

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno Fleck da Silva

**A ÉTICA DE PAUL RICOEUR:**  
PROLONGAMENTO HERMENÊUTICO DO LEGADO HUSSERLIANO

Santa Maria, RS

2023

**Bruno Fleck da Silva**

**A ÉTICA DE PAUL RICOEUR:**

PROLONGAMENTO HERMENÊUTICO DO LEGADO HUSSERLIANO

Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS

2023

Silva, Bruno Fleck da  
A ética de Paul Ricoeur: prolongamento hermenêutico  
do legado husserliano / Bruno Fleck da Silva.- 2023.  
171 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Fenomenologia 2. Hermenêutica 3. Ética 4. Sabedoria  
Prática 5. Paul Ricoeur I. Fabri, Marcelo II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, BRUNO FLECK DA SILVA, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Bruno Fleck da Silva

**A ÉTICA DE PAUL RICOEUR: PROLONGAMENTO HERMENÊUTICO DO  
LEGADO HUSSERLIANO**

Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

**Aprovado em: 18/08/2023**

---

**Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)**

Presidente Orientador

---

**Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)**

---

**Silvestre Grzibowski, Dr. (UFFS)**

---

**Constança Terezinha Marcondes Cesar, Dra. (UFS)**

---

**Élsio José Corá, Dr. (UFFS)**

Santa Maria, RS

2023

À Constança Terezinha Marcondes César.

## AGRADECIMENTOS

Muitos são os motivos e as pessoas a quem agradecer. Concluir uma tese doutoral é um convite à responsabilização à exatidão da pesquisa, bem como, a celebração de uma provável maturidade na formação acadêmica. De um lado, colhem-se resultados de ordem pessoal, que muito representam à minha pessoa e por outro, celebro com todos os que acreditaram, juntamente comigo, nesta possibilidade concretizada a partir de contínuos e renovados descobrimentos.

Meu especial agradecimento à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Constança Terezinha Marcondes César que há exatos treze anos me possibilitou experimentar-me na pesquisa em filosofia abrindo-me as perspectivas da contemporaneidade e do pensamento filosófico do grande Paul Ricoeur. Da mesma maneira agradeço ao seu contínuo incentivo à continuidade dos estudos, sobretudo nos anos marcados por transições e dificuldades. À Dra. Constança dedico esta tese na gratidão pelos seus mais de cinquenta anos de docência e produção filosófica.

Um agradecimento muito especial ao meu orientador, o Prof. Dr. Marcelo Fabri que a partir de seu posicionamento sempre coerente evidenciou os limites, mas também os alcances que este trabalho doutoral poderia ter. Sobremaneira, agradeço por ter-me encorajado à leitura e ao estudo da Fenomenologia de Edmund Husserl possibilitando assim uma renovação pessoal acerca do entendimento de todos os desdobramentos da filosofia contemporânea, mas, sobretudo, experimentando o que é um filosofar vivo, o que todos nós seus alunos sempre testemunhamos a partir de suas aulas.

Igualmente gostaria de agradecer às preciosas análises, discussões e intervenções advindas do Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato a partir da precisão de análise das estruturas e dos desdobramentos do pensamento ricoeuriano, sobremaneira, no campo da hermenêutica. Igualmente, ao Prof. Dr. Silvestre Grzibowski pela abertura de diálogo sempre presente em suas aulas acerca dos desdobramentos inúmeros da fenomenologia. Aos amigos e mestres de diálogo filosófico destino igualmente a minha gratidão: ao Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben pelas iniciações em Filosofia, ao Prof. Dr. Élsio José Corá pela confiança, estima e pelas parcerias sempre animadoras, ao Prof. Dr. Tommy Akira Goto por ampliar os horizontes acerca da figura magnânima de Edmund Husserl.

Por fim, a todas as pessoas e instituições de minha proximidade pelo incentivo constante: aos meus pais, Antonio Meireles da Silva e Rommy Fleck, ao Ir. Diego e ao Dirceu Fleck (*in memoriam*), à Carmen Lúcia Thomé Fabiani e ao Valdemar Fabiani, à Mayra Rafaela Closs Bragoto Barros e ao grupo de Campinas, ao Rafael Padilha dos Santos e ao Pe. Pedro Azzoni, OMV, bem como, à Congregatio Oblatorum Beatae Mariae Virginis que fomentou meus estudos iniciais e à Faculdade Antonio Meneghetti e Fundação Antonio Meneghetti nas pessoas da Any Regina Rothmann e da Patrícia Wazlawick pelo exercício docente.



## RESUMO

### **A ÉTICA DE PAUL RICOEUR: PROLONGAMENTO HERMENÊUTICO DO LEGADO HUSSERLIANO**

AUTOR: Bruno Fleck da Silva

ORIENTADOR: Marcelo Fabri

O pensamento ético de Paul Ricoeur é caracterizado por um profícuo diálogo com as várias tradições éticas, sobremaneira a teleológica e a deontológica a partir de elementos epistêmicos advindos do seu contato com a fenomenologia, a hermenêutica, a ontologia, entre outras áreas constitutivas do saber filosófico. O presente estudo doutoral destina-se ao exame da ética ricoeuriana inferindo os pressupostos fenomenológicos que a constituem através de uma possível herança vinda do pensamento ético de Edmund Husserl. Esta tese justifica-se a partir de três pontos observados na ética husserliana: a crítica à moral objetiva como ponto de partida; a possibilidade de uma sabedoria prática a partir do imperativo da escolha do melhor e a centralidade de uma ética a partir das noções de vontade e na pessoa. A ética ricoeuriana é caracterizada pela necessidade da passagem da moral à ética fundamental resultando nas variadas expressões das éticas regionais, movimento esse denominado de sabedoria prática. Enquanto momento constitutivo do si em ação ética, a identidade narrativa é afirmada pela convicção que vincula pessoa e promessa a partir da ipseidade e da atestação manifesta a partir de uma fenomenologia das capacidades. O fundo fenomenológico presente nesta estrutura hermenêutica da ética ricoeuriana destaca a singularidade de uma consciência fenomenologicamente voltada ao mundo e aos seus problemas em atitude eticamente responsiva. Por fim, evidencia-se que a relação entre vontade e situações de ordem ética reconduz a ipseidade ao essencial da produção resolutiva numa ordem poética, o que caracteriza o movimento específico de uma ética fenomenológica acrescida pela hermenêutica, bem como, faz notar a relação intrínseca entre fenomenologia e hermenêutica na epistemologia inerente à ética do pensador francês.

**Palavras-chave:** Ética; Fenomenologia; Sabedoria Prática; Poética; Edmund Husserl; Paul Ricoeur; Ipseidade; Atestação; Vontade.

## **ABSTRACT**

# **THE ETHICS OF PAUL RICOEUR: HERMENEUTIC EXTENSION OF THE HUSSERLIAN LEGACY**

**AUTHOR:** Bruno Fleck da Silva

**ADVISOR:** Marcelo Fabri

Paul Ricoeur's ethical thought is characterized by a fruitful dialogue with the various ethical traditions, particularly teleological and deontological, based on epistemic elements arising from his contact with phenomenology, hermeneutics, ontology, among other constitutive areas of philosophical knowledge. . The present doctoral study aims to examine Ricoeurian ethics, inferring the phenomenological assumptions that constitute it through a possible inheritance coming from the ethical thought of Edmund Husserl. This thesis is justified based on three points observed in Husserlian ethics: the criticism of objective morality as a starting point; the possibility of practical wisdom based on the imperative of choosing the best and the centrality of ethics based on notions of will and the person. Ricoeurian ethics is characterized by the need to move from morality to fundamental ethics resulting in the varied expressions of regional ethics, a movement called practical wisdom. As a constitutive moment of the self in ethical action, narrative identity is affirmed by the conviction that links person and promise based on ipseity and manifest attestation based on a phenomenology of capabilities. The phenomenological background present in this hermeneutic structure of Ricoeurian ethics highlights the singularity of a consciousness phenomenologically focused on the world and its problems in an ethically responsive attitude. Finally, it is evident that the relationship between will and ethical situations leads ipseity back to the essential of resolute production in a poetic order, which characterizes the specific movement of a phenomenological ethics augmented by hermeneutics, as well as highlighting the intrinsic relationship between phenomenology and hermeneutics in the epistemology inherent to the ethics of the French thinker.

