanças na sua base de compreensão conceitual.

Uma das críticas realizadas por Ricoeur é a infeliz opção feita por Mounier por um termo em -ismo, (afixo), além do mais, sendo termo situado em confronto com outros -ismos que se apresentam, claramente, como simples fantasmas conceituais. O alargamento da concepção de pessoa, em relação ao personalismo operacionalizado por Ricoeur, é apresentá-la numa constante abertura ao diálogo. A partir dessa abertura, a pessoa se configura numa historicidade própria, na qual há a possibilidade de entender e de interpretar a sua identidade. Outro fator importante a ser destacado na pretensão do autor é acrescentar à formulação de Mounier, principalmente no “Tratado sobre o Caráter”, a questão da linguagem, da ação e da narrativa, que permeiam os estudos e as pesquisas da filosofia contemporânea (VILLAVERDE, 2003a).

Em acordo com a ética descrita na obra de 1990b, Ricoeur procura um embasamento para a constituição ética da pessoa nas investigações contemporâneas sobre a linguagem, a ação e a narração. Trata-se de um projeto que pode ser equiparado ao realizado por Mounier em seu “Tratado sobre o Caráter” e que Ricoeur, habilmente, constrói a partir das mediações esboçadas na obra “O Si-mesmo como um Outro”. Esta representa a recapitulação do seu trabalho filosófico em sua totalidade. Essa obra de 1990 se origina da reelaboração da “*Gifford Lectures*”, apresentada pelo autor em 1986, em Edimburgo. Além disso, o fio condutor é a problemática em torno da figura do “homem capaz”, que aparece implicado no caminho de uma fenomenologia hermenêutica do si-mesmo.

As meditações descritas nos capítulos que compõem a obra referenciada conferem, por sua vez, o delineamento da construção de uma fenomenologia hermenêutica da pessoa, que perfazem os quatro eixos: linguagem, ação, narração e vida ética. Nesse sentido, argumenta Villaverde (2003a), que esses quatro momentos correspondem aos quatro estratos da constituição da pessoa: homem falante, homem agente (sofredor), homem narrador e homem responsável. Assim, estão delineadas as quatro maneiras de responder às perguntas: Quem: quem fala? Quem atua? Quem narra? Quem é o sujeito moral de imputação?

A pessoa, por meio da noção de solícitude, assinala um aspecto da dimensão intersubjetiva da natureza humana, que é a abertura ao outro. É essa abertura que se caracteriza em um alargamento e em estima de si. Essas questões são reservadas inclusivamente à pessoa, por ser capaz da conscientização e capaz de construir sua história. Observa-se que a solícitude encontra-se fundamentada na mutualidade (conceito estudado no primeiro capítulo deste estudo) que compreende o dar e o receber, e que possuem bases profundidas que excedem a simples obediência ao dever e se fixam na espontaneidade complacente. Diante disso, no texto “*De la morale à l'éthique et aux éthiques*” (O justo I e II), Ricoeur (2008b, p.14, grifo nosso) declara: “*J'ai proposé d'appeler sollicitude la structure commune a tous ces dispositions favorables à autrui qui sous-tendent les relations courtes d'intersubjectivité.*”

Observa-se que, no estudo da questão do outro, podem-se encontrar traços do pensamento de Mounier na interpretação ricoeuriana da questão intersubjetiva. Isso pode ser atestado na definição segundo a qual a comunicação entre as pessoas é uma experiência fundamental.

Uma das grandes conquistas da filosofia existencial é, sem dúvida, o valor do outro, que a filosofia clássica tão estranhamente abandonara. Assim, se enumerarmos os problemas principais, encontramos o conhecimento, o mundo exterior, o eu, a alma e o corpo, a matéria, o espírito, Deus, a vida futura, mas nunca entre eles figura a relação com outrem, pelo menos no plano dos restantes. Foi o existencialismo quem a promoveu subitamente ao seu lugar central (MOUNIER, 1963, p. 137).

A possibilidade de compreensão é atestada pela esfera da linguagem. Essa capacidade humana de narrar e de realizar determinada ação possibilita à pessoa viver na perspectiva da responsabilidade, dentro de uma esfera ética. Essa tese da ligação entre Mounier e Ricoeur pode ser constatada, ainda, na afirmação:

pela experiência interior, a pessoa surge-nos como uma presença voltada para o mundo e para outras pessoas, sem limites misturada com elas numa perspectiva de universalidade. As outras pessoas não limitam, fazem-na ser e crescer. Não existe se não para os outros, não se encontra senão nos outros. A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O tu e, dentro dele, o nós, precede o eu, pelo menos acompanha-o. (MOUNIER, 1964, p. 64).



A linguagem é uma das dimensões essenciais do ser humano, é uma atividade que possibilita que a pessoa se lance no mundo, construindo sua história e se comunicando nas diversas circunstâncias em que se encontra. Inserido no mundo e na história, o homem é solicitado a dar uma resposta a sua existência. Em suas inter-relações, vai ao encontro do outro e com o outro se comunica e interage. A ligação entre linguagem e vida pode ser tomada como o motor que confere dinamicidade à pessoa e a lança em busca do outro (RUBIO, 1989). Completa Jervolino (1996b), que a “inteira experiência humana, feita de percepções, de desejos, de emoções, de encontros com o outro, é articulada linguisticamente. E a palavra, antes de ser dita, é entendida (intensa), é a palavra do outro, que representa a via mais breve para chegar à consciência de si”.

Nesse sentido, a linguagem não é entendida de um modo solipsista, na qual a pessoa se encontra fechada em si. Caso isso ocorresse não haveria, de modo completo, linguagem, uma vez que linguagem implica comunicação. Na relação com o outro, a pessoa não perde sua identidade pessoal, tampouco se deixa dominar pelo outro, pois a linguagem de um e de outro enriquece ambos e isso é uma relação de abertura, que vai “humanizando a humanidade”. Essa questão é ressaltada, ainda, nas palavras de Rubio (1989, p. 373):

[...] o “eu” e o “tu” não estão submetidos um ao outro. Mas ainda, é uma relação de reciprocidade, na qual o “eu” vai-se tomando “eu” ao encontro com o “tu” e vice-versa. Exclui toda dominação, algo próprio da relação homem-mundo-material. Na humanização da pessoa, a relação interpessoal deve merecer prioridade total, em confronto com a relação ser humano-realidade-material. A verdade do ser humano não está, pois, constituída pelo sujeito autárquico e isolado da modernidade, mas pelo encontro pessoa-pessoa.

Ricoeur concebe “pessoa” como possibilidade de diálogo e de abertura ao outro. Para isso, a comunicação é a oportunidade de o “eu” se autoafirmar como pessoa e, conseqüentemente, possibilidade de narrar sua história. A pessoa, por meio da comunicação, no direcionar a palavra a alguém, tem a capacidade de estruturar sua identidade, uma vez que, quem narra, faz narração de si mesmo. Já para Mounier (1967, p. 67):

A aventura da pessoa é uma aventura constante, desde o nascimento até a morte. As dedicações pessoais, amor, amizade só podem ser perfeitas na continuidade. Essa continuidade não é uma exibição, uma repetição uniforme, como sucede na matéria ou nas generalizações lógicas, mas contínuo renascimento. A fidelidade é uma fidelidade criadora. Esta dialética das relações pessoais aumenta e confirma o ser de cada um de nós.

O conceito de pessoa em Ricoeur é entendido na perspectiva da linguagem, da narração e da ação. Essa tríade proporciona à pessoa abertura e diálogo com o meio. A dimensão dialogal da pessoa é resumida na palavra *solicitude*<sup>42</sup>, ou seja, a pessoa se coloca em uma abertura na relação com o mundo e com os outros, enriquecendo-se por meio do resultado da relação “eu” e “tu”. Nessa relação, a pessoa tem a percepção da responsabilidade ética que tem com o outro.

Esses aspectos podem ser identificados, de acordo com os pressupostos desta tese, na própria afirmação de Mounier (1964, p. 68), de que

[...] o amor plenamente realizado é criador de distinções, é conhecimento e afirmação do outro enquanto outro. [...], o ato de amar é a mais forte certeza do homem, o “cogito” existencial: amo, logo o ser é, e a vida vale [a pena ser vivida]. Não me confirma apenas pelo movimento eu que me afirmo, mas pelo ser que o outro me entrega.

Essas dimensões essenciais da pessoa são desconsideradas quando, por exemplo, a linguagem é instrumentalizada ou a pessoa se fecha em um individualismo ou, ainda, quando é vista apenas no âmbito da materialidade. Villaverde (2003a) esboça a ligação entre Ricoeur e Mounier por meio dos conceitos de pessoa e de comunidade, principalmente no que se refere à “revolução personalista e comunitária”. A relação estabelecida entre ambos os autores implica o conceito de *relações interpessoais*, que possui como modelo a amizade e as relações institucionais, que possuem como protótipo o ideal de justiça. Em Ricoeur percebe-se uma troca, na qual existe a distinção entre relações interpessoais e institucionais, entre amizade e justiça, entre o próximo da amizade e o cada um da justiça.

Em suma, as dimensões da pessoa refletidas a partir de Ricoeur permitem salvaguardar a dignidade do humano. Além disso, desperta para a importância da ética nas relações intersubjetivas, bem como para a reciprocidade nas relações

---

<sup>42</sup> Em Ricoeur o termo equivale ao conceito de cuidado.

humanas. Nesse sentido, Ricoeur acentua que a pessoa é mais importante que o personalismo. Além disso, este último só é possível sobre a base da pessoa. Cabe frisar que a atualidade do debate filosófico não desloca o talento receptivo e dialogante de Ricoeur, bem como a fidelidade crítica o mantém próximo a Mounier e a Marcel, entre outros, de forma intelectual e pessoal. Não deixa, contudo, de dar um enfoque subjetivo nas questões analisadas.

## 2.6 O CONHECIMENTO DE SI POR MEIO DO TEXTO

De acordo com Jervolino (1996b), a ênfase dada ao tema do texto constitui um período importante da obra ricoeuriana, principalmente aquela ligada aos anos 1970, no sentido mais amplo de hermenêutica, em que o autor salienta como característica de sua fase mais madura. Por sua vez, a hermenêutica do texto está, contudo, aberta a um posterior desenvolvimento, no qual a plena maturidade do pensamento do autor se junta a seu voto da juventude, já delineado na poética da vontade.

O uso do texto como meio privilegiado para o conhecimento de si e o enriquecimento deste por uma identidade narrativa, caracterizará a tentativa de Ricoeur de separar-se da filosofia do *cogito*. Dessa forma, a hermenêutica ricoeuriana do si-mesmo, nutrida pelo desvio na narrativa, estende-se ao diverso de si, que é sustentada pela fina dialética entre mesmidade (a permanência de uma substância imutável e que o tempo não afeta) e ipseidade (a manutenção de si-mesmo apesar de todas as mudanças).

É imprescindível destacar, neste momento, que, ao delinear a tradição filosófica que caracteriza o pensamento de Ricoeur, a saber, uma filosofia reflexiva, de estilo fenomenológico e com uma variante hermenêutica dessa fenomenologia em que se pode compreender melhor a ideia central, fica esboçado que não é possível a compreensão de si que não seja mediada por meio dos signos, de símbolos e de textos. Por intermédio dessa tríplice mediação, é possível estabelecer a emancipação em relação a um narcisismo idealista.

A mediação por meio dos símbolos, por exemplo, representa a hermenêutica como interpretação. Existe um sentido latente no símbolo que precisa, necessariamente, ser interpretado. Isso se apresenta como angustiante, tendo em

vista que cada expressão simbólica se insere em um contexto, em que o simbólico comporta um conflito e uma competição entre diferentes interpretações que se colocam ao nível dos textos. Dessa forma, a passagem por meio da mediação dos símbolos serve para fundar a autocompreensão diante do patrimônio da cultura e das tradições em que se encontra enraizada a vida.

Mediação, por meio do texto significa que, no texto, o discurso se torna autônomo no confronto de intenções do falante, da recepção do público original e das circunstâncias primeiras de sua produção. Em frente ao texto, é que se realiza uma experiência original de distanciamento. É um distanciamento que permite ao indivíduo uma compreensão diferente de si mesmo e do mundo. Compreender-se significa compreender-se diante do texto e receber do texto as condições de um si diverso do eu que chega para leitura. Assim, nenhuma das duas subjetividades, nem aquela do autor nem a do leitor, é, portanto, primeira no sentido de uma presença original de si a si-mesmo (RICOEUR, 1988c).

Trata-se de uma hermenêutica libertada do primado idealista da subjetividade própria das filosofias do *cogito*, de uma hermenêutica que concorda em percorrer a “via longa” do caminho da mediação, sempre finita, parcial, histórica, nunca absoluta e total, por meio dos signos, dos símbolos, dos textos. Diante disso, apreseta-se uma dupla tarefa: por um lado, procurar no texto mesmo a dinâmica interna que preside à estruturação da obra e, num segundo momento, o poder que a obra possui de projetar fora de si, bem como de criar um mundo que é verdadeiramente a “coisa do texto”. Essa dinâmica interna, somada com a capacidade de projeção externa, constitui, acredita-se, aquilo que pode ser chamado o trabalho do texto.

Diante disso, dois conceitos centrais emergem na constituição da identidade narrativa: a ipseidade e a mesmidade. Contudo, antes de explicitá-los, é importante frisar o percurso filosófico que Ricoeur se reconhece e ao mesmo tempo o determina com a expressão “via longa”. Conforme Di Matteo (2005, p. 7),

[...] no percurso dessa via longa, se defronta com outros pensadores, filósofos ou não, com os quais dialoga, às vezes radicalizando as diferenças para que sua mediação possa aparecer. Entre os pensadores do século XX, se destacam Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Mounier, J. Nabert, Husserl, Heidegger, Gadamer, Althusser, Lévinas, Bergson, Habermas, John Rawls, Merleau-Ponty, Hannah Arendt, em parte Derrida e Foucault; filósofos da linguagem como Austin, Strawson; linguistas como Benveniste;

psicanalistas como o próprio fundador Freud, o próprio Lacan; além dos pensadores consagrados da história da filosofia, em particular Aristóteles, Agostinho, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel etc.; sem esquecer teólogos como Barth e Bultman; fenomenólogos da religião como Eliade; antropólogos como Lévi-Straus, escritores como Thomas Mann, Marcel Proust, Virgínia Wolf, historiadores como Braudel, Certeau, Momigliano, N. Elias e numerosos outros pensadores das áreas as mais diversas, cuidadosamente citados nas numerosas referências bibliográficas que pontuam seus textos.

Diante disso, é possível ter uma visão mais clara do que seja a relação entre ipseidade e mesmidade, que, no entendimento ricoeuriano, não parece ser simplesmente uma distinção de linguagem, mas de estruturação profunda, ou seja, entre duas figuras da identidade. Ricoeur (2002a, p. 127) esclarece essa distinção por meio de um exemplo concreto. A mesmidade é a permanência das impressões digitais de um homem, ou da fórmula genética, o que se manifesta no nível psicológico sob a forma do caráter. A palavra “caráter” é interessante, pois é empregada em tipografia para designar uma forma invariável. Já o modelo da identidade ipseidade é para o autor a promessa. Nesse modelo de identidade, pode-se constatar que o indivíduo persiste, apesar de ter mudado. A ipseidade é entendida como uma identidade determinada, mantida, que se prolonga apesar da mudança.

A propósito, afirma Ricoeur (2002a, p. 127): “neste sentido, a noção de identidade narrativa só é explicitada filosoficamente com a grelha desta distinção, da qual tinha ideia na época em que entrevi pela primeira vez”. Assim, entende-se a identidade como mesmidade como sendo atemporal, formal e/ou substancial, que se identifica com a primeira pessoa do singular. Por outro lado, a identidade como pura ipseidade alude a um reflexivo que pode julgar em todos os pronomes pessoais, singulares e plurais, um si-mesmo que é uma identidade narrativa conformada no tempo.

A passagem pela narrativa leva a uma compreensão de si-mesmo, pois é por meio de uma vida examinada que se tecem histórias verdadeiras ou de ficção, que um sujeito individual ou coletivo conta a si-mesmo. Portanto, a narração opera na maneira de um *mythos*, enquanto este possui como característica a de redescrever a realidade por meio da criação, ou seja, por meio de uma fábula, de uma intriga; por outro lado, Ricoeur esclarece que a *mímeses* como configuradora de ações não pode ser entendida como sendo apenas uma cópia da realidade, mas deverá ser

compreendida como ação criadora, que unifica o diverso já não entre conceitos puros e fenômenos, mas entre cognições, volições e sentimentos implicados em incidentes e em acontecimentos integrados narrativamente no tempo.

Nesse sentido, a noção mais rica da verdade, que consente a Ricoeur não só um contínuo diálogo com as ciências do homem, mas também a capacidade rara de se mover entre os diferentes mundos culturais da filosofia analítica e a "continental", vem amplamente desenvolvida por ele na sua iluminante análise do casamento entre tempo e narração. O que é central em tal análise é o conceito aristotélico, mas livremente interpretado por Ricoeur, de *mímeses*, a imitação criativa envolve e comporta a tríplice capacidade de prefigurar, de configurar e de transfigurar a ação humana. Em relação a tal tríplice capacidade, Ricoeur menciona a *mímesis* I, II e III. *Mímesis* I é o poder de identificar a ação em geral, por meio de características estruturais (*in generale by means of its structural features*) de elaboração de um significado articulado (*elaborarne an articulated significance*), por meio da trama (enredo) de suas mediações simbólicas, em suma, o poder da linguagem de estruturar simbolicamente o prático e de capturar os elementos temporais dos quais as estruturas simbólicas são portadoras e dos quais procedem a possibilidade e a força necessária para tornar as ações tema de narração (JERVOLINO, 1996b).

Jervolino, no mesmo texto, insiste em que, com a *mímesis* II, se esta no domínio da narrativa propriamente dita, nas duas formas da ficção narrativa e da narrativa histórica. Para o autor, entra em jogo a capacidade de configurar, para dar figura e forma narrativa à ação. Trata-se de uma função de mediação por excelência: mediação entre eventos singulares e uma história no seu conjunto, mediação como síntese na unidade de uma trama da heterogeneidade de fatores, tais como eventos que provocam medo, temor, reversões repentinas, reconhecimentos e choque, o que marca o resultado final de uma concordância discordante como caracterização essencial do enredo. A mediação ocorre entre a originalidade da inovação e a pertença a uma tradição literária. Finalmente, mediação entre a prefiguração e a transfiguração ou a refiguração da ação, entre *mímesis* I e *mímesis* III. Esse terceiro aspecto da *mímesis* emerge em plena luz graças à interseção entre o "mundo do texto" e o mundo do leitor e corresponde ao momento em que, na teoria tradicional de interpretação, foi aplicado (*applicatio*) do texto à vida e à vida prática. Assim, para uma semiótica, só o conceito operativo continua a ser aquele do texto literário.

A hermenêutica, ao contrário, preocupa-se em reconstruir todo arco das operações por meio das quais a experiência prática é dada para as obras, para os autores e para leitores. Conforme interpretação de Jardim (2005), o plano da refiguração (*mimesis* III) posiciona, em termos novos, o problema da recepção estética de uma obra, ou seja, o poder que a obra possui de alterar o mundo dos seus leitores e o poder do leitor de refigurar a obra por meio da sua singular interpretação. Conforme Ricoeur (1985b, p. 230), ela “marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor”.

Sem o confronto entre os dois mundos, a obra narrativa não pode atualizar a sua experiência fictícia e será, porventura, neste conceito de refiguração que se joga, a nosso ver, uma das dimensões mais significativas e decisivas da experiência simbólica da narrativa. A construção de modelos simbólicos narrativos visa, mais do que construir um mundo autônomo e fictício, redimensionar integralmente a nossa forma de habitar o mundo (JARDIM, 2005, p.6).

A esse enfoque se acrescentam as esclarecedoras palavras da professora Gagnebin (1997, p. 2), ao comentar que é em “termos heideggerianos que Ricoeur gosta de usar: a pesquisa das inúmeras maneiras do sujeito humano habitar o mundo e torná-lo mais habitável”. Diante disso, o que está em jogo é, portanto, o processo concreto pelo qual a configuração textual media entre a prefiguração do campo prático e a sua refiguração, graças à recepção da obra. A dialética da tríplice *mimesis* pode operar a mediação entre tempo e narração. O que possibilita perceber que Aristóteles ignorou os aspectos temporais da construção da trama (enredo). Diante desse aspecto, Ricoeur se propõe a dissolver a conexão com o ato de configuração textual e pretende mostrar que o papel de mediador desempenhado pelo tempo próprio auxilia para a construção da trama (enredo) e contribui para os aspectos temporais prefigurados no campo prático e na refiguração da experiência, de cada um, a partir do tempo construído.

Mediante a dissolução operacionalizada por Ricoeur, de dissolver a conexão com o ato de configuração textual, o resultado alcançado é um conceito “poético” de verdade, que, ao mesmo tempo, é intimamente ligado à prática. É importante ter presente que em nenhum momento Ricoeur esquece que os textos e as interpretações são silhuetas sob o fundo da vida, no qual os homens de carne e

osso agem e sofrem. Outro fator importante, e que serve de equilíbrio para entender o que o autor está propondo, é que esses mesmos homens não podem jamais esquecer que os discursos são os mesmos das ações, ou seja, são conectados entre si. Outro aspecto relevante é que, na existência concreta, temporal e histórica desses homens, é que age e sofre a obra de Ricoeur. Considerada esta em toda a sua amplitude e profundidade, acredita-se, que é o seu mais autêntico ponto de referência.

Esse apelo à finitude da condição temporal do agir, sempre recíproco do sofrer – entre a espera de um futuro para o qual todos são chamados a se empenhar, sem a ilusão pretensiosa de poder determinar e programar a memória crítica do passado, que o assume, com todo o seu sofrimento, como a tradição viva que os sustenta – ilumina também o sentido da iniciativa no presente, no sentido da iniciativa individual e coletiva. A ação presente, tanto individual quanto coletiva, é sempre determinada historicamente, mas é também cada vez mais inclinada a um sentido que transcende: como a linguagem.

O agir é um agir do ser que fala e que, não possuindo o sentido, procura-o; portanto, duas dimensões irrenunciáveis de uma concepção hermenêutica do agir emergem: a consciência da fragilidade e o apelo à responsabilidade. Ricoeur afirma, por meio da narração, acompanhando e comentando Aristóteles: que isso é *mímesis práxeos*, ou seja, a capacidade de imitar criativamente a ação na tríplice dialética da prefiguração, da refiguração e da configuração, em que indica uma modalidade de ligação essencial entre o dizer e o agir, que pode, por sua vez, esclarecer o sentido da ação. A ação em si é sempre uma ação que é medida na linguagem, ou seja, que se inscreve no horizonte do dizível até chegar aos confins extremos do indizível e do inenarrável – que é o que provoca e desafia o poder dizer e o poder narrar, como certas páginas terríveis da história (JERVOLINO, 1996d).

A característica fundamental da ficção e da linguagem poética consiste em que a primeira possui como propriedade a capacidade de redescrever a realidade<sup>43</sup>; e que ela, por sua vez, como entende Aristóteles, possui o privilégio de imitar (*mímesis*) e de recriar a realidade por meio de uma fábula (*mythos*), atingindo o seu significado mais profundo. O autor denomina essa peculiaridade de configuração

---

<sup>43</sup> No intuito de ampliar esse ponto, sugere-se a leitura do artigo elaborado por Ricoeur em 1972, na **Revue de Métaphysique et de Morale**, tome 70, intitulado “*La métaphore et le problème central de l’herméneutique*”, p. 93-112.



narrativa e atesta que essa característica é em virtude da noção de intriga, que foi herdada do conceito de *mythos* antigo. Conforme Ricoeur (1995f, p. 16):

O tecer da intriga foi definido, no plano mais formal, como um dinamismo integrador, que tira uma história una e completa de um diverso de incidentes, ou seja, transforma esse diverso em uma história una e completa. Essa definição formal abre o campo para transformações organizadas que merecem ser chamadas intrigas desde que nelas possam ser discernidas totalidades temporais a operar uma síntese do heterogêneo entre circunstâncias, objetivos, meios, interações, resultados desejados ou não.

É justamente essa característica de imitação e essa capacidade de recriar a realidade que a hermenêutica deverá trazer para seu interior, desse modo, apropriando-se dessa forma de distanciação. O aspecto relevante que, constantemente, quer fluir, mas permaneceu até agora encoberto, é o papel central atribuído à *mímesis* no projeto ricoeuriano. Essa capacidade de imitar a realidade é herdada de Aristóteles, que a definia como “natural ao homem desde sua infância – e nisso difere dos outros animais, em ser o mais capaz de imitar e de adquirir os primeiros conhecimentos por meio da imitação – e todos têm prazer em imitar” (ARISTÓTELES, 1996, p. 33).

O que se percebe, aqui, é que está na fábula a imitação da ação humana. A fábula é entendida como a reunião das ações. Estas, por sua vez, seguem uma disposição, pois “a tragédia é imitação, não das pessoas, mas de uma ação, da vida, da felicidade, da desventura; a felicidade e a desventura estão na ação, e a finalidade é uma ação, não uma qualidade” (ARISTÓTELES, 1996, p. 37). Por último, vale ressaltar “que a obra do poeta não consiste em contar o que aconteceu, mas sim as coisas que podiam acontecer, possíveis no ponto de vista da verossimilhança ou da necessidade” (ARISTÓTELES, 1996, p. 39).

Ricoeur, ao tratar desses conceitos em seus textos, tem claro consigo que o *mythos* da tragédia quer dizer, ao mesmo tempo, a fábula e a intriga, ou seja, a tragédia é *mímesis*. Esta última, por sua vez, deve ser aceita como sendo a imitação criadora da ação humana. De acordo com Trevisan (2000, p. 49), “Paul Ricoeur situa a *necessidade* não apenas como um elemento do conjunto do sistema aristotélico, mas como elemento que constitui forçosamente uma *mímesis*”. Com base no conceito de *mímesis*, Ricoeur articula a relação entre tempo e narrativa. Além disso, essa relação é aprofundada em uma de suas principais obras: “*Temps et Récit*”.

Ao descrever os mitos que contam sobre o começo das coisas e relatos maravilhosos que alimentam lendas e contos populares, bem como epopeias ou tragédias de grandes feitos do passado, ou até mesmo histórias fictícias, Ricoeur encontra, nesses relatos, acentuadamente miméticos, modalidades de gênero narrativo que demonstram “que o homem somente toma consciência disso que nós chamamos precisamente as propriedades temporais, as potencialidades do desenvolvimento natural, interpretando-as por via narrativa” (RICOEUR, 1979, p. 18).

Dessa maneira, o homem se encontra diante de uma consciência de caráter simbólico em que, segundo Ricoeur (1979), ao relatar histórias, os homens articulam sua experiência do tempo e se orientam mediante as várias intrigas (*mythos*) que imitam as ações reais dos homens. “*Mímeses* e *mythos* têm como finalidade a refiguração da ação humana; acedem, assim, a uma promoção de ser, põem em relevo a dimensão qualitativa do homem e o valor de verdade do imaginário, bem como o poder de desvelamento ontológico da poesia” (CÉSAR, 2002, p. 47)<sup>44</sup>.

Com isso, entende-se melhor o aspecto central da metáfora na obra ricoeuriana, em que ela é entendida como o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder de redescrever a realidade que certas ficções comportam (*comportent*). Essa atribuição à ficção e à redescrição por parte de Ricoeur se deve a Aristóteles, mais especificamente, na “Poética”, em que a *poiesis* da linguagem procede da conexão entre *mythos* e *mímesis* (RICOEUR, 1975). Admite-se, nesse sentido, que a compreensão de si, como bem apresenta o autor, é um compreender-se perante o texto.

Diante disso, atesta-se que é o texto que possibilita ao leitor condições que diferenciam um “eu-mesmo” do si-mesmo que brota do texto. Pode-se verificar que a tríplice mimese ricoeuriana leva em conta o fato de as ações já serem simbolicamente mediatizadas, temporais, entre outros. Então, elas seriam configuradas considerando uma ação em vista de outra, uma por causa da outra, e não uma após a outra (aqui é importante conferir o conceito de totalidade em Aristóteles) e desse “processo” deriva a refiguração. Em síntese, ter-se-ia a consecução do arco hermenêutico. O problema é, porém, considerar que dele tem

---

<sup>44</sup> Nosso questionamento à autora é saber se, de fato, Aristóteles considera *mímesis* e *mythos* como uma refiguração da ação humana. Diante disso, pergunta-se: Não é Ricoeur que estabelece esse termo como forma de apropriação da poética aristotélica? (RICOEUR, P. A Região dos Filósofos. Leituras 2 - “Retomada da poética de Aristóteles” – São Paulo: Loyola, 1996, p. 329-343).

de “brotar” um si-mesmo. O termo inspira uma certa “vocação” positiva da hermenêutica. No artigo “*Entre temps et récit: concorde / discorde*” de 1982, Ricoeur afirma que pode acontecer que não tenhamos essa consecução.

Destarte, para Ricoeur (1989b, p. 43), “nenhuma das duas subjetividades, nem a do autor nem a do leitor, é, pois, primeira no sentido de uma presença originária de si para si mesmo”. A análise da compreensão de si só pode ser efetivada em Ricoeur se se pressupõe que essa compreensão só existe e se realiza por meio de signos, de símbolos e de textos. E, ainda, “a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores” (RICOEUR, 1989b, p. 40). Dessa forma, o autoconhecimento não é mais construído por uma intuição imediata, cuja ambição fundacional pode ser vista como sendo solipsista.

A passagem por meio do universo da narrativa permite enfatizar os laços de temporalidade histórica do si-mesmo cuja identidade pessoal exige uma permanência no tempo: “esta insistência na mediação pela escrita teve pelo menos o mérito de, a meu ver, ter destruído, definitivamente, o ideal cartesiano, fichteano e, de um certo modo, husserliano, da transparência do sujeito para si mesmo” (RICOEUR, 1995e, p. 108). O desvio por meio dos signos e dos símbolos é, ao mesmo tempo, ampliado pela mediação dos textos que se desligam da condição intersubjetiva do diálogo. Essa atitude permite ao leitor uma compreensão de si-mesmo perante o texto e, por intermédio deste, permite ainda receber as condições para um si mais amplo, constituído a partir da “coisa do texto” – o que o torna diferente do eu que chega à leitura.

A identidade nascida da união da história e da ficção permite atribuir ao indivíduo ou a uma comunidade uma identidade específica que se pode chamar a sua identidade narrativa. Essa identidade é marcada pelo aspecto temporal, pois, como define Ricoeur (1989b, p. 24), “tudo o que se narra acontece no tempo, desenvolve-se temporalmente; e o que se desenvolve no tempo pode ser contado”. Dessa forma, o tempo se faz tempo humano e se articula como narração que, por sua vez, recebe inteira significação como condição da experiência temporal.

A narração é entendida como a guardiã do tempo, uma vez que não existiria tempo pensado se este não fosse narrado. É pelo seu caráter temporal (aqui se entende a identidade como mesmidade) que a experiência humana se efetiva na história, ou seja, é em razão do papel da narrativa organizadora dos múltiplos

acontecimentos. Nesse sentido, o caráter do si (discípulo do texto) assemelha-se à composição narrativa que segue o exemplo de Aristóteles, especialmente na ênfase que ele atribui à categoria da prática, da ação. Como já se assinalou, Ricoeur é inspirado pela filosofia aristotélica e, conseqüentemente, segue nessa esteira e propõe para seus escritos os gêneros da *práxis* e da *téchne*, como meios de produção e, também, de finalidade das atividades humanas (essa influência é discutida no próximo capítulo).

A presença de uma ação imitativa da realidade é o centro do discurso ricoeuriano, pois nela o autor assinala o aspecto de disposição (*héxis*) interior ao próprio autor da ação que, por sua vez, distancia-se e se distingue do *pathos*, cuja propriedade é assinalada pela afecção que sofre o agente por objetos exteriores. A narrativa torna-se, portanto, a estrutura de acolhimento para se apreender os grandes ensinamentos da humanidade. Por meio disso, pode-se compreender melhor quando Ricoeur define as operações entre a ação e o agente, em *O si-mesmo como um outro*, como as operações em que, de modo extenso, estão incluídos *pathos* e *práxis*, que, por sua vez, são os objetos de uma atribuição, de uma apropriação, de uma imputação (RICOEUR, 2000b). Como já demonstrado, partindo do contexto da narratividade, Ricoeur trabalhou a identidade em seus dois níveis: a identidade-mesmidade e identidade-ipseidade. Assim, a identidade como ipseidade permite uma referência a “si-mesmo” que se diferencia da mesmidade, que, por sua vez, possui como traço fundamental a permanência no tempo.

Na sequência, é possível afirmar que, para falar de si, se é obrigado a falar do(s) outro(s). Quando o indivíduo se refere, por exemplo, a fatos passados, não só se refere, entretanto, a outras pessoas que estão envolvidas no discurso da sua identidade, mas com todo o tipo de perturbação que entra em jogo na sua identidade. Ver-se-á, com base na interpretação de Ricoeur, que existe o outro em cada um que é seu corpo, assim como existe um outro em cada um que é a voz da consciência (JERVOLINO, 1996a). Ainda, de acordo com análise de Jervolino (1996a), se está apenas no limiar da obra ricoeuriana e limita-se a resumir: em respeito às filosofias do sujeito em primeira pessoa, com sua pretensão de atingir um fundamento absoluto, o novo paradigma da pesquisa sobre a ipseidade (ou da hermenêutica do si-mesmo) é caracterizado pelo fato de que não se privilegia o eu como sujeito autofundante, mas se põe uma pergunta sobre a identidade pela qual o si está na relação constitutiva com o outro.

A resposta é sempre no campo do discurso, que, como tal, deve ser analisado e interpretado. Nesse espaço do discurso, é que se exercita a pergunta: Quem? E a resposta a tal pergunta é que, com efeito, trata-se de uma pluralidade de perguntas e de respostas que conduzem a uma progressiva determinação do si. Esse espaço delimita a questão da ipseidade e o campo da hermenêutica de si-mesmo. Diante disso:

Ricoeur nos oferece novamente uma longa estrada que passa pelo confronto com o debate filosófico contemporâneo (na sua dúplici vertente "analítico" e "continental") e com os grandes pensadores da tradição filosófica. Ele constrói pacientemente as diferentes fases do discurso da ipseidade, propondo sucessivamente as diversas perguntas que giram em torno do interrogativo "quem?": de quem se fala caracterizando como pessoa e não como coisa e quem fala autodesignando-se como o locutor (apontando para um interlocutor)? Quem é o agente ou paciente da ação? Quem é o personagem da narração (na qual se narra da vida e das ações dos homens)? A quem é imputada a ação avaliada como bom ou mau, como estando ou não em conformidade com a dever? Essas perguntas dão vida a quatro subgrupos, que agrupam os nove estudos, ordenados segundo a progressão: descrever, recontar, prescrever e que veem o enredo de uma tríplice dialética entre reflexão e análise, entre identidade-idade e identidade-ipse, entre a si e o outro (JERVOLINO, 1996a, p. 6).

Ao definir a identidade como ipseidade e mesmidade, o autor pretende que tal identidade seja entendida como uma categoria da prática. Essa ligação tem por objetivo responder à pergunta sobre quem fez isto ou aquilo. Dessa maneira, ao identificar uma pessoa, consegue-se também responder sobre a autoria e a mediação de tal ação realizada. O fato de a pessoa estar mergulhada em uma narrativa a leva, como personagem de um enredo histórico, a uma subordinação dos acontecimentos pela ação. O resultado desse fato pode ser visualizado na compreensão da ação humana em seu sentido simbólico e temporal, pois a certeza de se pertencer ao mundo e de ter uma história já é confirmada pela certeza de se viver (CORÁ, 2004).

Essa certeza é esclarecida por Ricoeur (1989b, p. 266) nos seguintes termos: "viver é ter já nascido, numa condição que nós não escolhemos, numa situação em que nos encontramos, numa região do universo em que nós nos podemos sentir lançados, trespalhados, perdidos". Por meio desse panorama, deixa-se no tempo rastros que edificam o si na sua identidade histórica, contribuindo de forma

significativa para a formação da pessoa. Assim, como já se salientou, dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder ao “quem” da ação. O sujeito da ação não poderá ser uma consciência imediata, lúcida para si própria, mas poderá se reconhecer mediante os signos e os símbolos que o envolvem.

Por meio desse aparato conceitual, o autor procura demonstrar maneiras de se reconhecer a si mesmo. Um exemplo disso é o símbolo como meio de mediação. Já em 1960 Ricoeur enunciava que o “símbolo dá o que pensar”, e acrescentou: “esta frase me encanta; ela nos diz duas coisas: que o símbolo dá algo; mas esse algo que dá é algo que pensar. Digo que o símbolo dá algo: em um momento dado da reflexão sobrevém uma filosofia ilustrada pelos mitos, a qual se propõe responder a uma determinada situação da cultura moderna, por em cima da reflexão filosófica” (RICOEUR, 1982b, p. 490). O símbolo encontra-se, por sua vez, sempre referido a alguma coisa e revela, dessa forma, uma verdade que, por meio da linguagem, é instrumento de mediação, que possibilita conhecer a si mesmo.

Portanto, existe sempre a finitude do humano e a bipolaridade da linguagem. Uma unidade de tensão entre a singularidade e a intencionalidade do viver, mas pode ser, também, as facetas diferentes de uma mesma realidade, na qual todos se encontram sempre de novo, ou seja, na dialética do mesmo e do outro. Além disso, a bipolaridade da linguagem, bipolaridade do humano: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Lembra-se que estas palavras de Maine de Biran fornecem os títulos de algumas das páginas decisivas do homem falível, nas quais Ricoeur aborda o tema da fragilidade afetiva como fio condutor de uma fenomenologia do sentimento e momento sintético de uma antropologia filosófica. (JERVOLINO, 1999).

Na opinião de Ferreres (1991, p. 220), a linguagem jamais “me” livra totalmente do mistério do símbolo, pois ele oferece uma “verdade” que não é posta por mim e cujo conteúdo inesgotável requer a atitude de ser escutado por uma hermenêutica da recompilação do sentido que deve passar, por sua vez, por uma hermenêutica da suspeita. Na análise de Franco (1995), o caminho que Ricoeur percorre não se encontra fundado a partir do símbolo com a pretensão de chegar até à reflexão, mas, ao invés, procura partir da reflexão filosófica para ver se há alguma possibilidade de nela incorporar o símbolo.

Essa atitude filosófica é o que caracteriza a consciência como tarefa; e a reflexão, por sua vez, não poderá ser mais intuição de si-mesmo, mas precisa ser

entendida por meio de uma constante interpretação. Ela terá que se efetivar mediante o trabalho de reapropriação dos signos e das obras que envolvem a pessoa, e que “aparecem como material a ser trabalhado. O fato é que os símbolos são portadores de uma temática universal; por isso, ajudam a compreender o homem” (FRANCO, 1995, p. 87). Ainda, pode-se entender por símbolo “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primeiro, literal, designa, por acréscimo, um outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser aprendido através do primeiro.” (RICOEUR, 1978, p.15). Isso tudo pode ser simplificado no repetido mote de Ricoeur: o símbolo dá que pensar.

Para finalizar este tópico, é relevante lembrar as palavras significativas Jervolino (1999), o qual destaca que, mesmo quando o indivíduo fala a si mesmo e descobre os traços incontornáveis dos outros nele, é que tem consciência da afirmação originária, que é o esforço ou o desejo de ser ou então o *conatus* no qual se exprime o seu ato constitutivo de homens capazes de agir e de sofrer. Em suma, o nó essencial da vida e da busca de identidade passa por um trabalho enorme e jamais definitivo de tradução e de traduções, que coincide com a história de vida, com sua variedade infinita de ações e de paixões, com o trabalho de luto e de memória que esta obra exige, com seus desafios sempre renováveis e felicidade, e esta tem o poder de nos acordar nas pausas de nosso caminho.

### 2.6.1 O Si e a identidade narrativa

A reflexão sobre a identidade pessoal<sup>45</sup> é ponto central da obra “*Soi-même comme un autre*”<sup>46</sup>, de 1990b. Na opinião de Jervolino (1996h), o tema da

---

<sup>45</sup> *Nell'ampia e articolata ricerca di Temps et récit, tre volumi per circa mille pagine, il cui contenuto qui possiamo appena evocare, Ricoeur affida al discorso narrativo, nelle due sue modalità (racconto storico e racconto fantastico) il compito di mediare "poeticamente" le aporie che non solo la fenomenologia ma qualsiasi filosofia riflessiva o speculativa incontra meditando sul tempo. Prima fra tutte le aporie è la contraddizione fra tempo del mondo e tempo dell'anima, illustrata dall'antitesi fra le concezioni del tempo di Aristotele e di Agostino. Quest'ultimo per Ricoeur può considerarsi il fondatore della fenomenologia del tempo in senso lato con la sua concezione del triplice presente e del tempo come distentio animi; Agostino inaugura una linea di pensiero che culmina nello Husserl della Lezioni sulla coscienza interna del tempo, ma nessuna genialità fenomenologica o invenzione concettuale riesce a superare lo stacco fra l'istante del tempo cosmico e il presente vivente dell' inneren Zeitbewusstsein. Così come è aporetico il proposito della fenomenologia "pura" del tempo, husserliana di intuire il tempo come tale. Il tempo come tale, in questo Ricoeur è con Kant contro Husserl, è invisibile, la condizione della visibilità in sé è invisibile (JERVOLINO, 1996h, p. 30).*

<sup>46</sup> Frisa-se, a título de esclarecimento, que, na conclusão de “Tempo e Narração”, existe, claramente, uma oposição entre *idem* e *ipse*. Já no capítulo VI de “*Soi-Même Comme um Autre*” o autor fala em

temporalidade é central em Ricoeur, sem ser exclusivo. Enquanto em Heidegger a temporalidade e a hermenêutica de si estão ambas contidas em uma única obra: “Ser e Tempo”, a proposta ricoeuriana é constituída por dois tratamentos distintos: a trilogia de “Tempo e Narração” (1983-1985) e “*Si-même comme un autre*”, 1990b. Ricoeur não pode ser criticado, segundo Jervolino, como Heidegger o foi pelo estudioso da fenomenologia Didier Franck (1986), que acusa Heidegger de ter negligenciado a temática do espaço, que, em termos fenomenológicos, corresponde ao tema do corpo próprio. Ainda, de acordo com Jervolino (1996h), Franck contrapõe uma analítica da carne (*Leib, Chair*) a uma analítica do *Dasein*.