**Keywords:** Ethics; Phenomenology; Practical Wisdom; Poetics; Edmund Husserl; Paulo Ricoeur; Ipseity; Attestation; Willing.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>20</b>
<b>1. A Ética de Paul Ricoeur: elementos fundantes</b> .....	<b>20</b>
<b>1.1 Um percurso temático: Fenomenologia, Hermenêutica e Teoria da Ação</b> .....	<b>20</b>
<b>1.2 A Fenomenologia das Capacidades</b> .....	<b>29</b>
1.2.1 Ontologia e Atestação do si .....	31
1.2.2 As alteridades e o si onticamente constituído .....	35
1.2.3 Alteridade e Reconhecimento .....	44
<b>1.3. O si entre a visada ética e a perspectiva moral</b> .....	<b>52</b>
1.3.1 Moral: a norma como reino intermediário .....	56
<b>1.3.2 A Visada Ética: em direção a uma ética anterior</b> .....	<b>60</b>
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	<b>64</b>
<b>2 A ÉTICA EM EDMUND HUSSERL</b> .....	<b>64</b>
<b>2.1. Contextualização da ética husserliana</b> .....	<b>64</b>
<b>2.2. O legado de Franz Brentano e de Johann Gottlieb Fichte</b> .....	<b>68</b>
<b>2.3 A delimitação dos fundamentos de uma Ética Pura</b> .....	<b>72</b>
<b>2.4. A crítica ao formalismo moderno: a materialidade determinante</b> .....	<b>80</b>
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	<b>85</b>
<b>3. A SABEDORIA PRÁTICA ENTRE HUSSERL E RICOEUR</b> .....	<b>85</b>
<b>3.1 Sabedoria Prática em Paul Ricoeur: as éticas posteriores e o plano da convicção</b> 85	
<b>3.2 A Sabedoria Prática em Edmund Husserl: o imperativo categórico da “escolha do melhor”</b> .....	<b>95</b>
<b>3.3 A destinação de uma ética fenomenológica: a pessoa e a vontade</b> .....	<b>105</b>
<b>3.3 A vontade e seu fundo fenomenológico entre Husserl e Ricoeur</b> .....	<b>114</b>
3.3.1 A Vontade em Edmund Husserl.....	114
3.3.2 A vontade em Paul Ricoeur .....	123
<b>CAPÍTULO 4</b> .....	<b>134</b>
<b>4. O ELEMENTO POÉTICO COMO EXPRESSÃO DE UMA ÉTICA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA</b> .....	<b>134</b>
<b>4.1. A imaginação como função poética</b> .....	<b>136</b>
<b>4.2. A inventividade jurídica como função poética</b> .....	<b>148</b>
<b>4.3. A sensibilidade como função poética</b> .....	<b>155</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>160</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>164</b>

## INTRODUÇÃO

O presente estudo doutoral destina-se ao exame detalhado da constituição do pensamento ético do filósofo Paul Ricoeur (1913-2005) e, de modo secundário, visa apresentar os componentes do posicionamento da filosofia ética de Edmund Husserl (1859-1938) de modo a inferir os pressupostos deste último sobre a ética ricoeuriana que por fim, opera sobre o legado husserliano um prolongamento hermenêutico, o que constitui o problema central desta pesquisa e a tese em questão.

As justificativas que nos desafiam a esta empreitada dizem respeito a dois pontos: primeiramente o de aprofundar as raízes constitutivas da ética em Paul Ricoeur, que se manifesta numa posição singular frente às inúmeras filosofias éticas existentes, não só da contemporaneidade, mas em ampla escala, de toda a tradição filosófica. Secundariamente, constata-se a predominância de estudos sobre a ética ricoeuriana que pouco acenam sobre o seu possível fundo fenomenológico, o que por sua vez, diz respeito à uma terceira motivação, as poucas investigações sobre a ética de Edmund Husserl em língua portuguesa, a começar, pelo problema da até então inexistente tradução de seus escritos dedicados ao tema da ética. Os resultados alcançados a partir desta investigação encontram-se por vezes pré-intuídos em estudos de comentadores sobre a ética de Paul Ricoeur e de Edmund Husserl, entretanto, nenhum estudo detalhado foi encontrado, de modo que assim nos dispusemos a tal pretensão, ainda que qualquer resultado tenha sempre um caráter prospectivo frente à necessidade de futuras investigações.

A condução reflexiva que orientou a pesquisa doutoral teve, desde o início de sua empreitada, a decisão por buscar reconhecer o quanto permaneceu da fenomenologia husserliana na ética de Paul Ricoeur. Como se sabe o filósofo francês não fez menções aos textos de Edmund Husserl específicos sobre a ética, o que prontamente coloca-nos diante do fato de que Ricoeur possivelmente não tenha tido contato com estes textos. Cabe aqui lembrar que os escritos do pai da fenomenologia ainda estão sendo organizados pelo Arquivo Husserl na Universidade de Louvain.

Nos últimos vinte anos floresceu o interesse investigativo pelo pensamento ético de Edmund Husserl o que nos leva ao cerne do que poderia ser o contributo da fenomenologia enquanto modo próprio de filosofia à ética contemporânea. Em língua portuguesa

encontramos as contribuições de Marcelo Fabri, brasileiro e Pedro Manuel dos Santos Alves, português, ambos investigadores com publicações sobre a ética husserliana. Além disso, despontam inúmeros estudos em crescimento contínuo, como as conclusões das investigadoras italianas Angela Ales Bello e Irene Angela Bianchi, Beatrice Centi e Giana Gigliotti; o espanhol Javier San Martin Sala e do alemão Ullrich Melle, talvez o maior investigador da ética husserliana, que inclusive fez a organização dos originais. Os resultados advindos da produção destes investigadores possibilitam o contato com um posicionamento singular de Edmund Husserl frente à constituição e aplicação da Ética.

No que tange aos textos husserlianos da ética, em perspectiva geral, há a constatação dos limites da moral da obrigação e de outro lado, de uma ética idealista fixa no psicologismo. Igualmente, há em Husserl, a proposta de uma ética apriórica material, que conduz a normativa moral a um plano último da ética como expressão teleológica de uma humanidade autêntica. Ainda mais, de modo prático, existe a reformulação do imperativo categórico kantiano em vista de um imperativo do melhor. O contato com essa perspectiva levou-nos de imediato à constituição prática e hermenêutica da ética de Paul Ricoeur em seus componentes: ética teleológica, moral deontológica e sabedoria prática.

Pois bem, a sabedoria prática representa a arquitetura poética de uma hermenêutica em dois planos. Primeiramente no plano da epistemologia é que Paul Ricoeur visa justificar a efetividade de uma ética, depois, no plano de uma prática concreta isso fica visível. Se Edmund Husserl também acusou os limites de uma perspectiva somente teleológica ou somente deontológica, não o fez no plano prático, pelo menos, de modo tão visível como a sabedoria prática de Paul Ricoeur. Assim, retornando ao olhar movente de nossa investigação, inferimos um prolongamento hermenêutico do legado husserliano (no plano da constituição epistemológica da ética) enriquecido pelo amplo componente da identidade narrativa e tornado operatividade concreta nas éticas aplicadas constitutivas da sabedoria prática ricoeuriana.

A nossa investigação possibilitou encontrar também através poética o que poderia exemplificar os alcances de uma ética fenomenológica. Não há ação sem um si em posição reflexiva, coagente em alteridade e em responsividade ética. Se a poética reclama o uso da vontade enquanto posição ativa da consciência para a resolução frente aos conflitos, não opera isso sem uma fenomenologia da ação que reivindica: a originalidade da soma entre: situação + sujeito + resolução. De outro modo, a ipseidade ao responder a tragicidade da

situação refunda a posição ipse de um horizonte constitutivo ontológico, ao agir o si-mesmo se reconhece.

No que se refere à estrutura do presente estudo doutoral, o texto organiza-se a partir de quatro capítulos que visam cumprir os objetivos específicos visando inferir a tese pretendida. Resumidamente trata-se de apresentar a doutrina ética dos autores, prioritariamente e em maior medida a de Paul Ricoeur e, a partir disso estabelecer inferências analógicas entre os referidos autores, sempre visando o cumprimento do objetivo geral que é dar vistas aos pressupostos fenomenológicos da ética de Paul Ricoeur a partir da herança husserliana nela presente.

O primeiro capítulo de nosso estudo destina-se a situar o pensamento filosófico de Paul Ricoeur a partir de temáticas que conduziram à edificação de uma reflexão ética, o que se faz presente, podemos inferir sem receios, desde seu primeiro até o seu último escrito, isto é, em certa medida, em toda a sua obra filosófica. Inicialmente são apresentados os delineamentos básicos da relação entre fenomenologia, hermenêutica e teoria da ação que se constituem, dialogicamente, como temas amplamente aprofundados por Ricoeur e que levaram ao seu posicionamento ético, já mais maduro e estruturado em *O Si-mesmo como um outro* (1991). O destaque inicial é dado ao desenvolvimento da *Fenomenologia das Capacidades* e às implicações de cunho antropológico e ontológico, uma vez que já a partir disso se lança a perspectiva inovadora de uma *identidade narrativa*.

Ainda no primeiro capítulo o argumento desenvolve-se nas implicações éticas de uma identidade narrativa, implicações essas que irão defrontar-se com o problema da *alteridade* e da *constituição ontológica do si*, bem como, às implicâncias disso sobre o tema do reconhecimento, que aparece nos últimos textos de Paul Ricoeur. Por fim, o destino do primeiro capítulo é apresentar os primeiros componentes da dita ética ricoueriana: a visada ética e a norma moral fazendo jus ao tratamento dado pelo filósofo às respectivas tradições deontológica e teleológica. Neste caminho de análise a estrutura escolhida foi a de *O Justo II* (2008b), ainda que considerando a importância das análises provenientes dos sétimo e oitavo estudos de *O Si-mesmo como um outro* (1991).

O segundo capítulo de nosso estudo doutoral prevê uma breve interrupção do tema da ética em Paul Ricoeur dando espaço à apresentação da filosofia ética de Edmund Husserl. Justifica-se tal escolha visando assegurar ao leitor o entrecruzamento analítico da recém apresentada ética de Paul Ricoeur a partir dos polos herdados das tradições teleológica e

deontológica com a perspectiva desenvolvida pelo filósofo alemão. Assim, uma breve contextualização da ética de Edmund Husserl dá espaço a uma análise acerca da delimitação dos fundamentos de uma Ética Pura. Com isso objetiva-se favorecer a compreensão de que o diálogo entre formal e material ou moral e ética estiveram presentes nas preocupações do pai da fenomenologia. Dois pontos são ainda considerados no capítulo em questão: com aceno, apontar que este diálogo entre tradições provém de uma herança ainda mais longínqua exercida sobre Husserl, a saber os horizontes lançados por Franz Brentano e Johann Gottlieb Fichte. Por fim, é à argumentação sobre formalismo moderno na ética que o capítulo é concluído.

Uma vez feito o balanço entre o modo de leitura das tradições éticas por parte de Paul Ricoeur e Edmund Husserl, o terceiro capítulo destina-se ao tema que, a nosso ver, é a síntese estrutural do esquema da proposta ética em ambos os pensadores: a sabedoria prática em Paul Ricoeur e o imperativo do melhor possível em Edmund Husserl. Em ambos os autores os limites de uma moral objetiva invocam a necessidade do sujeito humano como agente resolutivo em sede ética. A destinação de uma ética fenomenológica está em sua centralidade operativa na própria pessoa humana. Da necessidade de vincular a norma à pessoa, o exercício da sabedoria prática é percebido, a partir de nossa hipótese, no imperativo husserliano da escolha do melhor. Em ambas as perspectivas a questão do valorar e do julgar em situação prática são evocadas, de onde surge a necessidade de considerar a posição dos filósofos acerca do tema da vontade concluindo o terceiro capítulo.

O quarto e último capítulo visa apresentar o elemento poético como expressão de uma ética fenomenológico-hermenêutica que terá uma expressão também estética. No capítulo em questão são elencados os alcances da ética de Paul Ricoeur, fundamentada em uma fenomenologia ética e que irá ser aplicada pelo sentido criativo da ação, entendida aqui mediante a tradição denominada então de poética ou poética. A nosso ver, uma fenomenologia da poética, que fora prevista na tese de doutoramento de Paul Ricoeur, é desenvolvida neste plano da poética a partir de três elementos: a imaginação, a inventividade jurídica e a sensibilidade.

Por fim, a perspectiva conclusiva possibilitará destacar, para além da ética ricoeuriana e os componentes advindos da ética husserliana nela presentes, para a singular função de uma ética de cunho fenomenológico. O ponto a ser destacado é o redirecionamento de uma perspectiva estritamente objetiva da ética, ou, em termos ricoeurianos da moral, à dimensão

agente, constituinte e fundadora de toda ação é que o sujeito ético. A singularidade da filosofia de Paul Ricoeur manifesta a riqueza de sua construção epistemológica tanto quanto de sua aplicabilidade frente aos desafios. Nesse sentido, será reconhecido que, para além dos anseios husserlianos demasiadamente voltados à estrutura da ética, a perspectiva ricoeuriana desponta numa profícua aplicabilidade, o que parece ter sido também o movente de suas investigações éticas.

## CAPÍTULO 1

### 1. A Ética de Paul Ricoeur: elementos fundantes

O posicionamento ético em Paul Ricoeur, por sua vez, se estrutura no entrecruzamento da fenomenologia com a hermenêutica, amarrados por uma antropologia filosófica que posteriormente serviu-se de elementos do estruturalismo e da narrativa literária aplicada em perspectiva filosófica. Objetiva-se com este primeiro capítulo delinear os elementos constitutivos do pensamento ético de Paul Ricoeur a partir de um horizonte temático que parte da influência advinda da fenomenologia chegando à ética após a passagem pela hermenêutica e por aquilo que é derivado da teoria da ação.

Propedeuticamente não parece repetitivo dizer que Ricoeur é um crítico de Husserl, porém, e este é o objetivo central de nosso estudo, um olhar atento sobre a filosofia do pensador francês permite inferir a presença e a continuidade do horizonte ético-fenomenológico visados por Edmund Husserl, o que será analisado no segundo capítulo e, posteriormente, na relação com a obra de Ricoeur, o que será visto no terceiro capítulo.

Antes de tudo, é sobre a posição do *eu* que a filosofia ricoeuriana bebe da fonte husserliana e depois a ultrapassa. O eu é intencional, e sobre a vontade intencional é que deve dirigir-se a problemática ética, ou seja, para além da moral e de sua estruturação disciplinar fixada na obrigação, assim como Husserl fez, Ricoeur apontará para o correlato ético da moral, ou então, para a visada ética, que levará, depois com o auxílio da linguagem, para um *eu* que é não só intencional, mas *reflexivo* e portanto *si*, e neste *si* que age no mundo, nesta ipseidade é que está o fundamento da ética entendida como sabedoria prática.

Visando cumprir o quanto se propõe inicialmente, três momentos constituem nossa análise, que é de caráter exploratório neste primeiro capítulo de tese: o percurso temático da ética Paul Ricoeur; o fundo antropológico herdeiro da fenomenologia e a ética ricoeuriana nos polos da visão ética e da obrigação moral.

#### 1.1 Um percurso temático: Fenomenologia, Hermenêutica e Teoria da Ação

Inicialmente, diz Ricoeur que sua intenção é a de “[...] marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”” (RICOEUR, 1991, p.11). Ou seja, para o filósofo esta retirada

da posição imediata do si, que inclui uma renovação filosófica tanto epistemológica, como ontológica, prevê que não se considere o *eu*, mas o *si* no seu modo infinitivo a ser tomado, portanto, como pronome reflexivo.

Duas dimensões da posição da identidade no tempo são colocadas como constitutivas da identidade narrativa. De um lado há a *mesmidade*, a dimensão *idem* (RICOEUR, 1991), que se refere ao substrato ôntico do sujeito, isto é, aquilo que não muda, permanece o mesmo em posição de univocidade. Do outro, há a *ipseidade*, que por sua vez corresponde à dimensão *ipse*, isto é, aquilo que não é fixo, mas que se acrescenta à dimensão *idem*. A ipseidade acrescenta o diverso à identidade num diálogo constitutivo. Para Ricoeur, a ipseidade é a dimensão da identidade pela qual a alteridade, a posição do outro, constitui o sujeito (GUBERT, 2012; NASCIMENTO, 2009).