Ricoeur reconhece na carnalidade do corpo próprio a primeira forma de passividade do si – em termos especulativos, o primeiro momento da alteridade ao interno da identidade – ao lado da relação com outro ser humano e com aquela da transcendência no interior do homem que, metaforicamente, chamamos a voz da consciência. O tema da temporalidade se insere na busca do sentido de si na forma da identidade narrativa, da capacidade dos indivíduos serem narradores e também protagonistas da narração de suas vidas. Ao si se acede em múltiplos modos, e a via da narração, detentor do tempo propriamente humano, é um desses modos. Mas há outras vias, todas caracterizadas de usos diversos da linguagem: descrever – no sentido da semântica lógica, da pragmática, da teoria analítica da ação; prescrever – no sentido da eticidade e da moralidade; interpretar – que atravessa (riatraversa) todas as formas de discurso; é chegar ao fim, mas somente ao fim, para um discurso ontológico em torno do modo de ser do si que é problemático e precário – uma ontologia, diz Ricoeur, não triunfante, mas militante e quebrada (JERVOLINO, 1996h).

A identidade narrativa implica a dialética da mesmidade e da ipseidade e encontra-se no ponto intermediário da teoria da ação e da teoria moral que manifesta o vínculo entre a hermenêutica do si-mesmo e a narrativa. Mongin (1994, p. 161) observa que uma vida é a história dessa vida, ou seja, uma procura de narração<sup>47</sup>. Compreender-se a si-mesmo é ser capaz de contar histórias sobre si-

---

dialética. Isso, a nosso ver, representa um amadurecimento do pensamento, tendo em vista a relação entre ética e moral.

<sup>47</sup> O prof. Tengelyi possui um excelente artigo, no qual discute essa relação entre vida, história e narração. Ao dizer que “vida é a história dessa vida” posso estar abreviando a importância das experiências vividas (*expérience vecú*), além do caráter biológico da própria vida (bios). Será que qualquer experiência vivida já nos possibilita a sua compreensão? Não temos, talvez, de “descobrir” o sentido delas? Esse é um ponto difícil em Ricoeur, porque ele escreve que “a vida se vive, a história



mesmo ao mesmo tempo inteligíveis e aceitáveis, sobretudo aceitáveis. A procura de uma constante narração fortalece a pessoa e, simultaneamente, essa procura envolve e constitui a teoria da ação e a hermenêutica do si-mesmo e define, por sua vez, a fenomenologia hermenêutica do si-mesmo.

Como assinalado, anteriormente, dessa forma, a união da história e da ficção permite que se atribua a um indivíduo ou a uma comunidade uma identidade específica, denominada de identidade narrativa. Por sua vez, a identidade caracteriza-se por ser uma categoria prática, ou seja, “dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: quem fez tal ação? quem é o seu agente, o seu autor?” (RICOEUR, 1997b, p. 424). Essa tema é analisado detidamente no capítulo final deste trabalho.

Assim, responder a essas perguntas, quem fez tal ação? Quem é o seu agente, o seu autor? Requer a nomeação de um sujeito, de um autor, de alguém, isto é, cabe designar um nome próprio para o sujeito da ação. A intenção de designar o sujeito necessita de um apoio de permanência. Necessita de algo que seja constante e que seja capaz de justificar o ator da ação como o mesmo ao longo de toda uma vida, do nascimento à morte. A narrativa é esse fundamento essencial que possibilita que se dê essa resposta. Por isso, ela é o sustentáculo de toda a teoria ricoeuriana da ação<sup>48</sup>.

Desse modo, responder à questão “quem fez tal ação? quem é o agente? quem é o autor?” implica contar a história de uma vida. Diante disso, a história narrada possibilita dizer “quem” é o autor da ação: “a identidade do quem é, portanto, é apenas uma identidade narrativa”<sup>49</sup> (RICOEUR, 1997b, p. 424). Ricoeur sabe que, sem o auxílio da narração, a identidade pessoal está predestinada a uma contradição sem solução: “ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na

se narra” (“Do Texto à Ação”), já em “Identidade Narrativa” diz que “igualamos a vida à história ou histórias que nós contamos a nosso respeito”. (TENGEYI, 2003).

<sup>48</sup> Latona (2001), ao criticar Ricoeur, afirma que ele argumenta contra a filosofia teórica, por exemplo, a cartesiana, e defende uma filosofia da ação, prática, porém, segundo Latona, ao fim ele retoma uma posição teórica ao recorrer à narração.

<sup>49</sup> “Na obra *Soi-même comme un autre* a reflexão faz retornar sobre si mesmo, sem abandonar o terreno da fenomenologia hermenêutica que utiliza a mediação de signos, dos símbolos e dos textos, sem nunca perder de vista este movimento essencial que, partindo da linguagem, dirige-se além da linguagem e designa a dimensão de transcendência no sentido ativo do termo que pertence à essência da linguagem. Esta reflexão, diante da abertura radical ao seu outro, não pode confirmar a convicção de que nós estamos no interior deste horizonte de sentido que Ricoeur chamou, no início de seu trabalho, “poética da vontade” ou “da liberdade”. O fato que mantém em evidência o tema do amor, que o “Voluntário e Involuntário”, havia excluído da análise e reservado à poética futura, não seria precisamente o sinal da conquista deste nível de discurso?”. (JERVOLINO, 1998b, p. 3).

diversidade de seus estados, ou se considera, na esteira de Hume ou de Nietzsche, que esse sujeito idêntico é somente uma ilusão substancialista, cuja eliminação só revela um puro diverso de cognições, de emoções e de volições” (RICOEUR, 1997, p. 424). Essa antinomia desaparece se trocarmos a identidade entendida no sentido do mesmo (*idem*) pela identidade compreendida no sentido do si-mesmo (*ipse*). Nesse jogo entre ipseidade e mesmidade, a diferença entre ambos os conceitos assinala, simultaneamente, a diferença entre uma identidade substancial ou formal e uma identidade narrativa.

Para compreender melhor essa diferença, é necessário levar em conta que a ipseidade pode escapar do dilema do mesmo e do outro “na medida em que sua identidade se baseia numa estrutura temporal conforme ao modelo de uma identidade dinâmica oriunda da composição poética de um texto narrativo” (RICOEUR, 1997b, p. 425). Ao contrário da identidade abstrata do mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança na coesão de uma vida. Cabe ressaltar, aqui, o apelo que o autor realiza aos seus leitores, convidando-os a buscar auxílio nos conceitos de coesão de vida, de mutabilidade e de constância a si mesmo de Heidegger, mais propriamente na obra “Ser e Tempo”, referente aos conceitos de cuidado e de ipseidade (RICOEUR, 1997b).

O sujeito mostra-se, dessa forma, constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida. Constata-se, além disso, por intermédio da análise literária da autobiografia, que a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta de si-mesmo. O ato de refiguração faz da vida um tecido de histórias narradas. A relação entre ipseidade e identidade narrativa permite confirmar a convicção de que “o si do conhecimento de si não é o eu egoísta e narcísico cuja hipocrisia – e ingenuidade –, bem como o caráter de superestrutura ideológica e o arcaísmo infantil e neurótico que as hermenêuticas da suspeita denunciaram” (RICOEUR, 1997b, p. 425).

Nesse sentido, na obra “O Si-mesmo como um Outro”, é delineado todo o arcabouço do pensamento ricoeuriano. Nessa obra, são abordados temas que podem ser tomados e tratados de forma singular, ou seja, cada capítulo representa parte de um todo, isto é, cada capítulo pode ser tomado separadamente, sem prejudicar o todo. Dessa forma,

[...] nos dois primeiros subgrupos, dedicados respectivamente à filosofia da linguagem (semântica e pragmática) e à teoria analítica da ação, Ricoeur se confronta sobretudo com a filosofia analítica de língua inglesa, um confronto que tem uma sólida motivação filosófica na necessidade de articular dialeticamente a reflexão e a análise. Se o si não se põe imediatamente, como o eu das filosofias do *cogito*, mas se conquista através de um percurso indireto, o recurso à análise é uma passagem obrigatória. E a contribuição que pode oferecer a filosofia analítica parece extremamente fecunda, entendendo-se, contudo, que se trata de inserir os segmentos das análises em um discurso filosófico de caráter hermenêutico. O si no início é aquele do qual se fala e aquele que fala, o locutor, tendo em frente um interlocutor. Pois é aquele do qual se fala como agente e que fala de si como agente, utilizando toda a estrutura conceitual analisada pela "teoria da ação." O confronto com a elaboração da filosofia analítica em matéria de identidade pessoal continua no terceiro subconjunto, no qual vem afrontado o tema da identidade narrativa, já presente no final de "*Temps et Récit*". Aqui vem desenvolvida, em profundidade, a dialética da identidade-*idem* e a identidade-*ipse* e vem ampliado ao conceito de ação, depois dos limites da semântica, da pragmática e da teoria analítica da ação, para cobrir a extensão (grandeza) de sentido do conceito aristotélico de práxis, da qual a narração é *mimesis*. A identidade narrativa resulta da narração, das histórias de nossas vidas: o si do discurso da identidade começa se tornar co-extensivo ao ser humano que age e que sofre (JERVOLINO, 1996a, p. 7, grifo do autor).

No entendimento ricoeuriano, o si do conhecimento de si é entendido segundo o voto de Sócrates na apologia, ou seja, como resultado de uma vida examinada, que, na melhor das medidas, tanto pode ser traduzida por uma vida depurada, quanto explicada pelos efeitos catárticos das narrativas históricas ou fictícias, trazidas até as pessoas e veiculadas por suas culturas. Aqui não se está mais falando de um eu fechado e obscuro, mas de uma ipseidade, de um si-mesmo, instruído pelas obras da cultura que antecedem a própria identidade da pessoa. A fecundidade da identidade narrativa é sua característica de servir tanto para uma comunidade quanto para um indivíduo. Nesse sentido, pode-se falar da ipseidade de um indivíduo bem como da de uma comunidade. Ambos, indivíduo e comunidade, constituem-se em sua identidade ao receberem tais narrativas e tornam-se, para um e para outro, sua história efetiva.

Exemplo disso pode ser encontrado na experiência psicanalítica, por exemplo, na qual se ressalta o papel da componente narrativa que, na psicanálise, convencionou-se chamar "*histoires de cas*". Por meio da análise dessas narrativas pode-se construir no lugar de histórias fragmentadas, ininteligíveis e insuportáveis, histórias coerentes e, sobretudo aceitáveis, nas quais o paciente passa a reconhecer sua ipseidade. Ricoeur reconhece a psicanálise como um campo promissor para se

empreender a investigação propriamente filosófica da noção de identidade narrativa. Como isso é possível? É possível uma vez que identifica a história de uma vida numa sequência de retificações (*rectifications*), agora aplicadas a narrativas anteriores constitutivas da própria história de vida do paciente.

Para Jardim (2005), Ricoeur debruça-se sobre a perspectiva interna do sujeito, que se interpreta a si próprio por meio de histórias; as páginas de “*Temps et Récit*” sugerem que a história da vida não é, em si mesma, um dado puro e adquirido, mas, sim, que ela é sempre obtida por “mediação” ou “refiguração” por meio das narrativas pelas quais o “si” ou a comunidade se definem. As vidas vão, assim, corresponder a esse tecido de histórias narradas. Ricoeur (1990b) reafirma que apenas o trabalho da reinterpretação e da reapropriação ajuda a evitar a alternativa duvidosa de uma simples repetição, por um lado, e de uma herança, por outro. Desse modo, a ontologia informada e transformada hermeneuticamente, isto é, reinterpretada, vai situar-se para além das certezas onto-teológicas e acentua que, na verdade, “*raconter [...] c'est déployer un espace imaginaire pour des expériences de pensée ou le jugement moral s'exerce sur un mode hypothétique*” (RICOEUR, 1990b, p. 200).

Pode-se aplicar essa mesma fórmula de sequência de retificações (*suíte de rectifications*) à história de um povo, de uma coletividade, de uma instituição. São várias as histórias e também os atores que as procedem: “como foi dito, a história sempre procede da história” (RICOEUR, 1997b, p. 426). O sujeito se reconhece na história que ele conta a si mesmo sobre si mesmo.

Constata-se que é no desenvolvimento da história narrada que o jogo da dialética entre as duas figuras de identidade, mesmidade e ipseidade, realiza-se. O instrumento dessa relação permite a construção da trama (acontecimento, incidentes) que possibilita a unidade da história. Acredita-se que Ricoeur articula três pontos dessa dialética da identidade pessoal que contribuem para uma filosofia da pessoa, vista anteriormente. O primeiro, em virtude da identidade narrativa, conceito correspondente à estima de si, no qual a filosofia da pessoa poderia ser liberada dos falsos problemas herdados do substancialismo grego. O segundo pode ser contemplado pelo conceito de solitudine, uma vez que esta possui seu equivalente narrativo na constituição mesma da identidade. O que se percebe é a existência de identidades entrecruzadas, em que cada história de vida, longe de se fechar em si mesma, imbrica-se com as demais. O terceiro é reconhecer que a identidade

narrativa possui valor tanto para as pessoas quanto para as instituições, e a própria narração, ou mesmo a linguagem, uma instituição afetada (VILLAVERDE, 2003a).

Diante disso, o si se apercebe ele próprio *como* um outro entre os outros. Assim, conforme Ricoeur (1991b, p 226, grifo nosso) “não posso me estimar eu mesmo sem estimar outrem *como* eu mesmo. Como eu mesmo significa: *também* tu és capaz de dar início a alguma coisa no mundo, [...] de estimar a ti mesmo como eu estimo eu mesmo”. Ainda, de acordo com Ricoeur (1991b, p 226), a “equivalência entre o ‘também tu’ e o ‘como eu mesmo’ repousa sobre uma confiança que pode ser obtida por uma extensão da atestação, graças à qual eu creio que posso e valho. [...] Tornamos, assim, fundamentalmente equivalentes a estima do *outro como um si mesmo* e a estima de *si mesmo como um outro*”.

Ricoeur (1991b, p. 168) salienta que a dialética da identidade como mesmidade e como ipseidade “representa a maior contribuição da teoria narrativa à constituição do si”. Além disso, a constituição do si será permeada por uma identidade inserida na história, nos símbolos e nos mitos. O sujeito não se encontra mais despido das coisas e do mundo, pois sua bagagem histórica e o contexto em que está inserido tornam-se suporte para sua identificação. O esclarecimento da experiência temporal inerente à ontologia<sup>50</sup> do ser-no-mundo efetua-se por meio do relato e da intriga narrativa como meios privilegiados para a explicitação. A noção de identidade narrativa possui a intenção de elucidar o caráter temporal desse “eu” que possui um início e um fim e que se exprime por meio da linguagem.

É importante lembrar a entrevista concedida a François Azouvi e Marc de Launay, publicada como *A crítica e a convicção*, em que Ricoeur aponta a teoria do tempo em Agostinho e a noção de *Mythos* em Aristóteles<sup>51</sup> como origem de sua ideia de narrativa em “O Si-mesmo como um outro”:

---

<sup>50</sup> O mesmo ensaio final da ontologia do si, longe de restaurar algum tipo de onto-teologia, confirmará, graças a uma leitura penetrante e original de alguns dos momentos cruciais da tradição metafísica, a condição contingente e carnal do si, o nexó inseparável de atividades e passividade que marca a sua finitude, a impossibilidade de reduzir à unidade as formas múltiplas de alteridade - do próprio corpo, do outro homem, da consciência moral - com a qual ele se liga constitutivamente. (JERVOLINO, 1996a, p. 8).

<sup>51</sup> Pode-se confirmar a verdade da capacidade mimética da narração, em que o *mythos trabalhado* aristotelicamente, diga-se de passagem um Aristóteles muito livremente interpretado, é *mímeses práxeos*, no seu tríplice poder de prefigurar, configurar e refigurar, que é dar nova figura à ação, que oferece uma réplica poética às aporias da especulação sobre o tempo, constituindo um terceiro tempo que é o tempo narrado. Um tempo mais propriamente humano e histórico, em relação ao tempo cósmico e ao tempo vivido. A construção de tal terceiro tempo passa pela interseção da intencionalidade própria à narração histórica e à narração de invenção. Por um lado, há a construção de conectores, iguais ao tempo calendário, a sucessão das gerações, o conhecimento do passado,

[...] tive -- não saberia dizer quando -- uma espécie de lampejo, a saber, a intuição de uma relação de paralelismo invertido entre a teoria agostiniana do tempo e a noção de *mythos* em Aristóteles, na Poética. Foi essa espécie de súbita cumplicidade entre a *distentio animi* do livro XI das *Confissões* e o *mythos* aristotélico que foi, mais tarde, não só determinante mas seminal; a ideia [...] de que o tempo é estruturado como uma narrativa. Tal foi a carta que joguei nesse livro: até onde podemos ir na pressuposição de que o tempo só se torna humano quando é narrado? De que a passagem pelo narrativo é a elevação do tempo do mundo ao tempo do homem? (RICOEUR, 2002a, p. 114, grifo do autor).

Além disso, Ricoeur se pergunta sobre os limites do discurso narrativo no longo posfácio de sua obra “Tempo e Narrativa”. Aborda, ainda, duas ordens de aporias: a possibilidade de pensar o tempo e a história como uma unidade e uma totalidade e a inescrutabilidade do tempo em si mesmo. Ricoeur, inicialmente, inspira-se no conceito de tempo agostiniano, como *distentio animi*, e no conceito de *mythos* aristotélico. É desse paralelismo invertido entre os conceitos que irá nascer a concepção ricoeuriana de temporalidade narrativa, em que o tempo é humano apenas à medida que é narrado, contado, “*distendido*” por uma “*psique*” individual ou coletiva. Ricoeur entende que a temporalidade não se confina a uma dimensão íntima, como, por exemplo, a alma individual e a palavra interior, mas assume nova dialética de revelar-se e esconder-se no terreno da linguagem, da narrativa e do texto.

Ao entender que a narrativa e a temporalidade estão intimamente ligadas, o filósofo francês compara a narrativa histórica e a literária ou de ficção e conclui que ambas não se diferenciam. Segundo Ricoeur (1969c, p. 246), “um corolário importante desta hipótese é que a diferença entre história verdadeira e relato de ficção não é irreduzível e que a função narrativa encontra precisamente sua função básica em seu poder de articular”, de acordo com o autor, com certeza de maneira diversa, a mesma temporalidade profunda da existência, ou seja, cada traço de narratividade colocada em relevo, ou por uma reflexão sobre a história, ou por uma

---

como conhecimento por rastreamento. De outra parte, estão as variações imaginativas sobre o tempo que a obra de arte é capaz de produzir, mas o poder mimético da narração vem completamente exaltado quando o mundo do texto se encontra com o mundo do leitor, quando o poder do texto, de projetar um mundo possível, encontra-se com o trabalho da leitura, que se apropria do sentido do texto para gerar nova prática, erasmianamente depois *lectio transit in mores* (JERVOLINO, 1996h, p.11).

reflexão sobre o relato de ficção, corresponde, especificamente, a um traço de temporalidade que é evidenciado, necessariamente, pela análise existencial do tempo.

De acordo com Jardim (2005, p. 3), “a condição para possibilitar a aplicação da literatura à vida é o problema da ‘identificação com’, a qual contribui para a narrativização do carácter”. E conforme acrescenta o autor, é por intermédio da “linguagem que o homem se mediatiza e a imaginação é uma capacidade que faz com que novos mundos refaçam a compreensão de nós mesmos”. Além disso, para Ricoeur (1983b), a função metafórica do “ver como” é imaginativa, no entanto não se pode esquecer do fato de que a narratividade carrega consigo uma dimensão prescritiva ou avaliativa e que a estratégia de persuasão ou da sedução que os narradores impõem aos leitores nunca é neutra de um ponto de vista ético, induzindo uma reavaliação do mundo. Ainda, na compreensão de Jardim (2005, p. 3), “parece-nos que Ricoeur recomenda a imaginação narrativa para procurar outros tribunais de grande instância; uma imaginação que passaremos a denominar de imaginação moral, porque opera com juízos de valor, avaliando como poderia agir se [...]”<sup>52</sup>.

Seguindo o mesmo argumento, Ricoeur associa o conceito diltheyniano de conexão de vida (*zusammernhang des lebens*)<sup>53</sup> à noção de história de uma vida. Nesse ponto, o autor defende a ideia de que, antes da moral e das normas, existe a ética do desejo de viver bem. Ele, portanto, encontra a palavra *vida* no nível mais elementar da ética (RICOEUR, 2002a). A insistência de se tratar de uma vida e não de uma consciência é uma maneira de responder à pergunta: Como a vida segue a si própria? Ricoeur tem claro que o nível da vida, como vida humana, é também o nível do desejo e, portanto, é o primeiro nível da ética. O procedimento, caracterizado como história de uma vida, tem por objetivo anexar a teoria narrativa à identidade pessoal e à questão da dialética do si e do outro à identidade da personagem, narrativamente compreendida na existência temporal.

Portanto, o tempo como realidade abstrata e cosmológica adquire significação antropológica uma vez que pode ser articulado na narração (MACEIRAS, 1991). A

<sup>52</sup> Aqui, já se aponta para uma possível resposta da possibilidade de intersecção entre ética e moral.

<sup>53</sup> No entendimento diltheyano, “cada vida tem o seu sentido próprio”, de uma existência singular, aberta ao mundo. O sujeito é visto em constante desenvolvimento, numa busca de conexão na vida e na história, que se revela na interiorização da corrente de suas vivências, que o conduz sempre a uma interpretação da vida em vista da realização de um determinado fim.

narratividade, portanto, determina, articula e clarifica a experiência temporal. O passo decisivo em direção a uma concepção narrativa da identidade pessoal é dado na passagem da ação ao personagem (RICOEUR, 1991b). Como num romance histórico, o personagem é o autor da ação, conforme afirma de forma análoga Paul Veyne em “Como se escreve a História”, em que, para este autor, a história como narrativa surge da clareza do romance documentado, ou seja, a história concerne com o narrar, pois tudo o que se narra é compreensível, visto que se pode narrá-lo.

Logo, assinalar os passos dessa passagem da ação ao personagem é delinear a importância da narrativa à identidade pessoal. Alguns comentadores argumentam (MARTINEZ; CRESPO, 1991) que Ricoeur estabelece a hipótese de que tanto a história (ciência) quanto a narração fictícia obedecem a uma única operação configurante, que confere a ambas inteligibilidade e estabelece entre elas uma analogia essencial. Por meio da história relatada, edifica-se a identidade narrativa dentro do enfoque da identidade histórica da personagem.

Dessa maneira, mediante a identidade narrativa, pode-se, finalmente, estabelecer a mediação entre mesmidade e ipseidade. Isso significa afirmar, mais precisamente, que a função mediadora que a identidade narrativa do personagem exerce nos polos da mesmidade e da ipseidade é, essencialmente, confirmada pelas variações imaginativas a que a narrativa submete a identidade (RICOEUR, 1991b). A narração, por meio de uma via subjetiva, aproxima o sujeito da esfera prática que implica em narrar seus atos. A história narrada apresenta o *quem* da ação. Mostra, em última instância, quem fala, quem age, quem é descrito, quem é o sujeito moral de imputação. A identidade do *quem* não é, pois, ela mesma mais que uma identidade narrativa. Sem o recurso à narração, o problema da identidade pessoal está condenado a uma contradição: ou se admite um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados ou se aceita que esse sujeito não passa de uma ilusão substancialista. Pela narração, Ricoeur entende que a identidade do si é o resultado de uma vida examinada, contada e retomada pela reflexão aplicada às obras, aos textos e à cultura.

## 2.7 O CARÁTER E A PROMESSA



O desafio ricoeuriano de estabelecer um princípio de permanência no tempo que seja capaz de responder à pergunta “Quem sou eu?” é visto e denominado de caráter (ipseidade-mesmidade), que, por sua vez, se diferencia da promessa (ipseidade). Estes dois termos estão intimamente ligados à problemática da identidade do *ipse* e do *idem*. Ao falar de si, todos dispõem, de fato, de dois modelos de permanência no tempo que Ricoeur resume em dois conceitos: o caráter e a palavra empenhada.

Ricoeur encontra no caráter e na promessa maneiras de reconhecer a si mesmo. Nesse sentido, a procura de estabelecer a constituição do sujeito pode ser colocada como o grande desafio a que se propõe Ricoeur. Essa procura segue, porém, o enredo de histórias individuais e coletivas e, sobretudo, narradas. Não há, portanto, sujeitos fundadores e humilhados. Há, sim, vidas narradas, conforme entende Hannah Arendt; e histórias de casos, conforme quer Sigmund Freud. E isso tudo faz sentido na expressão “unidade narrativa de vida” (CORÁ, 2004).

Na interpretação de Lamarche (2002), Ricoeur considera dois polos da identidade como ipseidade: primeiro, o caráter, homogeneizado na mesmidade; e, segundo, a permanência no tempo. Na primeira compreensão, tanto o polo da identidade-*idem* quanto o polo da identidade-*ipse* se ocultam no caráter. Num segundo momento, no âmbito da palavra dada – há uma diferença entre *parole donnée* e *parole tenue*, pois a primeira refere-se ao ato de promessa e a segunda o de mantê-la –, a ipseidade libera-se da mesmidade, pois a componente narrativa, implicada na pura ipseidade, absorve a mesmidade.

Assim, a promessa ou a perseverança da palavra dada abandona a identidade do caráter. É sob esse processo que se institui a ética. Apresenta-se, dialeticamente, a pergunta: Quem é o sujeito moral de imputação? Essa passagem dialética entre o caráter e a ética torna-se possível graças à figura da identidade narrativa. Conforme Jardim (2005), a iniciativa ética e a identidade narrativa não se opõem, mas se completam, visto que o mundo que a narração conta é o mundo vivido no qual o agir é agir com outros. Assim, entre a compreensão narrativa e a compreensão prática há uma relação de pressupostos e de transformação. Esse é o ponto de intersecção em que a hermenêutica é aplicada a uma situação prática.

A identidade narrativa por meio da permanência do caráter auxilia na retomada da identidade *idem* e *ipse* que, por outro lado, na figura da promessa (manutenção da palavra), confere uma desvinculação entre ipseidade e mesmidade.

Ricoeur (1991b, p. 143) pergunta-se: “que é preciso entender por caráter? Por que dizer que ele acumula a identidade do si e do outro?”, e agrega: “entendo por caráter o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo”. De acordo com o autor “pelos traços descritivos que iremos arrolar, ele acumula a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. É por esse meio que ele designa de modo emblemático a mesmidade da pessoa” (RICOEUR, 1991b, p.144).

A análise da noção de caráter é proposta por Ricoeur numa trajetória ascendente dentro de suas obras. Assim, no “Voluntário e o Involuntário”<sup>54</sup>, o caráter é posto como “involuntário absoluto”. Já na obra “Homem Falível”, Ricoeur (1991b, p. 145) define a noção de caráter “como minha maneira de existir segundo uma perspectiva finita, afetando minha abertura ao mundo das coisas, das ideias, dos valores e das pessoas”. Ao que acresce: “todos os aspectos de finitude ‘prática’ que podem compreender-se partindo da noção transcendental de perspectiva finita podem resumir-se na noção de caráter” (RICOEUR, 1982b, p. 70). Converte na direção dessas duas formas de interpretação do caráter uma terceira, nomeada pelo autor como *dimensão temporal do caráter*, que tenta aproximá-lo da problemática da identidade.

Por meio da identificação temporal do caráter, Ricoeur enfatiza a similaridade entre caráter e identidade narrativa. Segundo ele (1991b, p. 146), “o caráter [...] designa o conjunto das disposições duráveis com que reconhecemos uma pessoa. É por essa razão que o caráter pode constituir o ponto limite em que a problemática do ipse torna-se indiscernível da do idem e leva a não distinguir entre uma e outra”. Dessa forma, a atestação temporal do caráter provém de uma disposição adquirida e liga-se à ideia de hábito “com sua dupla valência de hábito em via de ser, como dizemos, contraído e de hábito já adquirido” (RICOEUR, 1991b, p. 146). É importante salientar que, por meio do caráter, o autor vai construindo a estrutura da identidade pessoal, pela qual se identifica alguém como sendo ele mesmo e não

---

<sup>54</sup> No final das páginas da “*Philosophie de la Volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*”, Ricoeur critica a ilusão de autopoção do sujeito que, no momento em que se pretende origem absoluta de si mesmo, compreende a ligação com o outro no que diz respeito a senhor e a escravo. Pertence à ordem de uma “poética” compreender a ontologia do sujeito no acolhimento do ser como dono e no encontro com o outro, em aquela generosidade do amor que é uma espécie de criação recíproca. Como é sabido, Ricoeur não completou formalmente a sua “filosofia da vontade”, embora, em suas obras posteriores, “Metáfora Viva”, de 1975, e “Tempo e Narração”, 1983-1985, emergja o horizonte de uma “poética” finalmente encontrada e, em seguida, os prolegômenos da “poética da liberdade”, pesquisada no final da sua juventude. (JERVOLINO, 1996e, p. 10-11).

outra pessoa. O caráter é posto como conjunto de signos distintivos e sedimentos que possibilitam reconhecer alguém no tempo.

O reconhecimento de signos distintivos à pessoa diz respeito ao que Ricoeur (1991b, p. 147) denomina de identificações adquiridas, “pelas quais o outro entra na composição do mesmo”. As identificações adquiridas conferem à identidade de uma pessoa ou comunidade certos traços permanentes de identificações como valores, normas, ideais, modelos, heróis, nos quais a pessoa, a comunidade se reconhecem. Essa mediação por meio dos símbolos e dos signos assinala a identidade do si-mesmo. Por meio de figuras heroicas, de valores incorporados ao caráter, é que se estabelece a tarefa de manutenção de si-mesmo ou a manutenção da promessa.

A permanência no tempo, que define a mesmidade, somente é possível pela estabilidade emprestada dos hábitos, das identificações adquiridas e das disposições. Assim, de acordo com Ricoeur (1991b, p.147), “o caráter assegura ao mesmo tempo a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança e, finalmente, a permanência no tempo que definem a mesmidade”. Já a significação da promessa pode ser mais bem entendida se for ligada àquele que a pronunciou, pois isso implica manter a obrigação de cumpri-la. Por outro lado, uma promessa não mantida permanece, ainda, uma promessa. Ricoeur (1995e, p. 41) entende que “a possibilidade de trair a sua própria palavra implica um ato suplementar que se exprime na obrigação de manter a palavra”. É, portanto, preciso fazer intervir a injunção que combina: respeito de si, respeito do outro e respeito da própria instituição da linguagem, a qual reside inteiramente na pressuposição de que cada um “*means what he (or she) says*” (significa o que ele (ou ela) diz) (RICOEUR, 1995, p. 42).

Dessa forma, ao prometer, o sujeito coloca-se intencionalmente na obrigação de fazer alguma coisa; dessa maneira, o compromisso a que se propôs possui o valor de uma fala que o prende. Nisso consiste exatamente a promessa. Por sua vez, pode ser associada à ideia de iniciativa, em que a intenção de fazer algo torna-se um compromisso a fazê-lo e, nesse caso, uma promessa que a pessoa faz a ela e a um outro, quer ele seja beneficiário ou testemunha.

Assim, a promessa torna-se a ética da iniciativa; portanto, “o coração desta ética é a promessa de cumprir as minhas promessas. A fidelidade à palavra dada torna-se, assim, uma garantia de que o começo terá continuidade, de que a iniciativa inaugurará efetivamente um novo curso das coisas” (RICOEUR, 1989b, p. 269).

Outros fatores ligados à iniciativa parecem ser relevantes. Por isso, é oportuno citar as quatro fases atravessadas pela iniciativa e que repercutem na figura do homem capaz, cujo estudo é apresentado mais adiante. Ricoeur (1989b, p. 269) define-as em: a) *eu posso*, caracterizando a potencialidade, o poderio, o poder; b) *eu faço*, que demonstra que o meu ser é o meu ato; c) *eu intervenho*, ou seja, inscrevo o meu ato no curso do mundo em que o presente e o instante coincidem e, por último, d) *eu cumpro a minha promessa*, eu continuo a fazer, eu persevero, eu duro, eu mantenho a mim-mesmo perante a mudança, seja ela temporal seja biológica.

Por fim, cabe indicar os termos que fazem a mediação entre metafísica e moral e que, por intermédio do conceito ricoeuriano de fenomenologia hermenêutica do si-mesmo, auxiliaram em tal mediação. Tais termos podem ser assinalados da seguinte forma: a) pela figura do homem capaz; b) pela promessa efetivamente mantida e c) pela convicção íntima inseparável da sua modalidade altruísta, a equidade.

## 2.8 A FIGURA DO HOMEM CAPAZ

A figura do homem capaz (*l'homme capable*) é muito valorizada por Ricoeur e aparece de modo mais elaborada e também mais sistemática nos seis primeiros capítulos de “O Si-mesmo como um Outro”, que antecedem a abordagem da questão ética. Nesses capítulos, o autor procura responder à questão do “eu posso”. Posso o quê? Posso falar? Posso agir? Posso narrar? Tais questões a propósito do homem capaz suscitam uma série de outras interrogações sobre o *quem* da ação. Isso significa dizer, em outros termos, que a investigação sobre o homem capaz é, sucessivamente, a busca de saber *quem* pode falar, *quem* pode agir, *quem* pode narrar-se, a *quem* se pode imputar moralmente. Para Brezzi (2006), por meio do conceito de Homem Capaz, Ricoeur colocou em evidência nos anos recentes a dimensão prática afrontando também com argumentos do âmbito jurídico, realizando um possível encontro com a neurociência e com questões de bioética.

O que se percebe é que a figura do homem capaz é adotada por Ricoeur (2002c) em seus trabalhos de antropologia filosófica. Conforme suas palavras: “eu tenho adotado nos meus trabalhos de antropologia filosófica uma expressão abrangente que serve de título a duas análises detalhadas, a expressão: o homem

capaz”<sup>55</sup>. Essa expressão passa a ser empregada de forma central em “O Si-Mesmo como um Outro”, em que o homem capaz é fortalecido por intermédio da passagem pela linguagem e pela textualidade.

Em abril de 2001, Ricoeur declarou, por ocasião da *Lectio magistralis* que proferiu em Barcelona, que os inúmeros problemas que ele tentou resolver podiam ser reagrupados em torno de um eixo central que aflora em seu discurso a partir do uso do verbo modal “eu posso”. Como já salientado, a insistência nesse uso permite a Ricoeur dimensionar o seu trabalho “O Si-Mesmo como um Outro” a partir de quatro usos principais da expressão “eu posso”. São eles: “eu posso falar”, “eu posso agir”, “eu posso narrar”, “eu posso me considerar responsável por minhas ações”. Essa última construção linguística permite que seja imputada a mim e não a outro a autoria de uma ação. Esses quatro usos possibilitam a Ricoeur (2001, p. 4) entrelaçar, sem confrontar diretamente, a problemática da filosofia da linguagem, da filosofia da ação, da teoria narrativa e, enfim, da filosofia moral.

Conforme Villaverde (2003b), as filosofias da linguagem completam as investigações sobre a pessoa desde o plano da semântica e da pragmática. O primeiro analisa a pessoa na sua singularidade. Desse modo, pode-se designar (identificar) uma pessoa e distingui-la das demais. O segundo, permite situar a pessoa no contexto das situações de discurso, solidificando a significação em função do contexto de interlocução. Dessa forma, sobre a base da temática estabelecida na análise do *ethos* moral, pode-se reformular a teoria dos atos de discursos (*speech acts*) e, com eles, toda a pragmática.

Nesse sentido, a estima de si está constituída no plano da pragmática por atos de discursos que podem ser reescritos com as fórmulas: “eu declaro”, “eu prometo”, entre outros. O que se verifica é que a relação com o outro se realiza no plano discursivo à medida que “alguém diz algo sobre algo a alguém”, uma relação que implica que “algum outro se dirija a mim e eu responda”. Em terceiro, a linguagem pode ser considerada instituição humana. Diante disso, é possível estabelecer que o vínculo entre a tríade locução, interlocução e linguagem como instituição é estritamente homólogo à tríade do *éthos*: estima de si, solicitude e intuições justas. Jervolino (1996d) comenta, a partir dessa ideia, que o texto torna-se o paradigma para a ação sensata. Isso não significa que as ações humanas,

---

<sup>55</sup> “J’ai adopté dans mes travaux d’anthropologie philologique une expression abrégée qui sert de titre à des analyses détaillés, l’expression: *l’homme capable*” (RICOEUR, 2002c. p. 207).

individuais e coletivas, sejam redutíveis a dos textos, mas apenas que isso pode ser lido, compreendido e interpretado sob o modelo do texto; ou, em outras palavras, não que existam apenas ações narradas, mas que cada ação é narrada por princípio, sendo múltiplos os benefícios dessa abordagem.

As ações humanas se objetivam em um modo semelhante àquele em que os discursos são objetivados pela escrita. Dessa forma, esses se destacam dos agentes imediatos (comparáveis aos interlocutores de um discurso oral) e podem se tornar o objeto de estudo. A pergunta fundamental de Ricoeur (1989b, p. 118) a respeito da relação entre a fala e a escrita é a seguinte: “que acontece ao discurso quando passa da fala à escrita?”. Que tipo de acontecimento se origina pelo acesso à escrita, já que o primeiro aspecto a ser levado em conta nessa relação é o fator material e externo proporcionado por ela e capaz de fixar o acontecimento de modo que evite a sua perda? O fator de fixação permite ao texto tornar-se independente do autor. Essa característica, veiculada pela escrita, confere ainda uma dissonância entre o que o autor quis dizer e o que o texto significa como tal.

O que rege a autonomia do texto perante o autor é visualizado por Ricoeur no seguinte esquema: a significação mental ou psicológica significa a intenção do autor; e a significação verbal significa o texto propriamente dito. Por meio desse quadro operacional, identifica-se uma dissociação entre autor e texto que conduz a ambos por destinos diferentes. Por sua vez, a emancipação do texto – graças à escrita – permite a este independizar-se do mundo do autor.

Ainda, conforme Ricoeur (1989b, p. 119), “o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico como psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa situação nova: é o que faz, precisamente, o ato de ler”. Esse movimento contínuo processado por intermédio da leitura revela duas novas situações: a primeira evidencia-se no fato de que, da mesma forma que o texto transcende o seu autor, a mesma independência surge em relação ao leitor; a segunda diz respeito a essa sequência autor-texto-leitor que, por meio da leitura, assim como numa obra de arte, permite sempre novas interpretações.

Ao tratar da abordagem empreendida pelo autor sobre o sentido do texto, Veilleux (1995) comenta que, uma vez que um texto saiu das mãos de seu autor, este adquire uma existência própria e assume novo sentido cada vez que é lido – cada leitura é uma interpretação, que é, ao mesmo tempo, a revelação de uma das quase infinitas possibilidades contidas no texto. Ricoeur procura demonstrar que a

distanciação está em paralelo com a questão do texto como escrita e que esse fenômeno se apresenta de tal maneira que chega a condicionar a própria compreensão do texto. Nessa instância, já não é mais possível mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo. O problema da escrita, segundo Ricoeur (1989b), torna-se um problema hermenêutico quando se refere ao seu polo complementar, que é a leitura. Surge, então, uma nova dialética: a da distanciação e a da apropriação. Entende-se aqui, por apropriação, a contrapartida da autonomia semântica, que separou o texto do seu escritor.

O apropriar-se encontra, na obra ricoeuriana, vários sinônimos que o explicitam, por exemplo, o tomar para si, o apossar-se que, em geral, corresponde ao fazer "seu" o que é "alheio". Conforme Ricoeur (1989b), há uma necessidade geral de fazer nosso o que nos é estranho, ou seja, há um problema geral de distanciação. A definição do conceito de distância não simplesmente como um fato, um dado ou o efetivo hiato espacial e temporal entre nós e o aparecimento de tal e tal obra de arte ou de discurso faz com que Ricoeur (1989b, p. 55) o defina em sentido dialético: "o princípio de uma luta entre a alteridade, que transforma toda a distância espacial e temporal em alienação cultural, e a ipseidade, pela qual toda a compreensão visa a extensão da autocompreensão".

O que se observa é que a distanciação não é um fenômeno quantitativo, mas é a contrapartida dinâmica da necessidade, do interesse e do esforço em superar a alienação cultural. O que surpreende nesse processo é que o escrever e o ler tomam lugar nessa luta cultural. A leitura passa a ser definida como sendo o *pharmakon*, o "remédio" pelo qual a significação do texto é "resgatada" do estranhamento da distanciação; e, assim, é posta numa nova proximidade, que suprime e preserva a distância cultural e inclui a alteridade na ipseidade (CORÁ, 2004).

Essas novas aberturas originadas no texto tornam-se, assim, um problema de interpretação. Além desse problema, Ricoeur (1989b) admite, como consequência da própria emancipação da coisa escrita em relação à condição dialogal do discurso, que já não se pode mais colocar a relação entre escrever e ler como sendo um caso particular da relação entre falar e ouvir. Nesse contexto, pode-se entender melhor a frase basilar de Ricoeur (1996d, p. 43): "a hermenêutica começa onde o diálogo acaba".

Diante disso, o significado da ação pode ser considerado independentemente do evento de sua realização: torna-se possível desenvolver uma tipologia e uma criteriologia da ação, uma semântica e uma sintaxe, a partir do seu "conteúdo proposicional" (que, por sua vez, pode ser aproximado ao "noema" da fenomenologia) e que pode ser analisado por analogia com os diversos "atos linguísticos": locução, ilocucionário, perlocucionário. Uma ação pode ser identificada não somente pelo seu conteúdo proposicional, mas também pela sua força ilocucionária ou pelos seus traços perlocutivos, segundo a célebre distinção de Austin: "*to say something is to do something, or in saying we do something, and even by saying something we do something*" (JERVOLINO, 1996d, p. 20).

Desse modo, para Ricoeur (1995e), a figura do homem capaz reúne em si própria todos os elementos referentes ao domínio prático. É como homem capaz que o sujeito do agir se revela passível de imputação. Nesse aspecto, o autor identifica o ser atuante e sofredor (*être agissant et souffrant*) com o homem capaz e reserva para essa expressão todas as qualidades referentes à força, ao poder (*puissance*) e à fraqueza (*non-puissance*)<sup>56</sup>. O poder é colocado como um auxiliar verbal usado na própria linguagem como indicador ou sinal (*signale*) para denominar o "homem capaz", com o poder daquilo que posso e daquilo que não posso: *la puissance, c'est l'ensemble de ce que je peux: la non-puissance, la somme de ce que je ne peux pas*. O autor caracteriza, assim, em um sentido amplo, o fenômeno humano a partir da dialética do agir e do padecer (*pâtir*), da *práxis* e do *pathos* (RICOEUR, 2002b, p. 208). Enquanto esse mesmo sujeito do agir se revela *acessível* a uma qualificação moral, em que é capaz de responder à questão *quem*, ou seja, *quem fala, quem conta, quem faz, quem é responsável pelos seus atos*, por outro lado, ele também padece, pois, ao mesmo tempo que ele é responsável pela ação, ele também é atingido por fatores externos a ele.