À dimensão da mesmidade pertence o *caráter*, reconhecido como um traço que não muda na pessoa. O caráter é pensado a partir da perspectiva da *promessa*, pois prometer significa recusar-se a mudar, assim como, cumprir o quanto prometido (RICOEUR, 1991). Mas a promessa é feita não para si mesmo, mas sempre para um outro, pois é diante da promessa, da palavra firmada ao outro que o sujeito evidencia a sua permanência em identidade, disso resulta a *ipseidade*.

A ipseidade, enquanto uma das dimensões constitutivas da identidade representa, portanto, o aspecto da identidade que se constrói na via não-imediata da consciência do eu, mas na via-longa da consciência do si a partir da presença do outro (RICOEUR, 1991). Com isto, infere-se que o fundamento da problemática ética em Ricoeur é uma abordagem ontológica original do autor. Da relação entre identidade *idem* e identidade *ipse* revela-se o sujeito que se constitui enquanto ser de ação na e pela alteridade, isto é, trata-se de considerar justamente o que está explícito no próprio título *o si-mesmo como um outro (1991)*, que deu nome ao título de seu *opus magnum*.

Num movimento que vai do próximo ao distante, a alteridade é considerada sob as perspectivas tanto ética como hermenêutica, mas o fundo intencional está presente na constituição da ipseidade e isso interessa sobretudo a uma perspectiva fenomenológica da ética. Do quanto exposto temos a estrutura geral da identidade pessoal, que por sua vez, completa-se com a identidade narrativa. Muitas foram as influências de Ricoeur para esta direção, mas entre elas, destaca-se sobretudo a *filosofia reflexiva* de expressão francesa.

A *Filosofia Reflexiva* é o movimento filosófico francês, pós-kantiano que tem sua maior expressão na figura de Jean Nabert<sup>1</sup>, que por sua vez, marcou profundamente Ricoeur, como ele próprio atestou (RICOEUR, 2008a). A filosofia reflexiva afirma que a constituição do sujeito se dá na própria reflexividade.

Jean Nabert é um pensador francês pouco conhecido. Dentre as temáticas que terão consequência na hermenêutica ricoeuriana, está a própria noção de *reflexão*, como fora afirmado e também a de *afirmação originária*. Nabert publicou sua tese em 1923, intitulada *L'expérience intérieure de la liberté*, que traz uma posição madura de seu pensamento em *Éléments pour une Éthique*<sup>2</sup> de 1943. Para Nabert (1962) o sujeito se constitui pela compreensão de suas ações, que por sua vez, são notadas por um modo de reflexão.

Em Ricoeur, a afirmação originária é dada pela via longa da hermenêutica do si. Como ressalta Meirelles (2015), a concretude da *existência* é o solo específico da afirmação originária, tornando-se visível já com o tema da *finitude*. A finitude é o que primeiro resulta da encarnação experienciada como *corpo*, o que se caracteriza como negação da transcendência. Vale lembrar que a função hermenêutica da finitude está associada ao segundo tomo de *Filosofia da Vontade (1950)*<sup>3</sup>, *Finitude e Culpabilidade*. Nesta análise a hermenêutica ricoeuriana é conduzida sob o solo de uma fenomenologia da memória que se abre nos temas da *falibilidade* e do *mal*.

Na filosofia de Ricoeur, a perspectiva da reflexividade está centrada não sob a pretensão de um *cógitio constituído*, mas *a ser constituído*. A ipseidade acrescenta à identidade *mimese*, à mesmidade, os componentes vindos dessa vida do si no mundo, poderíamos dizer, isto é, na alteridade, no corpo, na involuntariedade do próprio viver, em tudo aquilo que se acrescenta à dimensão permanente da identidade. Assim justifica-se falar em si e não em eu. O si é a posição da reflexividade (RICOEUR, 1991). Assim, três expressões da tradição filosófica parecem estar em profunda conexão e interdependência no pensamento de Paul Ricoeur: a filosofia reflexiva, a fenomenologia e a hermenêutica.

Conforme atesta Daniel Frey (*In. RICOEUR, 2011, p. 9*) na apresentação de *Escritos e conferências 2: Hermenêutica (2011)*, em Ricoeur: “A hermenêutica é a aparência que a filosofia da reflexão assume quando, para conhecer o sujeito, decide fazer um grande desvio pela interpretação dos signos de sua existência. Com isso, ilustra uma firme convicção: o caminho de si a si deve fazer necessariamente o desvio por aquele que é outro de si”. Este

---

<sup>1</sup> (1881-1960).

<sup>2</sup> Cf. NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier/Montaigne, 1962.

<sup>3</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier, 1950.

outro de si não se limita somente a outra pessoa, outro indivíduo, mas aos muitos “outros” que constituem o sujeito, sendo eles: as expressões da cultura, o signo ou o símbolo, o inconsciente etc. Assim se constitui ao longo do pensamento ricoeuriano uma primeira fase de sua hermenêutica dada a partir do *símbolo*. Para a compreensão desta pesquisa, terá maior impacto aquilo que decorrerá de uma segunda fase, a saber, a hermenêutica como *mundo do texto* e suas consequências éticas.

Para não deixar de mencionar, a hermenêutica do símbolo anuncia elementos significativos para as futuras implicações éticas da filosofia de Ricoeur, como bem mencionamos. Assim, em conferência intitulada *Hermenêutica e Simbolismo*<sup>4</sup>, proferida em Florença em 1988, Paul Ricoeur sinaliza pontos importantes. Para o nosso filósofo, uma análise eidética e, portanto, fenomenológica do mal foi insuficiente para pensá-lo. Assim, conforme foi mencionado, o mal e a falibilidade foram temáticas que orientaram o autor para o símbolo como modo de os compreender (RICOEUR, 2011).

Diante da vontade, o mal aparece como a impossibilidade voluntária do sujeito humano realizar o próprio projeto, assim, o ser do homem não responde em decisão segura, decorrendo disso a falibilidade. Neste contexto, afirma o autor que na ocasião da descoberta do símbolo, o que se reconhecia era que: “Numa linguagem emprestada a Pascal, falava de uma ontologia da *desproporção*” (RICOEUR, 2011, p. 17).

A fenomenologia de Husserl e o existencial de Marcel, dois importantes influenciadores de Ricoeur, eram, portanto, respostas limitadas. A mediação simbólica do mito e das representações culturais é o que poderia ser uma alternativa epistemológica para o filósofo e isto deu origem à *A simbólica do mal* (1960). Portanto, a desproporção ontológica do homem é filosoficamente pensada não por uma análise fenomenológica, que se mostra limitada, mas pelo recurso à cultura e ao mito, onde a confissão do erro e do mal ganham expressões satisfatórias de um ponto de vista da compreensão. Assim, destaca o filósofo que: “[...] é nessa investigação limitada à simbólica do mal ligada a uma definição geral do símbolo que acontece a primeira abordagem do problema hermenêutico” (RICOEUR, 2011, p. 19) e tal abordagem se solidifica a partir da constatação de que onde há símbolo, há hermenêutica.

Deve-se considerar que para além deste primeiro interesse, a linguagem onírica com Freud e Jung e depois a imagem poética de Gaston Bachelard são temas que interessaram o autor. Assim, se o símbolo a partir do problema do mal é pensado enquanto duplo sentido do

---

<sup>4</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e simbolismo**. In. Escritos e Conferências 2: hermenêutica. São Paulo: Loyola. 2011, pp. 15-26.

mito, isto é, de uma *hermenêutica amplificadora* (RICOEUR, 2011), com o *Da Interpretação: ensaio sobre Freud (1977)* tem vez uma *interpretação redutora*, com o contributo da psicanálise, que estabeleceu o “conflito de interpretações”. Esta redução, operada por uma interpretação freudiana, escava o mito, permitindo uma arqueologia do cógito, que Ricoeur então chamará de hermenêutica da *suspeita*<sup>5</sup>.

Considerando o problema do inconsciente lançado por Freud, que aparece então como outro tema que vem a constituir a via-longa da hermenêutica do si, Paul Ricoeur em *Da Interpretação: ensaio sobre Freud (1977)* questionou-se sobre que epistemologia poderia fundar esta perspectiva. Percebeu assim que a Fenomenologia é uma possibilidade de justificação epistemológica para a psicanálise no Livro III da referida obra, intitulado: *Epistemologia: entre psicologia e fenomenologia*<sup>6</sup>. Para o autor, a fenomenologia eidética não se fundamenta sob o solo da consciência, no sentido de um “eu penso”, ou “eu sou imediato”, mas sim, sob a ideia de *redução e suspensão* desta categoria de consciência.

Outro marco no pensamento ricoeuriano, após o exame da hermenêutica redutora expressa numa filosofia da suspeita, é a influência recebida da *virada linguística*. Para Ricoeur, a compreensão de si parecia ter alguma conexão com o sistema de signos pensado pelo estruturalismo, que na leitura do filósofo, foi considerado, pois na sua visão de hermenêutica do si há uma dialética entre compreender e explicar, portanto, entre uma visão mais próxima do sujeito e outra do sistema de signos: “[...] a interpretação consiste precisamente na alternância de fases de compreensão com fases de explicação, ao longo de um único arco hermenêutico” (RICOEUR, 2011, 24).

A ideia de arco hermenêutico pressupõe que a mediação entre compreensão/explicação toma como objetos o *texto*, a *ação* e a *história*. Ou seja, nessas três esferas, que passam da vida enquanto tempo e narrativa ao texto, tanto as perspectivas da compreensão, como da explicação são válidas, parece ser esta a herança recebida da semiótica, distanciando-se de outras expressões hermenêuticas, como a de Martin Heidegger. Passa a interessar a Ricoeur aquilo que será a passagem do “mundo do texto”, que é o conteúdo que faz referência, no diálogo, tanto a quem diz, quanto a quem escuta, para o “texto”, quando então não há mais este conteúdo comum ao mundo do que diz e do que

---

<sup>5</sup> Para Paul Ricoeur, quatro autores marcam a suspeita: Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Os últimos três, sobretudo, foram denominados pelo autor de “mestres da suspeita”, expressão lançada em *Da Interpretação: ensaio sobre Freud* e que ganhou fama.

<sup>6</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **Epistemologia: entre psicologia e fenomenologia**. In. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago.1977, pp.285-342.

escuta e sim, existem agora autor e leitor, numa dialética em que o texto pressupõe, por si só, sua autonomia semântica.

O que Paul Ricoeur percebe a partir do texto é a sua capacidade como linguagem que expressa, sobretudo a realidade humana, isto é, a relação entre signo e coisa. Nesse sentido, afirma: “O signo está antes de tudo no sujeito do mundo” (RICOEUR, 2011, p. 31). As bases para isso são profundas, como na *Poética* de Aristóteles onde a mimese é a refiguração do texto na própria ação, na práxis humana através do mito e da narrativa:

A linguagem narrativa, portanto, não se fechou em si mesma, pois se refere à ação dos homens segundo uma relação sem equivalentes - a mimese -, que não é uma mera imitação, no sentido de uma cópia, uma réplica, uma duplicação, mas uma reorganização num nível mais elevado de significância e de eficiência (RICOEUR, 2011, p. 33).

Assim, do mundo do texto e sua função de configuração (narrativa) e refiguração (práxis) de sentido, Ricoeur adentra ao mundo da ação, ou seja, trata-se, de com o recurso da hermenêutica, considerar a semântica da ação sempre associada à semântica do agente.

Paul Ricoeur considerou, em sua passagem pela filosofia analítica, que a semântica da ação se limita a designar a ação da qual se fala, porém, não sendo suficiente para referir-se ao agente enquanto capaz de auto-designar-se dentro da própria ação<sup>7</sup> (RICOEUR, 2011). O que o filósofo considera, antes de tudo, interessante ao mundo da semântica, é a rede, o esquema conceitual do discurso sobre a ação. Para Ricoeur, este esquema revela não somente aspectos da linguagem na ação, mas sim o transcendental que está inserido no discurso sobre a ação.

Diante desta rede esquemática que se refere a ação, que tenta responder a questão o *que*, o sujeito não está de todo dissociado. Nesse sentido, infere o filósofo que: “[...] o *quem* da ação - o agente - permanece tributário da questão o *que*, incidindo sobre a própria ação como uma espécie de acontecimento do mundo” (RICOEUR, 2011, p. 39). Adentrando a esta perspectiva da teoria da ação, Paul Ricoeur primeiro analisa a *semântica da ação sem agente*, o que aparece detalhadamente em *O Si-mesmo como um outro*.

A semântica da ação sem agente dá a passagem da pergunta pela ação, o *quê?*, para a pergunta pela intenção ou motivação desta ação, *por quê?*. Diante do fato, do acontecido ou

---

<sup>7</sup> Acerca da relação entre a semântica da ação e do agente, dois textos quatro textos são importantes, numa análise crescente ao longo da obra do autor. Primeiramente *La sémantique de l'action* (1977), um primeiro escrito sobre o tema, depois, *Du text à l'action: essais d'herméneutique, II* (1986), *O Si-mesmo como um outro* (1990) que apresenta uma elaboração mais completa sobre a análise da ação, sobretudo no terceiro (*Uma semântica da ação sem agente*) e quarto (*Da ação ao agente*) estudos e *Semântica da ação e do agente*, conferência proferida em 1988, mas publicada pela primeira vez somente em 1996.

do que deve acontecer, a semântica da ação adentra a esfera do desejo, da ordem daquilo que motivou e motiva a ação (RICOEUR, 1991; 2011).

Para Ricoeur, o desejo acontece sempre como modo de sentido, que pode ser de duas ordens: o sentido enquanto *motivação intencional* e o sentido enquanto *força*, direção (RICOEUR, 1991; 2011). Este sentido apresenta-se como causa, sem necessariamente apontar a causa sob a conexão causa-efeito em sentido lógico, mas podendo ser também, nos modos de causa de desejo, não querido, mas desejo, poderia-se considerar, sofrido. Aqui Ricoeur aponta para o sentido grego de paixão, como modo de passividade. Assim, o filósofo faz uso de uma fenomenologia do desejo, para ultrapassar o limite de uma hermenêutica de cunho mais analítico.

O desejo-passional implica responder que a ação é feita a partir de uma causalidade que pode apresentar-se, passionalmente, portanto, como impulso-incidente; tendência e involuntário (RICOEUR, 1991; 2011). Assim, há um fundo nessas três perspectivas: é quando o sujeito é levado a fazer, quando algo leva a agir de tal modo e quando algo fez com que agisse, assim inesperadamente. Tal análise, levou Ricoeur a inferir que é necessário falar então muito mais de *motivo* do que de *causa*: “Contudo, intenções e motivos consideram também o lado do agente da ação, na medida em que eles são os seus. Aqui aparece uma noção de pertencimento que obriga a passar da ação ao seu agente” (RICOEUR, 2011, p. 43).

Acerca da questão do motivo, que como poderemos verificar ao longo deste estudo é um tema relativamente importante à fenomenologia, em especial Brentano e Husserl. Em *Le volontaire et l'involontaire (1950)* a questão do motivo foi abordada. Ao distinguir o motivo da causa, fica evidente o fato de que o motivo, fora da ordem “mecanicista” causal, é um ato de liberdade, um ato livre. A discussão aqui é herdada da filosofia reflexiva, onde o ponto de apoio é a inspiração vinda de Jean Nabert. Meireles (2016), em sua tese intitulada: *Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert*, salienta como muita clareza esta aproximação<sup>8</sup>. Segundo a estudiosa aquilo que em Paul Ricoeur foi denominado de causalidade da vontade, em Jean Nabert era tido como causalidade da consciência, o elo de união estaria na noção de valor, para Ricoeur, portanto, o motivo é um valor e o valor é o que faz agir.

Assim, se considerada a soma da questão referente ao *que?* e a questão referente ao *por que?* da ação, as respostas são insuficientes se a pergunta é feita pela causa, sendo

---

<sup>8</sup> Cf. MEIRELES, Cristina A. V. **Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert**. Tese de Doutorado. 2016. Doutorado em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas. 2016.

necessário perguntar pela motivação da ação. A partir da *motivação* é que a pergunta *quem?* faz necessária, quase que como síntese das duas primeiras. Para responder ao *quem?* a ética deverá ser solicitada.

Na resposta à pergunta pelo *quem* na teoria da ação, Paul Ricoeur faz uso da noção de *ascrição* de Peter Frederick Strawson<sup>9</sup>. Trata-se de considerar um “transcendental” que na linguagem reúne todos os termos de rede conceitual da ação sobre o indivíduo (RICOEUR, 1991). Isto está associado à noção de pessoa, que assume na filosofia ricoeuriana, sobremaneira, a função de ação, de ser capaz de ação, de capacidade. De fato, considerando a estrutura hermenêutica da identidade narrativa, o solo *idem*, isto é, a *mesmidade*, um dos fundamentos da noção de pessoa, desemboca no tema da *promessa*. Logo, ser, é ser capaz de agir.