Essas mesmas questões referentes ao homem capaz podem ser reformuladas no vocabulário da capacidade: "capacidade de se designar como locutor, capacidade de se reconhecer como autor das suas ações, capacidade de se identificar como personagem de uma narrativa de vida, capacidade de imputar-se a

---

<sup>56</sup> Outro aspecto importante sobre esse ser de poder e de não poder é que ele é o destinatário da mensagem religiosa e o portador da crença religiosa, ou seja, Ricoeur tem o privilégio de fazer aparecer o religioso no coração da problemática do homem capaz (RICOEUR, 2000b, p. 208).



responsabilidade dos seus próprios atos” (RICOEUR, 1995e, p. 38). No mesmo sentido, no texto “*La Croyance Religieuse. Le difficile chemin du religieux*” de 2002, Ricoeur retoma esses quatro grandes traços que merecem ser considerados em relação ao homem capaz, que são eles: a) capacidade de fala de um locutor que pode dizer alguma coisa a alguém; b) capacidade de ação de um agente encarnado capaz de produzir mudanças no mundo, de fazer acontecer eventos; c) capacidade de narrar de um sujeito histórico à procura da identidade no tempo; d) capacidade de imputação de um sujeito moral responsável de atos nos quais ele se reconhece o autor verdadeiro.

Ainda, para Ricoeur (2002b), sob cada uma dessas capacidades, ou mesmo das incapacidades e das fraquezas específicas, há uma correspondência, necessariamente, ao poder dizer, ao poder fazer, ao poder narrar e à capacidade de imputar a si-mesmo (*soi-même*) a responsabilidade de seus próprios atos. Dessa forma, com o tema do homem capaz, o autor entende ter chegado a outras duas pressuposições: a fenomenológica e a moral. Aborda-se, aqui, brevemente, a relação entre esses dois conceitos, que abre, dessa forma, caminho para a relação entre a teleologia (ética) e a deontologia (moral), no capítulo final da tese.

Sendo assim, a primeira tentativa diz respeito à fenomenologia. Todas as questões de quem, relacionadas à ação, terão como agente o si. A análise ricoeuriana espera, contudo, encontrar uma série teleologicamente ordenada e não somente uma enumeração qualquer de respostas do si, pois, sob o percurso das figuras do homem capaz, a fenomenologia remete à moral o nível da imputação. Ricoeur (1995a) analisa esse confinamento e entende que não há motivos para dispensar a fenomenologia, pois a imputação apenas pode ser considerada como moral na medida em que realizar as próprias ações sob os predicados do obrigatório, do permitido e do defendido.

Para Villaverde (2003b), a relação entre teoria da ação e teoria da pessoa possibilita identificar esta última como sujeito agente e sofredor. Ricoeur articula a descrição de uma teoria da ação e seu agente, mecanismo semelhante à imputação no plano moral. Pelo uso desse paralelismo, a pessoa é inserida na questão: *quem?* Essa questão é distinta da pergunta *quê?* Ou mesmo do *por quê?* da ação. O agente se reconhece como aquele com capacidade de trabalho e como responsável pelos seus atos. Isso permite estabelecer a relação entre o plano da práxis e o plano ético.

É importante perceber que Ricoeur expressa essa relação, uma vez que o que faz que a práxis se preste a considerações éticas provém, justamente, de um aspecto essencial, ou seja, a intenção humana, na qual trabalhar para um agente é exercer um poder sobre outro agente. Essa relação poder-sobre e agente expõe fragilidade de uma relação, ou seja: agente e paciente. “O poder-sobre, enxertado na assimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro (ou, o que este outro padece), pode constituir-se em ocasião por excelência do mal de violência (RICOEUR, 1990b, p. 256). Essa premissa permite concluir que a ação realizada por uma pessoa poder ser sofrida por outra. Eis a regra de ouro, posta em evidencia: “não faça ao outro aquilo que não deseja a você”. Esse princípio ético alude a um agente e a um paciente, estabelecendo, ao mesmo tempo, uma relação com a justiça distributiva ou comparativa (VILLAVERDE, 2003b).

A narração congrega elementos que possibilitam estabelecer suporte à teoria da pessoa, uma vez que, no nível filosófico, a narração conduz ao problema da identidade. Como visto anteriormente, no que diz respeito à identidade narrativa, a pessoa existe sob o regime de uma vida que se desenvolve desde o nascimento até a morte, bem como dos sinais de identidade que se descobrem por meio do discurso. Ainda, Villaverde (2003b) argumenta que a questão da identidade é também a resposta à questão do *quem*, aplicada ao discurso: *quem é o locutor do discurso? Quem fala?*

A qualificação do sujeito como sujeito moral é precedida pela reflexão que, por sua vez, procedendo das ações ao seu agente, pode, por meio dos mesmos predicados, qualificar o sujeito como passível de julgamento dentro de uma teoria de vícios e de virtudes. A relação entre fenomenologia e moral não é tida como uma distância abolida, é apenas tornada transponível. Desse modo, a série teleologicamente ordenada das figuras do homem atuante pode ser considerada como regida pela noção de disposição.

Ao se referir à disposição, Ricoeur (1995a, p.38) procura traduzir a expressão kantiana *natürliche Anlage* (disposição natural). Comenta que “é aqui necessário lembrar que é na *Crítica da Faculdade de Julgar* que uma ponte é estendida entre o conhecimento físico e a obrigação moral”. O autor acrescenta que “sob a égide do juízo reflexivo que a noção de ‘disposição natural’ rege todas as considerações relativas à passagem da natureza à moralidade” (RICOEUR, 1995a, p. 38). O

conceito de disposição é tomado em sentido kantiano de “disposição para”, ou seja, indica a passagem da natureza para a moralidade.

O deslocamento da fenomenologia à moral somente será eficaz e alcançará seu objetivo à medida que se efetivar um movimento proporcional inverso da moral em direção à fenomenologia do agir. O próximo passo é aprofundar a relação entre ética e moral<sup>57</sup>, ponto central deste estudo e que é abordado no capítulo III. Antes disso, é necessário finalizar a análise das figuras do homem capaz.

Nas palavras de Villaverde (2003b), esse é um dos pontos que confluem os caminhos da ética e da hermenêutica, uma vez que existe um trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo, tendo em vista aquilo que parece para a pessoa ser melhor para vida dela, bem como as eleições preferenciais que regem seu agir e que, por sua vez, convertem-se em estima de si. Assim, a pessoa torna-se responsável por sua ação, à medida que é capaz de estimar a si mesmo. Isso repercute nos critérios e nas ações para a edificação do horizonte de sentido, na intencionalidade de sua ação.

Dessa forma, a estima de si projeta-se a partir da fórmula “com e para os outros”, de maneira contrária ao sujeito egoísta, narcisista, solipsista presente nas filosofias do *cogito* e estabelece o nascimento do conceito de solicitude, que, por sua vez, pode ser interpretado como o movimento do si até o outro. Esse movimento implica, ainda, o reconhecimento do outro, que pode ser expresso, conforme Ricoeur (1991b), nas seguintes palavras: fazer do outro meu semelhante, tal é a pretensão da ética no que concerne à relação entre estima de si e solicitude. Esse conceito alarga as relações no nível da vida em instituições justas, que remete ao outro sem rosto, que exige uma distribuição justa. Conforme Villaverde (2003b), essa distribuição não é só no nível de bens e de mercadorias, mas de direitos, de deveres, de obrigações e de responsabilidades. Seguindo o ideal de uma justiça distributiva, regulada pelo ideal de uma igualdade proporcional, integra-se a pessoa à medida que a justiça distributiva procura dar a cada um aquilo que lhe é devido.

Tendo em vista o trajeto da fenomenologia à moral, Ricoeur apresenta a relação entre a ética e a moral. Essa relação se fundamenta na anterioridade da

---

<sup>57</sup> Para Saldanha (2009, p. 187), “através desta distinção entre ética e moral e do movimento em espiral que as liga, Ricoeur está certo de conseguir responder à objecção de Hume, para quem o domínio do descrever se opõe ao do prescrever, do mesmo modo que se opõem factos e valores”. E, ainda, de acordo com Ricoeur (1990b, p. 202), “o afastamento entre dever-ser e ser parecerá menos intransponível do que numa confrontação directa entre a descrição e a prescrição ou, numa terminologia próxima, entre juízos de valor e juízos de facto”.

ética sobre a moral. Ricoeur (1995a, p. 39) considera que “a ética – por convenção de vocabulário – constrói-se sobre os predicados do bom e do mau [...]. O argumento principal é que o desejo de viver bem, [...] precede na ordem fundadora a interdição nos traços da qual o sujeito encontra a obrigação”. O motivo que leva Ricoeur a passar do ético (teleologia-aristotélica) ao moral (deontologia-kantiana) reside na constatação da irrupção da violência nas relações humanas.

Conforme Rocha (2008), a mudança para a violência existe, por exemplo, na soberania exercida sobre uma vontade por outra vontade (importante recordar a noção de reconhecimento exposta no primeiro capítulo). Dessa forma, é complicado imaginar casos de interação em que um não exerça poder sobre o outro, só pelo próprio fato de ele agir. Nesse sentido, este poder sobre, incluído na diferença inicial entre o que um faz e o que o outro sofre, “é considerado a oportunidade por excelência do mal de violência. No campo da violência física como uso censurável da força contra outros, as formas do mal são imensas: vão desde a ameaça, passando pelos vários graus do constrangimento, até chegarem à morte” (ROCHA, 2008, p. 31). Além disso, a violência corresponde à diminuição ou mesmo aniquilação do poder fazer de outrem; contudo, Ricoeur (1991b) aponta que existe algo ainda mais perigoso, uma vez que na tortura, consegue-se demolir a estima de si da vítima, estima que a transição pela norma conduziu à categoria de respeito de si. “Aquilo a que habitualmente chamamos humilhação, não é mais do que a destruição do respeito de si, acima da demolição do poder fazer. A moral rejeita a violência” (ROCHA, 2008, p. 31).

O deslocamento da moral para a ética é o passo favorável para que a teleologia moral se articule na teleologia fenomenológica, que rege a série das figuras do homem capaz. Segundo Ricoeur (1995a, p. 39), “esta articulação possui uma expressão apropriada na extrema proximidade entre a noção kantiana de ‘disposição natural para a moralidade’ e a noção aristotélica de disposição ética no sentido da *hexis* da *Ética Nicomaqueia*”. A confirmação do elo entre a fenomenologia do homem capaz e a ética do desejo da vida boa conduz o autor a afirmar que a estima, elemento que precede no plano ético aquilo que Kant denomina respeito no plano moral, dirige-se fundamentalmente ao homem capaz, que, como ser capaz que é, possui dignidade e estima (RICOEUR, 1995). Nesse ponto, um pressuposto importante merece ser mencionado: é que a norma do respeito para com as pessoas permanece ligada à perspectiva ética, ou seja, à solicitude. Verifica-se que, no plano

moral, com relação à autonomia, o respeito pelas pessoas tem o mesmo papel que a solicitude tem com a perspectiva da vida boa, no plano ético (ROCHA, 2008).

Frisa-se que, ao introduzir a noção de respeito, Ricoeur traz consigo a distinção kantiana entre pessoa e coisa, assinalada na segunda formulação do imperativo categórico. Passa-se, então, a compreender que o reconhecimento do outro não se deve dar com base nos moldes da relação pessoa-coisa, mas segundo a relação entre pessoas (ROSSATTO, 2008). É importante, ainda, destacar que a noção de reconhecimento (capítulo I) é equiparada a noção de dever. Assim, o tema que serve como um dos pressupostos deste trabalho (a possibilidade de relação entre ética e moral) solidifica-se na obra “O Si-mesmo como um Outro”, que é elaborada na esteira do trabalho referente à pessoa, expresso, preliminarmente, na revista *Esprit*. Essa obra, como já destacado, assinala sua visão filosófica, bem como a maturidade intelectual e a sua perspicácia teórica. O ponto central é a relação englobante entre a ética e a moral, o enfoque final deste trabalho (Capítulo III).

Para tal empreendimento, são utilizados os termos ética e moral enfocando que essa distinção não ocorre no nível etimológico, mas de estruturação profunda, em que a ética está caracterizada pela intencionalidade da vida boa, de uma vida realizada, e a moral é a articulação dessa intencionalidade no plano das normas. Essa articulação possibilita a articulação daquilo que se chama o ternário ético ricoeuriano, ou seja, *visar à vida boa com e para os outros em instituições justas*. “*Ce ternaire relie le soi appréhendé dans sa capacité originelle d’estime, au prochain, rendu manifeste par son visage, et au tiers porteur de droit sur le plan juridique, social et politique*” (RICOEUR, 1995f, p. 80, grifo nosso).

Para Zapata (2009), essa aspiração a uma vida boa se inscreve no horizonte do optativo, no imperativo remetido à subjetividade intencional, que implica, por sua vez, a subjetividade uma vez que é apreciando as ações que o sujeito mesmo se constitui em sujeito responsável ante si mesmo, ante os outros e ante as instituições. Ricoeur (1985a, p.42) declara que: “toda a ética nasce do desdobramento da tarefa de que falávamos, fazer advir a liberdade do outro como semelhante à minha. O outro é meu *semelhante!* Semelhante na alteridade, outro na semelhança”. Conforme Mena Malet (2010), nota-se que Ricoeur fala de um “fazer advir”, isto é, da iniciativa que é mais do que apenas passividade. O que o autor salienta é o movimento do si-mesmo que concerne propriamente o outro, por meio da iniciativa

como irrupção no mundo. Por outro lado, na iniciativa de “fazer advir a liberdade do outro como semelhante à minha”, coloca-se em jogo o que se pode chamar a “doação da hospitalidade”.

Além disso, Villaverde (2003b) expõe que a ética se inscreve na profundidade do desejo e encontra-se ligada com a terminologia aristotélica, naquilo que tange à concepção de vida boa e fim último da ação. Esse enfoque é a ligação necessária para estabelecer, acredita-se, o conjunto de ideias que cada um persegue e a interpretação que cada um faz de si e de suas ações. É isso que caracteriza a vida ética e que se defende como sendo a proposta ricoeuriana para as concepções teleológica e deontológica, que responde satisfatoriamente às questões éticas contemporâneas. Nesse sentido, a vida ética tem de ultrapassar o plano moral e jurídico: “só assim o respeito mútuo poderá albergar a alteridade num mesmo círculo ético que resguarda a um só tempo o si-mesmo como um outro e o outro como um si-mesmo” (ROSSATTO, 2008, p. 09).

Diante disso, Jervolino (1999a) esclarece que, novamente, a hermenêutica ajuda a considerar que o campo de aplicação não se limita aos textos, mas amplia as ações: já na vida cotidiana interroga-se sobre a significação de uma ação ou de uma conduta. A categoria da ação é fundamental para todas as ciências sociais e sua interpretação é fundamental para a sua metodologia. O que se pode afirmar, diante disso, é que: a) a ação, ou melhor, o campo prático, requer uma pré-compreensão comparável ao exigido pela interpretação dos textos. Além disso, essa pré-compreensão remete, no domínio textual, a uma dialética entre compreensão e explicação.

Aqui se pode falar de uma legibilidade da ação. Isso apresenta uma primeira afinidade com o mundo dos signos, à medida que ele mesmo articula, por meio de regras, de normas, breves significações. A ação é sempre simbolicamente mediatizada, num sentido da palavra “símbolo” que está cautelosamente a meio caminho da noção de “notação abreviada”, que Leibniz designou de “duplo sentido”, e que, em Mircea Eliade, está próximo do sentido de “símbolo”. Além dele, pode-se acrescentar Cassirer, na sua obra “Filosofia das Formas Simbólicas”. Nesse sentido, Ricoeur reenvia à antropologia das culturas de Clifford Geertz, em sua obra “A Interpretação das Culturas”: estes símbolos, que se erguem da antropologia e da sociologia podem permanecer imanentes à ação, em que representam a significação imediata ou podem constituir uma esfera autônoma de representações culturais,

mas eles sempre fazem referência à ação e a um domínio público. O que se acrescenta é que o simbolismo não é abordado nas cabeças dos homens, mas é incorporado à ação (JERVOLINO, 1999a).

Para Gagnebin (1997, p. 4):

Como as manifestações culturais, individuais ou coletivas, não se constituem a partir de uma produção linear e tranquila de sentidos acumulados, mas surgem também de conflitos, de deslocamentos, de disfarces e de transferências, assim também a relação entre o presente do intérprete e o passado (mais ou menos longínquo) da obra interpretada não se resume à mera relação de aceitação e de transmissão. A própria transmissão da tradição obedece a motivos e interesses diversos, explícitos ou implícitos, tematizados ou inconscientes, que interferem no processo hermenêutico enquanto tal. No processo interpretativo confrontam-se sempre dois mundos, o da obra e o do intérprete. Ambos devem ser refletidos. A dinâmica da compreensão comporta, porém, certo apagamento do intérprete em favor da obra; uma “desapropriação de si” para deixar o texto, por exemplo, nos interpelar na sua estranheza e não só nos tranquilizar naquilo que nele projetamos, mas também produzir, graças ao confronto entre o universo do intérprete e o universo interpretado, uma transformação de ambos.

De acordo com as ponderações de Jervolino (1999a), os sistemas simbólicos, estruturados em conjuntos significativos, apresentam uma textura comparável a dos textos. Os sistemas, os mais vastos e os mais englobantes, constituem um contexto de descrição para os símbolos que emergem de um registro particular e, além deles, para as ações mediatizadas simbolicamente. Assim, pode-se interpretar tal gesto – o de levantar o braço, por exemplo – como um ato de votação, simbolicamente mediatizado. Assim, o agir humano é articulado, primeiramente, por intérpretes internos à ação, antes de ser ofertado à interpretação externa. Nesse sentido, a interpretação é ela mesma um componente da ação.

Pode-se até adicionar que alguns sistemas simbólicos que mediam a ação exercem uma função normativa, no nível técnico, estético, estratégico e moral. De acordo com Jervolino (1999), Peter Winch (1926-1997)<sup>58</sup> fala de ação como comportamento governado por regras e Clifford Geertz (1926-2006) fala de “códigos sociais”<sup>59</sup>, mas a ação humana não está apenas simbolicamente mediada, pois ela também é compreensível, uma vez que os agentes envolvidos na interação social podem narrar a sua própria ação. Segundo Jardim (2005, p. 9), “narrar é uma forma de testemunhar”. Nesse contexto, o que se tem é um poder descritivo e uma rede

<sup>58</sup> WINCH, P. *The idea of a Social Science: And its relation to Philosophy*. 2.ed. London: Routledge, 1990.

<sup>59</sup> GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

muito rica em termos conceituais, tais como: projeto, padrões, condições, obstáculos, conquistas, entre outros, que foram emprestados pela riqueza da linguagem e que, por sua vez, já foram submetidos a uma análise flexível na história da filosofia. Isso pode ser confirmado no texto da *Ética* de Aristóteles, no que se refere à teoria da ação que, por sua vez, confere clareza e inteligibilidade à ação.

Para entender melhor tudo isso, acrescenta-se o que Ricoeur (1986, p.114) escreveu: “se não podemos definir a hermenêutica como a procura de um outro e das suas intenções psicológicas que se dissimulam atrás do texto e se não queremos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que fica para interpretar?” O próprio autor responde: “interpretar é explicitar uma certa forma de estar no mundo”. Pode-se, ainda, acrescentar, que interpretar é decifrar obras, é alargar horizontes, é conhecer a própria identidade.

Segundo Jervolino (1999a), o estilo hermenêutico da escola ricoeuriana se recusa a contrastar, a exemplo de Dilthey, os conceitos de explicar e compreender, isto é, a compreensão para algum tipo de transferência em uma consciência estrangeira e passagem para uma aproximação objetiva ou objetivante. Para Ricoeur (1989b), a relação entre explicar e compreender pode ser ampliada por meio da expressão: explicar mais para compreender melhor. O que ele lamenta é o conflito entre verdade e método ou entre o método das ciências humanas e as ciências da natureza.

A leitura de um texto oferece o modelo dialético de uma generosa hospitalidade oferecida ao estrangeiro, por meio do reconhecimento de suas marcas objetivadas na escrita. Assim, é na tradução que a dialética do próprio e do outro se torna explícita. Se as ações são como os textos, pode-se aplicar os paradigmas hermenêuticos da leitura, da tradução, da dialética entre a compreensão e a explicação nivelando (*également*) as ações. Como os discursos fixados pela escrita se desprendem de seus autores e sobrevivem aos locutores, as ações também deixam um traço, são gravadas no tecido da história, lançadas no mundo e desenvolvem os significados a longo prazo, suscetíveis de descontextualização e de recontextualização de uma pluralidade de leituras e de releituras no coração da história. Além disso, “deveríamos mostrar como o sentido da ação (e do agente como sujeito vivo) é perdido na lógica anônima de produção capitalista, e como ela pode ser encontrada em uma produção regulada pelos agentes” (JERVOLINO, 1999a, p. 7).



Cabe, neste momento, analisar três categorias que se correlacionam nesse processo de apropriação de si e do outro: estrangeiro, si-mesmo e hospitalidade. A primeira (estrangeiro) encontra-se subsumida na alteridade em todas as suas formas, ou seja: no diferente, no alheio, no outro. Para Henriques (2002, p.4), “tal categoria designa, por isso, tanto as duas línguas particulares presentes uma à outra no momento de qualquer tradução, com tudo o que cada uma dessas particularidades arrasta consigo, como também qualquer outro que, embora habitando o mesmo universo linguístico que eu, me obriga, em certo sentido, a um exercício de tradução para melhor o compreender”. A segunda categoria (si-mesmo), ainda, conforme o mesmo autor (2002), não sendo diretamente referida, torna-se emergente, por duas questões centrais: a) por estar relacionada com a subjetividade que se vê impelida ao processo de tradução, pela dinâmica do desejo do outro e; b) pela marcação da diferença entre a língua materna e a língua estrangeira, que demarca a fronteira entre o próprio e o alheio. A terceira categoria (hospitalidade),

representa a estrutura possibilitante da própria relação entre o si-mesmo (o próprio) e o estrangeiro (o alheio). Ricoeur nomeia-a, directamente, como hospitalidade da linguagem (*hospitalité langagière*), relacionando-a com o prazer de receber na sua língua a língua estrangeira, bem como com o prazer de habitar a língua do outro. Esta categoria exerce um papel fundamental na compreensão da posição de Ricoeur sobre o tema em causa, pondo em evidência a dimensão ética que lhe é conferida, na medida em que a *hospitalité langagière* é tomada como símbolo de outros tipos de hospitalidade desejáveis, nomeadamente as que se referem às confissões religiosas, pelo que, em última análise, indicia todas as formas de busca de fraternidade e de comunhão (HENRIQUES, 2002, p. 4).

É importante perceber que a ação humana é sempre a ação de sujeitos concretos, finitos, de carne e osso, vivos e mortais – uma ação que, na sua inserção social e histórica, exercita sempre as mediações parciais, jamais definitivas e totalizantes, mas também uma ação que implica uma espécie de direito primordial de cada agente em sua própria autorrealização na qual se pode fazer referência a Aristóteles no conceito de vida boa (JERVOLINO, 1999a). Nesse ponto, a teoria da ação pode ser vislumbrada no nível de uma reflexão ética no sentido forte do termo, que é mais fundamental que toda moralidade como sistema de interdições e de obrigações.

## 2.9 O SIMBOLISMO DO MAL

A temática proposta neste breve tópico é fazer uma reflexão a respeito do mal com base nas análises de Paul Ricoeur. Como premissa para tal empreitada tem-se a afirmação de que a humanidade do homem é, em cada caso, o espaço de manifestação do mal (RICOEUR, 1960). Assim, a intenção primeira é apresentar a origem do mal. Para isso, é necessário realizar uma análise da relação que há entre o homem e o divino. A questão crucial a ser assinalada é responder se o mal tem sua origem no criador ou na criatura. Além disso, saber como age ao se deparar com o mal. Ainda, para Ricoeur (1960), o ser humano é origem de cada contradição, mostrando-se como figura paradoxal, carregada de significado: desproporção, fragilidade e falibilidade (BREZZI, 2006).

O que se observa nas leituras sobre o tema é que, além da narração mítica do mal, é necessário observar que existe, em diversas áreas de conhecimento a sua presença, por exemplo: na sabedoria, na gnose, na teodiceia e na dialética. Assim, é importante destacar, primeiramente, que a sabedoria irá demonstrar uma passagem do mito para a razão. Isso constitui a primeira e a mais firme explicação oferecida pela sabedoria e que pode ser expressa no conceito de retribuição, no qual todo o sofrimento é merecido, sendo a punição proveniente de um pecado individual ou coletivo, conhecido ou desconhecido. O que caracteriza essa explicação é a possibilidade de compreender o sofrimento como tal. A partir de então, a teoria da retribuição se torna a primeira visão moral do mundo.

Por outro lado, o estágio da gnose e da antignostica refere-se à passagem da sabedoria à teodiceia, ou seja, o pensamento não teria feito essa passagem se a gnose não tivesse elevado a especulação ao nível de uma grandeza mediada, em que se podem ver as forças do bem que são encorajadas num combate sem tréguas com o exercício do mal. Por sua vez, na teodiceia se vê que Deus não criou o mal, isso em virtude de que os meios empregados devem satisfazer a lei da não contradição, ou seja, se Deus fosse o criador do mal estaria em uma contradição, sendo essa a criação do bem. Dessa maneira, a teodiceia é o florescer da ontologia. No estágio da dialética, Ricoeur argumenta em relação à dialética, fazendo menção à vitória de Deus sobre o mal. O principal ponto é fazer menção à própria

experiência do mal, por meio da violência, presenciada pelo autor na Segunda Guerra Mundial e sua importância para o debate ético no capítulo seguinte.

O importante a ser apontado é o tema da violência, que é o ponto central para entender a crítica empreendida por Ricoeur ao próprio conceito que havia edificado, anteriormente, como elemento neutro, ou seja, as instituições. Isso pode ser averiguado na seguinte passagem da obra *“Refléxion Faite”* (1995f, p. 80, grifo nosso): *“Quant au passage de l’éthique à la morale, avec ses impératifs et ses interdictions, il me paraissait appelé par l’éthique elle-même, dès lors que le souhait de la vie bonne rencontre la violence sous toutes ses formes”*.

Ao falar de símbolo, Ricoeur (1988e) faz referência à análise do que une o homem ao sagrado, partindo do pressuposto de que o símbolo pertence à hermenêutica. Dessa forma, ele fala de um mito que possa ajudar a compreender a relação entre o homem e o sagrado, usufruindo, dessa forma, da simbólica para realizar determinadas ações. Paul Ricoeur faz referência à linguagem como símbolo, levando em consideração uma linguagem mais primitiva e a atenção à linguagem requer o uso da hermenêutica.

Deve-se agir tal qual um arqueólogo, que escava o solo em busca de algo. Assim Ricoeur escava o solo na pré-compreensão humana, sendo mais específico, escava onde habita o mito, e essa linguagem inicial demonstra que o discurso filosófico deverá retornar para se fortalecer.

Desde o primeiro momento da sociedade e da cultura, o mal aparece como um absurdo, como algo que se opõe à racionalização do mundo e do homem. Nós o experimentamos como problema especulativo e existencial que tem um substrato comum, o de ser um enigma que provoca mal-estar. O mal se apresenta à consciência como aquilo que não deve ser. Como elemento constitutivo da experiência humana, ele sempre foi um problema central da filosofia e da religião (ESTRADA, 2004, p. 9).

Ricoeur percorre o mundo dos símbolos e dos mitos para tentar explicar o mal a partir de sua origem. Se os símbolos primários não comportarem um cunho narrativo, os símbolos místicos relatam com personagens, lugares e tempo o começo e o fim de uma experiência que os símbolos primários testemunharam. Ricoeur entende que a práxis concreta do humano é diferente da práxis técnica e que pensá-la exige a mediação de uma simbólica e de uma mítica concreta. Assim, por meio da *simbólica do mal*, o filósofo inicia a sua Hermenêutica, como filosofia da práxis ética e política do ser humano (PORTOCARRERO, 2008).

Além disso, é importante entender que a filosofia de Ricoeur está alicerçada na via longa da reflexão sobre a semântica da ação, que culminará, por sua vez, no estabelecimento de sua obra dos anos 1980, “Tempo e Narrativa”. O que pode ser diagnosticado, com base nessa concepção, é que “sem a *mímesis*, realizada por meio do *muthos* narrativo, a práxis ética e política, de natureza temporal, não se diz nem se conhece”. A autora ressalta ainda que “são narrativas as suas categorias e é hermenêutica a sua sabedoria, que, para além de uma compreensão da qualidade do mundo vivido da ética, entra em diálogo com as instituições que realizam a justiça e mantêm a ordem pública” (PORTOCARRERO, 2008, p. 281).

### 2.9.1 A narração mítica do mal

Em virtude do debate a respeito do surgimento da condição humana, o problema do mal (CADORIN, 2001) se tornou o grande problema para a religião, sendo este um desafio a ser superado (NABERT, 2001). Assim, compreende-se melhor que o que nos precede começa paradoxalmente conosco.

o mal começa conosco: apesar do facto de ele nos preceder, de estar sempre já-aí, ele começa conosco, e é essa a razão pela qual temos de o afirmar, de o confessar. A confissão manifesta-se em discursos e narrativas cuja gramática pode ser exposta: nela se sucedem a imagem da nódoa ou da mácula na concepção mágica do mal, depois a imagem do desvio, da via tortuosa, da errância, na concepção ética do pecado e, finalmente, a do peso, da carga na experiência interiorizada da culpabilidade (RICOEUR, 1960, p.146).

Ao deparar-se com o termo mancha, o autor observa que, desde o início, foi mais do que um deslize cometido pelo homem, e representa uma afecção da pessoa no seu conjunto enquanto se encontra situada no sagrado. Quem sabe seja por isso que aquilo que é tirado de um penitente não pode ser tirado por nenhuma limpeza física. Por esse motivo, que, por mais antigo que seja o termo mácula, é ele que traz no seu bojo a simbólica do puro e do impuro.

No centro desta discussão, situa-se um esquema da exterioridade, de um investimento pelo mal, que possa vir a ser um mistério da iniquidade. Considerando, dessa maneira, que o mal só é mal à medida que o exponho, ou seja, no próprio cerne da apresentação do mal pela liberdade, revela certa sedução pelo mal: desde sempre já-aí. Algo que fora apresentado pela antiga mácula como simbólico.

Passa-se, assim, da mácula para uma culpabilidade em que se vê a exteriorização do mal, por meio do simbolismo que a mácula representa, sendo ela comprimida por uma lei que seria impossível de se respeitar perfeitamente. Assim, a consciência reconhece-se cativa da própria injustiça. "Diferentemente de uma comparação que consideramos de fora, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar do sentido latente e assim nos assimila ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude." (RICOEUR, 1978, p. 244). Com isso, é possível entender o símbolo como doador. É doador porque é uma intencionalidade primária que dá o sentido segundo. Nesse sentido, a

“*La Symbolique du Mal*” é melhor compreendida, uma vez que “foi pois expressamente concebida como um deciframento de símbolos, entendidos como expressões de duplo sentido, o significado literal, usual, comum, que guia o desvelamento do segundo sentido, aquela para o qual aponta verdadeiramente o símbolo através do primeiro” (RICOEUR, 1995f, p. 31).

Outro conceito importante que emerge é a intuição imaginativa. Para o autor, o pensamento situa-se, desde sua origem, na linguagem que inaugura, no Ocidente, o originário desvelamento de uma realidade já aí dada que precedeu qualquer elaboração racional. Depois de discutir o símbolo primário, é necessário explorar o símbolo mítico. Conforme Mongin (1994, p.196),

o mito da queda – matriz de todas as especulações posteriores sobre a origem do mal na liberdade humana – não está só: existe um ciclo dos mitos. Assim observa-se uma oposição entre os mitos que relacionam a origem do mal como uma catástrofe, ou um conflito original anterior ao homem, e os que relacionam a origem do mal com o homem. Ao primeiro grupo pertencem três tipos de mitos: os mitos da criação, os mitos trágicos e os mitos órficos. O poema babilônico *Enuma Elisb* – que narra o combate original do qual procedem o nascimento dos deuses, a fundação dos cosmos e a criação do homem – exprime muitíssimo bem os primeiros. A função dos mitos trágicos é mostrar que o herói é presa de um destino fatal, como o homem se torna pecador e como o Deus tentador e enganador participa da indistinção primordial entre o bem e o mal, como o testemunha a imagem monstruosa de Zeus, do Prometeu Agrilhado. Intervêm depois os mitos órficos que narram o périplo da alma exilada num corpo mau, sendo esse exílio anterior a toda a apresentação do mal por um homem responsável e livre.

Ao privilegiar os relatos bíblicos, como, por exemplo, o mito adâmico, o autor procura relatar a maneira como o pecado foi introduzido no contexto humano. Considera, para isso, que o mito adâmico é, por excelência, antropológico, pois relaciona o mal e o homem. Nesse sentido, no momento da confissão, o homem admite ter sido ele o autor do pecado, o que o torna autor do mal. Além disso, o mito adâmico possui a finalidade de narrar o surgimento do mal, em detrimento à criação cristã. Esse mesmo mito assinala o instante simbólico que separa um tempo de inocência de um tempo de maldição e de culpabilidade.

### 2.9.2 Outros níveis de discurso sobre o mal

O que se pretende neste tópico é estudar outros pontos em que o mal se infiltra no discurso. Isso se faz por meio do estudo dos estágios da sabedoria, da gnose, da teodiceia e da dialética. No primeiro estágio, a sabedoria, encontra-se uma forte controvérsia entre o mito e a sabedoria, ocasionando, dessa maneira, um intenso debate a respeito das explicações oferecidas pelo mito.

Será que o mito poderia responder de modo integral à esperança dos seres humanos agentes e sofridos? De modo parcial, na medida em que vem ao encontro de uma interrogação contida na própria lamentação? “Até quando?”. “Por quê?”. Para que o mito trouxesse somente a consolação da ordem, substituindo a queixa do suplicante no quadro de um universo imenso (RICOEUR, 1986b, p. 28).

O estágio da sabedoria propõe que o mito precisa, necessariamente, sofrer uma mudança, sendo esta no contexto daquilo que o mito confere por meio de suas explicações. Dessa maneira, o mito não deve somente explicitar aquilo que é necessário a respeito da origem, e sim explicar como a condição humana em geral se tornou o que ela é, bem como argumentar por que ela é assim, sendo aplicada de modo diferente para cada ser humano.

O segundo estágio refere-se à gnose e à antignostica. Alude-se à passagem da sabedoria à teodiceia, em que o pensamento não teria feito essa passagem se a gnose não tivesse elevado a especulação ao nível de uma grande mediação, em que se podem ver as forças do bem que são encorajadas num combate sem tréguas com o exercício do mal. Por exemplo, em Agostinho, ter-se-á uma visão trágica do mal. Sendo assim, todas as figuras do mal são envolvidas em um princípio de mal. Isso constitui um dos pilares do pensamento ocidental.

Segue-se que a gnose é o momento em que se coloca o problema do mal no contexto ocidental, uma vez que trabalha a problemática: De onde vem o mal? De acordo com Ricoeur (1988e, p.31-32), se Agostinho tem a possibilidade de se opor à visão trágica da gnose – a qual é classificada, em geral, entre “as soluções dualistas sem levar em conta o nível epistemológico específico deste dualismo muito particular” –, é, em primeiro lugar, “porque ele pode emprestar da filosofia, do

neoplatonismo, um aparelho conceptual capaz de arruinar a aparência conceptual do mito racionalizado”.

Em Agostinho, o mal não pode ser entendido como substância, mas ausência de ser. Dessa forma, o pensamento filosófico exclui todas as questões problemáticas relativas ao mal substancial. Se a questão a ser respondida era de onde vem o mal, agora ela se torna mais extensa, porque a pergunta passa a ser: De onde vem o mal e por que fazemos o mal? Isso faz referência a todo o balanço da esfera do livre arbítrio e da vontade, que estão relacionadas a uma visão moral.

Já no estágio da teodiceia, só se pode falar quando o enunciado do mal repousa sob proposições que visam à univocidade. Nesse caso, consideram-se três asserções: “Deus é todo poderoso, sua bondade é infinita, o mal existe” (RICOEUR, 1988e, p. 35). Essas asserções permitem uma argumentação de caráter apologético na qual Deus não é responsável pelo mal. Nessa argumentação, enuncia-se que Deus não criou o mal, uma vez que os meios empregados devem satisfazer a lei da não contradição, ou seja, se Deus fosse o criador do mal, Ele estaria em uma contradição. Dessa maneira, a teodiceia pode ser tomada como o florescer da ontologia. “Por um lado todas as formas de mal, e não somente o mal moral (como na tradição agostiniana), mas também o sofrimento e a morte, são consideradas e colocadas sob a denominação de mal metafísico, que é o defeito fatal de todo ser criado” (RICOEUR, 1988e, p. 35).

O que se percebe, por meio da leitura do texto referente ao mal, é que a interlocução ricoeurina acontece com Leibniz. Este discorre sobre o tema do mal, partindo do ponto de que todas as espécies de mal têm uma origem metafísica, não necessariamente em um ser divino. Assim, descarta-se qualquer pressuposto de que o mal fora criado por Deus para castigar o ser humano. Sendo assim, conforme já mencionado, se Deus tivesse criado o mal, Ele estaria caindo numa contradição, sendo esta a desavença entre o bem e o mal, pois a criatura deve seguir os exemplos de seu criador (RICOEUR, 1988e).

O último estágio apresentado por Ricoeur é o da dialética quebrada, tendo por base o artigo intitulado “Deus e o Nada”, de Barth. Para este último, somente uma teologia quebrada, ou seja, uma teologia que renuncia à totalidade sistemática, pode se engajar na via temível de pensar o mal. Ao utilizar o termo *quebrada*, o autor remete a um conceito de teologia que reconhece no mal uma realidade



inconciliável com a bondade de Deus, levando, dessa maneira, ao lado negativo da experiência humana.

Segundo Ricoeur (1988e), Barth propõe pensar um nada contrário a Deus, ou seja, um nada não somente da deficiência e da privação, mas de corrupção e de destruição. Dessa forma, pode-se falar de justiça não apenas na instituição no seu caráter insondável do mal moral, mais também como protesto contra o sofrimento.

Reconhece-se a intransigência de Barth: o nada, é que o Cristo o venceu, se aniquilando a si mesmo na Cruz. Voltando do Cristo a Deus, é preciso dizer que, em Jesus Cristo, Deus encontrou e combateu o nada, e que desse modo “conhecemos” o nada. Uma nota de esperança é aqui incluída: a controvérsia com o nada sendo assunto do próprio Deus, nos combates contra o mal tornamo-nos cobeligerantes. Bem mais se acreditamos que em Cristo, Deus venceu o mal, devemos acreditar também que o mal não pode mais nos aniquilar: não é mais permitido falar dele como se ainda tivesse poder, como se a vitória fosse unicamente futura. É por isso que o mesmo pensamento que atestou a realidade do nada deveria se gratificar atestando que ele já está vencido (RICOEUR, 1988e, p. 44).

Esta citação se refere à vitória de Deus sobre o mal e sobre o nada, sendo Cristo o instrumento dessa vitória, mas, mesmo tendo vencido o mal, Deus não permite que se veja, ainda, o seu reino. Esse fato causa um constrangimento e uma ameaça em razão do nada.

### 2.9.3 A experiência do mal

Após ter sido prisioneiro de guerra em 1939, Ricoeur encontra o tema do mal radical, que pode ser entendido também como mal moral, numa escala de desastre coletivo. O autor sugere que o mal não está privado somente aos pequenos pecados. Ele afirma, ainda, que é preciso vê-lo como uma perversão global de todas as dimensões. Sendo assim, a guerra foi fundamental para o seu pensamento. Sem tal experiência não seria possível compreender sua obsessiva reinterpretação da problemática do mal.

O autor afirma, no artigo “*Connaissance de soi et éthique de l'action*”:

Je suis très kantien, à savoir que le mal est radical, certes, mais moins que la bonté de l'homme. Emmanuel Kant oppose la « *destination au bien* », qui est constitutive de l'homme, et le « *penchant au mal* », qui se manifeste comme une constitution acquise. Dès lors, on peut dire que le mal est radical, mais parce qu'on ne met jamais la main sur son commencement. Il est toujours déjà présent, et on en observe seulement des manifestations.

Une grande découverte du xxe siècle à ce sujet, c'est que la culture ne met pas à l'abri de la barbarie (RICOEUR, 1996b, p. 4, grifo do autor).

O mal invoca, antes de uma interpretação em que se anula ou qualquer pretensão exata. Assim como a tentativa de explicação do tempo, o mal não pode ser totalmente explicado ou pensado. Existem pontos aos quais ele só pode ser relatado por meio da história e das ficções. Tal argumentação constitui, no sujeito, o sentimento de agir e de atribuir o sentimento de ser responsável por alguém. Além disso, o mal invoca uma ação que ultrapassa qualquer pretensão prática em puni-lo, repará-lo, eliminá-lo. Na opinião de Ricoeur (1999) ele sempre existiu e continuará existindo em nosso meio, permanecendo até o último dia da história humana (RICOEUR, 1999).

Diante dessa perspectiva, o mal gera uma experiencial fundamental: o caráter irreversível e irreparável do mal cometido ou sofrido. Diante de um “pequeno mal”, surge a tentação de aumentá-lo como para crer que, ainda, é dominado, ou seja, racionalizá-lo como uma consequência de uma fala anterior, gerando, assim, um mal maior a outrem ou a si mesmo. “A segunda experiência do trágico surge quando nos encontramos divididos entre dois deveres igualmente imperativos, mas radicalmente incompatíveis” (ABEL, 1996, p. 21). É importante ter presente, neste momento, que o percurso elaborado por Ricoeur consegue reunir o pensamento contemporâneo com a tradição clássica, identificando na tragédia o caráter próprio da decisão ética (CUCCI, 2007). Como se verá no próximo capítulo, esta indicação constitui também um momento de síntese do percurso, uma vez que, por meio do tema da narrativa e do trágico, Ricoeur alimentou outros elementos fundamentais do agir, como os sentimentos, a própria história pessoal, a identidade narrativa, a componente poética da existência, a relação à instituição, mas, igualmente, a exigência de superar o nível do dever, abrindo-se a componente mais inefável do agir, como o amor, o desejo, o dom e o perdão, indicando em tal modo a sua potencialidade mais profunda e sobreabundante (CUCCI, 2007).

Ricoeur destaca, em seu pensamento, a abertura ao mundo, solidificado em vista do futuro e ligado, conseqüentemente, à implicação e ao compromisso com a recusa do mal. A respeito desse compromisso em direção ao futuro, destaca o autor:

[...] o que é, então, pensar para a frente, em direção ao futuro, com o preço do silêncio sobre o que está antes, sobre a origem? É, antes de tudo, [...] manter o mal na dimensão prática. O mal, ainda uma vez mais, é aquilo contra o qual nós lutamos; nesse sentido, não temos outra relação com o mal a não ser esta relação de “contra”. O mal é o que não deveria ser, mas do qual não podemos dizer porque é que é. É o não dever-ser (RICOEUR, 1988e, p. 60).

Diante desses pressupostos, é possível atestar que não é possível sair ileso diante das escolhas. Todas as grandes obras humanas que englobam textos, monumentos, construções, sonhos podem ser alvo de interpretações rivais que, provavelmente, sejam legítimas dentro de suas leituras específicas. Assim, é preciso encontrar no próprio conflito a circularidade reverente, surgindo, assim, um terceiro que pode ser chamado de juiz.

Para Tavares (2006, p. 141),

o problema do mal situa-se entre uma visão ética (o mal como uma realidade que é possível em função do ser humano e que, por isso, aponta para a sua responsabilidade) e uma visão trágica do mal, uma consideração do mesmo como algo “já-aí”, previamente dado, inevitável; esta última consideração implicaria a ausência de responsabilidade humana no que diz respeito à sua origem, mas não à sua prática. Nesta perspectiva, pode dizer-se que a visão ética do mal, tal como a questão da liberdade, tem limites que lhe são impostos pela visão trágica do mal.

Nesse caso, pode-se fazer referência ao próximo capítulo da tese, no que se refere ao conceito de instituição, que marca o elemento “neutro” da ética ricoeuriana. A questão é saber se cada juiz gera uma visão suplementar com um estilo particular, se é possível estabelecer uma imparcialidade. Creio que a resposta só pode ser expressa se entender que cada ser humano existe apenas à medida que interpreta aquilo que o precede, pois é isso que o torna pertencente ao mundo de suas interpretações.

Neste segundo, capítulo verificou-se aquilo que se acredita ser o elemento de ligação entre o reconhecimento e a vida ética, a saber, o conceito de intersubjetividade. A proposta de uma fenomenologia hermenêutica fundamenta, por sua vez, a teoria ricoeuriana do “mundo do texto”. É essa proposta, ainda, que contém os elementos teóricos que possibilitam fazer a ponte entre fenomenologia, hermenêutica e teoria da ação, posto que Ricoeur entende que esse conceito carrega em si várias possibilidades de reconhecer a si por meio das narrativas que, por serem a própria explicitação do eu de cada um em outro, representam a grande obra aberta a ser interpretada. Em último caso, é o texto que serve de mediação

para a descoberta de um *si* mais amplo do que o “eu” procedente das modernas filosofias do *cogito*.

Mostrou-se, ainda, que a tentativa de “enxertar” a hermenêutica na fenomenologia permite que se compreenda melhor a necessidade de Ricoeur retornar ao trabalho de Edmund Husserl, aquele contido em suas últimas obras. Esse procedimento possibilitou encontrar, na própria fenomenologia, as bases da demonstração de que a consciência, contrariamente ao que pretendia a fenomenologia, possui como característica a tese da intencionalidade.

Como se observou, Ricoeur mostra que a consciência, antes de voltar-se para si-mesma na reflexão, está voltada ao exterior, ou seja, para as obras que a envolvem e que antecedem a própria existência individual. O que caracteriza a consciência, de fato, é que ela se encontra dirigida para fora, para o exterior. Ao invés de um indivíduo solipsista, um *ego* puro, “idealista”, o fato da consciência estar voltada para fora revela um sujeito dinâmico que mantém uma relação com o mundo e com os outros. É em virtude da necessidade de interpretação do sujeito, do mundo e da relação entre ambos que a hermenêutica insere-se na fenomenologia.

Apontou-se, de maneira inversa, que a relação de pertença entre o sujeito e o mundo não ocorre por meio de uma intuição clara e imediata. Partiu-se da questão: o que possibilita a mediação para compreender a si mesmo? Para Ricoeur, é o texto que possibilita essa mediação: o mundo é um grande texto a ser descoberto e interpretado. Nessa mediação, a linguagem constitui-se o meio no qual e pelo qual o sujeito se manifesta e o mundo mostra-se: compreender é compreender-se diante do texto. Verificou-se, além disso, que o próprio texto torna-se um modelo para a ação humana. Esta precisa ser compreendida como sendo um texto e se torna uma grande obra aberta, cuja significação e interpretação estão em suspenso. O modelo proposto é apresentado em oposição à filosofia do *cogito*, cuja ambição fundacional não possui como característica a mediação dos signos, dos símbolos e dos textos. Ele acredita que é graças ao conteúdo que foi trazido à linguagem, por exemplo, o amor, o ódio e os sentimentos éticos, por sua vez articulados pela literatura, que se pode compreendê-la de fato. Tomada como um texto, a ação é uma obra aberta dirigida a uma sequência ilimitada de leitores e intérpretes possíveis.

Um ano após a publicação de *Soi-même comme un autre* (1990b), Ricoeur declarou que, enquanto em Descartes o ponto de partida é o sujeito como eu e como eu pensante, na narração “superamos” a primeira pessoa. Além disso, a

ampliação da tradição reflexiva consiste em haver passado do pensamento à ação, em haver abordado o homem como autor de seus atos. Dessa forma, o *cogito* cartesiano é um *cogito* solitário, no qual há uma só pessoa. Em troca, a ação é sempre uma ação com outros e, por isso, o problema do outro está implicado na narração. Assim, o autor considera que tanto a fenomenologia da intersubjetividade como a teoria da ação representam uma grande conquista na edificação da hermenêutica do si-mesmo (CLAVEL, 1992).

Verifica-se que o uso do texto é um meio privilegiado para interpretação da ação e para o conhecimento de si-mesmo. O texto confere ao indivíduo uma identidade dinâmica que se denomina identidade narrativa. A noção de identidade narrativa possui a intenção de elucidar o caráter temporal desse “eu”, que possui um início e um fim, e que se exprime por meio da linguagem. A identidade narrativa caracteriza a tentativa de Ricoeur de separar-se da filosofia do *cogito*. Dessa forma, a hermenêutica ricoeuriana do si-mesmo, produzida por intermédio do desvio pelo mundo das narrativas, tem como suporte a dialética entre mesmidade e ipseidade. Essas duas identidades conferem ao indivíduo, por sua vez, o caráter e a promessa. O primeiro permite reconhecer alguém ao longo do tempo; o segundo permite reconhecer a identidade no sentido forte, possuindo conexão com a ética, pois representa o movimento, a dinamicidade do indivíduo e o cumprimento de sua palavra no decorrer do tempo.

A relevância da linguagem e a noção de pertença ontológica do ser-no-mundo permitem que Ricoeur caracterize a consciência como “tarefa”. Para ele, a consciência não poderá ser mais intuição de si-mesma; entendida como interpretação, a consciência não será ponto de partida, mas ponto de chegada, mediante o trabalho de reapropriação dos signos e obras que se tornam material a ser trabalhado. Como, continuamente, repete Ricoeur: o símbolo dá o que pensar.

A narrativa, como meio de se reconhecer, possui ligação com a questão socrática da vida examinada. Ricoeur entende que, por meio de uma vida examinada, o sujeito pode tecer histórias verdadeiras, ou de ficção, sobre si-mesmo. A narração atua do mesmo modo que um *mythos*, possibilitando redescrever a realidade. Outro conceito fundamental é o de *mímeses*. Ricoeur o emprega por ser entendido como a configuradora de ações. A *mímeses* deverá ser compreendida como ação criadora de múltiplos acontecimentos que, por sua vez, são integrados narrativamente no tempo.

O relato e a intriga, tomados como meios que constituem e esclarecem a experiência temporal ontológica do ser-no-mundo, auxiliam na explicitação do sujeito ricoeuriano. O sujeito é um sujeito encarnado, ou seja, que participa do mundo. A narração permite aproximar o sujeito encarnado de sua esfera prática e subjetiva, ou seja, o de narrar seus atos. A história narrada autoriza dizer o *quem* da ação, e, por fim, relata o autor da ação. O relato possibilita identificar o agente: quem fala? Quem age? Quem é o sujeito moral de imputação? Ricoeur entende que a identidade do *quem* é uma identidade narrativa. Além disso, é pela narração que o autor compreende que a identidade é decorrente de uma vida examinada, contada e retomada pela reflexão aplicada às obras, aos textos e à cultura.

A figura do homem capaz é apresentada por Ricoeur como um fio sutil que rege sua obra. Com essa figura, ele pretende afirmar que a sua filosofia não é fechada em si-mesma, mas uma atividade aberta que auxilia na identificação do sujeito que age e que sofre. Pelo fato de narrar seus atos, o homem capaz identifica-se como sendo o *quem* da ação. Ele está capacitado a responder à questão: quem pode falar? Quem pode narrar? Quem pode fazer e quem é o sujeito de imputação? Esse percurso conduz o autor ao campo prático, em que aprofunda a questão da relação entre a ética e a moral, que será o tema de análise do próximo capítulo.

## CAPÍTULO III

### VIDA ÉTICA

Nos dois capítulos anteriores, analisaram-se os conceitos de reconhecimento e de intersubjetividade, o que possibilitou comprovar a crítica ao modelo cartesiano e, em parte, husserliano da consciência colocada como ponto de partida para o autoconhecimento. Essa alternativa de análise permitiu, por sua vez, situar-se dentro da vasta obra ricoeuriana. Possibilitou, igualmente, alicerçar as bases que servem de ligação para elaborar uma filosofia do “sujeito encarnado”, que se consolida mediante a interpretação dos símbolos, dos signos e dos textos. Possibilitou, também, demarcar o lugar que a ética e a moral ocupam no conjunto do projeto de uma filosofia prática dentro do pensar ricoeuriano.

Ricoeur, conforme Rocha (2008), denota ao termo ética o sentido do que é considerado bom e ao vocábulo moral o que se determina como obrigatório, sendo o primeiro convencionado como ideia e o segundo como as normas articuladoras dessa perspectiva. Dessa forma, dá atenção à ética aristotélica porque defende o agir voltado para o fim último e à tradição kantiana que ensina o ponto de vista deontológico, no imperativo moral, pois, para ele, cada elaboração filosófica traz em si a história das filosofias que a anteciparam.

Para compreender a proposta ética ricoeuriana, é importante ter presente que o sujeito ricoeuriano se reconhece “como vivente até a morte”<sup>60</sup>. Assim, não se pode esquecer que sua condição trágica não desaparece, apenas tenciona o sujeito entre o dever de memória e a obediência às normas, para configurar o desejo de viver com os outros e potencializá-lo numa vida ética regulada pela moralidade das normas. Trata-se de um sujeito trágico, que possui como condição o de se compreender por sua abertura ao encontro da estrangeiridade de si. Ser estrangeiro é uma lei para si mesmo. Diante disso, a pessoa nunca termina por se encontrar e jamais acaba sua tarefa de reconhecimento na mutualidade das relações interpessoais (MENA MALET, 2010).

---

<sup>60</sup> RICOEUR, P. **Vivo Fino allá morte**. Seguito da *Fragments: dagli ultimi manoscritti*. Torino: Effatà, 2008.

Assim, Ricoeur encontra em Aristóteles e Kant a dimensão autora (constitutiva) para a nova reflexão, prova de autoridade, da construção de um projeto ético que quer ser resposta singular a problemas decorrentes da universalização e do afloramento de uma única humanidade, problemas estes que aumentam a fragilidade e diminuem a responsabilidade (ROCHA, 2008).

Mongin (1994, 167) explicita que “se a ética envolve a moral, nem por isso deixa de lhe conferir um papel e uma prioridade indispensáveis. O movimento é, ao mesmo tempo, progressivo e circular: a ética tem a ver com a moral num mundo em que não é concebível o acordo sobre os fins, mas a ética designa, simultaneamente, uma interação sem a qual a moral não tem significado”. Um dos pressupostos deste trabalho é que existe uma complementaridade entre os conceitos de ética e de moral, tal como convencionava Ricoeur. Embora a ética esteja em um patamar superior, visto que tem um carácter dinâmico de projeto, pode ser entendida como sendo a orientação da ação por excelência, pelo bem e para a realização feliz da vida humana. Já na moral, regulamentada a norma, esta implica em constrangimento, interdição e punição.

Ainda, conforme a análise de Rocha (2008), a condição do homem relacional, inserido num contexto plural de relações humanas entrelaçadas e de mútuo influxo e interação, que se faz sentir na forma de poder um sobre o outro, dá oportunidade a uma coação de uma vontade sobre outra vontade. Por tal razão, a necessidade do imperativo de punição e de reparação do dano sobressai quando é considerado o crescimento da arbitrariedade, do constrangimento do poder, a fim de impor limites à prática do mal e à ação incontrolada do homem.

Conforme Castillo (2007), na filosofia moral e política contemporânea, há uma posteridade viva de Paul Ricoeur, em relação com as questões relativas à memória e ao reconhecimento. Um exemplo significativo é dado pela oposição entre moral e ética, sendo uma dicotomia fundamental na obra do autor e na qual se pode reconhecer um significado histórico inegável. A partir da segunda metade do século XX, a reflexão sobre a vida prática se elabora em uma tensão entre duas pretensões julgadas ambas vitais:

Por uma parte, uma ética da vida, no sentido dos antigos. A preocupação de restaurar o passado, a medida e os fundamentos da "boa vida" correspondente ao desejo de incluir na reflexão ética a inscrição do indivíduo em um grupo e em uma história. Dir-se-á que esta polaridade da ética sublinha a necessidade de conexões: conexões de memória,



conexões de tradição, conexões de afeições. Por outra parte, uma refundação da moralidade das normas, o sentido moderno. A preocupação de dar legitimidade à ação de discutir e a divisão voluntária normas livremente acordadas. Dir-se-á que essa polaridade moral corresponde a uma necessidade de leis: leis que presidem a constituição de um espaço público de palavra, leis que fixam limites na extensão do poder tecnocientífico (CASTILLO, 2007. p. 111).

A primeira polaridade recebe o apoio de vários títulos e apoio da filosofia fenomenológica e hermenêutica: segue o caminho aberto pelo último Husserl e reabilitação do “mundo da vida”, enriquece-se pelos sinais estabelecidos pela obra de Gadamer no âmbito da cultura, é dotada com os recursos oferecidos por Hannah Arendt no âmbito do pensamento político, enquanto que a ética é movida por um impulso triplo: uma inspiração regenerada por Lévinas, uma heurística do medo e intelectualizada por Hans Jonas e iluminação político-ética fornecida pela fenomenologia da ação de Paul Ricoeur (CASTILLO, 2007).

A segunda polaridade utilizada segue a linha de uma filosofia crítica, na esteira de um retorno a Kant ou de um redescobrimento do mesmo Kant, em uma abordagem que visa desenvolver novo humanismo na intenção de operar uma refundação da Modernidade. Isso fica evidente no texto *De la morale à l'éthique et aux éthiques*” (O Justo I), em que Ricoeur (2008, p. 49) propõe “considerar o conceito de moral como o termo fixo de referência, atribuindo-lhe duas funções: a de designar, por um lado, a região das normas [...] princípios do permitido e do proibido, e, por outro, o sentimento de obrigação como face subjetiva da relação de um sujeito com normas”

Adverte Castillo (2007) que esse é o caminho aberto na Alemanha pela ética do debate com Appel e com Habermas, por exemplo. Também é o caminho aberto na França pelo movimento de volta a Kant e de reabilitação da Modernidade. É, inclusive, o caminho aberto nos Estados Unidos por John Rawls e sua formulação de uma versão processual do contrato social. Geralmente, trata-se de uma refundação da razão prática, refundação considerada indispensável em uma nova ética universal, no sentido de uma vontade planetária de valores comuns.

Nesse sentido, como acentua Jardim (2005, p. 10), “a literatura, familiarizando-nos com os começos e os termos das narrativas, ajuda-nos a estabilizar os começos reais, que constituem as iniciativas, e afixar os contornos dos fins provisórios das acções”. A teoria da leitura permite familiarizar-se com a ideia de

que a narrativa implica a dimensão normativa e avaliativa, uma vez que se leva o leitor a possuir uma visão do mundo e nova avaliação de si mesmo.

Para inter-relacionar as propostas da ética teleológica (aristotélica) e a deontológica (kantiana), é preciso retomar a estrutura conceitual desenvolvida por Ricoeur no sétimo e no oitavo estudo da obra de 1990b, “O Si-mesmo como um Outro”, a saber, os estudos intitulados “O si e a perspectiva ética” e “O si e norma moral”. Neles, Ricoeur apresenta a tese da primazia da ética sobre a moral e, no desenvolvimento dessa tese, a necessidade de a ética passar pelo crivo da norma: “1) *la primauté de l'éthique sur la morale* ; 2) *la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme* ; 3) *la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques*” (RICOEUR, 1990b. p. 201, grifo nosso).

### 3.1 O QUE ESTÁ EM JOGO: A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL

A obra filosófica de Ricoeur pode ser compreendida somente após assumir como fio condutor a figura do *cogito* ou mesmo da experiência completa do *cogito*, que inclui, no seu discurso, o eu desejo, o eu posso, o eu vivo e, em geral, a existência como corpo, no qual a primeira fenomenologia ricoeuriana (exposta no “Voluntário e Involuntário”) assume a tarefa de aceder. Acrescenta Ricoeur (1995f, p. 28) que “a fenomenologia do voluntário e do involuntário só me parecia susceptível de dar conta da debilidade de um ser exposto ao mal e capaz de fazer o mal, mas não de um ser realmente mau”. Como já é sabido, desde a juventude, Ricoeur se propõe a estudar a fenomenologia eidética que se encontra delineada no “Voluntário e Involuntário”.

Pode-se, ainda, considerar o “Voluntário e Involuntário” como sendo a construção da primeira etapa da chamada via longa, que o conduz, por meio da vontade empírica, à “poética da vontade”, enquanto a empírica da vontade se tornou, durante sua construção, a ampla discussão da finitude e da culpa. Por outro lado, a terceira parte da filosofia da vontade nunca foi escrita, embora se creia que seja possível verificá-la nas últimas obras de Ricoeur, especialmente na “Metáfora Viva”, em que se podem aproximar os prolegômenos à “poética da vontade”. Isso se daria como se, em vez do cumprimento formal do projeto da juventude, se tivesse

uma pluralidade de pesquisas e de explorações dedicados aos temas da criatividade da linguagem e sua capacidade de dizer a condição temporal e a prática histórica dos homens que agem e sofrem (JERVOLINO, 1999a).

Como se pode observar nas primeiras obras do autor, o discurso ético sempre teve um lugar de destaque, tanto é que a totalidade de sua obra escrita em 1950, que traz como título “O Voluntário e o Involuntário”<sup>61</sup>, inicia com o projeto de “filosofia da vontade”. Para Oliveira (2004), o projeto ricoeuriano, nesse estágio de seus escritos, move-se na direção duma reflexão filosófica sobre o mito. Além disso, o conceito de falibilidade abre caminho para uma linguagem simbólica de confissão das faltas (pecado). Conforme Azúa (1992, p. 171), Ricoeur dedicou-se a explorar a contribuição da linguagem para a filosofia da ação<sup>62</sup>. Só que, diferentemente do que até então se propôs em relação à tradição ética, Ricoeur vai explorar as contribuições da linguagem para a filosofia da ação.

De acordo com Jervolino no texto (1996a), trata-se de uma dimensão poética e ontológica que se coloca além da eidética e da empírica da vontade e que exige uma radicalidade de descentramento do sujeito, que pode ser comparada a uma "segunda revolução copernicana". Nesse sentido, Saldanha (2009, p.139) esclarece que se trata de uma revolução que, “operando no próprio centro do eu e tendo na sua base a liberdade, a experiência humana do mal, a carência e a fatalidade da morte, deverá deslocar o centro de referência da subjetividade para alteridade da transcendência”. Diante disso, em uma relação de tensão entre liberdade e transcendência que, por sua vez, não permite as mediações de sistemas e que procuram uma harmonização conceitual dos dois pólos, Ricoeur tende a afrontar isso, evocando o argumento

---

<sup>61</sup> As páginas introdutórias e programáticas da obra “Voluntário e o Involuntário” adquirem nova profundidade e ressonância singular se reinterpretados à luz da evolução mais recente da meditação ricoeuriana. Nas páginas da juventude, especialmente aquelas dedicadas à dupla captação da culpa e da transcendência praticada na primeira fase da “filosofia da vontade”, podem ser analisadas preciosas indicações, e que conduzem na perspectiva de um cumprimento futuro de análise: o tema da alteridade, da corporeidade e da transcendência, que são encontrados naquela ontologia deliberadamente fragmentária e experimental, que constitui o fruto mais maduro da investigação do autor. Aquela Ontologia da qual se fala no trabalho exposto na sua juventude, que pertence à “ordem da criação e do amor”, e cuja conclusão “não pode não ser uma libertação (JERVOLINO, 1996a).

<sup>62</sup> Para Jervolino (1996d), Ricoeur expõe, em 1986, o esboço de sua “hermenêutica militante”, que se afirma gradualmente na reescrita progressiva da teoria do texto e na teoria da ação. O interessante na análise da semiótica ou da semântica dos textos é o caráter paradigmático das suas configurações com relação à estruturação do campo prático, no qual os homens atuam como agentes e sofredores. Certamente, os textos, principalmente os literários, são um conjunto de sinais que possuem medida maior ou menor, que, por sua vez, possibilitam quebrar as amarras daquilo que supõem e que devem designar. Mas entre estas coisas ditas, ou seja, que há homens que agem e sofrem, por outro lado, os discursos são, eles mesmos, considerados ações.

jaspersiano do "ilógico paradoxo" ou o tema marceliano do "mistério". Nesse contexto, o indivíduo será concebido na teia das aspirações recíprocas, passando a chamar-se pessoa. Assim, o indivíduo que passou por nós já pertence a um entusiasmo, a uma generosidade que é uma espécie de criação mútua (JERVOLINO, 1996a).

Isso, de saída, já implica em afirmar que Ricoeur não vai mais tratar os problemas da ação dentro do paradigma do sujeito, tal como fez a modernidade filosófica; tampouco vai endossar a velha suposição moderna – sobretudo kantiana – de que há uma tácita e irreconciliável oposição entre a ética teleológica (heterônoma para Kant) e a deontológica. Tudo agora será tratado como linguagem ou, melhor, como narrativas herdadas da tradição por um "sujeito no mundo do discurso ético". O autor se pergunta no seu texto *«Connaissance de soi et éthique de l'action»*:

*«Qu'est devenu le sujet?» Cette interrogation m'a poussé à écrire Soi-même comme un autre, où j'analyse les domaines Du discours, de l'action, de la narrativité, avant de développer une «petite éthique» qui couronne l'exploration des pouvoirs qui font de l'homme un être « capable ». S'ouvre alors le champ ontologique de l'être comme agir et pâtir. Ce qui me permet de caractériser l'homme comme être agissant et souffrant. (RICOEUR, 1996b, p. 35, grifo nosso).*

Assim, por meio da via longa da reflexão, opção metodológica de Ricoeur, juntamente com a linguagem que o si descreve a si mesmo, narra-se, se reconhece tanto como objeto quanto sujeito do discurso ético e, finalmente, interroga-se sobre sua maneira de ser. Além disso, a vida do sujeito torna-se discurso vivo, em que o si se diz a si-mesmo, apropriando-se do esforço de ser e do seu desejo de existir, bem como da procura de ganhar sua identidade, aceitando-se, no anseio de encontrar um lugar na comunidade dos homens e do mundo, exigindo um engajamento laborioso e difícil, que se renova, constantemente (JERVOLINO, 1998b).

Ainda, na opinião de Jervolino (1998b), a finitude se abre para uma "conciliação", a afirmação de um sentido positivo da existência, difícil, problemático, mas que não pode ser renunciado, ou seja, a possibilidade de dizer sim à vida, de dizer sim ao fato de que já se está lançados na vida e no mundo, mesmo o anúncio de algo como uma vocação a ser fiel, que desafia a responsabilidade de cada um e encontra sua plena realização – além da reflexão e da linguagem, mas não sem a reflexão e a linguagem – na terra prometida de pensamento e de vida em que se avista como horizonte de uma "ontologia militante e quebrada".

O que fica evidenciado no caminho que Ricoeur descreve é que ele convida a voltar, filosoficamente, a pensar em ética, deste lado da moral; a prioridade da ética sobre a moral, bem como estabelecer uma justificação política, uma vez que, num contexto político democrático, é necessário que se dê lugar às convicções, enquanto, para ser completamente ético, o objetivo da vida boa deve incluir a relação “com e para os outros em instituições justas”.

Essas interfaces entre ética e moral no pensamento ricoeuriano remetem esta pesquisa a saber se a filosofia da ação ricoeuriana se inclina mais para a ética de sentido aristotélico ou para a de sentido kantiano. A resposta é dupla: por um lado, o discurso da ação precede o discurso deontológico e, por outro, o discurso deontológico é de natureza distinta do discurso da ação. O primeiro aparece quando ele se utiliza de conceitos éticos, propriamente, como, por exemplo, os conceitos de bom e obrigatório, que pressupõem uma relação e se agregam à rede conceitual da ação, da intenção, do motivo e do agente. O segundo momento mostra-se quando ele faz com que os conceitos éticos estejam implicados em normas e em valores, e que estabeleçam a diferença entre a *proairesis* e a *areté* aristotélica ou entre a *willkür* e o *wille* kantiano (AZÚA, 1992).

Na compreensão de Jardim (2005), Ricoeur destaca o caráter dinâmico da ética, pondo-a como projeto a realizar-se. Acentua, ainda, a noção de processo, uma vez que viver bem pressupõe algo que se encontra em constante ou mesmo sujeito à mudança, o que exige, por um lado, um contínuo ajustamento entre a lei e a situação particular em que a pessoa se encontra. Conforme observa Ricoeur (1985a, p.64) é necessário perceber que cada projeto ético, isto é, “o projeto da liberdade de cada um, surge no meio de uma situação que já está assinalada eticamente; as escolhas, as preferências, as valorizações já vêm de trás e cristalizam-se nos valores que cada um encontra ao acordar para a vida consciente”. Todos esses temas, tão intensamente evocados no desenvolvimento mais recente da hermenêutica ricoeuriana, exigem, por um lado, uma reflexão e, por outro, uma leitura integral do percurso ricoeuriano, pois procuram se reportar sempre a homens que agem e sofrem.

É, nesse sentido, que a narrativa pertence antecipadamente ao campo da ética, cabendo ao leitor fazer a escolha que mais lhe convier, entre todas as outras que a narrativa lhe sugere (JARDIM, 2005). Neste ponto, elenca-se mais um

pressuposto que serve de base e que permite desvendar a ligação entre ética e moral, bem como a pressuposição da anterioridade da ética em relação à moral.

A chamada pequena ética (*petite éthique*) ricoeuriana oferece uma concepção de sujeito ético que, como visto, pode ser reagrupada na figura do homem capaz. Além disso, para Zapata (2009, p. 767), “dentro do marco do que o mesmo Ricoeur chama ‘pequena ética’, em que desprega sua hipótese da prioridade da ética sobre a moral; todavia, conforme acrescenta o autor “aqui somente podemos assinalar, para futuras investigações, que esta confrontação não é outra coisa que a conciliação da *phronesis* aristotélica com a *Moralität* em Kant, e finalmente com a eticidade (*Sittlichkeit*) de Hegel”.

Assim, se a sabedoria prática (*phronesis*) tem por horizonte a vida boa com aplicação a uma situação concreta, por mediação da deliberação, pelo ator principal o *phronimos* e pelo ponto de aplicação, ou seja, as situações singulares, entre a sabedoria espontânea (“*phronesis naïve*”) da visada ética e a “*phronesis crítica*” da sabedoria prática se estende à região da “obrigação moral”, do dever e da norma moral, cuja exigência consiste em que não deve ser o que não é, semelhante à abolição dos sofrimentos do homem pelo homem. Além disso, a “*phronesis crítica*”, por sua vez, tende a identificar-se por meio de suas mediações com a eticidade (*Sittlichkeit*). É importante ter presente, que se trata de uma eticidade despojada de sua pretensão e que ao mesmo tempo procura assinalar a vitória do Espírito sobre as contradições que este suscita a si mesmo. “A *Sittlichkeit* unida a *phronesis* é o juízo moral em situação” (ZAPATA, 2009, p. 767). O que se observa é que Ricoeur recupera a noção hegeliana de *Sittlichkeit* em duas condições. A primeira significa o sistema das instâncias coletivas de mediação entre a ideia abstrata de liberdade e a sua realização efetiva. A segunda representa um progressivo triunfo dos homens sobre a exterioridade da mera relação jurídica (TEIXEIRA, 2004).

Para esclarecer essa relação, faz-se necessário compreender que

da *phronesis*, o autor retira que ela tem como horizonte a “vida boa”, por mediação a deliberação, por actor o *phronimos* e por ponto de aplicação as situações singulares. Porém, entre a *phronesis* “ingénua”, com que abre a pequena ética, e a *phronesis* “crítica”, presente no juízo moral em situação, expande-se a região da obrigação moral e do dever, que impõe que o mal, isto é, aquilo que não deve ser, não seja efectivamente, do mesmo modo que também exige que seja abolido todo o sofrimento infligido ao homem pelo próprio homem. À moral segue-se a zona dos conflitos referentes ao trágico da acção, zona onde, por via da mediação desses conflitos, a *phronesis* “crítica” tende a identificar-se à *Sittlichkeit* de Hegel, desligada

esta, porém, de toda a referência a uma filosofia do Espírito (SALDANHA, 2009, p. 227, grifo do autor).

Assim, em “O Si-mesmo como um Outro”, Ricoeur (1991b) apresenta uma visão panorâmica desse sujeito que, apesar de ser o elemento catalisador da ação, luta para manter a sua promessa, age apesar de..., sofre e padece. Isso pode ser confirmado, no décimo estudo, em que é delineada a hermenêutica do si, do ser que age e sofre. É, porém, apenas nessa dinâmica que o homem consegue manter a unidade e formará sua identidade. Isso é demonstrado no quarto subconjunto da obra, em que o autor se dedica ao tema da ética e da moral, bem como à dialética entre o si e o outro (BARTEL, 2001). Além disso, procura distinguir e dialetizar entre os temas da ética e da moral, o teleológico e o deontológico, o "bom" e o "obrigatório".

Afirma Ricoeur (1990b, p. 30) que “a autonomia do si aparece intimamente ligada à solícitude (preocupação) pelo próximo e a justiça para cada homem” *“L’autonomie du soi y apparaîtra intimement liée à la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme”*. Nesse contexto, a justiça é parte integrante da aspiração ética da vida boa. Essa aspiração compreende o viver em instituições justas, na qual revela o mesmo nível de moralidade que o desejo de realização pessoal, na reciprocidade da amizade. “A justiça é, antes de mais, objeto de desejo, de privação, de aspiração” (RICOEUR, 1997a, p. 43).

As dificuldades surgidas na tentativa de manter a unidade e, a um só tempo, formar a identidade, estão esboçadas nos capítulos sétimo e oitavo da obra *O Si-mesmo como um Outro*. Elas podem ser agrupadas em três perguntas fundamentais para este trabalho de tese, bem como para entender a estrutura teórica ricoeuriana: a) Como podemos relacionar teleologia e deontologia?; b) Como é possível afirmar a primazia da ética sobre a moral?; c) Qual é a necessidade de a ética passar pelo crivo da norma?

A proposta para solucionar essas interrogações “não marca nenhuma ruptura de método com os precedentes” (RICOEUR, 1991b, p. 199). O que o autor pretende é seguir os mesmos passos dados pela tradição, na qual tanto a ética quanto a moral estão relacionadas à ideia de costume. Ricoeur segue essa herança, porém admite, para fins de exposição, que reserva o termo “ética” para significar uma vida concluída e o termo “moral” para articular essa perspectiva em normas, caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de

constrangimento (RICOEUR, 1991b). É, portanto, por convenção que ele reserva o termo “ética” para indicar uma vida realizada sob o signo da ação, esta estimada como sendo boa, e o termo “moral” para indicar a obrigação e a norma.

Jervolino (1998b) insiste em afirmar que é possível reler todas as análises e pesquisas de Ricoeur, autor de múltiplas modalidades: do agir e do dizer, como dois fragmentos de uma hermenêutica fenomenológica com predominância ético-existencial, atenta para revelar todos os elementos de mediação frágil, mas necessários entre o homem e o mundo, o homem e seu semelhante e, a interioridade mesma do ser humano constituído de carne e de osso, entre o desejo e a fala, entre si e o si-mesmo. Diante disso, percebe-se a originalidade do pensamento ricoeuriano, uma vez que instiga o leitor a investigar as entranhas que constituem a interioridade desse homem que sofre e age – homem que carrega dentro de si o desejo de ser e o esforço de existir.

Além disso, a figura do homem sofredor é reabilitada pela compaixão da qual compartilha-se o sofrimento do outro. Neste momento, pode-se ligar os conceitos de mutualidade e de reciprocidade estudados no primeiro capítulo. Para Mena Malet (2010) a exigência de reciprocidade é reorientada, por meio do novo mandamento de amar ao outro como a si mesmo e de amar o inimigo, em direção à mutualidade; isto é, até uma proximidade vivida e exemplificada na fraternidade ou acompanhamento da dor ou na agonia. A mutualidade restabelece a proximidade entre indivíduos, enquanto a reciprocidade se refere à “relações sistemáticas” mediadas sempre pela instituição.

### 3.2 O CONTEXTO DA REFLEXÃO: A QUESTÃO ÉTICA

Como já assinalado, na compreensão ricoeriana, a tradição aristotélica realça a perspectiva teleológica da “vida boa” e a kantiana referente à norma moral é compreendida como reguladora da ação humana. Ainda, para o autor, essas tradições encontram-se presentes de maneira preponderante na nossa cultura, pois são dois grandes relatos herdados no mundo ocidental. Ocorre, porém, que, apesar de Ricoeur, em um primeiro momento, indicar que a distinção entre ética e moral cumpre apenas uma finalidade expositiva, ou é apenas convencional, isso parece



não se verificar no andamento de seu texto. Ele introduz, aos poucos, uma clara dissociação entre ética e moral, fazendo que a segunda derive da primeira.

Para isso, acentua a tríade *eu, tu, ele*, e parte da liberdade em primeira pessoa que, por sua vez, coloca-se por si mesma. Para Bartel (2001, p. 188), “o eu quero ou o eu posso, do homem capaz de agir, traça a via de uma ética que é a odisseia da liberdade através do mundo das obras”. Assim, conforme Jardim (2005), o dizer de um hermeneuta é um redizer que reativa o dizer do texto. É por meio de uma imaginação antecipadora do agir que se pode jogar com os possíveis práticos; é com ela que se podem comparar desejos e exigências éticas; é nesse imaginário que se pode experimentar o poder de fazer e tomar a medida do “eu posso” ou do “também eu posso”, que configura uma das dimensões do homem capaz.

Assim, por intermédio de uma reflexão sobre as *capacidades* que em conjunto desenham o retrato do homem capaz e representam a sequência das figuras mais significativas do “eu posso”, que constitui “a espinha dorsal de uma análise reflexiva na qual o “eu posso”, considerado na diversidade dos seus empregos dará a sua maior amplitude à ideia de ação, pela primeira vez tematizada pelos gregos” (RICOEUR, 2004, p. 139).

Fiasse (2008a) destaque que um dos principais traços da obra ética de Ricoeur é a insistência sobre a gratuidade, mas uma gratuidade que não se liga à consideração do outro nem a de si mesmo. Uma generosidade grandiosa em demasia arriscaria tornar ao outro um devedor. Se é grandioso dar sem esperar nada em troca, a pessoa que recebe se pode encontrar em uma situação de inferioridade. A possibilidade de uma dívida demasiado pesada para se carregar é indicada desde *Histoire et vérité* e reiterada no epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. A gratuidade, insiste Fiasse (2008a), não corresponde à generosidade de um indivíduo majestoso, magnificamente condescendente, posto que uma espera que diz respeito ao outro persiste, e porque a alteridade é constitutiva dessa ipseidade.

Além disso, “a verdade da nossa condição é que o elo analógico que faz de todo o homem o meu semelhante, só nos é acessível através de um certo número de práticas imaginativas” (RICOEUR, 1986b, p. 227). Ainda, segundo Jardim (2005), é evidente a importância da comparação, da analogia que procede, aqui, por transferência direta da significação “eu”. Como eu, os meus contemporâneos e os meus sucessores podem dizer “eu”. Esse movimento engloba tanto uma iniciativa própria quanto uma responsabilidade, pois, em primeiro lugar, “eu posso”, em

segundo lugar “eu faço”, em terceiro “eu intervenho”; “inscrevo o meu ato no curso do mundo “e, em quarto, ‘eu cumpro’ o que me propus fazer em primeiro lugar. É a minha palavra que, como referem os nativos americanos no seu código ético, eu faço andar; eu ponho em prática; é o meu desejo em ação” (JARDIM, 2005, p. 8).

Na relação entre ética e moral, percebe-se uma intencionalidade originária do estar-no-mundo, que seria primeira e não ainda trabalhada pela moral. Ricoeur se apoia, primeiramente, nas narrativas e, em seguida, em Aristóteles para valorizar o polo ético teleológico.

Em presença do desajuste das teorias morais, cumprirá à ética resituar o homem no mundo, através de uma reinterpretação dos valores e da sua readaptação às escolhas e liberdades pessoais. É uma questão de intencionalidade e que se encontra no conceito de narrética, em que o diálogo entre o eu do leitor e o tu da obra exige a diferença de horizontes e se insere no mundo ao situar-se no domínio das escolhas concretas. Assim, a narrética implica o passar primeiro pela análise da *praxis* – em si plural e multiforme – para, a seguir, ao interrogar-se sobre o sentido das acções feitas e/ou narradas, encontrar a dimensão que lhe dá sentido [...]. Neste sentido, a narratividade introduz a ética; promove uma consciência reflexiva porque se dirige a convicções, a “fazer acreditar” no que está a ser contado; porque designa valores e expõe o agente da acção enquanto sujeito humano que faz algo de algum modo, numa qualquer circunstância e com um determinado fim (JARDIM, 2005, p. 5).

Não obstante, essa dissociação entre ética e moral não pode ser entendida no sentido de uma polarização entre esses dois âmbitos da ação humana. Assim, como pressuposto deste trabalho, acredita-se que aquilo que Ricoeur (1991b) propõe, principalmente, nos capítulos sétimo e oitavo do “Si-mesmo como um Outro” seja uma dialética em espiral de subordinação e de complementariedade entre duas tradições.

É preciso sublinhar que ele não pretende efetuar uma distinção que delimita o campo próprio dos estudos dessas duas correntes, e sim elabora uma dialética qualitativa e subordinativa, em que procura demonstrar que, entre os dois conceitos, há a primazia de um sobre o outro: a ética antecede a moral. Também é preciso observar, porém, que ambos os conceitos são inclusivos, uma vez que o primeiro deve recorrer ao segundo em um determinado momento e vice-versa.

Tudo isso se verifica especialmente no início do capítulo sétimo, em que Ricoeur (1991b, p. 199) propõe como tarefa acrescentar, “às dimensões da

linguagem prática e narrativa da ipseidade uma dimensão nova, ao mesmo tempo ética e moral”. Esse é, acredita-se, o fio condutor que permite marcar a relação englobante dessas duas tradições. Assim, interpretado, o autor, ao contrário de outros comentários, não pretende colocar em oposição essas duas orientações. O que realiza é uma preferência à posição ética, que se apresenta mais ampla e mais completa. Isso, ao contrário de alguns comentadores, não autoriza afirmar uma oposição entre ética e moral. Além disso, ele não exclui a posição deontológica, mas acredita que, em determinadas condições, é necessário submeter determinadas situações à prova da norma moral. Diante disso, observa-se que o autor marca uma prioridade entre os dois termos, a saber, o primado da ética sobre a moral. Aponta-se uma resposta a essa questão no próprio texto ricoeuriano, tendo em vista que “a teoria narrativa só faz a mediação entre a descrição e a prescrição quando o alargamento do campo prático e a antecipação das considerações éticas estão implicadas na própria estrutura do ato de narrar” (RICOEUR, 1990a, p. 139).

De acordo com César; Vergnières (2000, p.30) “a delimitação do campo próprio da ética, mediante a distinção entre ética e moral, e a discussão das intersecções entre ética, política e economia, supõe também a caracterização do sujeito moral e da teoria da ação, indicando os parâmetros da ação moral do exame da regra de ouro”. Essa, por sua vez, encontra-se num lugar proeminente na ética cristã, conferindo-lhe princípios éticos e normativos (HAKER, 2000). Assim, ao caracterizar as determinações éticas e morais da ação e, conseqüentemente, apontar seu autor como o responsável pelo falar, pelo agir e pelo narrar de seus atos, implica nova mediação no caminho de volta para si-mesmo.

### 3.3 RICOEUR: UM OUTRO ARISTÓTELES?

O que se objetiva neste momento é apresentar o conceito aristotélico de felicidade. O passo seguinte é apontar esse conceito pela ótica ricoeuriana que, por sua vez, serve de base para discussões seguintes neste estudo, principalmente, na abordagem que se estabelece entre ética e moral. É importante salientar, de antemão, que em Ricoeur (1991a), o viver bem não se limita às relações interpessoais, ele estende-se à vida nas instituições. Entende, ainda, por instituição a estrutura de um viver-em-conjunto de uma comunidade histórica. “Estrutura

simultaneamente irreduzível e ligada às relações interpessoais. A instituição caracteriza-se fundamentalmente pelos costumes comuns, pelo ethos de uma comunidade, e não tanto por regras extrinsecamente constringentes.” (TEIXEIRA, 2004, p. 273). Já em Aristóteles, a relação entre indivíduo e *polis* não pode ser pensada separadamente, uma vez que aponta para um fim, ou seja, o “Sumo Bem”, que reforça a noção de felicidade.

Por meio desse paralelo entre os autores, é possível elencar que, para Ricoeur, a justiça é definida como a primeira virtude das instituições e engloba, além disso, o sistema de partilha. As virtudes éticas, esboçadas em Aristóteles, reforçam a ideia de entrelaçamento entre os autores, ao acentuarem que elas nascem do hábito, do costume. Isso significa, grosso modo, que, praticando atos justos, torna-se justo e, agindo justamente, é que se adquire a virtude da justiça. Além disso, encontra-se em Aristóteles a noção do meio-termo, que pode ser tomado como virtude ética suprema. Diante disso, as virtudes éticas são tomadas como a posição média entre dois extremos, que englobam os sentimentos e as ações.