Na relação entre pessoa e promessa, a atribuição, ontológica de *ser* um *agente* é fundamental. É daqui que decorre também em *O Si-mesmo como um outro* a noção de caráter. O caráter, que está sedimentado na mesmidade, tem como decorrência a promessa. A promessa, uma vez mais afirmamos, é a capacidade de manter-se no tempo, onde o registro ontológico do si é sustento de si-mesmo na ação prometida. Responde à promessa a capacidade de agir (com e para os outros em instituições justas), isto é dado pela dimensão *ipse*, pela *ipseidade*, nesta costura entre ser, prometer, agir e cumprir.

Naturalmente que sobre o conceito de *ascrição* poderia ser usado analogamente, e sem empréstimo a Strawson o de *imputabilidade*. De fato, é o próprio autor quem diz que: A imputabilidade, diremos, é a ascrição da ação a seu agente, sob a condição dos predicados éticos e morais que qualificam a ação como boa, justa, conforme ao dever, feita por dever, e finalmente, como a mais sábia no caso de situações conflituais (RICOEUR, 1991, p. 340). Entretanto, o próprio Ricoeur reconhece que a noção de imputabilidade foi demasiadamente tomada pelo seu sentido normativo, culpando o Direito por tal empreitada<sup>10</sup>.

A ascrição analisa as motivações da ação, devolvendo-a sempre a um *quem*, este é o motivo pelo qual Ricoeur insiste nesta reapropriação. Em sentido aristotélico este *quem* deliberou e preferiu ao agir em situação. A ascrição será assim um dos solos antropológicos

<sup>9</sup> Cf. STRAWSON, P. F. **Individuos - Ensaio de Metafísica descritiva**. Madrid: Taurus Humanidades, 1989.

<sup>10</sup> Acerca da noção de imputabilidade em Ricoeur, por vezes o conceito está associado também ao de responsabilidade. Em ambas as formas, o seu uso, para além da esfera da obrigação e do plano jurídico deve ater-se ao horizonte de uma compreensão do como *capacidade* em sentido ético-fenomenológico, isto é, viés mais amplo do que o seu uso restrito ao plano moral. O modo como Paul Ricoeur o considera nos desdobramentos de sua filosofia, implica no ultrapasado de um enfoque excessivo na reparação para um sentido de precaução a efetiva-se como virtude específica da sabedoria prática. Cf. SILVA, B.F. Pensar a responsabilidade em Paul Ricoeur: para além da obrigação, uma capacidade. **FRONTISTÉS: Revista de Filosofia e Teologia**. Volume 14, número 25. 2020, pp.1-18.

da sabedoria prática. Ricoeur afirma: “A imputabilidade, diremos, é a ascrição da ação a seu agente, sob a condição dos predicados éticos e morais que qualificam a ação como boa, justa, conforme ao dever, feita por dever, e finalmente, como a mais sábia no caso de situações conflituais” (RICOEUR, 1991, p. 340).

Ainda mais, a problemática da ação, para ser pensada com maior profundidade, pode ainda levantar questões como, a influência dos eventos externos ao indivíduo e do grupo social, como modos de presença causal na ação e que estariam vinculados ao sujeito. Entretanto, Paul Ricoeur recorre à posição causal do sujeito, uma vez que a ação é um componente da identidade. Assim, se faz necessário passar de uma semântica da ação, para uma *fenomenologia do eu posso* que desemboque numa *ontologia do sujeito atuante*. Essas duas denominações são, a nosso ver, pontos sintéticos de sua argumentação em *O Si-mesmo como um outro*.

Por fim, a teoria da ação ricoeuriana, voltada ao sujeito em ação, seja pela sua constituição ontológica, através do agir como categoria da ipseidade, seja através de uma fenomenologia do eu posso, desemboca em dois modos, conciliares e não antagônicos da ação ética: a dimensão teleológica de uma ética as virtudes e a dimensão deontológica de uma moral do dever. Tais dimensões, a ética e a moral, são etapas diversas de um mesmo percurso que permite responder a como o si age em âmbito ético e, de modo geral, responder o que é a ética para Ricoeur. Nesse sentido, o presente estudo buscará sintetizar as etapas dando ênfase ao ponto fulcral que sustenta sua complementaridade<sup>11</sup>: a sabedoria prática.

Por fim, o que a ética acrescenta à identidade narrativa é o que o filósofo denominou de “manutenção de si” (RICOEUR, 1991) ou seja, a capacidade de responder ao outro ao que ele solicita ao si. À mesmidade pertence o *caráter*, à ipseidade a *manutenção* do si como *promessa*, na relação de alteridade em resposta ética. À ideia de manutenção de si está implícito o modo de temporalidade da ipseidade, que diferente da mesmidade, aponta para o não perpetuamento do caráter, isto é, para o movimento advindo da manutenção, da necessidade responder à promessa. Por fim, trata-se de compreender que: “A identidade narrativa mantém juntas as duas pontas da cadeia: a permanência no tempo do caráter e a da manutenção de si” (RICOEUR, 1991, p. 196). O movimento essencial do acréscimo da ética à teoria da ação e à identidade narrativa será dado no enlace da ética e da moral.

---

<sup>11</sup> Atribui-se a Paul Ricoeur a capacidade de sintetizar, confrontar e jogar com teorias, autores e áreas diversas da filosofia e áreas afins. De fato, o próprio filósofo atesta que no largo horizonte do seu pensamento manifesta-se uma: “[...] preocupação dominante: integrar antagonismos legítimos e fazê-los trabalhar por sua própria superação” (RICOEUR, 2011, p. 18).

Nesse sentido, é necessário precisar este percurso, o que será analisado no terceiro tópico. Ainda mais, é preciso concordar com Rossatto (2011) e inferir que o tema da identidade é marcado por uma específica continuidade<sup>12</sup> que prevalece sobre as rupturas diversas ou modificações temáticas na obra do filósofo francês. Passemos agora ao exame da *fenomenologia das capacidades* que permite situar o traço decisivo de uma fenomenologia que revela por fim uma noção de ser particular, uma singularidade a nível ontológico ao que nos parece: para Ricoeur, o homem é um ser que advém à medida que age.

## 1.2 A Fenomenologia das Capacidades

Antes de adentrarmos à análise dos pólos da ética e da moral, é necessário retornarmos algumas discussões a nível antropológico e ontológico em vista de quem é o sujeito ético, o caminho é a exploração das *figuras da alteridade* a quem dirige-se às capacidades tidas numa perspectiva da fenomenologia das capacidades.

Como já referido, a denominada *Fenomenologia das Capacidades* é uma temática desenvolvida por Ricoeur em *O Si mesmo como um outro (1991)* que visa precisar o fundamento fenomenológico que sustente sua teoria da ação, acrescida pelo desvio diante dos níveis de alteridade evocados à constituição de uma identidade narrativa, mas que igualmente, permite melhor compreender o fundo fenomenológico presente no ato intencional da ação enquanto ética, isto é, saber precisar que a responsividade ética está sustentada na categoria de “capacidade”, portanto, uma perspectiva fenomenológico-antropológica a justificar o movimento ético.

Compreende-se desse modo que o fundo antropológico precedido pela perspectiva fenomenológica é um dos olhares que dirige significação ao sentido da ética tida como fenomenológica. O caráter decisivo da ética se assume como elemento de passagem da antropologia para a ontologia na filosofia de Paul Ricoeur, isto é, a ética de Paul Ricoeur é uma ética ontológica ou, podemos dizer, meta-ontológica. Quatro categorias constituem as capacidades: o dizer; o fazer; o narrar e o narrar-se a imputabilidade (RICOEUR, 1991; 2006). A partir do reconhecimento e da fenomenologia de cada uma das capacidades o que resta manifesto é a atestação do si, elemento decisivo para a caracterização da ipseidade.

---

<sup>12</sup> Cf. ROSSATTO, Noeli D. Fragilidade das Identidades. **Pensando: Revista de Filosofia**. Volume 12, número 26. 2011, pp. 83-98.