Conforme Abel (1996), a felicidade é, ao mesmo tempo, uma intenção comum e permite assinalar o horizonte de um pluralismo que não se reduz, mas que se expande a si mesmo. Nesse sentido, é importante ter presente que viver bem não se limita às relações interpessoais, estende-se à vida das instituições. A compreensão que se deve ter das instituições é a de um sistema de partilha, mas que pode ser definido também como de repartição, que diz respeito a direitos e a deveres, a rendimentos e a patrimônios, a responsabilidades e a poderes (RICOEUR, 1995a).

O desejo da vida boa é tomado de maneira subjetiva ao sujeito, tendo em vista que existem planos de vida diferentes, bem como uma organização diversa no que se refere à vida afetiva, profissional, política, entre outras. De acordo com Abel (1996), o que pode ser nomeado de vida boa pode variar de indivíduo para indivíduo e implica autoestima e sentimento de uma vida realizada e feliz. Logo, deve-se entender a estima de si como momento reflexivo da *práxis*, “em que apreciando nossas ações que apreciamos a nós mesmos como sendo os autores delas e, portanto, como sendo outra coisa que simples forças da natureza ou simples instrumentos” (RICOEUR, 1995a, p. 162).

Dessa forma, a felicidade encontra-se presente na categoria dos sentidos, tendo em vista que ela é a reunião de bens, uma totalidade que dá espaço e sentido

a cada um deles (ABEL, 1996). Emerge dessa relação a palavra contrato<sup>63</sup>, que é tido como invencível, pois sem a mesma a sociedade perde a sua legitimidade.

A grande, a invencível ideia do *Contrato Social*, é que o corpo político nasce de um acto virtual, dum consentimento que não é um acontecimento histórico, mas que apenas aflora na reflexão. Este acto é um pacto: não um pacto de cada um com cada um, não um pacto de desistência em favor de um terceiro não contratante, o soberano, que, não sendo um contratante, seria absoluto, que constitui o povo como povo, constituindo-o como Estado (ABEL, 1996, p. 54).

A promessa de uma cidade feliz é como um sonho partilhado, que concilia equidade e fraternidade, desde que se tenha esperança política para, enfim, alcançar a felicidade. Para Abel (1996, p. 54), “Ricoeur radicaliza a análise a propósito da crise moderna de legitimação, mostrando que os contemporâneos acabaram por detestar o que amam; e que esta crise tem tanto a ver com a perda desse horizonte de uma felicidade comum”. Segundo Cucci (2007), diante de uma quase monótona e persistente proclamação de uma crise difusa de nosso tempo, no nível da ética, dos valores, da sociedade, do pensamento, da linguagem, das relações, da legalidade, do homem. Nesse sentido, a produção de Ricoeur se põe como um desafio atraente, um convite a reconhecer um horizonte de sentido do qual nasce um agir capaz de fazer “bela” e “boa” a própria vida. Como se ve a seguir o próprio Ricoeur relembra uma definição utilizada por Aristóteles de que a felicidade basta-se por si mesma. Diante disso, procura-se esclarecer o que é felicidade e como o homem pode ser feliz na *polis*.

Em Aristóteles, a felicidade é no sentido do – como suas obras de ética e de política visam esclarecer – relacionamento do indivíduo na sociedade e na *polis*, apontando para um fim, que pode ser chamado de Sumo Bem, reforçando o simples sentido da palavra felicidade. Na obra “Ética a Nicômaco”, Aristóteles (2005) salienta que a felicidade pode ser entendida como o Sumo Bem, para que possa haver uma compreensão mais densa quando houver referência a respeito dela. Para alcançar o sumo bem, o homem deve viver bem e agir, com isso já se aproximaria da felicidade. Acredita-se que o homem que vive feliz vive bem e, conseqüentemente, age bem.

---

<sup>63</sup> Cabe uma questão que poderia ser fixada no âmbito da filosofia política ricoeuriana, a saber, como Ricoeur concilia Aristóteles e o contratualismo? Questão que merece atenção em estudos posteriores.

Essa concepção ocorre pelo fato de que a felicidade é uma espécie de boa vida e de boa ação (ARISTÓTELES, 1973).

Antes de tratar dos três tipos de vida, é necessário estar atento às divergentes opiniões que afirmam identificar a felicidade com outras ideias.

Com efeito, alguns identificam a felicidade com a virtude, outros com a sabedoria prática, outros com uma espécie de sabedoria filosófica, outros com estas, ou uma destas, acompanhadas ou não de prazer; e outros ainda também incluem a prosperidade exterior. Ora, alguma destas opiniões tem tido muitos e antigos defensores, enquanto outras foram sustentadas por poucas, mas eminentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente equivocada, mas sim que tenham razão pelo menos a algum respeito, ou mesmo a quase todos os respeitos (ARISTÓTELES, 1973, p. 257).

Observa-se que a felicidade se identifica com a virtude. O cuidado que se pretende ter é que o sumo bem não pode estar à frente de um ato, pois o mesmo ato pode não produzir um bom resultado. Exemplo disso pode ser ilustrado por meio de um homem que dorme ou que permanece inativo, mas a atividade virtuosa, pelo contrário, não cessa. Essa precisa, necessariamente, agir e agir bem. Outro exemplo citado pelo autor é o de que um homem não ganha a coroa dos jogos olímpicos pela sua beleza ou pela sua força, mas competindo com aqueles que competem (ARISTÓTELES, 1973).

Aristóteles destaca os três tipos de vida e, conseqüentemente, liga-se a isso a tentativa de explicar o verdadeiro sentido de vida, que corresponde à *eudaimonia*. Sendo assim, para aqueles que são da vida política, a honra seria o ápice, pois são pessoas que têm o hábito de uma vida mais refinada, levando-os a pensar que, dessa maneira, irão alcançar a felicidade. Esse tipo de vida seria superficial para chegar ao sumo bem, “visto que a honra depende mais de quem a concede que de quem a recebe, ao passo que nos parece que o bem é algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser tirado. Ademais, os homens parecem buscar a honra visando ao reconhecimento de seu valor” (ARISTÓTELES, 2005, p. 21).

Os três tipos de vidas que os homens levam são a vida dos prazeres – na qual os homens buscam a felicidade no prazer e na vida vulgar –, a vida política – que se frisou no parágrafo anterior – e a vida contemplativa – na qual o cidadão realmente realiza a atividade da *eudaimonia*. De acordo com Sangalli (1998, p. 82),

a atividade contemplativa é a melhor, pois o intelecto é a melhor parte em nós e se relaciona com os objetos mais altos conhecidos pelo homem e, também, é a atividade mais duradoura e autossuficiente. “Se a atividade contemplativa é a *eudaimonia*, no que vem a ser propriamente tal *contemplar*? [...] contemplar equivale a fazer teórico [...]”.

Não seria possível falar de felicidade sem apresentar uma breve definição a respeito do bem e do sumo bem, e este último, como já mencionado, equivale ao mesmo significado do termo felicidade. Aristóteles (2005, p. 25), ao falar do sumo bem, explicita que este se apresenta diferente em todas as ações e artes: “é diferente na medicina, na estratégia, e assim em todas as demais artes. O que é, então, o bem de cada uma delas? (...) Na medicina, ele é a saúde; na estratégia, a vitória; na arquitetura, uma casa; e assim sucessivamente em qualquer outra esfera de atividade”. As ações e as artes assemelham-se a um bem final, porém não como atos absolutos, já que somente o sumo bem ou o bem supremo é absoluto, tendo em vista que este é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa.

Ora, parece que a felicidade, acima de qualquer outra coisa, é considerada como esse sumo bem. Ela é buscada sempre por si mesma e nunca no interesse de uma outra coisa; enquanto a honra, o prazer, a razão, e todas as demais virtudes, ainda que as escolhamos por si mesmas [...] fazemos isso no interesse da felicidade, pensando que por meio dela seremos felizes. Mas a felicidade ninguém a escolhe tendo em vista alguma outra virtude, nem, de uma forma geral, qualquer coisa além dela própria. (ARISTÓTELES, 2005, p. 25-26).

Ao observar o que já foi apresentado a respeito da felicidade, parece que ela leva a uma ideia de autossuficiência, pois, já que ela é o bem absoluto, logo é autossuficiente em si mesma. Em consequência disso tudo, é possível ter uma vida desejável. Deve-se entender que essa autossuficiência é algo que, por si mesmo, modifica a vida apropriada de ser escolhida (SILVEIRA, 2001).

No pensamento de Aristóteles (2005), os bens que interagem com a alma são os mais puros e verdadeiros, sendo correto se identificar o fim em vista a certas ações e atividades. Tratando-se da posse de bens materiais, identifica-se a ligação de que o homem necessita desse tipo de prosperidade para alcançar a felicidade. Para Aristóteles (2005), a estirpe e a beleza são levados em conta quando o homem apresenta uma má aparência ou desleixo, ou quando não tem familiares, filhos e

amigos, pois não tem grandes probabilidades de ser feliz, ainda mais quando aqueles que as possuem forem de caráter ou de atitudes más ou negativas.

Aristóteles apresenta outra definição a respeito da felicidade, pois é por meio da ação positiva que se conquista a vida boa, vida feliz. De acordo com o autor (2005, p. 29), há outra crença que se harmoniza com a concepção dele “é a de que o homem feliz vive bem, visto que definimos a felicidade como uma espécie de vida boa e boa ação. Além disso, todas as características que se costuma buscar na felicidade também parecem incluir-se na nossa definição”. Verifica-se que algumas pessoas assemelham a felicidade com a virtude, outras com a sabedoria prática, outras com uma espécie de sabedoria filosófica, outras, por sua vez, identificam com todas essas, e quem sabe até outra mais ousada, quando acompanhada do prazer ou até da prosperidade exterior.

Fazendo uma ligação com a virtude, Aristóteles (2005, p. 29) concorda com os que “identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois a felicidade é a atividade conforme a virtude”. A questão a ser respondida é saber se “a felicidade deve ser adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por alguma outra espécie de exercício, ou se ela nos é dada por alguma providência divina, ou ainda pelo acaso” (ARISTÓTELES, 2005, p. 31). Não apresenta uma resposta explícita a esse respeito, mas esclarece que a felicidade está entre as coisas mais divinas, pois afirma que é tal como uma virtude. Existe uma concepção de felicidade, afirmando ser ela a “coisa” mais nobre e a que identifica o homem em sua busca constante por ela, conseqüentemente, refletindo sua real felicidade na *polis*.

Sendo assim, a felicidade pode ser definida, conforme Aristóteles (2005, p. 30), como “a melhor, a mais nobre e a mais apazível coisa do mundo, e esses atributos não devem estar separados como na inscrição existente em Delos: ‘das coisas, a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde; porém a mais doce é ter o que amamos’. Todos esses atributos estão presentes nas mais excelentes atividades, e entre essas a melhor, nós a identificamos com a felicidade”. Diante disso, coloca-se em discussão o tema das virtudes sob o ponto de vista ricoeuriano e aristotélico, uma vez que, para o francês, a primeira virtude é a justiça. Já para o grego, ela abrange não somente a justiça, mas outras virtudes - as chamadas virtudes éticas.



A justiça é entendida, no pensamento ricoeuriano, como a primeira virtude das instituições, gerando um respeito à coisa pública. Com relação a isso, para Abel (1996, p. 58), “eis, pois, uma grande tradição filosófica que desenvolve o sentimento do respeito da coisa pública, do espaço cívico, como local possível da felicidade. Ricoeur nesta tradição, [...] se bateu contra uma concepção individualista e privativa da ética”.

A isso, acrescenta César (2000) que, desde o princípio, fala-se do bem viver, e esse estudo perpassa um entendimento tanto como sabedoria prática, quanto como construção da comunidade multicultural e harmoniosa. Para a autora (2000, p. 31), “Ricoeur reserva o termo ética para referir-se à vida realizada e às ações boas; e o termo moral para designar o caráter de obrigatoriedade”. Ricoeur (1991b) defende, ainda, que a sabedoria prática consiste em dar prioridade ao respeito pelas pessoas, em nome da solicitude (ética), que se dirige às pessoas na sua insubstituível singularidade (ipseidade) (TEIXEIRA, 2004). É, nesse sentido, que ele designa a problemática da ação sob a perspectiva da perfeição do agir. Pode-se definir, previamente, que a ética e a moral perpassam o próprio caminho da sabedoria prática.

Ao ser questionado: “*N'apprend-on pas à faire des bons compromis grâce à une éducation qui fait droit à la sagesse pratique, ce qu'Aristote appelle la phronésis?*” por Jean-Marie Muller e por François Vaillant, com relação ao tema da sabedoria prática, Ricoeur (1991c, p. 5) responde:

*Vous faites ici allusion à mon livre récemment paru, Soi-même comme un autre (Seuil, 1990), où j'ai lié la sagesse pratique à la résolution des conflits. Les conflits ne sont pas tous chargés de violence, mais tous ont besoin, pour être résolus, de sagesse pratique. Dans mon ouvrage, je montre que le conflit est une structure de l'action humaine. Il ne faut pas rêver d'une vie naturellement pacifiée. La société n'est pas un Eden. Nous avons à prendre en charge nos conflits, comme nous l'enseigne la tragédie grecque, où nous voyons surgir des conflits entre les hommes et les dieux, entre les enfants et les vieillards, entre les frères et les soeurs [...]. Dans la tragédie grecque, c'est à la sagesse pratique que fait appel le spectacle du désastre.*

Assim, o conceito *nós* é utilizado em uma distribuição das posições do sujeito ético e tomado como o operador da justiça ou *justa distância*, sendo esta capaz de estabelecer essa distância entre os protagonistas (ABEL, 1996). Fica evidente que o

campo da ética é expressar a humanidade por meio da ação. Para isso acontecer, de fato, o autor defende a primazia da ética sobre a moral e a necessidade de aquela passar pelo crivo desta, bem como o recurso da norma de passar pela perspectiva ética quando a norma conduz a conflitos, para os quais só exista a saída de uma sabedoria prática que reconduz àquilo que, na perspectiva ética, está atento à singularidade das situações. Para Teixeira (2004), a sabedoria prática “inventa” determinados comportamentos que satisfaçam o mais possível a “exceção” e que, por sua vez, traiam o menos possível a “regra”. Sendo assim, o *frónimos* é aquele que possui uma “solicitude crítica” pelo outro, uma solicitude que experimentou e que ao mesmo tempo foi tecida mediante a prova das exigências morais do “respeito” e a prova dos conflitos daí decorrentes.

Em face dessa perspectiva filosófica, o autor fica autorizado a falar do desejo de bem viver, em vista do cuidado consigo, com os outros e com a instituição. Quando o respeito causa conflitos, remete-se para solicitude. Essa não é vista como ingênua, mas crítica e encontra-se delineada pelos aspectos morais do respeito, em que a solicitude crítica é a forma que toma a sabedoria prática na região das relações interpessoais. Assim, segundo Ricoeur (1990b, p. 312), “*La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle*”. O autor sugere que a dialética entre ética e moral ou entre intenção (*visée*) e norma se ligam e se desligam ante a um julgamento em situação. A este adiciona-se uma terceira instância que pretende fazer a síntese ou a equação das duas anteriores, ou seja, a sabedoria prática. Somente o recurso a algum tipo de bom senso ético autoriza a sabedoria prática, a sabedoria de um julgamento que não pretende generalizar, mas somente ser praticável em determinada situação. A *sagesse pratique* consiste em possibilitar condições que satisfazem a maioria das situações, para que a solicitude traia o menos possível a regra. Somente a partir desse enfoque, será possível pensar a relação entre teleologia e deontologia.

Diante disso, observa-se que outro conceito emerge dessa relação e que é pertinente ao bem viver é a solicitude. Esta possui a característica de restabelecer a igualdade onde não existe (CÉSAR, 2000). Ricoeur argumenta sobre a justiça como sendo primeira virtude das instituições, para, em seguida, introduzir o conceito de amizade, a ela a virtude que reina entre iguais e entre os desiguais. A sabedoria prática, no terreno das instituições, consistirá em evitar a “esclerose institucional”

sem cair na liberdade (ipseidade) sem instituição (alteridade). Ainda, para César (2000, p. 31), “o bem viver exige a existência de instituições justas. A justiça vai mais longe que o face a face [...] o bem viver não se limita às relações interpessoais, mas se estende à vida das instituições [...] implicando uma igualdade, diversa da igualdade entre amigos”.

A justiça como virtude é o que permite o bem viver, aplicando um caráter distributivo, tomando como centro o conceito aristotélico de equidade, ou seja, dar a cada um aquilo que lhe é devido. Dessa maneira, uma partilha justa é aquilo que deve ser compreendido por instituição, como sendo, necessariamente, um sistema de partilha.

### 3.4 A PROCURA DE UMA VIDA FELIZ

Uma questão bastante discutida dentro da filosofia, principalmente no âmbito da política, é o conceito de igualdade e justiça. Sabe-se que é de suma importância, para que se possa ter uma vida digna, a vivência da justiça, pois é a partir dela que se estendem os laços sociais, até mesmo alargando os laços da cooperação social. A análise que se faz é, pois, uma tentativa de compreender como ocorre a realização da justiça ricoeuriana em meio à sociedade, principalmente quando ela se torna uma justiça da prática, ou seja, quando ela é instituída no meio social.

Diante da questão da justiça, o objetivo é aprofundar a respeito da situação em que se instala a justiça. A questão fundamental que se apresenta é como que ela se relaciona com a felicidade e o que constitui o fim último a ser buscado. Certamente, o meio social apresenta algumas características que precisam ser analisadas em vista da autorrealização. Todo ser tem, dentro de si, um desejo de ter uma vida digna, no entanto isso só será possível a partir do momento em que houver uma relação com a justiça.

O que constitui a vivência em sociedade são as relações sociais. Nesse sentido, é preciso que a pessoa tenha as suas perspectivas correlacionadas com as demais e que, a partir daí, aconteça aquilo que Ricoeur chama de justiça prática. É de fundamental importância tratar a justiça como uma virtude social principalmente dentro das instituições.

Dentro da sociedade, existem diversas concepções de bem, porém a justiça coloca essas concepções em contato com as suas regras e institui um modelo social para ser vivido. Assim como em Aristóteles se tem o ideal do viver bem, em Ricoeur o viver bem adquire um substrato ainda mais firme, pois, ao tratar da justiça no âmbito da política, conseqüentemente, deve ter em vista um bem comum. Nesse ínterim, a noção de outro também está inclusa. Diante da discussão filosófica delineada, apresenta-se, também, uma concepção adotada por Ricoeur advinda de John Rawls, filósofo americano, principalmente, a sua concepção de justiça como a primeira a estar inclusa dentro das instituições. Outro ponto importante sobre o qual se faz uma reflexão é a questão do legal, do justo e do bom.

Por fim, trata-se da questão do amor, mantendo a convicção de que ele é fundamental diante da relação social. A justiça passa necessariamente pelo seio do amor, pois, sem o amor, o justo, o legal e o bom parecem não estar plenamente completos. A compatibilização entre justiça e amor é a plenitude de um viver dignamente. Mediante os estudos até aqui realizados, a grande questão é como entender a justiça quando se refere à intenção de que ela possibilite uma boa vivência, inclusive como uma virtude que dê a garantia de uma vida feliz, ou seja, uma vida em que as coisas se realizam de acordo com um ideal proposto.

Ao falar da justiça como virtude, especialmente no âmbito social, compreende-se que ela visa a um bem comum, em que a orientação é unicamente para uma felicidade comum. Essa se torna uma intenção necessária do político, em vista da construção da justiça social que, por sua vez, proporcionará um viver digno a todos. Sendo assim, a justiça intencional, tomada a partir de um âmbito social, concretiza aquilo que as pessoas desejam. Além do mais, os responsáveis devem lutar em vista da realização da felicidade. Assim, “a categoria de felicidade é a do sentido; a felicidade é a reunião dos bens, uma totalidade que dá lugar e sentido a cada um deles” (ABEL, 1996, p. 53). O ideal buscado precisa ser a felicidade, pois só assim se justifica uma busca comum.

Nota-se que a leitura ricoeuriana segue os moldes aristotélicos e toma a ideia de felicidade como ideal político, em que “a felicidade é uma atividade que se basta a si mesma; o local de seu exercício é a cidade política, assim o homem é um animal político” (ARISTÓTELES, 1973, p. 265). O que ocorre é a busca de uma felicidade e seu ponto culminante é a vida na *pólis*. Para Abel (1996, p. 40), Ricoeur afirma que “tomar a justiça como virtude, ao lado da prudência, da temperança e da

coragem, é estar entrando em conformidade com o quadro medieval das virtudes cardeais, ou seja, é admitir que a justiça, de fato, guia a ação humana para uma realização que é perfeita”.

De acordo com Abel (1996), a vida boa possibilitada pela justiça garante às pessoas a vivência digna de tal forma que elas tomam o viver bem como sendo o único fim. Tendo como objetivo principal a vivência da justiça, os acontecimentos tendem a um fim que é o bem viver. Isso é importante porque o bem viver colocado como sentido único não fica somente entre as pessoas, mas também acaba se estendendo às instituições e todo o horizonte, compreendido aqui como social, acaba deixando de lado as injustiças. O bem viver que é o objetivo da justiça já está implícito na noção de outro. Dessa forma, a justiça não se restringe a uma pessoa, estende-se à humanidade inteira. Ergue-se aqui um ponto central: a justiça, quando estendida a outros âmbitos, no caso às instituições, acaba introduzindo uma questão de igualdade, em que viver a justiça é estar em contato com o outro.

Na instituição, com a aplicação da justiça, o objetivo principal que se tem é a igualdade a partir da ética, ou seja, o outro tem um direito e a sua intenção é viver a justiça. A instituição encarna a aplicação da justiça e resguarda uma ulterior conotação, ou seja, a cada um o seu direito. Esta conotação é o ponto extremo da tensão teleológica, que penetra na universalidade da norma e na obrigatoriedade. Conforme Brezzi (2006), nesse momento, o diálogo ricoeuriano se realiza com Kant, o máximo exemplo da deontologia ou filosofia do dever: autonomia da norma, do respeito e da lei. O que se entende, portanto, é que a ética já supõe justiça, e que a nova determinação é o resultado buscado a partir da vivência intencional direcionada para um fim. Na compreensão de Ricoeur (1991b, p. 225), “a desigualdade resulta de condições culturais e políticas particulares como na amizade entre iguais, ou seja, constitutivas das posições iniciais do si e do outro na dinâmica da solicitude”. Assim, definida a desigualdade, cabe ressaltar que as pessoas na sociedade estão ligadas às instituições, e a desigualdade também pode apresentar-se nesses âmbitos.

Instituição, no entender ricoeuriano, implica a estrutura do viver junto de uma comunidade histórica, povo, nação, religião. Essa “estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, religada a elas num sentido notável” (RICOEUR, 1991b, p. 227). Para Teixeira (2004), Ricoeur descortina uma desvalorização do indivíduo e a sobrevalorização da racionalidade latente da comunidade histórica. Dessa forma, é

por meio da prática que se revela a instituição, e o objetivo dela pode ser definido a partir da comunidade. Nesse sentido, a concepção de vida boa, como objetivo ético, tem sua concretização em meio às instituições e, por tal motivo, a justiça é intrínseca ao viver bem. Esse objetivo faz parte da vida das pessoas e, em consequência, do ideal da cidade, que é caracterizada pelas instituições.

Portanto, sabendo que a vida boa possui essa relação com a justiça, resta às instituições apenas lutar para garantir as condições e os meios para as pessoas poderem realizar seus desejos de uma vida digna. É dever das instituições garantir, a todas as pessoas, os meios necessários à condição da justiça (RICOEUR, 1991b). O indivíduo tem seu ideal voltado para o desejo que encontra no interior da instituição. Do mesmo modo, a pessoa deseja lutar pela justiça, tanto para si quanto para o outro, independentemente de crenças e de outras intenções que possam ofuscar a realização da justiça. Não se pode esquecer que o mal já se encontra “bem aí”, infiltrado nas instituições, o que autoriza a contínua necessidade de que as instituições sejam virtuosas. Isso comprova um dos pressupostos deste trabalho: a necessidade de a ética ter de passar pelo crivo da norma.

### 3.5 A VIRTUDE NAS INSTITUIÇÕES

É significativo definir qual é a virtude das instituições, visto que é graças a elas que ocorre o bom ordenamento social. Ao adentrar no campo das instituições, sobretudo na perspectiva de definir a virtude das instituições, é importante ter presente que “a justiça é o primeiro requisito das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 2002, p. 3).

O objetivo principal de Ricoeur é esclarecer e estender suas reflexões para o campo da ética e sua realização na esfera política. Além disso, o tema do outro trona-se central dentro dessas relações, tendo em vista que a ética na justiça atinge esse outro. Assim, essa questão se torna muito relevante, uma vez que está ligada intimamente com a questão social. Segundo Abel (1996, p.58-59), “o laço social nunca é tão vasto, pois um grupo se firma em oposição a outro, assim, existe uma dupla existência, mas o que se conclui é que a ação deve-se realizar na instituição”. Desse modo, o sujeito torna-se responsável por sua ação. Sem responsabilidade, a situação da instituição é precária e, portanto, para o sujeito não há ética. Observa-se

que sujeito, linguagem, relação e instituição são elementos inatos à ação numa rede complexa de pensamento, que Ricoeur reclama constantemente em seus escritos (CUCCI, 2007).

A própria condição ética pressupõe responsabilidade e ação. Na sociedade, existe toda uma esfera que caracteriza o âmbito social. Assim, na instituição se apresentam três esferas que precisam ser tratadas com respeito: “ter, poder e fazer”. A relação entre estas deve ser confiável e, sobretudo, verdadeira. A realização social que se objetiva concretiza-se por meio do sujeito virtuoso. Na perspectiva ética, é necessário que esse sujeito seja foco para a realização do bem, e a justiça é aquela que se apresenta como uma virtude capaz de desafiar o sujeito e conquistá-lo de forma que haja o bom ordenamento. Ocorre, porém, que, para o bom ordenamento, a justiça nunca pode guiar-se por si mesma, o que ela deve seguir são as regras que se impõem a ela. Faz-se, portanto, necessário esclarecer quais são essas regras que se apresentam para a ação correta da justiça na instituição.

### 3.5.1 As regras da justiça

O objetivo é apresentar os caminhos norteadores para a ação correta da justiça, bem como sua autonomia em relação a algumas regras necessárias, em que viver a justiça a partir das regras significa estar percorrendo o caminho do justo, que tem como preocupação: o viver bem. Esse propósito deve ser alimentado sempre a partir das regras, o que justifica que estas sejam vistas como benéficas à sociedade.

Ricoeur possui um diálogo estreito com Rawls e sua teoria da justiça. Esta precisa ser pensada sob a forma de uma teoria deontológica, pois a tarefa de um contrato social depende do esforço de tentar proceder os conteúdos dos princípios de justiça de um processo equitativo, logo, conferir uma solução processual à questão do justo é, em última análise, o objetivo de uma teoria da justiça (ROCHA, 2008).

Na concepção ricoeuriana, a justiça também adquire um caráter deontológico, ou seja, por meio das regras, pretende-se chegar a um fim. Aqui, entende-se que, nesse fim, tem-se também uma realização plena em vista da boa vivência. Diante disso, “a justiça é o conjunto de processos que permitem organizar os conflitos entre as intenções, para que o conflito permaneça viável” (ABEL, 1996, p. 71). As regras

propostas seguem o princípio da reciprocidade. Estas são aplicadas a todas as relações, tanto às sociais como às institucionais. Há extensas observações, mas o que se preza é o objetivo buscado pela justiça. Por isso, é necessário entender que as regras servem para elevar a categoria do respeito sobre o outro e nunca para impedir a sua realização. Em primeiro lugar, Ricoeur apresenta a regra da reciprocidade. Nesse ponto, já é suposto o equilíbrio tanto dos direitos como dos deveres, ou seja, os sujeitos devem estar cientes para recorrerem a seus objetivos. A reciprocidade coloca, no entanto, o sujeito ante uma moral, segundo a qual a pessoa deve possuir o respeito que ajudará no tratamento do outro. Nesse contexto, conforme Abel (1996, p. 73), “o respeito é a capacidade de tratar o outro como a si próprio e a si próprio como a outrem”. Por isso, no que se refere à justiça democrática, não se pode exercer um poder sobre o outro sem que tal poder não esteja sobre si mesmo. Além disso, o respeito, que realiza sobre o plano moral o mesmo papel que a imaginação desenvolve no nível da consciência, torna-se o intermediário frágil e singular que revela a adesão do homem ao *ordo sensibilis* e ao *ordo intelligibilis* (BREZZI, 2006).

Ao analisar a regra (mandamento) “amarás o teu próximo como a ti mesmo”, constata-se que as implicações, antes de cair sobre o outro, devem cair primeiramente sobre o agente, o que dá um sentido importante à justiça. Assim, ao analisar o mandamento e o imperativo categórico “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980, p. 129), Ricoeur chega à conclusão de que as formulações impedem a pessoa de fazer aos outros o que não deseja para si. Nesse aspecto, o índice de violência é menor pelo fato de essas regras sempre elevarem a moral a um plano pessoal.

O sujeito que pratica a ação precisa, portanto, estar ciente de que sempre haverá universalização de suas máximas e qualquer um sofrerá com suas atitudes, incluindo a si mesmo. Isso determina no sujeito um respeito mais abrangente, que é o seu próprio desejo. A ação moral ganha aqui relevância, por isso é importante salientar que a reciprocidade age sobre mim mesmo e faz com que, em relação à justiça, a ação seja correta. Dando continuidade ao procedimento da justiça, Ricoeur apresenta, em sua obra “O Si-mesmo como o Outro”, que a justiça por ele buscada possui um caráter autônomo. Nesse momento, emerge a questão do contrato, o qual “ocupa, no plano das instituições, o lugar que a autonomia ocupa no plano da



moralidade” (RICOEUR, 1991b, p. 266). O contrato ricoeuriano possui a função de estabelecer a igualdade entre os sujeitos, o que possibilitará a eliminação de estarem submetidos a uma vontade superior.

O objetivo do contrato se estabelece em meio à sociedade, de forma que “seu efeito é neutralizar a diversidade de bens, em benefício da regra de partilha. Uma vez que há várias maneiras plausíveis de repartir as vantagens e desvantagens, a sociedade revela-se inteiramente como um fenômeno consensual-conflitual, justamente por ser diversa em relação aos encargos” (RICOEUR, 1991b, p. 76-77).

Em Rawls, existe um conceito fundamental que contribui para a questão deliberativa, que é o “véu de ignorância”, e que os sujeitos, antes da escolha de princípios, são colocados nessa situação, na qual não sabem nada a respeito da formação social, não sabem nem qual é a posição que assumem diante da sociedade. Ricoeur acredita que esse conceito é de fundamental importância, pois o consenso se estabelece nesse momento. Assim, discute alguns princípios afirmados por Rawls para garantir as liberdades fundamentais, como é o caso do voto, das funções públicas, entre outros. Outro ponto, por exemplo, são as desigualdades. Essas precisam ser tratadas de modo que sejam conduzidas a uma situação de igualdade. Isso permite compreender que todos os atentados às liberdades de base iguais para todos não podem ser justificados ou compensados por vantagens sociais ou econômicas (ABEL, 1996).

Importante lembrar, também, que o justo não se liberta, não se distancia da ideia de bem, uma vez que “sentido da justiça não cerceia em nada a solicitude; ele supõe-na, 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”. (TEIXEIRA, 2004, p. 273). Os direitos sujeitam-se a partir das regras e aqui entra uma questão importante na qual se promulga a ingerência humana, que seria um direito de nascença. Essa proteção do direito constitui um fundamento para a justiça.

### 3.5.2 Da justiça à convicção

Um dos pontos referentes à reflexão filosófica diz respeito à justiça em moldes constituintes da realização, sobretudo com relação à pessoa. O caminho a percorrer caracteriza-se por apresentar um traço importante nas reflexões de Ricoeur, no que se refere a uma concretização objetivada por uma convicção. Para Teixeira (2004, p. 214), “todo o juízo moral em situação pode em princípio entrar em conflito com o rigor de um formalismo (moral, jurídico, etc)”. Ao descrever sobre a justiça, Ricoeur tem como meta fundamental analisar as condições em que se realiza a ética, em especial com relação às democracias contemporâneas, tanto que, de algum modo, sempre se mantém ligado às reflexões políticas anglo-saxônicas.

Diante dessa perspectiva, Ricoeur, no seu plano filosófico, continua a sua reflexão política e a considera como aquela que impulsiona o sujeito a agir. Desse modo, a reflexão política adquire um sentido ontológico de ação, no qual o ser age de acordo com parâmetros políticos concernentes à sua época, em que todas as dúvidas advêm de tal plano. Ao realizar a hermenêutica do si<sup>64</sup>, o autor abre suas reflexões ao vasto campo da realização moral e ética, inclusive combatendo até mesmo a concepção cartesiana que colocava o sujeito numa perspectiva solipsista, na qual a razão possibilitava a abertura do sujeito. De maneira inversa a essa proposta, Ricoeur dá primazia a uma filosofia prática, colocando o sujeito no âmbito do agir.

A partir dessa consideração sobre a perspectiva que conduz a uma realização prática, Ricoeur considera fundamental a ação do sujeito, tanto que valoriza a ação moral, em especial no âmbito das instituições justas, as quais, para ele, é que asseguram a perspectiva do viver bem. A convicção parte da situação em que se tem uma comunidade histórica constituída de diversas pessoas, e que, nessa estrutura, acontecem as relações interpessoais. Por isso é que se considera que, nesse meio, precisa reinar um *ethos*, ou seja, a concepção de bom é que deve nortear a ação das pessoas. Somente uma concepção moral pode ser esclarecedora dos princípios necessários à vida boa.

---

<sup>64</sup> “O exame rápido que acabamos de propor dos estudos que compõem este trabalho dá uma primeira ideia da distância que separa a hermenêutica do si das filosofias do *cogito*. Dizer si não é dizer eu. O eu se põe ou é deposto. O si está implicado a título reflexivo nas operações cuja análise precede a volta para ele próprio” (RICOEUR, 1991b, p. 30).

Evidencia-se, portanto, a condição necessária para a realização da justiça. É, contudo, preciso considerar a condição entre realização ética e realização moral; a primeira fundamenta-se na perspectiva de uma vida realizada, enquanto que a segunda está em vista de uma articulação de uma perspectiva de vida de realização levando em consideração as normas pretensamente universais (RICOEUR, 1991b).

Considera-se o espaço público um lugar em que os indivíduos são impulsionados com convicções, por isso a caracterização de indivíduos animados e confiantes na historicidade. O autor se insere no âmbito político a partir do momento em que o espaço público vive uma política, e que a moral só se realiza quando ligada a uma ética. Assim, a filosofia política é entendida a partir da sabedoria prática, que é a realização de todo o caminho que se faz no plano político. É uma forma de consonância que se realiza dentro da sociedade, por isso a justiça se apresenta como aquela que realiza e encaminha o bem viver dentro da comunidade.

De acordo com Mongin (1994), em Ricoeur, a esfera política é uma comunidade, um espaço público com dominação. Toda a estrutura está voltada para a compreensão desse espaço, que é o lugar onde acontece a sabedoria prática, ou seja, uma forma de realização que se compatibiliza com a questão política. Esta se degradou a partir do momento em que se deixou defrontar com a metafísica. Ainda, na análise de Mongin (1994, p. 78), “a filosofia política separou-se do fundo metafísico de uma filosofia do acto e de uma filosofia da ação”.

Cabe destacar, neste processo, a questão das relações interpessoais, principalmente destacando a comunidade e as amizades decorrentes das instituições. De certa forma, existe uma dificuldade em diferenciar moral e política, mas a acentuação recai sobre o conceito de pessoa, sendo “o núcleo de uma atitude à qual podem corresponder categorias múltiplas e muito diferentes” (MONGIN, 1994, p. 74).

Justifica-se, dessa forma, a necessidade de trabalhar as convicções dentro do âmbito social, bem como a importância da justiça, nesse contexto<sup>65</sup>. A justiça é uma prática social, mas que, para a sua vivência, precisa ser compreendida. É preciso, ainda, refletir sobre a questão do justo, do legal e do bom. O próximo ponto se delinea na tentativa de esclarecer a justiça com base nesses conceitos.

---

<sup>65</sup> A filosofia ricoeuriana prefigurada, sobretudo, na sua obra “O Si-mesmo como um Outro”, pode ser entendida como uma filosofia da ação e do testemunho.

### 3.5.3 O justo, o legal e o bom

Segundo Ricoeur (1995d, p. 89), “os argumentos da justiça relembram que esta é uma parte da atividade comunicativa, sendo que o confronto de argumentos diante de um tribunal oferece um exemplo notável de emprego dialógico da linguagem”. Valendo-se de seus princípios, a justiça procura argumentar, usando do diálogo, para a realização de seus princípios.

Nessa concepção de justiça, o seu sentido adquire uma significação que não se esgota nas simples construções jurídicas. Ademais, é a injustiça que causa o impacto maior. Sendo assim, não é que a injustiça seja mais aguda. O fato é que a ela é mais “amiúde”, ou seja, percebe-se mais facilmente quando uma situação é injusta, o que torna mais difícil criar uma concepção ampla de justiça. Acontece que “os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de as organizar” (RICOEUR, 1995d, p. 90). Isso confirma o fato de os filósofos antigos nomearem injustos e justos.

Há uma forte tendência em querer nomear o justo com relação ao bom, e deste para o legal. Nesse sentido, é preciso seguir alguns preceitos, realizando uma dialética entre o bom e o legal; por isso, é preciso primeiro saber discernir o que é o bom e o que é o justo e o que é o legal. Ricoeur (2004, p. 289, grifo nosso), no texto *Le Juste , la justice et son échec*<sup>66</sup>, declara: “*je distingue le juste comme idée régulatrice et le légal comme le prédicat commun à tout ce qui relève du droit positif*”. O que se atesta é a necessidade de discernir na ideia mesma do justo a exigência da passagem ao legal.

Seguindo nesta compreensão, a justiça carrega consigo a concepção de bem, o que era chamado pelos gregos de “*areté*”, palavra que pode ser traduzida por “excelência”. Ademais, alguns preferem traduzir por virtude, principalmente para traduzir, ao lado da excelência, as virtudes cardeais da Idade Medieval. Admite-se que, de fato, ela contribui para a orientação humana, no que se refere aos rumores de uma felicidade plena (RICOEUR, 1995d). A virtude está relacionada à vida boa. Sendo essa a intenção de uma vida boa que, por sua vez, confere à virtude particular da justiça o caráter teleológico. Assim, “a ação humana recebe um sentido dessa intenção, quero dizer, não só uma significação, mas uma direção; por outro

---

<sup>66</sup> RICOEUR, P. *Le Juste, la justice et son échec*. In: **CAHIER DE L'HERNE**. Ricoeur. Paris: Editions de L'herne, 2004, p. 287-306.

lado, a falta de um consenso sobre o bem faz com que a significação do bom seja incerta” (RICOEUR, 1995d, p. 91). A justiça derivada da tradição teleológica se orienta para um fim, enquanto que a derivada da tradição deontológica segue puramente um dever, uma obrigação.

Aristóteles propõe a *mesotes* (meio-termo), que seria uma posição entre dois extremos. A justiça se celebra a partir da igualdade escolhida entre o excesso e a falta (RICOEUR, 1995d). A partir dessa ideia, o autor expõe que todos os bens que advêm da partilha, da distribuição, da repartição são frutos da justiça. Toda força está em discernir a partir daquilo que é justo, sem que ninguém se sinta ofendido. A sociedade deve sempre, a partir do ideal de viver bem, exigir regras que possibilitem essa boa repartição.

De acordo com Ricoeur (1995d, p. 93), “a amizade tem diante de si um próximo; a justiça, um terceiro. Assim o outro da amizade é diferente do outro da justiça”. Acrescenta, ainda, que

a amizade coloca como oposto ao si mesmo um outro que tem um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas nos ensinou a reconhecer. A justiça pensada como igualdade coloca como oposto um outro que é um qualquer. Por isso, o sentido da justiça não tira nada à solicitude; ele a supõe, na medida em que considera as pessoas como insubstituíveis. Ao contrário, a justiça acrescenta à amizade a comunidade histórica regida pelo estado e, idealmente, toda a humanidade. (RICOEUR, 1991b, p. 95).

O problema da sociedade moderna é o fato de aplicar a igualdade diante da lei, todavia é a legalidade é o que importa. Diante disso, precisa ser considerada somente a noção justiça distributiva, pois esta age com a proporcionalidade, ou seja, a igualdade não é entre as coisas, mas entre as relações – uma proposta que deve primar na sociedade, principalmente no âmbito político.

Isso significa que o justo nem sempre é bom e que é preciso, então, considerar a sociedade como local em que acontece a justiça. O objetivo deve ser tal que todos tenham e objetivem, cada vez mais, por uma sociedade justa e igual. Sendo assim, pode-se acreditar que a relação do justo com o bom está acontecendo, verdadeiramente. De acordo com Rocha (2008, p.35),

a dádiva capital da ética à moral é, sem sombra de dúvida, a ideia de justo. Esta assume, por um lado a forma de “bom” como modo de amplitude da

solicitude e, por outro lado, a mesma é versada sob a forma de “legal”. É com base na preocupação manifestada perante esta ambiguidade que surge a tentativa de extrair todo o apoio teleológico à ideia de justiça e garantir-lhe um estatuto simplesmente deontológico. A aproximação deontológica só pode fixar-se com alguma solidez no campo das instituições, isto porque no âmbito da mesma podem relacionar-se as ideias de equidade e de tradição contratualista.

Essa suposta relação entre equidade e tradição contratualista pode ser considerada na forma de ficção de um contrato social. Este possibilita a passagem de um estado supostamente primitivo para um estado de direito. Dessa forma, conforme se entende, separar o justo do bom é, em última análise, a função principal da ficção do contrato. Além disso, pode supor-se que o princípio ou os princípios de justiça são geridos em razão de um procedimento contratual na filosofia política ricoeuriana (ROCHA, 2008).

Cabe, ainda, saber se o contrato ocupa no plano institucional o mesmo lugar que a autonomia preenche no prospecto fundamental da moralidade. Um dos pressupostos deste trabalho, que se torna importante frisar neste momento, é que não é coerente conferir ao contrato e à autonomia o mesmo estatuto, uma vez que o primeiro só pode ser pensado como uma ficção e a segunda pode ser refletida como um fato da razão, que demonstra, por sua vez, que a moralidade existe. Desse modo, a teoria da justiça deve ser compreendida, conforme Ricoeur (1991b, p.95), por meio de “uma concepção na qual todas as relações morais, jurídicas e políticas são postas sob a ideia de legalidade, de conformidade com a lei”.

Para Ricoeur (1991b), Rawls, na tentativa de organizar um campo social, também apresenta dois princípios, e ambos terão a função de articular o viver dentro de uma comunidade. Existe um equiparar-se entre contrato e princípios, em que ambos estão relacionados a um sistema social. Dessa maneira, com a promulgação dos princípios, enraíza-se uma prática da justiça – o que se conflictua com a concepção processual da justiça. E, portanto, fica excluída a concepção formalística da justiça, na qual se posterga unicamente uma questão de situações com caráter de legalidade.

Há um grande embate entre o justo, mais relacionado à justiça, e o legal, relacionado a uma legalidade. A exigência do último segue parâmetros em vista de uma certa incongruência relacionada à justiça, ou seja, o legal caminha com um objetivo inferior ao justo, e isso é evidenciado por intermédio da propagação de uma “ficção” (RICOEUR, 1991b). Está posta a ideia do contrato que, em um plano

político, adquire um valor determinado no que diz respeito a neutralizar os bens, livrando-os de um conflito.

A característica final é que os princípios trazem consigo essa característica de organizar com uma autoridade o meio social, por isso o seu sentido de versarem sobre a regra do “*maximin*”, objetivando-se sobre a possibilidade das oportunidades para os menos favorecidos (RICOEUR, 1991b). A formulação dessa teoria adverte para uma situação em que, por meio da articulação de princípios, pretende-se um ideal característico da sociedade que possui iniciativas. O bem buscado nesse caso torna algo concreto, no sentido de receber uma aprovação em prol de um sentimento originário, o desejo. Isso é diferente da legalidade, pois a sabedoria do amor consiste em algo superior à mera legalidade.

A proposta que Ricoeur sustenta é que todo sujeito possui capacidades suficientes para confiar em sua vida, ou seja, existe desde a mais tenra idade uma especificidade, que é uma graça originária. A existência é algo que orienta o sujeito a dizer sim à vida, e a ideia de amor compatibiliza com a ideia de generosidade. Além do mais, a grata existência deve ser o motivo da generosidade. Dessa forma: “o ser é vida e desejo e não coisa ou saber: eis a razão por que o nada e o outro<sup>67</sup> não são as únicas fontes possíveis da existência ética” (ABEL, 1996, p. 25). A questão fundamental diante da existência são as possibilidades que se abrem ao ser, pois a própria existência é uma experiência em meio ao outro. Eis o sentido da existência, pois existe uma relacionalidade entre as pessoas.

É preciso reconhecer que o ser também é desejo. Assim, inclui-se nesse ser uma alteridade, ou seja, um sentido importante que faz haver uma correlação entre o sujeito e o outro. Ricoeur fala do ato de viver em conjunto, pois é preciso abrir-se, partilhar de uma felicidade e, ao mesmo tempo, vivê-la. Essa é uma experiência que precisa ser constantemente alimentada pelo sujeito. A perspectiva da justiça abrange, certamente, alguns pontos essenciais referidos à boa vivência, pois, talvez, o viver correto implique grandes renúncias, que é o que a relação com o Outro também implica. Outro pressuposto deste trabalho é o de que Ricoeur apresenta a ideia de narração, que nada mais é do que o desejo de descobrir-se a si mesmo. Somente se saberá quem se é a partir do momento em que se conseguir penetrar

---

<sup>67</sup> A questão do outro também aparece em Lévinas como sendo a percepção do sujeito perante o outro. A injunção do sujeito ao outro se configura como uma alteridade.

na íntegra do ser. Nisso está o projeto da existência, que até então esta desconhecido.

Essa descoberta encaminha para um pensamento a respeito do bom que se busca no meio social. O bom só é possível quando buscado na sua plenitude. Ademais, o esforço para tal busca precisa ser efetivado em um contexto. Inclusive, como visto anteriormente, as regras precisam favorecer essa busca. Nesse sentido, em Ricoeur, a privação da liberdade é um mal político, tanto que afirma que todos os problemas políticos estão todos relacionados à liberdade. O Estado é fundado na liberdade e, limitando as paixões, tem-se a sua construção. Configura-se, assim, a aprovação do bom que vem engendrado na justiça.

### 3.6 A NECESSIDADE DA PASSAGEM DA ÉTICA À MORAL

A proposta de articulação entre teleologia e deontologia envolve, como se viu, a tradição aristotélica e kantiana. Entretanto, na análise ricoeuriana, a moral estaria envolvida pela ética. Essa tentativa, não obstante, longe de ser uma substituição de Aristóteles por Kant, centra-se na busca de estabelecer um elo entre ambos, apesar de pressupor o caráter de subordinação da moral à ética.

Diante disso, o que se percebe é que as convicções não podem deixar de ser consideradas, uma vez que expressam escolhas diante de determinadas avaliações, sejam de ordem individual sejam de coletiva, tendo em vista a visar, para além das mediações institucionais, a uma vida completa com e para os outros, nas instituições justas. Desse modo, a conjugação entre deontologia e teleologia ocorre de forma efetiva e igualmente frágil “no equilíbrio refletido entre ética da argumentação e convicções bem pesadas” (RICOEUR, 1991b, p. 336).

Já legitimando a tese da primazia da ética sobre a moral, o autor utiliza os predicados “bom” e “obrigatório” como elementos constitutivos da sua pequena ética. Dessa forma, a perspectiva teleológica passa a se chamar “estima de si” e o momento deontológico “respeito de si”. O que se pode adiantar, neste estágio, é que a estima de si e o respeito de si representam a tentativa efetiva de dar preponderância à ética sobre a moral. Também se pode já adiantar que, num outro estágio, são esses dois conceitos – estima e respeito – que vão possibilitar o entrelaçamento entre a ética e a moral. “Em outras palavras, segundo a hipótese de



trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima e mesmo, indispensável, da perspectiva ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral” (RICOEUR, 1991b, p. 201). Dentro desse quadro, a perspectiva ética possuiria três momentos: a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas.

Ricoeur (1991b) correlaciona respeito de si com estima de si, e o primeiro é o correlato moral do segundo. Dito de outra maneira, o respeito de si é a estima de si sob o regime da lei moral. Essa correspondência estrutural entre ambos os conceitos e, conseqüentemente, a ligação entre obrigação e formalismo, implicará três momentos: a) o momento de universalidade da norma, em que se estabelece a ligação entre a intenção de vida boa e a obrigação moral, isto é, entre os momentos teleológico e deontológico da ação; b) no centro da segunda etapa, estará a estrutura dialógica da norma, como uma espécie de eco da solitudine, enquanto esta designa, no plano ético, a relação originária do si ao outro de si; c) investigar-se-á o sentido de justiça, no momento em que este, sob a égide do formalismo moral, torna-se regra da justiça, alargada das relações interpessoais às instituições, que constituem o seu suporte (SALDANHA, 2009).

Os conceitos de estima de si e de respeito de si compreendem, aqui, um desdobramento da ipseidade no seu estado mais avançado. Desse modo, entende-se melhor a primazia da ética sobre a moral e a necessidade de a primeira recorrer à segunda. Dessa forma, ao desejo de uma vida boa, que corresponde ao primeiro momento do ternário ético ricoeuriano, tem seu correspondente, do lado da moral, na exigência de universalidade. Assim, as estimações aplicadas à ação exprimem o momento teleológico, enquanto que os predicados do momento deontológico necessitam de uma moral do dever, que se impõe, por sua vez, ao agente da ação (RICOEUR, 1991b).

No seu artigo intitulado “Simpatia e respeito: fenomenologia da segunda pessoa”, Ricoeur (2009b) alude que a existência absoluta do outro, modelo de toda a existência não pode ser sentida (pela fenomenologia). O seu ser deve ser posto praticamente como aquilo que limita a pretensão de a minha simpatia reduzir a pessoa à sua qualidade desejável e como aquilo que funda a sua aparição mesma, ou seja, a aparição da pessoa. Para Teixeira (2004, p. 252), “esta pura função do limite prático-ético do respeito reside no facto de o limite, aqui, ser pura alteridade”. Diante disso, o outro vale e existe, existe e vale ante a mim. Desse modo, sua

alteridade deixa-se assinalar pelo fato de conferir um lugar na minha tendência para determinar todas as coisas como intencionalidade (*visée*) das minhas inclinações, incluindo-as (em mim) a título de objeto intencional. Diante disso, o outro não é objeto. Ainda, para Teixeira (2004, p. 254) “conflito e simpatia, longe de se excluírem, entrecruzam-se e dialectizam-se. Este jogo, porém, só é possível sobre o fundo da estrutura ética da luta – quanto mais não seja da luta pelo reconhecimento de si (Hegel)”.

Outro ponto importante a ser destacado é propriamente a proposta ricoeuriana de estabelecer uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade entre duas tradições (aristotélica e kantiana), bem como sua tentativa de conduzir a ética à estima de si e a moral ao respeito de si. Para isso, Ricoeur (1991b) articula tanto a ética quanto a moral em uma relação, que pode ser nomeada como semelhante a um processo em espiral. Diante disso, é possível elencar alguns pressupostos nessa relação: a) que a estima de si é mais fundamental do que o respeito de si; b) que o respeito de si é o aspecto de que a estima de si se reveste sob o regime da norma; c) por fim, que as aporias do dever acarretam situações nas quais a estima de si aparece não apenas como a fonte, mas também como recurso do respeito, quando não existe ou não é possível oferecer nenhuma norma certa como guia para o exercício do respeito.

Ao considerar como princípio que tanto o mal existe quanto o perigo da violência, oriundos da perversão de desejos e visto que não é possível o acordo de todos os homens sobre os fins a prosseguir, a ética não pode deixar de ter em conta a moral, na qual, com as suas normas e a sua obrigação, impõe o respeito pelo outro. Conforme Teixeira (2004), a passagem da teleologia para deontologia (obrigação moral) acontece sobretudo por causa do mal, ou melhor, da violência. Esta é o mal e este é aquilo que não deveria ser. Assim, por existir violência, o outro entra em cena de um modo mais explícito (É importante ligar este fato ao primeiro estudo desde trabalho, em especial a Hobbes e o pacto social). Outro fator significativo é que o autor não inventa a moralidade, uma vez que o indivíduo aparece num mundo já estruturado por leis, imperativos e normas. Nesse sentido, Ricoeur procura a correlação entre moralidade e violência, para isso, toma como fio condutor a regra de ouro, bem como sua comparação com a fórmula kantiana da obrigação.

O encontro com o kantismo, o qual exige formalismo e universalidade, expressa em especial a exigência da pessoa como fim em si mesma. Neste momento, é preciso revelar o rigor do estudo ricoeuriano do respeito, sobretudo sua tentativa de esclarecer como o respeito na autonomia moral entra no mundo da alteridade – o respeito pelo outro. Este, segundo Kant, assinala a impressão da razão sobre a emoção e favorece a humilhação do amor próprio. Diante disso, torna-se legítimo, portanto, interpretar tal sentimento kantiano como variante da estima de si – que se abre a solicitude – sendo este o ponto em que a ética passa por meio da coerção da norma, aceitando o regime da lei.

Todavia, no próprio cumprimento das obrigações morais, emerge a oposição e a conflitualidade – irrupção do trágico – que pressupõe o caminho de retorno da moral à ética, ou melhor, à sabedoria prática. Percurso que anuncia o profundo entrelaçamento com a regra de ouro. Ao situar a regra de ouro tanto no início do itinerário ético quanto na sua conclusão, Ricoeur anuncia e ilumina uma característica fundamental desta: a reciprocidade (BREZZI, 2006). Para Saldanha (2009), num movimento inverso, a ética designa uma intenção que nas situações conflituais, fruto do trabalho ponderado e sensato (*phronesis*), é geradora de “convicções bem pensadas”. Sendo por meio dessa tarefa que, no juízo moral em situação, a sabedoria prática, perante a necessidade de encontrar a melhor solução para os problemas concretos. A “exceção que a solicitude exige, traíndo o menos possível a regra. Sem esta intenção ética, a moral não passaria de um corpo abstracto de regras sem qualquer significado humano” (SALDANHA, 2009, p.27). Assim, o sujeito torna-se digno de estima e de respeito.

A relação entre ética e moral é, nesse âmbito, marcada pela supremacia do momento teleológico, de um lado, porém, de outro, é marcada pela necessidade de este passar pelo crivo da norma. Em outras palavras, a ética possui o seu lugar próprio, mas necessita submeter-se ao crivo da norma moral, ou seja, da autonomia. Assim, completa-se essa relação circular: a perspectiva ética, enquanto busca fins legítimos para a ação, antecede a moralidade, posto que o agente é, de saída, um ser-no-mundo-dos-fins-éticos; porém, em outro sentido, a norma moral é a instância individual e regulativa pela qual os fins individuais devem passar e, de forma autônoma, ser ou não aprovados.

É importante entender, aqui, que “passar” é diferente de “permanecer”, portanto, num momento inicial metodológico-linguístico, pode-se dizer que a ética

tem anterioridade sobre a moral. Já em um segundo momento, que é cognitivo, posto que passa pela instância subjetiva, não há anterioridade de uma sobre a outra, uma vez que se estabelece uma dialética em que nenhum dos polos permanece, mas passa de um estágio a outro. Por meio dessa passagem, é que Ricoeur tenta corrigir o mal que, segundo ele, já se encontra infiltrado nas instituições (CORÁ, 2004).

Portanto, a dialética entre ética e moral, apresentada a seguir, joga-se no juízo moral em situação. A presença do mal e o estabelecimento dos conflitos nas relações interpessoais tornam-se o aguilhão que continuamente obriga a “reconduzir o formalismo jurídico e moral até o núcleo vivo da ética, conflito que é vivido nas três grandes regiões da moralidade: a ipseidade, ou o si-mesmo universal (a autonomia kantiana); a pluralidade das pessoas (o respeito kantiano); as instituições (a política, o Estado)” (TEIXEIRA, 2004, p. 216).

Na análise de Saldanha (2009), da mesma maneira que a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, também o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo relativamente à autonomia do si, desenvolvendo antes, no plano da obrigação e da regra, a estrutura dialógica que lhe é implícita. Diante do processo de justificação da referida tese decorre que há a necessidade de investigar, primeiramente, a ligação entre a norma do respeito devido às pessoas e a estrutura dialogal da intenção ética, a saber; a solicitude; além disso, Ricoeur procura mostrar, por outro lado, que, no plano moral, o respeito devido às pessoas está para a autonomia, assim como, no plano ético, a solicitude está para a estima de si.

Sendo assim, para Portocarrero (2001, p. 166),

a experiência do mal realça a intenção ética (e plural) originária do desejo de ser constitutivo do eu e, ainda, a insuficiência deste desejo em termos de pura intenção subjectiva. É somente na acção humana que o desejo de viver bem – recortado pela revolta contra o mal – característico da humanidade do homem, pode atestar de modo real os seus contornos, fazendo memória da vítima, sendo desejo de justiça e não de vingança.

Como já salientado, é em virtude à violência previamente instituída que se impõe a necessidade de a ética recorrer à moral, à lei e à norma. Isso confere um processo circular, processo em que, em um primeiro momento, a estima de si é mais importante que o respeito de si. Assim, o relato da tradição teleológica tem preponderância sobre a tradição deontológica, porém, num segundo momento, ela

necessita ser revestida do respeito de si e, assim, o acento passa a marcar o relato kantiano em relação ao aristotélico.

Essas imbricações permitem afirmar “que as aporias do dever criam situações em que a estima de si aparece não somente como origem, mas como o recurso do respeito quando já nenhuma norma certa oferece guia segura para o exercício *hic et nunc* (aqui e agora) do respeito” (RICOEUR, 1991b, p. 201, grifo do autor). Segunda a leitura de Corá (2004), o entrelaçamento entre os conceitos aponta para outros elos que, para o presente propósito, precisam ser realçados no texto ricoeuriano. São eles os seguintes pares dialéticos: pertença/distanciamento; *idem/ipse*; estima de si/respeito de si; ipseidade/alteridade. Por meio desses pares dialéticos, ele define a perspectiva ética como a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas.

### 3.6.1 O ternário ético

O primeiro conceito que define a ética ricoeuriana é a “vida boa”, noção herdada da tradição aristotélica que ele entendia da seguinte forma: “vida boa é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética” (RICOEUR, 1991b, p. 203). A intenção primeira da ética ricoeuriana é colocar em evidência a afirmação da liberdade na primeira pessoa, por outro lado, centra-se na exigência de reconhecimento da segunda pessoa e na mediação de um terceiro elemento: a instituição. Assim, o desejo de uma “vida verdadeira”, consigo, com os outros e com as instituições delimitará o sentido da estima de si, que pressupõe o interesse pela ética.

Segundo Castillo (2007), a observação de Ricoeur em *O Si-mesmo como um Outro* é fundar a diferença entre a ética de caráter teleológico (aristotélico) e a moral de enfoque deontológico (kantiano), tendo em vista uma fenomenologia da ação que se coloca como mais respeitosa do que o universalismo normativo. Ricoeur (1991b) enuncia sua intenção de trabalho, ou seja, reserva o termo *ética* para o objetivo de uma vida realizada e o termo *moral*, para uma articulação desse objetivo em normas caracterizadas pela pretensão à universalidade.

Diante da intenção de distinguir entre o objetivo e a norma, Ricoeur (1991b) pretende, com isso, relacionar Aristóteles e Kant como fundadores de duas tradições

da filosofia prática, uma nomeadamente de tradição teleológica e a outra, acentuadamente de tradição deontológica. Castillo (2007), ainda, comenta que a tese proposta pelo autor acentua que a moral apenas constituiria uma execução limitada, enquanto legítima, e inclusive indispensável, do objetivo ético e que, por sua vez, a ética envolveria moral. Isso pode ser interpretado da seguinte maneira: a universalidade não é mais do que uma concepção parcial do ponto de vista da ética, porque a estima de si é mais fundamental que o autorrespeito.

Outro fator que pode ser elencado é o de que o registro do apreciável triunfa sobre o elemento normativo, uma vez que a vida é aquilo que deve ser nomeado primeiro. Nesse sentido, o conceito de vida boa, ou de vida realizada ou exitosa, pode atualizar-se de novo a partir de uma leitura de Aristóteles reinstalada em razão do conceito de unidade narrativa de vida, de si. A ética da vida boa irá desembocar na hermenêutica da ipseidade. Essa precisa garantir passagem até os outros e a instituição. Com relação ao conceito do outro, diverso de si, que é tratado no segundo item desta análise, é salutar recordar a *philia* aristotélica, tendo em vista que ela pode oferecer condições que venham a coadunar no polongamento da estima em direção de um *alter ego*, graças ao tema da amizade. Conforme Castillo (2007), Ricoeur passa do par amistoso para um terceiro elemento, que incluiria as relações comunitárias, ou seja, a pluralidade das pessoas, bem como o elemento neutro dessas relações.

O segundo momento da perspectiva ética corresponde ao conceito de “viver bem com os outros”. Isso supõe, segundo Ricoeur, a noção de “solicitude”, que possui uma dimensão dialogal em relação à estima de si. Segundo Ricoeur (1991b, p. 212), a estima de si pode ser equiparada à solicitude, e ambas “não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra”. A solicitude no plano ético designa a relação originária do si com o diverso de si e implica o viver bem consigo e com os outros. Na análise de Haker (2000, p. 74), o conceito de solicitude empregado por Ricoeur é um conceito que, na linguagem da modernidade, “consiste em ter cuidado e carinho por um outro e pelos outros, que desta forma se tornam um fator em minha ação”.

O conceito de “viver bem com os outros”, como componente da perspectiva ética, faz com que se retorne ao primeiro capítulo deste trabalho, em que se apresentou a questão do outro na fenomenologia husserliana. Os desdobramentos dessa concepção surgem da resposta que Ricoeur (1991b) dá à questão que investiga em que condição esse outro será não uma reduplicação do eu, um outro

eu, um *alter ego*, mas verdadeiramente um diverso de mim?. Um aspecto da resposta consiste em assinalar que a reflexividade de onde procede a estima de si permanece abstrata e assim se ignora a diferença existente entre o eu e o tu.

Outro ponto importante que é preciso observar é o de que o si da estima de si retoma a figura do homem capaz. Essa retomada pretende responder às perguntas iniciais: quem é capaz de falar? de agir? de sofrer? e de narrar? Responder a essas perguntas implica associar o ser digno de estima à figura do homem capaz, ou seja, ao avaliar determinadas ações, eu sou capaz de estimar como sendo bons os fins de algumas. O resultado dessa capacidade é que esse ser poderá avaliar a si próprio e, conseqüentemente, estimar-se como sendo bom.

O exemplo para o segundo momento da perspectiva ética é o da amizade. Por meio dela, experimenta-se o respeito não como algo que se impõe como obrigatório diante de outra pessoa, mas como algo que surge naturalmente, pois se deseja que assim o seja. Contudo, conforme Brezzi (2006), a amizade é uma virtude que, com a abertura à pluralidade humana presente na polis, requer, a princípio, a transição ao plano dos ordenamentos, aquele das normas. Em outros termos, a amizade mesma exige a passagem da ética à moral.

Para Haker (2000, p. 74), “enquanto nosso envolvimento com os outros não consistir totalmente em relações interpessoais, serão necessárias instituições e estruturas que nos permitam tratar de forma livre e benévola uns com os outros”. Ricoeur estabelece uma sequência que se poderia definir a partir da “liberdade própria, liberdade de outro, instituição mediadora de liberdades, valor, norma, imperativo e lei” (AZÚA, 1992, p. 172). A instituição torna-se, assim, o termo mediador entre duas individualidades ou mais em que estão presentes o senso de justiça e de equidade.

O terceiro momento do ternário ético descrito por Ricoeur compreende a estrutura do viver junto, entendida como instituição. O conceito compreende “as estruturas variadas do querer viver junto, que asseguram, a esse último, duração, coesão e distinção” (RICOEUR, 1991b, p. 264). Por instituição poder-se-ia entender, igualmente, a estrutura do viver junto de uma comunidade histórica: povo, nação, religião. Ao introduzir o conceito de instituição, Ricoeur busca algo neutro diante do valor, da norma ou da lei. Para ele, é necessário estender uma ponte entre duas liberdades, ou seja, mediante a intensidade que cada um tem do desejo de ser dentro de si, e isso, por sua vez, não se encontra eticamente neutro, mas possui

preferências e valorações já solidificadas em valores herdados (RICOEUR, 1993). É, portanto, absolutamente fundamental que cada pessoa, bem como o desejo e o esforço de ser e existir, emergja em uma situação que não seja neutra, tendo em vista preferências, eleições, valorações que, se solidificaram em valores incorporados no meio em que se encontra.

Ressalta-se que, é perceptível que ninguém começa a história da ética, uma vez que ninguém se situa no ponto zero da ética. Isso significa que determinados valores, instituições, como a linguagem, encontram-se antes do nosso “estar-no-mundo”. Diante disso, somente se pode atuar por meio de estruturas de interação que já se encontram solidificadas por intermediário da cultura, da religião, dos monumentos históricos, da linguagem, entre outros. Ricoeur insiste no caráter neutro da mediação da história de liberdade e que podem se solidificar em histórias particulares e coletivas (RICOEUR, 1991b).

É importante notar que a ideia de instituição pressupõe a perspectiva de viver bem que, remete ao sentido de justiça e à noção de outro. Com isso, não se está mais no face a face, representado pelo encontro de duas pessoas, pois, conforme Ricoeur (1991b, p. 227), o “viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições”. O que isso quer dizer? Isso significa, precisamente, que: a) por mais que Ricoeur coloque a instituição como sendo irreduzível às relações interpessoais, ele não descarta, em momento algum, que elas sejam religadas pela noção de distribuição; b) que tanto a instituição quanto as relações interpessoais, compreendidas aqui sob o conceito de solicitude, implicam uma intersecção de conteúdos; ou para a primeira, o que se conserva é o caráter insubstituível das pessoas, pressuposto da solicitude e, para a segunda, o que permanece por meio da passagem pela instituição é que o campo de aplicação da igualdade não se restringe ao face a face, mas estende-se à humanidade inteira.

Pelo conceito de instituições justas, Ricoeur (1991b) pretende, de um lado, investigar a instituição como ponto de aplicação da justiça e, por outro, a igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça. A finalidade dessa investigação é confirmar uma nova determinação para o si, ou seja, que a cada um está assegurado o seu direito. Diante disso, os pares dialéticos mencionados anteriormente retornam com o conceito de instituição, remetendo às narrativas adquiridas, ou seja, “é por costumes comuns e não por regras constringedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente” (RICOEUR, 1991b, p. 223).



Além disso, as narrativas podem ajudar a compreender o modo com o qual o sujeito se apropria da sua “sedimentação cultural” (CUCCI, 2007). Diante desse propósito, percebe-se que a ipseidade aparece com toda a força não mais como uma consciência tomada no *stricto sensu* moderno, mas no sentido da linguagem e de seu significado incorporado por meio das narrativas, dos textos e das histórias de vida. A instituição, no seu enfoque mítico, permite afirmar que já me encontro no instituído, em algo estabelecido anteriormente.

Outro conceito importante, neste terceiro momento da perspectiva ética, é a ideia de justiça, que faz parte da dimensão indispensável da ética, do querer agir e do viver junto. A “justiça como virtude que permite o bem-viver tem, assim, o caráter distributivo de dar a cada um sua parte: a que lhe cabe numa partilha justa” (CÉSAR; VERGNIÈRES, 2000, p. 32). Poder-se-iam acrescentar, a essa relação, as noções de equidade, de distribuição e de igualdade, e esta última é tão significativa para as instituições quanto a solicitude nas relações interpessoais. A igualdade dá como comparação um outro que é um cada um. Isso permite ao caráter distributivo do cada um sair da esfera meramente gramatical para o plano ético. Outro fato relevante é que a justiça desemboca na relação da ética com a política. Nesse sentido, “a ética só é completa como política porque é o conjunto dos homens, é a comunidade que é orientada para o ‘viver bem’” (RICOEUR, 2002c, p. 53).

### 3.6.2 O conceito de estima de si e seu corresponde deontológico

A possibilidade de entrelaçamento entre ética e moral pressupõe, uma nova releitura dos autores e das tradições precedentes. Isso pode ser entendido de uma maneira englobante caso se compreenda que, “na vida individual, justiça se exprime como liberdade; na vida interpessoal, como respeito, e, na vida coletiva, é o querer-viver-junto, consolidado em normas” (CÉSAR; VERGNIÈRES, 2000, p. 54). Conforme Thomasset (1996), a não coincidência de si a si é a fonte da ética, porque à síntese da pessoa permanece uma tarefa a ser cumprida, uma vez que a pessoa não possui acesso direto a si mesmo, ou seja, o homem não pode procurar essa mediação em outro lugar a não ser nas obras nas quais se projeta.

A justificativa para a inter-relação entre ética e moral pode ser buscada na própria obra de Kant, em que moral é o ato livre, que pode ser universalizado, isto é, que pode valer para a humanidade inteira. Nesse sentido, tudo o que é bom moralmente é sem restrição, e o que é bom é a vontade. Assim, a vontade, em Kant, assume o papel que em Aristóteles era atribuído ao desejo razoável (mediação). A partir disso, como estabelecer a ponte entre ética e moral, caso se entenda a ética no sentido aristotélico como atividade em direção a um fim (*télos*)? Como propõe Ricoeur, a ética fica ligada à esfera do desejo, reservando à moral o espaço da lei, das normas.

Segundo Corá (2004) Ricoeur entende que, para Kant, a determinação da vontade, o bom sem restrição, está submetida à razão num ser racional assumindo a forma de dever, de imperativo. Ainda, para o autor, será o conceito de autonomia da razão prática que solucionará esse impasse, igualando a boa vontade sem restrição à vontade autolegisladora. A leitura do texto ricoeuriano supõe um entrelaçamento das teorias aristotélica e kantiana, fato esse manifesto de forma constante e pautado por uma intencionalidade do autor.

A interpretação ricoeuriana procura estabelecer a relação entre o conceito de práxis aristotélica e o imperativo categórico kantiano; ou seja, a ética do bem e a do dever constituem orientação que se insere, perfeitamente, na estrutura dos três elementos da ética: a estima de si, a solicitude e as instituições justas. Segundo Ricoeur, a autonomia kantiana caracteriza-se pela “obediência a si mesmo” em oposição à obediência a outro. A condição heterônoma é interpretada como dependência e submissão. A pessoa, no modelo kantiano, é entendida como fim em si mesma, e a estima de si ricoeuriana, que caracteriza a perspectiva ética, possui características semelhantes, pois reconhece a autonomia, a independência e a não submissão.

O último e mais importante aspecto que vem contribuir para a conceituação de pessoa é a *vida ética*, pois, através do reconhecimento e julgamento de nossas ações, somos capazes de nos determinarmos e nos tornarmos modelo moral. Este respeito, aqui também chamado de estima de si e que amparara a ideia de responsabilidade, é estendido à pessoa do outro que será reconhecido como um igual, estabelecendo assim a relação entre o mundo pessoal e o externo à pessoa (BARROS; CÉSAR, 2008, p. 02, grifo do autor).

A estima de si é a expressão reflexiva da perspectiva da “vida boa”. Há, portanto, um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”. Ricoeur, ao tomar a estima de si como expressão reflexiva da perspectiva ética da “vida boa”, e ao considerar a existência de um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”, aponta para a presença da estima de si na tentativa kantiana de fundamentação da moral.

Isso pode ser resumido pelo ponto de vista da ipseidade o qual torna-se o núcleo ordenador de “O si-mesmo como um outro” e credita a “pequena ética” ricoeuriana, a saber: primeiro, que a estima de si é mais fundamental do que o respeito de si (primado da ética sobre a moral); segundo, que o respeito de si é o aspecto que a estima de si reveste sob o regime da regra (a intenção ética deve passar pelo crivo da norma); terceiro, que as aporias do dever e os conflitos disso decorrentes fazem com que a estima de si, além de fonte, manifeste-se também como recurso do respeito (legitimidade de a norma, quando leva a impasses práticos, recorrer à intenção ética, à estima de si).

### 3.6.3 Da ética à moral

A inter-relação proposta entre teleologia e deontologia pressupõe que a moral se mantenha em uma relação englobante com a ética da vida boa. Outro fator que se apresenta à discussão e está, estritamente, ligado à eticidade imanente ao objetivo de uma vida estimável é tentar entender em que termos o criticismo se encontra definido ao registro característico da moralidade. A resposta pode ser dada a partir da existência do mal, que justifica o passo seguinte da ética à moral. O mal toma a forma política, do poder do homem sobre o homem, poder que começa com a influência e acaba em assassinato. Diante das mais variadas figuras do mal, personificadas na cultura, a moral enriquece a ética, por meio da objetividade da norma (CASTILLO, 2007).

É importante frisar, a título de investigação, a concepção weberiana de poder<sup>68</sup> e a possibilidade de encontrar obediência a uma ordem determinada. Isso

---

<sup>68</sup> “M. Weber adoptait une vue pessimiste du politique, en affirmant que la relation de domination est constitutive du politique. Selon lui, le pouvoir est resté fondamentalement un phénomène de violence, même s’il n’a cessé de se rationaliser et de se civiliser par la bureaucratisation. Les démocraties de type occidental constituent précisément un effort pour réduire l’usage de la violence à ce que M. Weber appelait l’usage légitime de la violence” (RICOEUR, 1996b, p. 222, grifo nosso).

evidencia-se e se manifesta em diferentes motivos de acatamento: pode ser condicionado apenas pela situação de interesses, portanto, por considerações teleológico-rationais das vantagens e das desvantagens por parte de quem obedece; ou, além disso, mediante o simples “costume”, pela habituação monótona à ação tornada familiar; ou pode ser justificado pela tendência puramente afetiva, simplesmente pessoal do governado. Um poder que se baseasse apenas em semelhantes fundamentos seria relativamente lábil. Além disso, nos governantes e nos governados, o poder costuma antes assentar internamente em razões jurídicas, razões da “sua legitimidade” e o abalo dessa fé legitimadora costuma ter consequências de vasto alcance.

Também, é relevante salientar que a concepção de poder é compreendida como a capacidade de exercer uma vontade sobre outro(s), distinguindo-se do conceito de dominação, uma vez que se refere à probabilidade de encontrar respostas positivas à vontade manifesta pelo poder, plasmada na figura do Estado (monopólio legítimo e exclusivo da força), como informe de soberania do homem sobre o homem, baseado na violência legítima. Este se torna o ponto de ligação e de passagem do aristotelismo para o kantismo.

Diante disso, Ricoeur começa a solidificar a estratégia da exigência de universalidade. O que se pode elencar é o corte entre o ser e o dever-ser, semelhante ao corte entre o desejo e a vontade. Por último, é importante destacar que se trata de uma moral da obrigação que, necessariamente, deve ser uma moral vinculante. O estilo de uma moral da obrigação pode ser caracterizado pela estratégia progressiva diante da distância, da purificação, da exclusão, no término da qual a vontade boa sem restrição se iguala à vontade autolegisladora, segundo o princípio supremo de autonomia – autonomia perante o desejo. Essa soberania da vontade moral sobre o desejo significa, aos olhos de Ricoeur, que autonomia precisa incluir-se como um metacritério da moralidade (CASTILLO, 2007).

A passagem da ética para a moral é algo necessário, mas é também necessário fazer aparecer o caráter insuficientemente ético da moral. Isso exige que o autor utilize o aspecto legal, em que encontra suporte nas concepções formais do direito.

### 3.6.3.1 O ponto de apoio: a boa vontade

Para estabelecer a ligação ou a mediação entre a deontologia e a teleologia é necessário levar em consideração a seguinte pressuposição: assim como a ética se projeta como manifestação do universalismo, também a obrigação moral existe em relação à perspectiva da “vida boa”. Para Ricoeur (1991b, p. 239), “essa ancoragem do momento deontológico no seu enfoque teleológico tornou manifesto pelo lugar que ocupa em Kant o conceito de boa-vontade no princípio dos Fundamentos da Metafísica dos Costumes”. Kant (2005, p. 232) parte da constatação originária de que:

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade. [...] A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.

Com base nessa citação, é possível retirar duas considerações importantes: a primeira, diz respeito à expressão “moralmente bom”, que significa o mesmo que “bom sem restrição”. Entende-se, aqui, que o predicado “bom” preserva a impressão teleológica, ao passo que “sem restrição” declara a eliminação de tudo o que é entendido pelo predicado “bom” correlativamente à moral; o segundo refere-se ao predicado “bom”, que assume a partir deste momento a designação de vontade (ROCHA, 2008).

A defesa de tal ligação entre teleologia e deontologia, expressa sobretudo pela citação de Kant apresentada; “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade”, representa não apenas a absorção explícita de uma ética teleológica em uma moral deontológica, mas também, em sentido inverso, o reconhecimento implícito do arraigamento da segunda na primeira (RICOEUR, 2007a).

Desse princípio decorre que, em todo o projeto moral kantiano, o sujeito é o autor e responsável por sua ação. Ao assumir a estima de si como expressão reflexiva da perspectiva ética da “vida boa”, considera a existência de um vínculo

entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”. Esse é ponto central em que Ricoeur acredita ter encontrado uma solução que contempla a normatividade de fundamentação da moral e a presença da estima de si nessa tradição. Para compreender melhor isso, retorna-se, por um instante, à concepção kantiana de boa vontade.

A razão prática, como Kant a denomina, significa a capacidade de escolher a própria ação, determinando a vontade, independentemente das motivações, dos impulsos, das necessidades e das paixões sensíveis, ou das sensações de agrado e de desagrado. Nesse sentido, “a vontade é o que distingue o homem como um ser racional dos seres naturais como os animais, que se orientam por leis dadas pela natureza e não por leis concebidas por conta própria” (HÖFFE, 1986, p. 164). É a capacidade de agir segundo leis dadas pelo próprio sujeito que permite uma verdadeira vontade. Determinar a vontade é a capacidade de distanciar-se de impulsos naturais e suspendê-los como motivação última do agir. Para Kant (1964, p. 38),

No conhecimento prático, isto é, aquele que só tem que tratar dos fundamentos da determinação da vontade, os princípios que alguém formula em si mesmo nem por isso constituem leis a que inevitavelmente se veja submetido, porque a razão prática se ocupa do sujeito, ou seja, da faculdade de desejar, segundo cuja constituição especial pode a regra referir-se por formas bem diversas. A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação, qual meio para o efeito, considerado como intenção.

Os conceitos éticos procedem da razão totalmente *a priori* e, em consequência, a moral apenas pode ser proposta como razão prática pura. A necessidade da determinação da vontade como imperativo significa considerar a motivação do agir unicamente em razão da lei moral. Para Kant (1964, 40), “todos os princípios práticos que supõem um objeto (matéria) da faculdade de desejar como fundamento de determinação da vontade, são todos eles empíricos e não podem proporcionar qualquer lei prática”.

A vontade é o bem supremo e constitutivo da dignidade da pessoa, como fim em si mesma. Além disso, a vontade está intimamente ligada ao querer, contrapondo-se a uma mera aptidão, a um fim proposto ou a uma vontade alheia, ou seja, a vontade é tomada a partir do sujeito e não de um bem fora dele. Em Kant, o agir humano não é determinado por um fim último, como em Aristóteles. É o sujeito

como ser dotado de razão, isto é, o sujeito moral que determina em si mesmo a ação moral como boa em si mesma (CORÁ, 2004).

É importante lembrar, todavia, que Ricoeur compreende que no agir humano a dualidade (finitude e infinitude) é mais dramática, a desproporção é mais interior e identificável na tensão entre finitude do caráter e infinitude da felicidade. Uma possível resolução dessa antinomia será sempre frágil, sintoma da falibilidade humana, porém Ricoeur articula uma possível junção na pessoa, no acordo entre felicidade e caráter, moralidade e sensibilidade, ainda que exprimível quanto à paradoxo (BREZZI, 2006). Nesse sentido, a pessoa não pode ser compreendida como uma síntese alcançada de tudo, mas uma conexão projetada em um imaginário ou em um ideal que é definido pelo autor como Humanidade, que representa o sentido pleno do humano.

Diante disso, conforme os pressupostos kantianos, naquilo que se refere à boa vontade, Ricoeur (1991b, p. 242) argumenta que “o estilo de uma moral da obrigação pode então ser caracterizado pela estratégia progressiva de separação, de depuração, de exclusão, no fim da qual a vontade boa sem restrição será igualada à vontade autolegisladora, segundo o princípio supremo de autonomia”. Essa constatação possui como propósito distinguir certas inclinações que exprimem a finitude da natureza humana e que se apresentam como contraponto do critério de universalidade. Ainda, é importante ter presente que a finitude é definida em Ricoeur como sinônimo da fragilidade e limitação humana e também o ponto que permite entender melhor a inserção do mal no homem.

Ricoeur concebe um modo de determinação subjetivo que marca algo avesso ao antagonismo comumente colocado entre desejo e razão, de tal forma que esse dispositivo é encontrado por ele na obra kantiana: as máximas da ação obedecem a regras de universalização. Sendo assim, sou capaz de avaliar, no decurso de uma ação, se ela, que estimo como boa, é “adequada à estima absoluta da boa vontade, senão indagando: a máxima de minha ação é universalizável?” (RICOEUR, 1991b, p. 242).

A pretensão de uma máxima à universalidade é expressa de tal maneira em Kant que não é possível encontrá-la na tradição teleológica aristotélica. O que está implicado nesta última não é uma pretensão à universalidade, mas uma teleologia interna, denominada “desejo racional”. Conforme Ricoeur (1991b) a teleologia interna passa das análises da *práxis*, das noções de prática, de planos de vida e de unidade

narrativa de uma vida, a serem entendidas por meio da noção de máximas, em virtude do próprio caráter de generalidade da máxima, entendida aqui como uma fenomenologia da *práxis*.

Além disso, Ricoeur, no texto *A razão prática*, descreve o raciocínio prático como sendo o segmento discursivo da *phronèsis* ou sabedoria prática. Para ele (1989b, p. 246), a *phronèsis* “associa um cálculo verdadeiro e um desejo justo sob uma norma – um logos – que, por sua vez, não funciona sem a iniciativa e o discernimento pessoal”. Disso, decorre que, por mais que o homem se encontre inserido em uma narrativa de vida, é necessário que ele possa não somente incorporar o significado dessas tradições e hábitos, mas também o que eles simbolizam de fato para ele. Interpretar os mitos que se herdou é tarefa de um sujeito que se encontra no mundo. Por isso, necessita-se recorrer sempre a uma constante interpretação, seja individual, seja coletiva, para que se possa combater o mal que já se encontra, desde sempre, aí onde o sujeito habita (CORÁ, 2004).

Por fim, a relação entre ética e moral possui um significado filosófico e político. No nível filosófico, a questão dos fundamentos parece decisiva, uma vez que resulta da confrontação entre duas tradições: uma ligada à esfera do desejável e a outra, à do dever. Assim, a moral se liberta da teleologia, entendendo que ela rompe com o que é desejável. Em Ricoeur, o que é desejável é viver a vida boa, com e para os outros em instituições justas<sup>69</sup>. O desejo é, assim, o que oferece um suporte ontológico à ética. Dessa maneira, não é a vontade, senão o desejo que se define por um objetivo. A vontade está do lado da lei, o desejo está do lado da aspiração, das escolhas e dos desejos. É, portanto, no solo das convicções e das crenças que se enraíza o significado cultural ético da vida boa, da vida digna e, conseqüentemente, da vida examinada. Decorre que o conjunto de valores e de crenças, que pautam a conduta, a vivência temporal de uma realidade histórica, é transfigurado por meio do encontro entre nós e a grande obra aberta, que possibilita o reconhecimento de si e do outro.

Antes de aprofundar a relação entre ética e moral, é preciso retomar, novamente, a relação entre Ricoeur e Mounier, tendo em vista que este reivindica o prestígio da ética perante o espírito moralista. Diante disso, é possível perceber que

---

<sup>69</sup> Emerge, neste ponto, a questão da intersubjetividade original, fazendo retroceder aos trabalhos relativos à fenomenologia, principalmente expressos na obra “Na Escola da Fenomenologia” (RICOEUR, 2009a).



a influência de Mounier vai além da questão da pessoa. Como se sabe, Ricoeur assume e desenvolve, em suas investigações sobre a ética, o estabelecimento entre os dois termos para, posteriormente, defender a primazia da ética ante a moral. À primeira será conferida a intencionalidade da vida realizada e, para a segunda, a articulação dessa intencionalidade dentro de normas caracterizadas pela pretensão de universalidade.

O projeto ricoeuriano inicia com uma especificação no plano terminológico e se concretiza por meio de uma realização filosófica clara, tendo em vista a articulação da primazia da ética sobre a moral, a necessidade de a ética passar pelo crivo da norma e, novamente, a legitimidade de um recurso ao ético, quando a norma conduz a conflitos práticos. Dessa forma, já assinalando uma possível resposta aos problemas levantados, a saber, a) Como podemos relacionar teleologia e deontologia?; b) Como é possível afirmar a primazia da ética sobre a moral?; c) Qual é a necessidade de a ética passar pelo crivo da norma?, fica, aqui, delineado que a moral somente constituiria uma efetuação limitada e a ética incluiria a moral, em vista a conflitos práticos.