Sobre a imputabilidade é necessário dizer que Ricoeur a considerou como que aquele que em si reuniria todas as demais. Em 1996, num colóquio realizado em Roma, nosso filósofo proferiu a conferência intitulada: *O destinatário da religião: o homem capaz*<sup>13</sup>. Aí o filósofo afirma que a imputabilidade é em si um modo próprio de atestação bem definido, isto é, não se trata de reconhecer-se imputável pelo já realizado, pela ação feita, mas pela ação a ser feita. Ainda mais, é decorrente da imputabilidade quase uma nova categoria, que é a “capacidade de entrar em uma ordem simbólica” (RICOEUR, 2016, p. 313).

Se o problema do mal enquanto falibilidade conduziu o pensamento do filósofo nos primeiros anos de sua atividade filosófica, à medida que a ética é um dos fios condutores de seu pensamento, a falibilidade será desdobrada em atestação e resposta, a si mesma antes de tudo, isto é, em capacidade. É a partir de tal passagem que a ética assume a força de ser posição central no pensamento ricoeuriano, a ponto de ser possível inferir, como o fez Michel Renaud (2013, p. 82) que: “Assim, pode-se afirmar que, na altura em que toma corpo, a ética de Paul Ricoeur se estabelece em uma base mais larga que aquela que presidiu à viragem hermenêutica de 1960”. Tal argumentação<sup>14</sup> nos parece bastante precisa para, desde já, darmos a tônica inicial do tema da ética fazendo uma espécie de retrospectiva do seu vasto horizonte em Ricoeur.

O tema da fenomenologia das capacidades está implicitamente relacionado ao tema do reconhecimento, que em si não deixa de ser uma temática fenomenológica, ainda que sua associação mais comum seja dada com a hermenêutica. O ato de responder eticamente aos apelos do mundo em suas situações revela, como afirmou Ricoeur, que há uma consciência reflexiva que sustenta a responsabilidade (RICOEUR, 2006). A capacidade de ação e de reconhecimento, de si por meio da ação, constituem o núcleo que permite situar a ética ricoueriana à base de uma posição fenomenológica do eu, que é a de uma consciência reflexiva.

Edmund Husserl ao assinalar a correlação noético-noemática no plano da epistemologia, o fará igualmente no plano da ética ao considerar que não faz sentido uma ética formal que não deva partir da consciência situada de um sujeito, isto é, sem o seu correlato com a materialidade. É em certamente medida o movimento que resgata a função da consciência ou do eu no plano da ética, o que para Ricoeur (2006) estava já presente no uso

---

<sup>13</sup> RICOEUR, Paul. **O destinatário da religião: o homem capaz**. In. Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016a, pp. 309-330.

<sup>14</sup> Cf. RENAUD, Michel. **Depois da “pequena ética” de Paul Ricoeur (1990), o sentido da sua revisão (2001)** In: NASCIMENTO, F; SALLES, W (org). Paul Ricoeur: Ética, Identidade e Reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2013, pp. 81-102.

do pronome reflexivo *hauto/heauto* dos gregos. A novidade ricoeuriana é que a dimensão reflexiva não é imediata à constatação do eu, mas o reconhecimento de ser um agente é quem o faz. Nesse sentido duas perspectivas são indispensáveis: o *si* reflexivo afirma que o acesso ao eu é sempre mediado e; não há ação ética senão aquela exercida por uma consciência reflexiva. Ou seja, para o filósofo: “É por meio de uma reflexão sobre as capacidades que conjuntamente esboçam o retrato do homem capaz que procuro responder a esse desafio. Essa reflexão seria ao mesmo tempo neo-aristotélica e pós-kantiana [...]” (RICOEUR, 2006, p. 107). Nesse sentido o próprio ato ético é evocativo da autoridade que se constituiu, antes de tudo, diante de um *si*, é esse sujeito ético que é também considerado no jogo ético, o *quem* executor de todas as capacidades. Em consequência, a discussão é tensionada no plano ontológico.

São decorrentes do tema da fenomenologia das capacidades a questão ontológica e a questão ética. Como veremos, a primeira está no horizonte da atestação do *si*, que se afirma onticamente como agente. Como toda ação dirige-se a algo ou alguém, decorre disso as várias faces da alteridade a quem dirigem-se às capacidades.

### 1.2.1 Ontologia e Atestação do *si*

A relação entre ontologia e atestação do *si*, por meio das capacidades, é uma discussão a montante de sua aplicabilidade ou, poderíamos inferir, de suas consequências. No plano da ética a questão é saber *quem* é que se atesta, ou mesmo, *quem* age. Para Ricoeur, esta questão é quase que anterior à própria ética (RICOEUR, 2016), de modo que não é possível uma ética sem ontologia, ainda que uma ontologia constituída pelo desvio.

A anterioridade de uma filosofia que considere o ser agente, ou o homem que age tem seu fundo numa perspectiva ontológica é como se nesse ponto Paul Ricoeur estabelecesse como prioritária a questão sobre o ser diante da questão sobre a ação. Ainda mais, para o filósofo, a pergunta - *quem?* é a “[...] pergunta mestra do problema da identidade pessoal” (RICOEUR, 2016, p. 310).

A atestação possibilita, no grande plano fenomenológico-hermenêutico a posse de *si* mesmo mediante a fenomenologia das capacidades. A atestação é um tipo de crença, não como a *doxa*, mas que convive com o poder fazer e nele se afirma mediante uma “confiança” que possui como contraponto não a dúvida, mas a suspeita. Nesse sentido é que o filósofo afirma: “Com efeito, designar-se como aquele que pode, é identificar o tipo de ser que eu sou. É dizer que cabe à condição humana deixar-se apreender em termos de poder e não poder”

(RICOEUR, 2016, p. 315). Nesse sentido, é possível considerar que o poder fazer conduz a ipseidade a um momento de “intimidade”, é a certeza de que se pode fazer algo.

A nosso ver, a noção de sujeito ético de Ricoeur é herdada da ontologia aristotélica. Isso se justificaria não somente pela doutrina da potência desenvolvida em *A Metafísica*, no livro Delta, mas pelo fato de que em Aristóteles o ser não pode ser pensando senão através do substrato matérico, como destacam os livros Z e H. O fundo disso é que a dimensão hilética, expandida para além da perspectiva do corpo, poderia fazer notar que o ser se constitui como abertura na existência e esse tem como categoria principal a ação, isto é, ser é agir. É como se a materialidade que determina o substrato ôntico do homem pudesse atualizar-se e acontecer onticamente somente no plano da ação.

A nosso ver, o que Paul Ricoeur acrescenta à metafísica do sujeito em Aristóteles, é que o desdobra-se da dimensão potencial à dimensão atual de si, perpassa não somente por ações, mas por ações feitas e recebidas dos outros, pela alteridade. O Si-mesmo evocado “como” outro tematiza assim, a dimensão potencial de si que lhe confere a substancialidade, identidade-idem, enquanto que para o reconhecer-se em ato, é necessário o seu desdobrar-se na plena alteridade constitutiva e alteridade relacional, ética, identidade-ipse. Naturalmente é uma releitura do quadro aristotélico ao ser dito na multiplicidade. Assim, o sujeito humano é um projeto aberto, enquanto a sua existência o joga na tensão dialética entre o caráter e a promessa<sup>15</sup>.

Acerca de um possível julgamento de uma ontologia ou meta-ontologia ricoeuriana, convém trazer à conclusão a perspectiva de Rossatto (2021) que esclarece a dupla perspectiva, dialeticamente posta pelo filósofo francês, a dialética própria da identidade narrativa prevê a consideração, tanto da identidade-idem, quanto da identidade-ipse, isto é, a substancialidade defendida pela metafísica clássica da pessoa não é uma ilusão, e se, por parte dela acusa-se um exagero, o mesmo pode ser inferido do outro lado, que aposta na dissolução da personalidade.