Conforme Teixeira (2004), a tríade dos estudos éticos em Ricoeur – a ética, a moral e as convicções –, pode ser reinterpretada em relação à alteridade. A primeira injunção é esta: eu sou interpelado a viver bem com e para os outros em instituições justas. Ainda, conforme o autor, existe uma espécie de mandamento do amor – tu ama-me – que, sendo mandamento, não é ainda lei; só se torna lei quando a violência se intromete e efeta as relações interativas. Nesse caso, o mandamento torna-se lei de interdição, ou seja, não matarás. A segunda injunção, refere-se ao nível da moralidade, em que se prende portando a primeira injunção, no nível ético, que corresponde ao viver bem. Na sequência dessa trajetória, chega-se até a escolha moral em situação, a qual representa a terceira injunção e que se liga ao fenômeno da convicção, que não se substitui pela regra.

Desse modo, é possível também assegurar que Ricoeur (1991b) manifesta sua predileção pela ação ante os desenvolvimentos teóricos formalistas ou dogmáticos. Essa escolha, para Villaverde (2003b), acontece não somente na sua filosofia prática, mas também no nível de sua filosofia hermenêutica, em que preconiza uma troca, expressa em uma de suas grandes obras: “Do texto à ação”. Assim, fica claro que a ação é determinante para resolver os conflitos que podem gerar os princípios morais confrontados com a complexidade da vida. Para Ricoeur,

nos conflitos suscitados pela moral, só um recurso ao fundo ético no qual descansa a moralidade pode suscitar a sabedoria do juízo em situação. Outro ponto de ligação entre Ricoeur e Mounier ocorre no nível relativo ao juízo de situação. Essa proximidade entre ambos é possível, uma vez que este irá falar sobre o peso das situações e do juízo histórico concreto.

Castillo (2007) entende que a fundação da prática não é um desejo originário, senão um ato originário de lucidez e de autoexplicação. Disso vem a ideia, muito rapidamente interpretada como desumana, de que a lei se torna controle sobre tudo. Adverte-se, porém, que não se pode esquecer que, para o criticismo, a objetividade pode ser subjetivamente desejável, tendo como premissa aquilo que Kant nomeia uma faculdade superior de desejar.

Além disso, para Castillo (2007), o kantismo se refere também a avaliações e a preconceções que guiam os juízos, cuja objetividade não se pode determinar. O que está em jogo no nível ético será decisivo, uma vez que se referem à esperança possível, ao destino planetário da raça humana, ao valor da vida, à responsabilidade diante do futuro e ao modo de pensar as relações culturais e religiosas no mundo.

### 3.7 O PONTO DE LIGAÇÃO: O AMOR

A apresentação do que é mais grandioso configura-se na realização do amor, bem como na vivência das boas maneiras propostas pelas instituições. É fato que as instituições sempre terão que lutar com algumas fragilidades, que sempre haverá sujeitos com fragilidades e que, por tal motivo, sempre serão aqueles que, na vida em sociedade, precisam ser tratados de uma forma diferente. Conforme Ricoeur (2000b, p. 20) “o amor tem, no nosso discurso ético, um estatuto normativo comparável àquele do utilitarismo ou também do imperativo categórico kantiano”. Esse desencadeamento do amor e da justiça pode ser encontrado no “Sermão da Montanha”, no qual consta que existe um conflito entre o mandamento do amor e a chamada regra de ouro e que esse conflito entre fragilidade e possibilidade marca os polos existentes entre o amor e a justiça.

Seguindo neste percurso, é preponderante destacar que a regra de ouro abre um espaço de reciprocidade. Essa abertura ocorre em virtude de uma dissimetria

originária que é atestada na sua própria formulação, na qual a face dessa dissimetria é a violência da qual o homem é capaz. Acredita-se, na esteira de Michel (2007, p. 60), que “a regra de ouro é uma resposta moral dada a uma ameaça de violência, inerente às situações assimétricas das interações humanas, quando alguém exerce um poder sobre outro”. O autor ainda completa, observando que “a lógica da reciprocidade, ressaltada na regra de ouro, tende a impedir toda relação não simétrica entre um paciente e um agente”.

É necessário manter um equilíbrio entre justiça e amor, pois, sem equilíbrio, ambas acabam se tornando (e fazendo do ser) mero objeto. Se tomado como objeto, o ser é instrumentalizado, servindo apenas para uma relação utilitária. O ponto de equilíbrio deve ser buscado por meio da regra de ouro. Caso contrário, haverá uma incoerência com relação à justiça e o amor. Conforme Abel (1996), a questão da regra máxima atribuída por Rawls não possui nenhum sentido se não ultrapassar a regra de ouro. Seria, nesse caso, uma simples regra de prudência com fins altamente interesseiros. Para Ricoeur, tanto a regra de ouro quanto a justiça estão fortalecidas pela tradição.

Assim, é revelante ter presente que o outro se reconhece não em sua acessibilidade, mas em sua alteridade, isto é, que, ao chegar, altera-se e abre múltiplos e novos sentidos para o si mesmo. A regra de ouro, como já sinalizado, denuncia a violência como possibilidade e testemunha, de certa maneira, o caráter adventício do outro; então, se existe assimetria, é em razão desse advento, a partir do qual se doa o encontro intersubjetivo. Sendo o outro um acontecimento, a possibilidade inadvertida de suas capacidades é sempre inesperada, por isso sua aparência não implica somente proximidade, mas também a hostilidade da vinda: o matar como outra figura, mas que toma o outro em sua mão (MENA MALET, 2010)

Sendo assim, o si mesmo da regra de ouro é aquele que reconhecendo a surpresa do advento do outro, abre-se, para a possibilidade da violência que esta pode trazer, mas, ao mesmo tempo, mediante sua formulação, mantém, ainda sim, a iniciativa de sua ação. Acolhe o outro em sua vinda inesperada, todavia conserva a iniciativa da resposta; e é mais, ainda pode responder a esta sob a figura da exigência amorosa. Nesse sentido, Henaff (2002, p. 516) afirma, confirmando as teses levinasianas, que “a liberdade em que me reconheço não é para mim a de ser meu próprio legislador, mas é a de responder à obrigação que o outro carrega em seu rosto”.

De acordo com Abel (1996), o justo pode ser compreendido na oposição entre o legal e o bom ou, ainda, pode opor-se ao bom. Ricoeur conclui que só o amor transcende o justo – um amor que, longe de se desligar da preocupação da justiça, visaria a uma justiça inteiramente justa, uma justeza singular e uma justiça verdadeiramente universal. Eis, portanto, a maneira correta de deliberar e de fazer com que as instituições conduzam as pessoas num caminho correto. Somente com essa razão se poderá chegar a uma justiça que possua por base a igualdade entre os seres.

De certa forma, o tema justiça é, em si, uma realização e, ao mesmo tempo, uma inquietação, em especial quando se refere a uma prática social. A justiça precisa se realizar no meio social, caso contrário, não poderia ser chamada justiça. É dever das instituições conservar a justiça, pois somente com isso é que se pode dizer que há possibilidade de uma vida digna. Além disso, o viver bem dentro do âmbito social decorre de uma concepção de justiça. Aristóteles via na *pólis* a realização plena do homem, enquanto que, para Ricoeur, a justiça deve estar em primeiro lugar, uma vez que a vida boa será fruto da vivência da justiça (ABEL, 1996). Em entrevista a Jean-Marie Muller e François Vaillant, Ricoeur é questionado: *“Comment se fait-il, qu'après avoir mis en évidence le bien-fondé éthique de la non-violence, dans votre livre Histoire et vérité (1955), vous n'avez pas ensuite entretenu cette préoccupation dans vos écrits?”*. Ele responde:

*C'est vrai que je ne l'ai pas entretenue, si ce n'est quelquefois de biais. Il y a deux ans, à Tübingen, je suis intervenu sur le thème "Amour et justice". J'ai dû alors reprendre la question du "Aimez vos ennemis". J'ai essayé de refaire un peu le travail exégétique sur l'apparente contradiction qui existe entre ce segment du Discours sur la montagne et la Règle d'or qui se trouve un peu plus loin dans le texte (« Ne fais pas à autrui ce que tu n'aimerais pas qu'il te soit fait »). En résumé, la logique de la surabondance met en défaut la logique de la réciprocité. La justice, comme règle d'équivalence, ne rompt pas complètement avec la loi du talion, "Oeil pour oeil, dent pour dent". Dissocier l'amour des ennemis de la règle de réciprocité, c'est entrer dans "l'économie Du don". La difficulté est de faire passer cela dans les institutions! (RICOEUR, 1991c, p. 04, grifo nosso).*

Ao finalizar com a perspectiva do amor, Ricoeur nos lança para o âmbito de uma comunidade total. Esse conceito traz impresso consigo aquilo que se chama cidade feliz, abrindo o enfoque para uma cidade com concepções limitadas, uma vez

que não é possível falar em sociedade sem falar em solidariedade. Diante disso, e pautada no amor, a estima de si impulsiona o sujeito a ir ao encontro do outro. Por fim, um dos pontos mais relevantes nesta análise, e que merece ser destacado, é a questão do justo perante o bom, em que a pura legalidade ou mesmo o formalismo acaba perdendo lugar para a justiça. Por isso a importância da liberdade, sobretudo quando se refere às práticas sociais.

Por último, a resposta à questão: se é possível articular uma filosofia prática, estabelecendo a primazia da ética sobre a moral. Alguns intérpretes vão dizer que Ricoeur conserva uma oposição entre Aristóteles e Kant<sup>70</sup>, ou seja, que há a repetição da velha dissociação entre a ética de tradição deontológica e a de teleológica. O que se pode constatar é que a intenção da ética ricoeuriana, de “visar à vida boa com os outros em instituições justas” implica, perempetoriamente, na primazia da ética sobre a moral. Essa primazia, acredita-se, ocorre em virtude de que a primeira seria ligada aos relatos e à identidade no sentido da ipseidade e a segunda seria ligada ao sujeito e à identidade como mesmidade. Portanto, a transição que Ricoeur procurou estabelecer entre a ética aristotélica e a moral kantiana se mostrou ser uma nova interpretação dessas duas correntes da filosofia ocidental (CORÁ, 2004).

Diante disso, o pressuposto que se quer defender aqui é o de que Ricoeur implementa uma “dialética” entre essa duas tradições (deontológica e teleológica). Essa “dialética” apenas se processa num segundo momento que se pode identificar como o momento reflexivo-discursivo, em que os sujeitos particulares estão inseridos. Em um primeiro momento, contudo, a ética precede a moral, o que significa dizer precisamente que o mundo-da-vida-ético ou o mundo-pré-reflexivo-discursivo são anteriores ao sujeito de um discurso particular datado.

Além disso, como última análise do terceiro capítulo, faz-se necessário retomar a questão da regra de ouro e o tema do agápe, principalmente, a interpertração realizada por Mena Malet (2010) sobre esses conceitos. Se a regra de ouro atesta a sobrevivência do outro em sua possibilidade e, desse modo, assinala a assimetria nas

---

<sup>70</sup> “*En proposant une claire distinction entre le concept d'éthique et celui de morale, Ricoeur admet qu'il fait un choix terminologique non communément admis mais pourtant justifiable. Il y a bien deux traditions de pensée, l'une dite téléologique (Aristote en est certainement l'initiateur) pour qui il s'agit d'identifier ce qui est estimé bon et de savoir comment y parvenir; l'autre dite déontologique (Kant en est le représentant principal) pour laquelle il importe de définir ce qui s'impose inconditionnellement comme obligation*” (HÉNAFF, M. Remarques sur la Règle d'Or Ricoeur et la question de la réciprocité. **CAHIER DE L'HERNE**. Ricoeur. Paris: Editions de L'herne, 2004. p. 328-329).

relações intersubjetivas, pode-se afirmar que, de certa forma, ela busca restabelecer as relações de reciprocidade entre o si mesmo e o outro. Como pressuposto de trabalho, acredita-se que, em todo caso, isso supõe que, em algum nível da análise, haja relações recíprocas. Todavia, o que é preciso reconhecer é a possibilidade da invenção de um comportamento novo que não suprime a assimetria originária, mas que a faça produtiva, criando ou inventando um espaço de proximidade na distância. Segundo Ricoeur (1991, p. 396):

[...] não há nenhuma contradição por considerar como dialeticamente complementares o movimento do Mesmo para o Outro e o do Outro para o Mesmo. Os dois movimentos não se anulam uma vez que um se desenvolve na dimensão gnosiológica do sentido, o outro, na ética da injunção. A destinação à responsabilidade, de acordo com a segunda dimensão, remete ao poder de autodesignação, transferido, conforme a primeira dimensão, a toda a terceira pessoa supostamente capaz de dizer “eu”.

Sendo assim, acredita-se, que é melhor falar de invenção do que de restabelecimento, pois, se o outro é um acontecimento, tal como declarou Lévinas, ou se o outro é um *alter ego*, como descrevia Husserl, jamais poderá haver reciprocidade, pois nos dois casos o encontro com o outro promove: a) ou, uma descrição espelhada (Husserl), na qual o polo constituinte é o *ego*, e no qual o outro, em sua alteridade, fica retraído à constatação de sua inacessibilidade; b) ou, é pura alteridade que não se deixa reduzir ao Dito, que é atemático porque é pura expressão, e, então, o outro me fazendo seu refém não se doa, mas em seu caráter enigmático é inabordável. Desse modo, nenhum dos dois pontos de partida, ou seja, o do *ego* ou o do outro irredutível, salva-nos da assimetria entre o *ego* e o outro. “Assim, não há nada a restabelecer. No entanto, tudo está por ser inventado” (MENA MALET, 2010, p.15).

Assumir a condição adventícia de si mesmo e do outro implica, então, reconhecer a intenção de proximidade que o *ipse* pode fazer com relação ao outro. Trata-se, pois, de uma intenção poética que por si mesma é excessiva; pois ir ao encontro do outro é reconhecer-se como surgindo a partir desse encontro já dado. A resposta é, portanto, exigência de proximidade e reciprocidade que advém da liberdade comprometida do si-mesmo. Assim, para examinar com mais detalhe a exigência da resposta, examinam-se as análises que Ricoeur faz da relação entre “amor e justiça”.

Na compreensão ricoeuriana, o *agápe* se distingue do *Eros* platônico por ser alheio “à ausência de sentimento de privação” (RICOEUR, 2004, p.322). Não se trata, portanto, de um amor carente, cujo signo é a falta de completude e a separação do desejo. A referência ao *Banquete* de Platão, a origem de *Eros*, filho de *Penía* e *Poros*, ilumina melhor a falta ou indigência do amor. No entanto, o *agápe*, na efusão do dom, sobrepassa toda equivalência possível. O acento não está posto na falta, mas na sobreabundância, cujo signo é também a despreocupação ou o “deixar ir”. O que está em jogo, aqui, não são nem as justificativas nem a atenção para si, mas a despreocupação própria das aves e os lírios dos campos, tal como recorda Ricoeur (2007a) na obra *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Com relação a essa obra, é importante ter presente as últimas linhas, que marcam o selo de uma especulação que se desenrolou ao longo dos tempos e que se lança para o futuro: “sob a história, a memória e o esquecimento. Sob a memória e o esquecimento, a vida. Mas escrever a vida é outra história. Inacabamento.” (RICOEUR, 2007a, p. 513).

Dessa forma, se o *agápe* é signo de desmesura, de incalculabilidade, de excesso, também sobrepassa a dialética de “dar-receber”; quer dizer, quebra a reciprocidade das relações interpessoais no nível das ações sobre um fundo de assimetria, para atestar na ferida anunciada algo que é “sem medida” (MENA MALET, 2010). Entretanto, Ricoeur não busca fazer dessa lógica da sobreabundância um paradigma que suprima sua filosofia moral, política e do justo. Como compreende Michel (2006, p. 449, grifo do autor): “Há, portanto, uma tensão no seio da filosofia prática de Ricoeur que complexifica a já evocada [tensão] entre *vita activa y vita contemplativa*, uma tensão entre duas ‘economias’ do viver juntos: uma economia da equivalência e uma economia da sobreabundância”.

Como sempre, Ricoeur torna produtiva uma lógica da desproporção no momento de pensar a relação entre amor e justiça. Mas qual é o lugar de onde se libera essa desproporção inicial? Por meio da linguagem, pode-se apontar o difícil vínculo entre amor e justiça. Para Mena Malet (2010), enquanto o *agápe* declara e celebra as figuras do “hino”, as “bênçãos” e os “cantos de louvor”, assim como ordena e manda sob a forma do “mandamento de amar” ao próximo como a si mesmo e ao inimigo — mandamento hiperbólico que coloca à hospitalidade à prova do impossível —; a justiça, pelo contrário, argumenta e sentencia. Diante disso, a questão a ser repondida é: é possível ordenar que se ame? Quem responde a essa questão é o próprio Ricoeur (1994, p.18), ao expressar que

[...] a ideia genial é mostrar a ordem de amar que emana deste vínculo de amor entre Deus e uma alma solitária. A ordem que precede a toda lei é a palavra que o amante dirige ao amado: *Ama-me!* Esta distinção despercebida entre ordem e lei não tem sentido se só se admite que a ordem de amar seja de fato o amor, recomendando-se a si mesmo, como se o genitivo contido na ordem de amar fosse, por sua vez, genitivo objetivo e genitivo subjetivo; o amor é objeto e sujeito da ordem; ou, em outros termos, é uma ordem que contém as condições de sua própria obediência pela ternura de sua reprovação: *Ama-me!*

O que se atesta é que a ordem de amar reivindica uma dissimetria fundamental em vez de apostar em tratamento igualitário entre os homens. Essa desproporção, quem sabe pensada a partir do não lugar ou de “nenhuma parte”, que caracteriza ao menos um dos sentidos da utopia, aposta pela desmesura do dar e não esperar nada em troca. No entanto, se a dialética padece entre dom e contradom, como pensada, por exemplo, por Marcel Mauss (1996), advoga pela “altura” do receber: a gratidão.

Nesse sentido, a gratidão alivia o peso da obrigação de retribuir e a orienta rumo à generosidade igual à que suscitou o dom inicial. Neste ponto, é possível fundar uma resposta sobre a possibilidade de fazer uma separação entre a boa e a má consciência. Nesse caso, o receber não precisa da devolução, aceitando e reconhecendo a grandeza e o excesso do primeiro ato, o dar. O dado não exige devolução à altura de sua gratuidade, oferece-se generosamente para sua recepção. E, ainda, é na gratidão que se baseia o bom receber que é a *alma* dessa separação entre boa e má reciprocidade, uma vez que ela consegue fazer isso ao decompor, antes de recompor, a relação entre dom e contradom, ou seja, ela consegue colocar de um lado os pares dar-receber e de outro, o receber-retribuir. Na gratidão, os valores dos presentes trocados são incomensuráveis quanto a custos mercantis. Essa é a marca do sem-preço sobre a troca dos dons. Além disso, com relação ao tempo conveniente para retribuir, é importante ter presente que não há uma medida exata: “essa é a marca da *agápe*”, que se coloca indiferente ao retorno, sobre a troca dos dons. Logo, a separação entre os pares dar-receber e receber-retribuir é ao mesmo tempo estabelecida e superada pela gratidão (RICOEUR, 2006).

Ainda, de acordo com Mena Malet (2010), é no *Testamento* de Lucas (6, 32-34) que Ricoeur encontra a fórmula hiperbólica do *agápe* que pede para amar aos inimigos. Mas, ao mesmo tempo, a regra de ouro emerge como um mandamento



que traz legibilidade e viabilidade ao amor transbordado ao outro. O que a regra de ouro oferece é a possibilidade da reciprocidade, sem o que a lógica da sobreabundância “seria incompatível com a existência em uma sociedade democrática, pois ela é regida idealmente pela regra de igualdade e de reciprocidade” (MICHEL, 2006, p. 452). Desse modo, a sobreabundância do dom é pensada como supramoral e precisa passar pelo princípio da moralidade “resumida na regra de ouro e formalizada na regra de justiça” (RICOEUR, 1994, p.56). O supramoral da sobreabundância reabilita-se por intermédio da passagem pela regra de reciprocidade e pela iniciativa em acolher ao outro, bem como para dar sem exigir devolução. Dessa forma, o excesso da sobreabundância produz a inovação possível do agir abrindo, novos horizontes de “endividamento” entre o si mesmo e o outro e oferecendo a gratuidade como outra resposta possível.

No entendimento de Causse (2006), é a inovação que carrega a lógica da sobreabundância à regra de ouro. Por meio da lógica da sobreabundância, a pessoa se encontra com um “mais” que não está situado no eixo da regra de ouro, quer dizer, que pertence a uma economia absolutamente diferente. Isso significa que não se trata de proceder dando um passo suplementar no mesmo espaço da ética, mas de imaginar uma resposta a partir *da* ação, que, não obstante, une-se ao campo delineado pela regra de ouro. Isso possibilita atestar, na esteira de Gadamer e, antes dele, Heidegger, que *phronésis* é *Gewissen*. Dessa maneira:

[...] a consciência como atestação-injunção, significa que essas “possibilidades mais convenientes” do *Dasein* são originariamente estruturadas pelo optativo do bem-viver, o qual governa a título secundário o imperativo do respeito e alcança a convicção do julgamento moral em situação. Se assim é, a passividade do ser-imposto consiste na situação de escuta na qual o sujeito ético encontra-se colocado com relação à voz que lhe é dirigida na segunda pessoa. Encontrar-se interpelado na segunda pessoa, no centro mesmo do optativo do bem-viver, depois da interdição de matar, após a procura da escolha apropriada à situação, é reconhecer-se imposto a *viver-bem com e para o outro nas instituições justas e a se estimar a si mesmo como portador desse desejo*. A alteridade do Outro é, então, a contrapartida, no plano da dialética, dos “grandes gêneros” dessa passividade específica do ser-imposto (RICOEUR, 1991b, 410, grifo do autor).

A lógica da sobreabundância e o amor aos inimigos, apresentados pela parábola do bom samaritano, por exemplo, trazem consigo a confirmação da possibilidade da invenção de si mesmo no seio da semelhança e da reciprocidade, para além da economia simétrica do outro. A invenção é articulada, na gratuidade do

primeiro dom, como a emergência da gratuidade e do gesto da proximidade: aproximar-se do outro é renunciar a manter-se inconquistável, em nome da alteridade mesma no coração do outro. Para o professor Mena Malet (2010), a novidade trazida pela sobreabundância não se anuncia, pois não chega a se tornar familiar e cotidiana, é pura possibilidade da emergência ou abertura da proximidade reconhecida no diálogo mútuo com o outro de si. Por todas essas razões, entretanto, a supraética como lógica do dom não busca nem suprimir a regra de ouro, nem se fazer fundamento de toda moralidade, pois põe em suspenso a cotidianidade das relações morais para transformar, novamente, o modo de se dar a si mesmo ao outro. Precisamente, o que está entre parênteses é o testemunho da arbitrariedade do estado de coisas e, portanto, um signo da possível quebra que pode operar no trato familiar com os outros e com o mundo (MENA MALET, 2010).

Uma última questão persiste: saber se é possível outro tipo de endividamento, não fundado na devolução do que já tem um preço, mas no “sem-preço” da singularidade e da gratuidade do dom do outro? Ricoeur (2006) defende outra forma de endividamento, ou seja, aquela que implica o compromisso total do si mesmo ou a promessa a que se está sujeito. Talvez, a promessa de sua própria invenção como outro. Assim, acredita-se que a mutualidade restabelece o “sem-preço” expressado não pela obrigação de devolver, mas pela “resposta a um chamado que resulta da generosidade do dom inicial”. Sendo assim, sob o regime da gratidão, os valores dos presentes trocados são incomensuráveis quanto a custos mercantis. Eis a marca do sem-preço nas trocas de dons. Por último, quanto ao tempo conveniente para devolver, pode-se afirmar, do mesmo modo, que não existe medida exata. Isso assinala a marca do *agápe*, que pode ser entendido como indiferente ao retorno e às trocas dos dons.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na procura de esboçar um delineamento conclusivo a este trabalho, faz-se necessário salientar, ainda, a riqueza, a profundidade e o sugestivo campo de investigação que Ricoeur propõe. Dada a admiração, manifestada nesta pesquisa, pelo trabalho do autor, procurou-se apontar algumas considerações que nortearam este estudo, principalmente, nas questões pertinentes ao tema do reconhecimento, da intersubjetividade e da vida ética.

O estudo não pretendeu atenuar a crítica empreendida às filosofias do sujeito ou do *cogito*, no sentido preciso que Ricoeur buscou explicitar, de maneira clara e profunda, em seus escritos. O foco foi apresentar a sua crítica, bem como apontar se é possível pensar outra alternativa para “estender uma ponte” entre as filosofias do sujeito autofundante e as filosofias da suspeita. Os pressupostos teóricos, apresentados no decorrer do estudo, possibilitam apontar a saída por meio da fenomenologia hermenêutica do si, que, ao contrário das filosofias do *cogito*, não é caracterizada pelo primado do eu ou de sua pretensão de autofundação, mas é resultado da interpretação dos signos, dos símbolos e dos textos.

Diante disso, foi possível atestar a possibilidade de compreensão de si, do outro e do mundo a partir da abertura à coisa do texto. Isso autoriza a falar de um outro *cogito*, mais amplo, voltado para fora e mergulhado nas tradições, nos monumentos, na história, enfim, nas grandes obras da humanidade, como também nas instituições as quais são anteriores ao sujeito datado. Dessa forma, é possível pensar um sujeito de maneira paradigmática à Pascal, ou seja, um caniço pensante, que assinala a fragilidade e a grandeza humana.

E, depois de Pascal, pode-se apontar, ainda, Maine de Biran, a quem Ricoeur, em “O Si-mesmo como um Outro”, reconhece o mérito de ter aberto o quintal filosófico para o tema do “corpo próprio” no qual a expressão “eu sou” significa “eu vou, eu movo, eu faço”. E depois de Maine de Biran, recorda-se de Nabert, que Ricoeur considera o último grande expoente da tradição da filosofia reflexiva francesa, assim como Espinosa, que destaca o desejo de ser e esforço de existir.

Observou-se, após as leituras realizadas, que Ricoeur ensinou que Descartes pode ser lido de forma diferente daquela leitura que, historicamente, foi

realizada pela tradição filosófica. Em razão disso, é possível citar uma passagem das entrevistas com Gabriel Marcel, em que Ricoeur, posicionando-se de maneira diferente do seu mestre, afirmou que tanto Marcel quanto Jaspers interpretaram Descartes e Kant reduzindo o *cogito* a uma pura função de vigilância e que é necessário recuperar essa leitura, fragmentada pela tradição. Nesse sentido, Ricoeur, ao questionar Marcel, referindo-se a toda densidade do “eu sou” que constitui “a intenção esquecida do *cogito*”, recebe de Marcel a seguinte resposta: há “infinitamente mais em Descartes que no cartesianismo”.

Também, não se pode deixar de mencionar nestas considerações finais um pensador que foi muito querido por Ricoeur, uma vez que era seu amigo, Pierre Thévenaz, o qual, por questões metodológicas, não foi mencionado no corpo do trabalho. Para esse pensador, o *cogito* constitui uma resposta à crise da razão, como assunção radical de tal crise em direção de uma razão somente humana. O *cogito* torna-se uma consciência da condição humana e inicia um percurso que se move na direção daquela “filosofia sem absoluto”. O “crente filósofo” Thévenaz considera uma resposta autônoma da razão ao apelo da palavra, uma vez que seu impacto com o evento cristão, a partir da sua provocativa imputação de loucura em vista da razão filosófica, visa colocar em crise a segurança de uma razão autista e propõe convidá-la a reconhecer-se como contingente e finita.

Como crédito a essas considerações, é importante lembrar que, para Jervolino (1999), o pensamento de Thévenaz é apenas uma das possíveis leituras “alternativas” de Descartes. A questão a ser apresentada é quanto à atitude mais justa no confronto da tradição filosófica, como Ricoeur demonstra no ensaio final de “O Si-mesmo como um Outro”, aquela que tenta reativar o potencial de sentido oculto e submerso: por que não aplicar essa atitude até às filosofias do *cogito*? Constatou-se que a problemática da atestação tem uma de suas fontes na problemática cartesiana do Deus enganador, mas sem a pretensão de atingir a garantia absoluta de uma certeza hiperbólica.

Visualizou-se que a atestação, como forma humanamente atingível de autoconsciência, possui uma relação histórica com o *cogito*, precisamente porque representa uma possibilidade de consciência de si, distinta daquela que se tem historicamente afirmado, sobre a base de uma intenção “hiperbólica” de autossegurança na qual o sujeito procura o seu fundamento na sua autoposição. Em comparação com o paradigma das filosofias do sujeito, parece decisivo

responder à questão se o *cogito* pode ser ou não liberado a partir de uma referência exclusiva ao eu. Uma possível resposta a essa questão pode ser dada caso se entenda que o caminho ricoeuriano referente à questão do sujeito e da ipseidade se exprime, linguisticamente, na passagem do (*cogito*) ego ao si.

O outro *cogito* é, então, o *cogitans*, que se pode referir não só ao eu, mas também a cada pessoa e que, como participípios, de fato, "participam" no pleno sentido do verbo. O *cogitans* não pode mais se resignar a tornar-se um "eu desancorado" ou "desencarnado". É importante frisar, ainda, que Ricoeur salienta que este é o meu corpo, minha carne viva e não outra coisa que pensa. Percebeu-se que o autor deseja afirmar o oposto do dualismo cartesiano de substância, para a qual fica proposta uma posição totalmente herética. Mais uma vez, recorda-se do canço pensante de Pascal. Essas considerações linguísticas esboçadas pelo autor não podem, acredita-se, resolver o problema filosófico do sujeito, mas podem ajudar a prosseguir o discurso com vista a atingir um nível de análise mais, propriamente, fenomenológico-hermenêutico.

Portanto, um dos pressupostos deste trabalho foi de que a crítica radical do sujeito e do *cogito* precisa ser interpretada no sentido do movimento fenomenológico da *epoché*. Além disso, na obra "O Si-mesmo como um outro", Ricoeur procurou delinear, tematicamente, o percurso da passagem, que já havia sido prefigurada na sua juventude, por meio da expressão "segunda revolução copernicana". Essa expressão significa que o ser que se põem no *cogito* deve ainda descobrir que o ato mesmo com o qual estabelece a unidade não o fecha, mas o conduz a participar do ser que se interpela em cada símbolo. Nesse sentido, o distanciamento de si e de uma verdade define uma estratégia de administração e de descentralização diante do que o autor denomina "aventura do *cogito*". Como observado, "O Si-mesmo como um outro" com sua riqueza de linguagem e referimentos, bem como a amplitude de sua argumentação, constitui o momento conclusivo de tal aventura com o retorno ao si. Ressalta-se que se trata de uma estratégia, diga-se de passagem, que, de acordo com o estilo filosófico próprio à *epoché* fenomenológica, visa a uma compreensão mais profunda, a uma reapropriação do sentido do qual se distancia. É um estilo e uma verdade própria do *ethos* filosófico, que o leitor da obra de Ricoeur está bem habituado a visualizar nas suas obras e que surge, explicitamente, no contexto da teoria da hermenêutica, na qual introduz o tema da distância. A fidelidade a esse

estilo possibilita encontrar o equilíbrio de pertença na radicalidade da distância e, ainda, permite apontar para uma reapropriação e uma recuperação do si-mesmo.

Dessa forma, verificou-se que a alteridade do outro como estranho, ou como diverso de mim, deve estar não somente entrelaçada com a alteridade da carne que eu sou, mas também precisa ser considerada a seu modo como prévia à redução ao próprio. É relevante ter presente que “minha” carne só aparece como um corpo entre os corpos quando eu sou eu-mesmo, ou seja, um outro entre todos os outros, em uma apreensão da natureza comum na rede da intersubjetividade. Diante disso, Ricoeur encontra-se na tradição filosófica na qual a radicalidade fenomenológica resume uma considerável fidelidade à inspiração, que o autor segue, por sua vez, na esteira de Husserl.

Observou-se, ainda, que a aquisição profunda desse movimento de espoliação e de conquista diante das filosofias do *cogito* é a aceitação consciente e responsável de nós mesmos e do outro que está em nós – aceitação de nossa corporeidade viva, da nossa condição carnal e aceitação do outro homem, na reciprocidade do reconhecimento – explicitada por Ricoeur por meio da chamada “analogia do eu sou”. A pista para a questão da intersubjetividade original pode ser a relação entre os textos clássicos de Ricoeur referentes à intersubjetividade (Hegel e Husserl em *Du texte à l'action; l'école de la Fenomenologie*; Husserl e Lévinas na conclusão de *Soi même comme un autre*). Além disso, verificou-se que, para Ricoeur, o conceito de reconhecimento mútuo entre os indivíduos, expresso no final do *Parcours de la reconnaissance*, demonstra que a intersubjetividade não é só originária, mas também culmina no reconhecimento recíproco, possuindo um valor ético.

O texto analisou também que, diante da dissimetria originária, a fenomenologia oferece duas versões claramente opostas, consoante ao polo de referência, a saber, o “eu” e o “outrem”. O primeiro diz respeito a Husserl das *Meditações Cartesianas*, na qual permanece uma fenomenologia da percepção, sendo sua abordagem, nesse sentido, teórica; a outra, de Lévinas, em *Totalidade e Infinito* e em *Autrment qu' être ou Au dela de l' essence* (Do outro modo que ser ou mais além da essência), é francamente ética e, por implicação, deliberadamente antiontológica. Observou-se, assim, que diante desse impasse, a solução de Ricoeur será colocar em oposição Husserl e Lévinas, isto é, entre o primado do eu transcendental e o primado do outro é precisamente a reciprocidade que soluciona o

impasse da intersubjetividade original, embora Ricoeur (2006) frise que a reciprocidade apresenta-se como uma superação sempre inacabada da dissimetria.

Diante disso, foi possível recuperar, além do fracasso da fundação egológica da intersubjetividade, a verdade profunda da quinta meditação de Husserl, e com ela uma possibilidade de entender de forma diferente o paradigma da "filosofia do sujeito autofundante, autotransparente e fechado em si, no sentido do ego". Além disso, a análise do II capítulo permite afirmar que a consciência não é um dado, mas um fim e uma tarefa. Logo, a subjetividade deve ser perdida como origem e precisa ser encontrada num papel mais modesto, daquele da origem radical. Dessa maneira, o ego foi destronado de sua unidade fechada e só será possível reconhecer-se, novamente, por meio do espelho dos seus objetos e de seus atos; as figuras não são unívocas, são ambíguas e complexas, o que justifica o enxerto na hermenêutica. Fato necessário para a desalienação do ser-humano.

Acredita-se que com isso será possível responder à questão central: "quem sou eu"? Mediante o poder e o dever de responder na unidade de atestação e de injunção, unidade à qual são dedicadas as páginas finais de "O Si-mesmo como um outro", é permitido afirmar que o si-mesmo e o outro se implicam mutuamente, e cada um deles são, um eu, um tu e um ele, correlativamente vinculados para serem autônomos. Atestação é, segundo o que foi analisado, fundamentalmente, atestação de si, no qual se agrega, ainda, segurança de ser si-mesmo: agente e sofredor. Além disso, essa unidade (injunção), bem como a alteridade da "voz da consciência", necessita ser entendida como estrutura constituinte da ipseidade.

Portanto, se tanto a injunção quanto a atestação forem dissociadas, pode-se cair ou na desmoralização da consciência ou em um tipo de heteronomia na subordinação a um outro. E isso torna impossível acolher o apelo do outro e a esse apelo responder. Para parafrasear Jervolino (1999), na dialética entre o si e o outro, pelo contrário, a questão "quem sou?" se transforma e se enriquece: que coisa me pedem para ser e que coisa sou chamado a tornar-me? Para Ricoeur (1991b, p. 413) "a unidade profunda da atestação de si e da injunção vinda do outro justifica que seja reconhecida, na sua especificidade irreduzível, a modalidade de alteridade que corresponde, no plano dos "grandes gêneros", à passividade da consciência no plano fenomenológico".

Na conclusão do seu trabalho, Ricoeur afirma, em tom de ironia socrática, que não é possível reduzir a multiplicidade das figuras de alteridade à univocidade.

Por isso, devem ser deixadas em um estado de "dispersão" as três grandes experiências de passividade que constituem a base da fenomenologia da complexa articulação da metacategoria da alteridade: o corpo próprio, o outro homem e a consciência moral. E também é preciso renunciar a identificar a "voz da consciência" com aquela do outro homem, dos antepassados ou de um Deus, presente ou ausente. Trata-se de uma conclusão (diga-se de passagem) agnóstica, que conduz ao cumprimento da crítica de cada procura de garantia e de segurança, mas nos reporta, novamente, à condição finita do filosofar. O desenvolvimento da dialética do si e do outro faz surgir as ilusões e os vínculos das filosofias modernas do sujeito, para o benefício do que se poderia chamar de uma compreensão não subjetivista da vida subjetiva, do *cogitare*, de um *cogito* feito de carne e de sangue que se reconhece, exatamente, como disse Ricoeur, *brisé*.

Essa compreensão assinala o sentido filosófico de uma posição que renuncia ao fundamento sem renunciar a um movimento reflexivo e dialético – embora se trate de uma dialética aberta e finita –, que coloca em questão a reapropriação de si. Trata-se de uma reapropriação que não é definitiva e completa, mas apresenta-se como uma tarefa e como uma esperança. Acredita-se, também, que tudo isso é confirmado mediante o resultado prático da hermenêutica ricoeuriana, não obstante o itinerário filosófico do si que o leva a reconhecer-se na concretude dos seres humanos que agem e sofrem. Talvez se pudesse afirmar, ainda, que o dever da filosofia é dar voz a essa concreta condição humana de favorecer a capacidade de assumir-se como pessoa, como homem na comunidade histórica de que participa. Assim, a ética se articula na interpretação diante dos conflitos constituídos, diante das crenças, diante dos valores e diante das convicções, permitindo, nessa compreensão, compreender não somente o nós, mas o cada um que aparece na pluralidade e na diversidade da vida.

Além disso, foi possível verificar que o fato de aceitar humildemente a si mesmo como um entre tantos significa, além de uma estratégia de desapropriação de si, um amor difícil, que marca o mais essencial da hermenêutica do si-mesmo e que delimita uma hermenêutica militante da existência e uma filosofia sem absoluto em Ricoeur.

Em razão do que foi explicitado, este trabalho objetivou mostrar a fecundidade da analogia ricoeuriana entre o texto e a ação. Com efeito, a partir do caráter de "obra aberta" da ação, torna-se possível pensar uma espécie de



teleologia histórica ou de uma escatologia moral, que se colocam e se edificam na prática. Se as ações são como textos, esses textos podem ser pensados como parte de um universo de textos, entre os quais, por princípio, é possível encontrar os nexos e estabelecer comunicação. O sentido da ação não se encontra no exterior, em um saber que se sobrepõe a ela, mas precisa ser lido e decifrado em seu próprio texto: no seu esforço de realizar-se como prática livre e, autenticamente, humana, na comunidade dos humanos, em que o outro não representa um limite, mas uma condição para a realização da minha humanidade e na procura de sentido.

O que importa, neste momento e para os efeitos de discussão, é destacar o momento ético, que unifica na esperança e no empenho das diversas atitudes, bem como nos estilos humanos relativos às crenças particulares ou da comunidade histórica de que participa: do crente e do homem aberto aos outros, - estilos que podem sobrepor-se e coincidir em uma personalidade singular, que se mostra aberta ao outro. Dessa forma, a análise foi guiada numa perspectiva ética que se reveste da natureza frágil e aberta da ação da concepção de humano em Ricoeur, que confere e socorre a fragilidade e a abertura semelhante aos textos, confeccionada do mesmo material do qual são feitos nossos discursos. Finalmente, encontrou-se a ética que realiza a ligação com a dimensão temporal da prática. Além disso, o estudo permitiu compreender que o desaparecer e o passar à existência – entre a dupla passividade do nascimento e da morte – que resgata nas dimensões da temporalidade e da iniciativa responsável o presente prefigurado como ato e a ação presente que, por sua vez, confere a contingência temporal e intempestiva de uma situação que requer um sentido visível e realizável na comunidade dos homens.

A pergunta a ser feita, ainda, nestas considerações finais, é saber: qual é o impacto desse discurso ricoeuriano em relação a uma possível concepção ético-política? Com base nos pontos verificados, é possível afirmar que não se trata de uma questão de simples dedução, pois a dimensão política não pode, simplesmente, coincidir com a ética. A política tem sua especificidade relacionada ao papel das instituições e a um nexos necessário com o momento econômico, que representa outro aspecto ineludível da prática. Segundo Teixeira (2004), Ricoeur prefere falar de intersecção de três círculos, e não apenas de dois; ético, econômico e político. Nesse sentido, pode-se afirmar que essas esferas não coincidem, mas se cruzam, uma vez que ambas possuem um espaço autônomo de criação: a cidadania, a lei, o poder, as necessidades da vida, o trabalho dos homens, as riquezas das nações e

dos indivíduos. Soma-se, a isso, a conflitualidade que nessas categorias se exprime e nelas se esconde e o equilíbrio que se encontra em certos momentos nos diversos sistemas sociais e institucionais. A interação entre o social, o econômico e o político baseia-se na prática e não pode ser devidamente compreendida caso se faça da ação humana um mero fato positivo, ou uma roda de um mecanismo impessoal.

Percebeu-se que a intenção da ética ricoeuriana, de visar à vida boa com os outros em instituições justas, implica a primazia da ética sobre a moral. Isso é em virtude de que a primeira seria ligada aos relatos e à identidade no sentido da ipseidade; a segunda, ao sujeito e à identidade como mesmidade. Portanto, pode-se afirmar que a ética será entendida de uma maneira que personifica em si a realização da universalidade do homem em sua luta pela autorrealização, possuindo um valor de uma ciência arquetônica. Cabe ressaltar que por ciência não se entende somente o sentido moderno da palavra, mas um conhecimento racional, um saber e uma procura razoável, sobre a economia e a política, e também para o conjunto das práticas sociais e das disciplinas e das artes que, pela prática, retroalimentam-se.

A proposta ricoeuriana mostrou-se como “uma grande obra aberta”. As analogias que esta estabelece, antes de serem impostas, perfilam-se em um sistema aberto à interpretação. Não se pode, contudo, desprezar o esforço realizado pelo autor de preservar, com determinada fidelidade, as bases da filosofia personalista. Isso torna-se uma tarefa difícil, tendo em vista as quase três décadas de evolução filosófica que separam “O Si-mesmo como um outro” e a filosofia personalista. O que é louvável em tudo isso foi sua contribuição de buscar colocar a pessoa como ponto de partida e objeto da reflexão filosófica, novamente. Além disso, a transição que Ricoeur procurou estabelecer entre a ética aristotélica e a moral kantiana mostrou-se como uma nova interpretação dessas duas correntes da filosofia ocidental.

Outra questão importante, que foi tematizada ao longo deste trabalho de tese, diz respeito ao conceito de reconhecimento que, em efeito, suscita, hodiernamente, um novo interesse, tanto no âmbito ético quanto no político, uma vez que pressupõe a esfera intersubjetiva. A diferença estabelecida por Ricoeur entre a ética e a moral se encontra, então, transposta no tema da intersubjetividade. Como constatado, o desejo de ser reconhecido desempenha um papel determinante no “querer viver em conjunto” do homem e que assinala o momento hegeliano. Assim,

foi possível verificar que no “querer viver em conjunto”, o desejo e a luta pelo reconhecimento podem ser tomados como substituto do medo de uma morte violenta e da luta pela sobrevivência, que caracterizam a condição natural do homem descrito por Hobbes.

Na relação entre dar e retribuir, evidenciou-se, a partir das leituras, que Ricoeur sublinha a gratidão como sendo o sentimento que, no receber, ao mesmo tempo separa e religa o dar e o retribuir. Além disso, a inter-relação, compreendida como relação interna entre indivíduos, não parece ser justificada, simplesmente, pela tese de que todo ato moral é um ato livre. Isso pode ser sustentado caso se compreenda que as pessoas poderiam, simplesmente, buscar a inter-relação porque possuem necessidades, como visto, por exemplo, em Hobbes. A questão que, ainda, encontra-se em aberto é saber: quando é que alguém se pode tomar por verdadeiramente reconhecido? Uma resposta possível a ser dada é a de que a procura do reconhecimento seja um processo sempre incompleto, contínuo e, por isso, inacabável.

Além disso, observou-se que, intermédio do uso do texto como meio privilegiado para a interpretação da ação e para o conhecimento de si-mesmo, o autor confere ao indivíduo uma identidade dinâmica que denominou identidade narrativa. A noção de identidade narrativa possui a intenção de elucidar o caráter temporal desse “eu”, que possui um início e um fim e que se exprime por meio da linguagem. A identidade narrativa caracteriza a tentativa de Ricoeur de separar-se da filosofia do *cogito*. Dessa forma, a hermenêutica do si-mesmo, produzida no desvio pelo mundo das narrativas, terá como suporte a dinamicidade entre mesmidade e ipseidade. Essas duas identidades conferem ao indivíduo o caráter e a promessa. O primeiro permite reconhecer alguém ao longo do tempo; o segundo permite reconhecer a identidade no sentido forte, possuindo conexão com a ética, pois representa o movimento, a dinamicidade do indivíduo e o cumprimento de sua palavra no decorrer do tempo. Portanto, as narrativas constiuem uma mediação privilegiada para o conhecimento de si, no qual compreensão de si é interpretação de si.

A relevância da linguagem e a noção de pertença ontológica do ser-no-mundo permitem que Ricoeur caracterize a consciência como “tarefa”. Para ele, a consciência não poderá ser mais intuição de si-mesma, colocada como interpretação, ou seja, a consciência não será ponto de partida, mas ponto de chegada, mediante o trabalho de reapropriação dos signos e das obras que se

tornam material a ser trabalhado. Como, continuamente, repete Ricoeur: o símbolo dá o que pensar.

Sendo assim, o relato e a intriga, tomados como meios que constituem e esclarecem a experiência temporal ontológica do ser-no-mundo, auxiliam na explicitação do sujeito ricoeuriano, que se mostra encarnado, ou seja, que participa do mundo. A narração permite aproximar o sujeito encarnado de sua esfera prática e subjetiva, na qual aponta para a capacidade de narrar os seus atos. A história narrada autoriza dizer o *quem* da ação e, por fim, relata o autor da ação. O relato possibilita identificar o agente, ou seja: *quem fala?* A resposta permite identificar o sujeito como capaz de remontar dos múltiplos atos de discurso que enuncia ao ato pelo qual o próprio enunciador se designa a si mesmo como polo idêntico no qual derivam todos esses discursos; *quem age?* A resposta conduz à identificação de um sujeito capaz de se designar a si mesmo como ator dos seus atos; *Quem narra a sua vida?* Na resposta a essa questão, depara-se com um sujeito que tem uma história o qual é o protagonista e que, no seu fazer-se, cruza-se com as histórias de muitos outros; *Quem é o sujeito moral de imputação?* A resposta permite realizar a transposição da antropologia para a moral. Além disso, conduz ao encontro do sujeito capaz de se assumir ética, moral e juridicamente responsável pelas suas deliberações e pelas suas ações. Ainda, é pertinente lembrar Brezzi (2006) o qual acentua que o desenho antropológico de Ricoeur apresenta-se vasto, complexo e articulado, mas o foco de interesse primário para o autor é sempre o sujeito que procura compreender a si mesmo.

Essas capacidades, que são a expressão de diferentes poderes e de diferentes recursos, que se estruturam por meio da filosofia da linguagem, da filosofia da ação, da teoria narrativa, da ética e da moral, permitiu deparar-se com o sujeito em ato de atestação de si nas suas dimensões linguística, prática, narrativa e ético-jurídica. Com isso, entende-se melhor que a identidade do *quem* é uma identidade narrativa. Além disso, é pela narração que o autor compreende que a identidade é decorrente de uma vida examinada, contada e retomada pela reflexão aplicada às obras, aos textos e à cultura.

Considerou-se esclarecedor, também, que o cruzamento fenomenológico pelos caminhos da revelação do eu com suas inumeráveis transformações identitárias (*idem e ipse*) se perfila finalmente como *cogito* integral; ou seja, recorre ao amplo caminho da interpretação do eu que, sem deixar de ser eu, faz-se

alteridade. “No fundo mesmo da alteridade, Ricoeur encontra o chamado na responsabilidade, ou seja, ao compromisso ético-político pelo outro dentro das instituições justas” (ZAPATA, 2009, p. 768).

Desta maneira, atestou-se que as tradições, tanto aristotélica quanto kantiana por serem narrativas históricas, podem ser lidas e interpretadas como grandes narrativas herdadas. Sendo assim, ao reunir Aristóteles e Kant, que articulam a sabedoria prática em contextos distintos e anunciam proposições desiguais, resulta em uma leitura que indica um entendimento particular de que ambos se recobrem em pontos significativos e se complementam um ao outro (ROCHA, 2008). Além disso, constatou-se que entre a rigidez do sistema e a arbitrariedade da decisão, a via nova que oferece Ricoeur é o julgamento moral em situação (MICHEL, 2006). Observou-se, ainda, que a “pequena ética” ricoeuriana termina com a reafirmação da sabedoria prática que se encontra ligada, após um longo desvio (*détour*), por meio da *eudaimonia* aristotélica, da *Moralität* kantiana com a *Sittlichkeit* hegeliana, e no coração desta, bate em primeiro plano a regra de ouro.

Para dar enfoque final ao texto, recordam-se das palavras de Ricoeur (1995), em que destaca que é necessário que se entenda a sua concepção de ética e de moral dentro do âmbito de uma vida moral e correlacionada com a vida política. Talvez, aí se encontre a resposta, que justifica a necessidade da imbricação entre ética e moral, uma vez que existe uma tensão, constante, entre a vida política e a vida moral. Além disso, ética passa a ser compreendida como a odisseia da liberdade por meio do mundo das obras. Essa viagem que vai da crença cega (eu posso) à história real (eu faço).

## REFERÊNCIAS

- RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009a.
- \_\_\_\_\_. Simpatia e respeito: fenomenologia da segunda pessoa. In:\_\_\_\_. **Na escola da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009b.
- \_\_\_\_\_. **O Justo I**: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. **O Justo II**: justiça e verdade e outros ensaios. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Vivo fino allá morte**. Seguito da Fragmenti: dagli ultimi manoscritti. Torino: Effatà, 2008c.
- \_\_\_\_\_. **Etica e morale**. Brescia: Morcelliana, 2007b.
- \_\_\_\_\_. **La tradizione**: uma sfida etica. 3. ed. Brescia: Morcelliana, 2007c.
- \_\_\_\_\_. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007a.
- \_\_\_\_\_. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. Le juste, la justice et son échec. Paris: **Cahier de L'herne**, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Parcours de la reconnaissance**, trois etudes. Paris: Editions Stock, 2004b.
- \_\_\_\_\_. Il Riconoscimento e il dono. In: **IL Regno**. Bologna. Anno XLIX, nº 943, marzo de 2004a, p. 177- 180.
- \_\_\_\_\_. La Lucha por el reconocimiento y la economía del don. In: **Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur**. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago; 20-22 de novembro, 2003b. p. 29-38.
- \_\_\_\_\_. **A crítica e a convicção**. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 2002a.
- \_\_\_\_\_. La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux. In: **La Philosophie et l'Éthique**. Paris: Odile Jacob, 2002b.
- \_\_\_\_\_. **O único e o singular**. Nomes de Deuses, entrevistas a Edmond Blattchen. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: UNESP; Belém: Universidade Estadual do Pará, 2002c.

\_\_\_\_\_. **Lectio magistralis di Paul Ricoeur all'Università di Barcellona**, 24 aprile, 2001 (inédito).

\_\_\_\_\_. Narratividad, fenomenologia y hermenêutica. **Anàlisi**, Madrid, n. 25, 2000c, p. 189-207.

\_\_\_\_\_. A religião e a violência. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v.56, tomo LVI, p. 25-35, jan./fev. 2000a.

\_\_\_\_\_. **La Mémoire, L'Histoire, L'Oublie**. Paris: Éditions du Seuil, 2000b.

\_\_\_\_\_. **La lectura del tiempo pasado: Memória y olvido**. Madrid: Arrecife, 1999.

\_\_\_\_\_. **La Persona**. Brescia: Morcelliana, 1998.

\_\_\_\_\_. **O justo ou a essência da justiça**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa III**. São Paulo: Papyrus, 1997b.

\_\_\_\_\_. **Teoria da interpretação**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996d.

\_\_\_\_\_. *Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricoeur [propôs recueillis par J. Lecomte] à l'occasion de la parution de Réflexion faite; Autobiographie intellectuelle. et publiés dans la revue "Sciences humaines", n.63, juillet, 1996b.*

\_\_\_\_\_. *L'amore difficile. [Comentário à obra de Domenico Jervolino]. In: STUDIUM, fasc. 2, Roma, 1996c, p. 173 -179.*

\_\_\_\_\_. **A região dos filósofos**. Trad. Marcelo Perine & Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996a.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur, "Autobiografia Intelectual"**. Lisboa: Instituto PIAGET, 1995e.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa II**. São Paulo: Papyrus, 1995g.

\_\_\_\_\_. **O justo ou a essência da justiça**. Lisboa: Piaget, 1995d.

\_\_\_\_\_. **Le Juste**. Paris: Esprit, 1995c.

\_\_\_\_\_. **Em Torno ao Político**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995b.

\_\_\_\_\_. **Refléxion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995f.

\_\_\_\_\_. **Da metafísica à moral**. Trad.: Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto PIAGET, 1995a.

- \_\_\_\_\_. **Amour et justice**. Tübingen: JCB Mohr, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Amor y justicia**. Trad. Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1993.
- \_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. Trad.: Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papyrus, 1991b.
- \_\_\_\_\_. **Lectures I**. Autour du Politique. Paris: Seuil, 1991a.
- \_\_\_\_\_. Pour une éthique du compromis. interview de Paul Ricoeur. Propos recueillis par Jean - Marie Muller et François Vaillant. **Alternatives Non Violentes**, n. 80, Octobre 1991c. p. 1- 6.
- \_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris, Seuil, 1990b.
- \_\_\_\_\_. Éthique et Morale. **Revista Portuguesa de filosofia**. Braga, tomo XLVI. jan/fev, 1990a, p. 9-17.
- \_\_\_\_\_. **Do texto à acção**. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora, 1989b.
- \_\_\_\_\_. **O discurso da acção**. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1988d.
- \_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações**. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: RÉ-S-Editora, 1988c.
- \_\_\_\_\_. **O mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Trad. Maria de Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papyrus, 1988e.
- \_\_\_\_\_. “**Le scandale du mal**”. In: **Esprit**, Paris; 1988a.
- \_\_\_\_\_. et al. **Indivíduo e poder**. Lisboa: edições 70, 1988f.
- \_\_\_\_\_. L'identité narrative. **Esprit**. n. 7- 8, 1988b. p. 295-304.
- \_\_\_\_\_. Ipséité/altérité/socialité. In: **Archivio di Filosofia**, 1987a, p.17-33.
- \_\_\_\_\_. The teleological and deontological structures of action: Aristotle and/or Kant? **Archivio di Filosofia**, 1987b, p. 205-217.
- \_\_\_\_\_. **Do texto à acção**: ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés, 1986b.
- \_\_\_\_\_. **Du texte à l'action**: essais d'hermeneutique II. Paris: Seuil, 1986c.
- \_\_\_\_\_. **A L'école de la Phénoménologie**. Paris: Vrin, 1986a.
- \_\_\_\_\_. “Avant la loi morale, l'éthique”. **Encyclopaedia Universalis**, Symposium, Supl II, 1985a, p. 62-66.



- \_\_\_\_\_. **Temps et Récit III**. Le temps raconté. Paris: Éditions du Seuil, 1985b.
- \_\_\_\_\_. **Temps et Récit II**. La configuration du temps dans le récit de fiction. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Temps et Récit I**. Paris: Éditions du Seuil, 1983b.
- \_\_\_\_\_. **Interpretações e Ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983a.
- \_\_\_\_\_. Entre temps et récit: concorde/discorde. **Recherches sur la philosophie et le langage «Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage de l' Université de Grenoble 2»**. Paris: Vrin, 1982a, p. 3-14.
- \_\_\_\_\_. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Taurus, 1982b.
- \_\_\_\_\_. **Hermeneutics and the Human Sciences**. Trad. J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Cours sur L'Herméneutique**. Univ. Catholique de Leuven-la-Neuve, 1980.
- \_\_\_\_\_.; et al. **El tiempo y las filosofías**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979, p. 9-35.
- \_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- \_\_\_\_\_. **La métaphore vive**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Freud una interpretación de la cultura**. Trad. Armando Suárez. México: Siglo XXI editores, 1973.
- \_\_\_\_\_. La métaphore et le problème central de l'herméneutique. **Revue de Métaphysique et de Morale**, tome 70, 1972, p. 93-112.
- \_\_\_\_\_. Culpa, ética e religião. **Concilium Revista Internacional de Teologia**, Problemas de Fronteira, 1970, p. 676-693.
- \_\_\_\_\_. **La función narrativa y la experiencia humana del tiempo**. La narratología hoy. La Habana: editorial arte y literatura, 1969a.
- \_\_\_\_\_. Le conflit des interpretations, Essais d'hermeneutique I, Paris, Seuil, 1969c.
- \_\_\_\_\_. **Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel**. Paris: Aubier- Montaigne, 1968a.
- \_\_\_\_\_. Personalismo. Emmanuel Mounier: uma filosofia personalista. In:\_\_\_\_\_. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968b, p. 135-165.

\_\_\_\_\_. “La Philosophie à l’âge des sciences humaines”. **Cahiers de Philosophie (Anthropologie)**, Paris, 1966.

\_\_\_\_\_. **De l'interprétation**. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

\_\_\_\_\_. **Histoire et vérité**. Paris: Seuil, 1964.

\_\_\_\_\_. La symbolique du mal. In. \_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté II**. Paris: Aubier, 1960a.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté II**. Paris: Aubier, 1960b.

\_\_\_\_\_. “Sur la phénoménologie”. **Esprit**, n. 21, 1958.

\_\_\_\_\_. Etude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl. In: **Revue Philosophique de Louvain**, v. 52. 1954b. p. 75-109.

\_\_\_\_\_. Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, n.4, 1954a, p. 380-397.

\_\_\_\_\_; et al. **A verdadeira e a falsa angústia**. Encontros internacionais de Genebra. A angústia do tempo presente e os deveres do espírito. Publicações Europa–América, 1953, p.43-65.

\_\_\_\_\_. O homem de ciências e o homem de fé. **Rev. Semeur**, Nov, 1952. Republicado em História e Verdade. Rio de Janeiro: Forense, 1968, com o título “Nota sobre o objetivo e a tarefa da unidade”.

\_\_\_\_\_. Analyses et problèmes dans “Ideen II” de Husserl. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n.4, 1951, p.358-394.

#### **Outros autores:**

ABEL, O. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

AMHERDT, F.X. **L’erméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l’exégèse biblique**: En débat avec la New Yale Theology Scholl. Paris: Cerf, 2004.

ANDORNO, R. **Bioética y dignidad de la persona**. Madrid: Tecnos, 1997. 435 p.

ANDRADE, A. C. **Ricoeur e a formação do sujeito**. Porto alegre:EDIPUCRS, 2000.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

\_\_\_\_\_. **Poética**. São Paulo: Nova cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro. (Coleção os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

AZÚA, J. B. R. de. **De Heidegger a Habermas**. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder, 1992.

BARASH, J. A. **La Sagesse Pratique**: autor de l'oeuvre de Paul Ricoeur. Amies: academie d'Amies, 1998.

BARROS, L. R.; CÉSAR, C.M. Imputação e responsabilidade em Paul Ricoeur. **Encontro de Iniciação Científica da PUC- Campinas** - 21 e 22 de outubro de 2008, p. 2-3.

BARTEL, M. Reencontrar as vias da esperança na memória retrabalhada – o legado de Paul Ricoeur. **Encontros Teológicos**, n.31, n. 2, 2001, p.181-194.

BREZZI, F. **Introduzione a Ricoeur**. Roma: Laterza, 2006.

BUBBER, M. **Yo y Tú**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1994.

\_\_\_\_\_. **Eu e Tu**. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. 2. ed. São Paulo: Editora Moraes, 1974.

BUSACCHI, V. **Ricoeur versus Freud**: Due concezioni dell'uomo a confronto. Roma: Rubbettino, 2008.

CADORIN, S. **O mal**: interpretação de Paul Ricoeur. Rio de Janeiro: sotese, 2001.

CAHIER DE L'HERNE. **Ricoeur**. Paris: Editions de L'herne, 2004.

CAPALBO, C. Como se pode entender a fenomenologia eidética de Edmund Husserl. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, v. LII, Fasc. 212, p. 433-444, out/nov/dez. 2003.

CASTILLO, M. Ethique et morale selon Paul Ricoeur. In.\_\_\_\_. **La responsabilité des Modernes**: essai sur l'universalisme kantien. Paris: Kimé, 2007.

CAUSSE, J - D. **El don del agapé**. Constitución ética del sujeto. Santander: Editorial Sal e Terra, 2006.

CÉSAR, C.M. (Org.). **A Hermenêutica Francesa**: Paul Ricoeur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. A ética em Paul Ricoeur. **Revista reflexão**, Campinas, n. 77, p. 30-31, maio/agosto 2000.

\_\_\_\_\_; VERGNIÈRES, S. A Vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. **Revista Reflexão**, Campinas, n. 77, p. 22-33, maio/agos. 2000.

\_\_\_\_\_. Multiculturalismo: questões éticas. **Revista Reflexão**, Campinas, n.73, p. 27- 33, jan./abril. 1999a.

\_\_\_\_\_. O problema da tolerância em Paul Ricoeur. **Revista Brasileira de filosofia**, v. LIV, p.296 -305, jul/agos/set. 1999b.

\_\_\_\_\_. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. **Revista Reflexão**, Campinas, n.71, p. 11-17, maio/ago. 1998.

\_\_\_\_\_. Ética e hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v.XLIII. Fasc.184, p. 398-408, out./nov./dez. 1996.

\_\_\_\_\_. Ética e hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur. **Revista Reflexão**, Campinas, n.63, p.11- 22, set./dez. 1995a.

\_\_\_\_\_. Ética e política em Paul Ricoeur. In: **Revista Brasileira de filosofia**, v. XLII, fasc. 177, p. 51- 59, jan./fev./mar. 1995b.

CHAMBERLAIN, J. Thinking Time: Ricoeur's Husserl in Time and Narrative. In: **Journal of Philosophical Research**, v. 27, p. 281-299, 2002.

CHANGEUX, J. P.; RICOEUR, P. **Lo que nos hace pensar**. La naturaleza y la regla. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1999.

CLAVEL, J. M.; MORATALLA, T. D.; OCHAÍTA, J.A. **Lecturas de Paul Ricoeur**. Madrid: Comillas, 1998.

\_\_\_\_\_. Revisión de la heteronomía en diálogo con P. Ricoeur. **Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política**. Madrid: n.5, mayo 1992.

CORÁ, E. J. **Hermenêutica e Teoria da Ação em “O si-mesmo como um Outro” de Paul Ricoeur**. (Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em filosofia da UFSM). Santa Maria: UFSM, 2004.

CORDÓN, J. M. N. Logos hermenêutico e ontologia. **Giornale di Metafisica**, Nuova Serie, anno XXV, p.141-182, gen. apri. 2003.

CRAMPE-CASNABET, M. **Kant** - uma revolução filosófica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CUCCI, G. **Ricoeur oltre Freud: L'etica verso un'estetica**. Assisi: Cittadella, 2007.

DANESE, A. A dimensão teológica da pessoa. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. "Il tripode etico della persona di Paul Ricoeur". **Persona e sviluppo**. Roma: Dehoniane, 1991. p. 65 ss.

DASTUR, F. Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la Reconnaissance. In: HENRIQUES, Fernanda (Coord.). **A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coimbra: Ariadne, 2006.

DESROCHES, D. La voie longue de la compréhension chez Paul Ricoeur. **Revista Reflexão**, Campinas, n.74, p.33-41, mai.jun. 1999.

DI MATTEO, V. **Ricoeur entre a crítica e a convicção**. In: III Encontro Interinstitucional de Filosofia. Recife, 13-15 de junho de 2005.

ESTRADA, J. A. **A impossível Teodiceia**. A crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

FRANCO, S. de G. **Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: LOYOLA, 1995.

FRANCK, D. **Heidegger et le problème de l'espace**. Paris: Minit, 1986.

FERRERES, J. M. R. Lenguaje religioso y Hermeneutica Filosófica. In.: MARTÍNEZ, Tomas C.; CRESPO, R. Á. (Org.). Trad: José Luis García Rúa. **Paul Ricoeur: Los Caminos de la Interpretación**. Espanha: Antropos, 1991. p. 219-240.

FIASSE, G. (Org.). **Paul Ricoeur: De L'homme faillible à L'homme capable**. Paris: Puf, 2008b.

\_\_\_\_\_. (Org.) "Asymétrie, gratuité et réciprocité". In :\_\_\_\_. **Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable**. Paris :PUF, "Débats philosophiques", 2008a.

FOESSEL, M. ; LAMOUCHE, F. **Ricoeur**. Paris: Points, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. In: **Estudos Avançados**. v.11, n.30, São Paulo, 1997. p. 261-272

GEERTZ, C. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENTIL, H. S. Cronologia. **Mente cérebro e filosofia [Paul Ricoeur]**. São Paulo, 2009. p. 11-14

GILBERT, P. Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J. L. Marion et Paul Ricoeur. **Nouvelle Revue Théologique**, tome 124, n. 4, p. 597-618, oct.déc. 2002.

\_\_\_\_\_. Le mal: problème ou mystère. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v.57, tomo LVII, fasc.3, 2001, p. 435-458.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action (1. partie). In: **Nouvelle Revue Théologique**, tome 117, n.3, mai.juin.1995, p. 339-363.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action (suite). **Nouvelle Revue Théologique**, tome 117, n. 4, Jui.août. 1995, p. 552-564.

GOLDENSTEIN, C.; SCHLEGEL, J. L. **Paul Ricoeur: Écrits et Conférences 1**. Paris: Seuil, 2008.

GREISCH, J. Vers quelle reconnaissance? **Revue de Métaphysique et de Morale**. nº 2, Avril . Juin, 2006. p. 149-171.

\_\_\_\_\_. "Vers une herméneutique du soi, la voie courte et la voie longue". **Revue de métaphysique et de morale**. Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur, n. 3, 1993.

\_\_\_\_\_.; KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: Les metamorphoses de la raison herméneutique**. Paris: Cerf, 1991.

\_\_\_\_\_. **L'âge herméneutique de la Raison**. Paris: Cerf, 1985.

GRONDIN, J. "L'herméneutique positive de Paul Ricoeur". **Temps et récit de Paul Ricoeur en debate**. Paris: Éditions du Cerf, 1990.

HAHN, L. E. **A Filosofia de Paul Ricoeur**. 16 Ensaos críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos. Lisboa: Instituto PIAGET, 1997.

HAKER, H. Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur. Trad.: Gentil Avelino Titton. **Revista CONCILIUM**, ed. Vozes, 2000, p. 67-77.

HEGEL, F. W. **Fenomenologia do Espírito**. 7. ed. Tradução: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, F. W. **Fenomenologia dello spirito**. Milano: Rusconi, 1995.

HEIDEGGER, M. **Introdução a Filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HENAFF, M. **Le prix de la vérité**. Le don, l'argent, la philosophie. Paris: Seuil, 2002.

HENRIQUES, F. **Paul Ricoeur, linguagem, finitude e tradução**. Colóquio Internacional Heidegger, Linguagem e Tradução, Actas, Lisboa, 2002.

HERMENÉUTICA Y RESPONSABILIDAD. Homenaje a Paul Ricoeur. **Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el camino de Santiago**; 20-22 de novembro, 2003.

HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Barcelona: Herder, 1986.

HOLZAPFEL, C. Sentido externo y interno del mal (A propósito de lo Ético en Paul Ricoeur). **HYPNOS**, São Paulo, ano 4, n.5, 1999. p.114-158.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2008.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Meditaciones Cartesianas**. Trad. Mario A. Presas. 2. ed. Madrid: Molina, 1997.

\_\_\_\_\_. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Trad.: Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. **La filosofía como ciencia estricta**. Buenos Aires: Almagesto, 1992.

\_\_\_\_\_. **Idéias relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. México: Fondo de cultura económica, 1949.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JARDIM, M. A. Os Mundos Hermenêuticos e a Dimensão Imaginativa. **Revista Recre@rte**, nº3 Junho de 2005.

JARDIM, M. A. **Da hermenêutica à ética em Paul Ricoeur**. Porto: UFP, 2003.

JERVOLINO, D.; MARTINI, G. **Paul Ricoeur e la Psicoanalisi**: testi scelti. Milano: FrancoAngeli, 2007.

\_\_\_\_\_. Omaggio a Ricoeur: l'unità della sua opera e il paradigma della traduzione. In: **STUDIUM**, fasc. 5, Roma, 2005a. p. 657 - 668.

\_\_\_\_\_. Ricoeur, L'etica e le etiche. **Per la Filosofia**: Filosofia e insegnamento. Roma, anno XXII, n. 65, sett.dic. 2005b, p. 47 - 57.

\_\_\_\_\_. Mente, corpo, linguaggio: una prospettiva ermeneutica. "**Semiotiche**", n. 3, nov. 2004a, p. 7-24.

\_\_\_\_\_. Ricoeur e il pensiero della storia tra tempo e memória. **Per la Filosofia**: Filosofia e insegnamento. Roma, anno XXI, n. 61, mag/ago. 2004b. p. 47-58.

\_\_\_\_\_. **Introduzione a Ricoeur.** Brescia: Morcelliana, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur.** Une herméneutique de la condition humaine (con un inedito di Paul Ricoeur), Ellipses, Paris: 2002. trad. Introduzione a Ricoeur, Morcelliana, Brescia, 2003b.

\_\_\_\_\_. Rileggere Thévenaz: L'umiltà dell' Incarnazione. **STUDIUM**, Roma, fasc. 6, Roma, 2002. p. 839-850.

\_\_\_\_\_. **El Cogito herido y la ontología problemática del último Ricoeur.** Revista anthropos: huellas del conocimiento, Barcelona, n. 181, nov.dic. 1998. p.59-63

\_\_\_\_\_. Memoria, storia, oblio nell'ultimo Ricoeur. **STUDIUM**, Roma, fasc. 5, 2001b. p. 713-737.

\_\_\_\_\_. Le dernier ouvrage de Ricoeur dans le contexte de son itinéraire philosophique. **Colloque Ricoeur Technische Universität Berlin**, jui, 2001a.

\_\_\_\_\_. Paradigma della traduzione, intersoggettività, teologia filosofica. **Archivio di Filosofia.** v.69, 2001c, n. 1-3, p. 449-459.

\_\_\_\_\_. La traduzione come paradigma dell'ermeneutica e Le sue implicazioni per un'etica dell'ospitalità. **Ars interpretandi:** anuario de ermeneutica giuridica. Traduzione e Diritto. 2000. p.57 - 69.

\_\_\_\_\_. **Texte a été présenté à l'Université Charles de Gaulle - Lille3**, le 4 mars 1999, p.7ss.

\_\_\_\_\_. La poétique retrouvée de Ricoeur, in AA. VV., **La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur**, a cura di J. A. Barash e di M. Delbraccio, CNDP, Paris-Amiens 1998b, p.p. 31-43.

\_\_\_\_\_. Apologia pro cogitante: Pensare con Ricoeur contro Ricoeur. In:\_\_\_\_. **Le Parole della Prassi:** Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996a.

\_\_\_\_\_. Buon uso del pensiero di Ricoeur. In:\_\_\_\_. **Le Parole della Prassi:** Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996b.

\_\_\_\_\_. La reciprocità dei soggetti come principio etico-politico. In:\_\_\_\_. **Le Parole della Prassi:** Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996e.

\_\_\_\_\_. Ermeneutica dell'azione e rilettura etica del marxismo. In:\_\_\_\_. **Le Parole della Prassi:** Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996d.

\_\_\_\_\_. Ermeneutica della prassi ed etica della liberazione. In:\_\_\_\_. **Le Parole della Prassi:** Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996c.

\_\_\_\_\_. Sull'ermeneutica della prassi. Gadamer e Ricoeur. In:\_\_\_\_. **Le Parole della Prassi:** Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996g.



\_\_\_\_\_. Tempo e linguaggio nella fenomenologia ermeneutica: il primo Heidegger e l'ultimo Ricoeur. In: \_\_\_\_\_. **Le Parole della Prassi**: Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996h.

\_\_\_\_\_. Parola e Scrittura. Considerazioni fenomenologiche a partire da Ricoeur e Patocka. In: \_\_\_\_\_. **Le Parole della Prassi**: Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996f.

\_\_\_\_\_. **Ricoeur L'amore difficile**. Roma: Studium, 1995.

\_\_\_\_\_. **Filosofia e Linguaggio**. Napoli: Ângelo Guerini e Associate, 1994a.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur**: Filosofia e Linguaggio. Milano: Guerini e associati, 1994b.

\_\_\_\_\_. Pietro Piovani filosofo della morale. **Collana "dialogo di filosofia"**, n.8, Roma, 1991. p. 391- 402.

\_\_\_\_\_. Sull'ermeneutica della secolarizzazione. In: **Studi Filosofici**. XIV-XV. Bibliopolis, 1991-1992. p. 267-276.

\_\_\_\_\_. **Il Cogito e L'Ermeneutica**: la questione del soggetto in Ricoeur. Napoli: Procaccini, 1984.

\_\_\_\_\_. Ricoeur: la fenomenologia della memória e il confronto con le scienze cognitive. In: CAPPUCCHIO, M. **Neurofenomenologia**. Le scienze della mente e La sfida dell'esperienza cosciente. Milano: Bruno mandadori Editore, 2006, p. 397-407.

JUNGES, J. **Bioética**: Perspectivas e desafios. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia editorial Nacional, 1964.

\_\_\_\_\_. **Coleção - os pensadores**. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril cultural, 2005.

LACROIX, J. Panorama de la Philosophie Française Contemporaine. **Un Philophe du sens**: Paul Ricoeur. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. p. 38- 47.

LAMARCHE, J. H. Una rara identidad: la identidad narrativa. 2002. Disponível em: [http://: www.favanet.com.br](http://www.favanet.com.br). Acesso em: 18 novembro. 2002.

LATONA M. J. Selfhood and agency in Ricoeur and Aristotle. In: **Philosophy Today**, v. 45, n. 2, Academic Research Library, Summer, 2001, p. 107 - 120.

LORENZON, A. Pessoa Humana e instituições justas. **Presença Filosófica**, v. XXIV, n. 1-2, 2001, p. 151-168.

LUCAS, R. **Bioetica per Tutti**. Torino: San Paolo, 2002.

MACEIRAS, M. Paul Ricoeur: una ontología militante. In: MARTÍNEZ, Tomas C.; CRESPO, R. Á. (Org). Trad: José Luis García Rúa. **Paul Ricoeur: Los Caminos de la Interpretación**. Espanha: Antropos, 1991. p.45-66.

MAGALHÃES, T. C A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo. **Revista Síntese**. Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p.103-115.

MARTINENGO, A. **Il Pensiero Incompiuto**: Ermeneutica, regione, ricostruzione in Paul Ricoeur. Roma: Alberto editore, 2008.

MARTÍNEZ, T. C; CRESPO, R, Á. (Org). Trad: José Luis García Rúa. **Paul Ricoeur: Los Caminos de la Interpretación**. Espanha: Antropos, 1991.

MENA MALET, P. **A doação da hospitalidade**. Um Itinerário pela Ação, a Sobreabundancia e a Tradução. (Texto inédito), 2010.

\_\_\_\_\_. Dar paso al encuentro o la traducción de la distancia. En **Revista de Filosofía, Hermenéutica Intercultural**, nº 14, 2005a, p. 261-276.

\_\_\_\_\_. La Experiencia del Perdón o la Promesa de lo Adviniente. Universidad Alberto Hurtado. In: **Persona y Sociedad**, Vol. XIX n.2 / 2005b. p. 9-30.

MICHEL, J. **Paul Ricoeur une philosophie de l'agir humain**. Paris: Cerf, 2006.

\_\_\_\_\_. "A regra de ouro pode fundar os princípios de moral e de justiça?". **Revista Persona y Sociedad**. v. XXI, n. 3, 2007.

MONGIN, O. **Paul Ricoeur**. As Fronteiras da Filosofia. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

MORATALLA, T. D. Hermenéutica y Sabiduría Práctica. In: J. MASIÁ, T. DOMINGO MORATALLA, A. OCHAITA. **Lecturas de Paul Ricoeur**, UPCO, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_. Cuerpo reconocido El cuerpo en la hermenêutica del Reconocimiento de Paul Ricoeur. In: **Investigaciones Fenomenológicas**. vol. Monográfico 2: cuerpo y alteridad, 2010, p. 219-230.

MOUNIER, E. **Introdução ao existencialismo**. Trad. João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria morais, 1963.

\_\_\_\_\_. **Manifesto ao serviço do personalismo**. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967.

\_\_\_\_\_. **O Personalismo**. Trad. João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais, 1964.

MÜLLER, Ulrich. Pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n.2, 1999. p. 281- 494.

NABERT, J. **Éléments pour une Éthique**. Paris: Aubier, 1962.

\_\_\_\_\_. **Essai sur le mal**. Paris: Cerf, 2001.

NEVES, J. et al. O personalismo como proposta ética. Uma aproximação entre o personalismo de Mounier e o de Paul Ricoeur. **Revista do departamento de filosofia da Universidade Federal de Juiz de fora**, v.1, jul./dez.1996. p. 41-77.

NOGARE, P. D. **Humanismos e Anti-humanismos**. Introdução à Antropologia Filosófica. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **Humanismos e Anti-humanismos**: Introdução à Antropologia Filosófica. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

OLIVEIRA, N. Detranscendentalizing Subjectivity: Paul Ricoeur's Revelatory Hermeneutics of Suspicion. In: **Veritas**, V. 50, n. 2, Porto Alegre, 2004, p. 371 -399.

PATOCKA, J. **Réflexion sur l'Europe, in Liberté et sacrifice**. tr. fr. di E. Abraams, Millon, Grenoble, 1990, p. 211-212.

PELLAUER, D. **Comprender Ricoeur**. São Paulo: Vozes, 2009.

PORTOCARRERO, L: A hermenêutica como sabedoria prática: entre Gadamer e Ricoeur. In: **Investigaciones fenomenológicas**: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología, nº 6, Espanha: Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED: Departamento de Filosofía y Filosofía Moral e Sociedad Española de Fenomenología, 2008.

\_\_\_\_\_. Falibilidade, Mal e Testemunho em Ricoeur. In: **Mal, Símbolo e Justiça**. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001.

PROPOS RECUEILLIS par Jean-Marie Muller et François Vaillant, publiés par la revue Alternatives non Violentes , nº80, Octobre 1991.

PUENTES, F. R. A téchne em Aristóteles. **Revista HYPNOS**, ano. 3, n.4, 1998.

RABUSKE, E. **Antropologia Filosófica**: um estudo sistemático. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

RAMOS, A. P. Ricoeur y la fenomenologia. Em P. Ricoeur. **Los caminos de la interpretación**. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 73-106.

RAMOS-PINTOR, A. Paul Ricoeur y la fenomenología. In.: MARTÍNEZ, Tomas C.; CRESPO, R. Ávila. (orgs). Trad: José Luis García Rúa. **Paul Ricoeur**: Los Caminos de la Interpretación. Espanha: Antropos, 1991, p.73-106.

RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta; Lenita Maria Rímolo Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REIS, J. C. O Conceito de tempo Histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”: uma Articulação Possível. **Síntese Nova Fase**, v.23, n.73, 1996, p. 229-252.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. **Edição sobre Paul Ricoeur**. Braga, tome XLVI, fasc. 1, jan/mar. 1990.

REVISTA REFLEXÃO. **A hermenêutica de Paul Ricoeur**. Edição especial sobre Paul Ricoeur. Ano. XXII, n. 69, set/dez. Campinas, 1997.

REVUE CITÉS: **Philosophie, politique e histoire**. Paul Ricoeur: interprétation et reconnaissance. Paris: puf, nº33. juin, 2008.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. **Paul Ricoeur**. Paris, Avril-Juin, n.2 02, 2006. p.147-275.

RIVA, F. **Leggere la Città**: Quattro Testi de Paul Ricoeur. Troina: Città Aperta, 2008.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur e Gabriel Marcel**: per un’etica dell’alterità - sei colloqui. Roma: Lavoro, 1998.

ROCHA, A. E. Hermenêutica e Estruturalismo. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v.56. tomo LVI, jan./fev, 2000. p.87-123.

ROCHA , A. L. J. **As reflexões ético-morais de Paul Ricoeur**. Covilhã: LusoSofia: press, 2008.

ROMAN, J. “Libraire: Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre”. **Revue Esprit**, n.5, 1990, p. 155-157.

ROSSATTO, N. D. Viver bem: ética e justiça. **Revista Mente, Cérebro & Filosofia**, vol. 11, Presença do outro e interpretação: Ricoeur, Gadamer, Julho, 2008.

ROSSI, O. “Per un’analisi dell’ontologia di Paul Ricoeur”. In: **Aquinas**, nº. 2-3, 1980, p. 439-466.

RUBIO, A. **Unidade na Pluralidade**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1989.

RUEDELL, A. A caminho da hermenêutica: uma leitura do pensamento hermenêutico de Ricoeur a partir de Schleiermacher. **Revista Veritas**, v. 48, n.4, p. 497-506, dez. 2003.

SALDANHA, F. A. M. **Do sujeito capaz ao sujeito de direito**: um Percurso pela Filosofia de Paul Ricoeur. Coimbra: Faculdade de Letras, 2009.

SALLAS, R. El debate entre la ética Aristotélica y la ética Kantiana en « Si mismo como otro », de Paul Ricoeur. In : BERRÍOS, U.; RETAMAL,J.; SALLAS, R.; SALVAT, P.; SANTOS, J. **Kant y La Racionalidad Práctica**: homenaje a los 200 años. Santiago: Ediciones UCSH, 2004.

SANGALLI, I. J. **O fim último do homem**: eudaimonia Aristotélica à Beatitudo Agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SCANNONE, J. C. Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa. In: **Revista Stromata**, ano LVIII. n. 3-4, jul./dez. 2002. p. 249-262.

SILVA, M. **Bioética e a questão da justificação moral**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SILVEIRA, D. C. **Os Sentidos da Justiça em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SUMARES, Manuel. Acerca de uma tese ricoeuriana. **Revista Portuguesa de Filosofia**, tomo XLVI, fasc.1, Braga jan/mar. 1990, p. 125-142.

TAVARES, M. Fundamentos metodológicos do pensamento antropológico e ético de Paul Ricoeur: o problema do mal. In: **Memorandum**, nº. 10. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.136-146.

TAYLOR C., HABERMAS J. **Multiculturalismo**. Lotte per il riconoscimento. Milano: Feltrinelli, 2006.

TEIXEIRA, J. de S. **Ipseidade e Alteridade**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

TENGELYI, L. L' Histoire d'une vie et l'identité de soi-même. **Les Cahiers de l'ATP**, Maio, 2003.

THOMASSET, A. **Paul Ricoeur, une Poétique de la Morale**. Leuven University Press, 1996.

TREVISAN, Amarildo. **Filosofia da Educação**. Mímesis e razão comunicativa. Ijuí: Unijuí, 2000.

VANSINA, D. F. Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments. (jusq'en 1982). In: **Revue Philosophique de Louvan**, v. 80, 1982.

\_\_\_\_\_. Bibliographie de Paul Ricoeur. (jusq'au 30 juin 1962). **Revue Philosophique de Louvan**, tome, 60, v.67, out. 1962.

\_\_\_\_\_. Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments (jusq'à la fin de 1967). **Revue Philosophique de Louvan**, v. 66, 1968.

\_\_\_\_\_. Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments. (jusq'à la fin de 1972) **Revue Philosophique de Louvan**, v. 72, 1974.

VEILLEUX, A. **Lectio Divina como escola de oração entre os padres do deserto**. Conferência ministrada no Centro Sain-Louis-des-Français, Roma, Novembro 1995.

VILLAVERDE, M. A. Aproximaciones a la Persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier. **Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur**. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago: 20-22 de noviembre, 2003a. p. 133-159.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur: A força da razão compartilhada**. Porto Alegre: Piaget, 2003b.

WAELEHENS, A. de. La force du langage et le langage de la force. **Revue Philosophique de Louvain**, tome 63, 1965. p. 591- 612.

ZAPATA, G., **Ética de la razón hermenéutica**. Roma: Editrice Pontificia Unviersita, Gregoriana, 1994.

\_\_\_\_\_. Ética, fenomenología y hermenéutica en P. Ricoeur. In: **Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología**. Volumen III. Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009. p. 753-768.