Sem desejar absolutizar a questão, a fenomenologia das capacidades fornece à visão de homem em Paul Ricoeur uma definição a de ser sempre o *quem* de uma ação o que irá, por

---

<sup>15</sup> Acerca de um possível julgamento de uma ontologia ou meta-ontologia ricoeuriana, convém trazer à conclusão a perspectiva de Rossatto (2021) que esclarece a dupla perspectiva, dialeticamente posta pelo filósofo francês, a dialética própria da identidade narrativa prevê a consideração, tanto da identidade-idem, quanto da identidade-ipse, isto é, a substancialidade defendida pela metafísica clássica da pessoa não é uma ilusão, e se, por parte dela acusa-se um exagero, o mesmo pode ser inferido do outro lado, que aposta na dissolução da personalidade. Cf. ROSSATTO, Noeli D. Fragilidade das identidades. **Pensando: Revista de Filosofia**. Volume 12, número 26. 2021, pp. 83-98.

fim, ocasionar o engajamento ontológico da atestação<sup>16</sup> ao passo que esta: “[...] pode ser identificada com a segurança que cada um tem de existir como um mesmo no sentido da ipseidade” (RICOEUR, 1991, p. 348). Ora, se a ipseidade no seu plano de constituição pela ação e pela alteridade define o ser ôntico próprio do si, o fundo aristotélico se reafirma com muita presença. A dialética entre a ipseidade e a mesmidade não visa excluir nenhum dos polos, podemos assim chamar, específicos de cada dimensão, mas os reforça em vista da unidade (narrativa) que é a identidade alcançada hermeneuticamente pelo si. Já o próprio Aristóteles, no livro Z<sup>17</sup> de *A Metafísica* afirma que o que é substância é também indivíduo e o movimento não retira o dado substancial daquilo que se move<sup>18</sup>.

Aqui o enlace entre fenomenologia e hermenêutica resultará num posicionamento ontológico. Como já afirmado, é no intuito de mencionar que o si possui uma dimensão ôntica que o filósofo busca enfrentar a questão. A atestação como característica de um si que é capaz resulta, segundo Ricoeur, de um “quiasma entre reflexão e análise” (RICOEUR, 1991, p. 352). Por que o filósofo insiste em uma “fenomenologia das capacidades” ao invés de uma “hermenêutica das capacidades”? Parece que diante dos desdobramentos de uma consideração hermenêutica, o polo fenomenológico é aquele que guardaria sempre a presença de um fundo de guardião do sujeito. Para o filósofo, no jogo deste quiasma: “A fenomenologia como a de Husserl, segundo a qual a esfera da linguagem é ineficaz relativamente à vida da consciência intencional, tem valor de corretivo, em virtude mesmo de seu exagero inverso” (RICOEUR, 1991, p. 352). Ora, é precisamente na posição do solo da consciência que a hermenêutica fará sempre referência a um sujeito pelo desvio da linguagem.

Precisamente, já em Aristóteles denominou-se a centralidade da ética no problema da ação enquanto desejo racional e decisão. O próprio Aristóteles, na visão de Ricoeur é o primeiro a acusar o núcleo da ação no agente, por isso diz-se levantar uma perspectiva “neo” aristotélica. Mas não somente a dimensão neo-aristotélica esclarece as coisas, mas também o fato de ser “pós” kantiana. Para o filósofo: “O si da autonomia não é caracterizado aqui por sua capacidade de autodesignação” (RICOEUR, 2006, p. 106); isto é, para o filósofo a

---

<sup>16</sup> “Engajamento ontológico da atestação” é o título do primeiro tópico de análise do último e décimo estudo de *O Si-mesmo como um outro*, intitulado : A respeito de que ontologia?. Cf. RICOEUR, Paul. **O si-mesmo com um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, pp. 347-414.

<sup>17</sup> Aristóteles, *A Metafísica*, Livro Z, 1028a, 20.

<sup>18</sup> Convém mencionar aqui a leitura que Ricoeur faz da tradição ontológica, especialmente aquela advinda de Platão e Aristóteles revela já uma originalidade de leitura. Nos anos de 1953 e 1954 o Professor Paul Ricoeur ministrou aulas sobre ontologia na Universidade de Estrasburgo. A aulas foram agrupada nos curso intitulado *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. A posição do filósofo é de que Aristóteles não consegue deixar de ser platônico enquanto insiste na doutrina da substância, mas que sua originalidade está na polissemia do ser a partir da doutrina da potência. Cf. RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

autonomia em Kant não visa situar o “auto” ao próprio sujeito como agente, tematizando, senão, na função de “ratio essendi” enquanto funcionalidade racional dirigida ao exercício da obrigação à lei, para o filósofo essa perspectiva consiste num “apagamento da ipseidade” (RICOEUR, 2006). Diferentemente, o si reflexivo é a ipseidade, e esta situa-se na consciência enquanto visada em ação e, portanto, capacidade.

Como já fora mencionado, o registro das capacidades do si reflexivo é denominado em *O Si mesmo como um outro* como *atestação*, um tipo de crença na própria capacidade do sujeito, mas uma crença, salienta o autor, não doxa e sim epistêmica (RICOEUR, 1991; 2006). Essa crença do si na posição de agente capaz revela-se na filosofia de Paul Ricoeur como uma expressão de reconhecimento. Para o filósofo:

Minha tese nesse plano é de que existe um parentesco semântico estreito entre a atestação e o reconhecimento de si, na linha do reconhecimento da responsabilidade atribuído aos agentes da ação pelos gregos, de Homero e Sófocles a Aristóteles: ao reconhecer ter cometido um determinado ato, os agentes atestavam implicitamente que eram capazes de cometê-lo. A grande diferença entre os antigos e nós é que levamos ao estágio reflexivo a junção entre a atestação e o reconhecimento no sentido do “considerar verdadeiro” (RICOEUR, 2006, p. 107-108).

A atestação configura-se assim como modo de verdade, pois enquanto elemento hermenêutico dá ao sujeito um elemento compreensivo acerca do próprio de si mesmo que é então constitutivo da ação e da alteridade. O grau “veritativo” dado pela atestação pode também ser lido, a nosso ver, ao modo de uma evidência sem sentido fenomenológico. Ou seja, o próprio revelar-se transcendental não é o de uma consciência às voltas consigo mesma, mas que metabolizar algo do mundo e do outro e que conferiu assim uma dadidade originária ao próprio sujeito em questão.

A doutrina da potência e do ato conferida por Aristóteles ao ser é elevada ao plano da ação em Ricoeur. Em Aristóteles a doutrina da potência e do ato estiveram muito mais voltadas a uma ontologia que justificasse o real numa dupla perspectiva: a primeira em virtude da física e a segunda, da cosmoteológica. Já para o filósofo, com a ajuda da fenomenologia, é possível superar isso. É nesse sentido que podemos entender a leitura de Ricoeur como neo-aristotélica. Dirá o autor: “Arrisco-me até a sugerir que, em resposta a tal explicitação de seu próprio discurso à luz do discurso de segundo nível articulado por Platão e Aristóteles, a fenomenologia faz entrecruzam-se o discurso platônico do mesmo e do outro e o discurso aristotélico do ser como potência e ato” (RICOEUR, 2016b, p. 295).

Para melhor esclarecer tal propósito basta retomarmos ao último estudo de *O Si-mesmo como um outro* (1991) que discutiu a questão ontológica. A partir disso somos levados a considerar que elevar a doutrina aristotélica ao plano da ação significa notar que do polo da potência (afirmação e mesmidade) e do polo do ato (movimento e ipseidade) a síntese seria dada pela noção de *práxis* (RICOEUR, 1991). A *práxis* cumpre assim a função dialética, isto é, por meio de uma posição ontológica a identidade narrativa, caracterizada pela ação, torna possível pensar que o sujeito humano, partindo do mesmo de si (mesmidade) se reconhece mediante a alteridade dada na ação (ipseidade).

O si da atestação, próprio do polo da ipseidade está no mundo, assim como *Dasein* heideggeriano ou *horizonte* husserliano (RICOEUR, 1991, pp.370-375). Tal concepção permite situar a atestação no tempo, ela é dada por um si, que para o autor é um conceito *fenomenológico*, diferente do conceito de homem que seria *antropológico*. Aqui o argumento ricoeuriano é bastante claro: o eu é específico de uma abordagem *antropológica*, enquanto que o alargamento do eu para o si é reflexivo, e para o autor isso é um posicionamento *fenomenológico*.

Para Paul Ricoeur o “enxerto” hermenêutico operou uma renovação metódica dentro da fenomenologia, mas o apelo inicial da tradição husserliana permanece. A fenomenologia, enquanto posição de visão das “*coisas mesmas*” faz com que prevaleça a primeira, original e essencial vivência do sujeito, que para Ricoeur funde-se com o reconhecimento, imediato, autoevidente, de ser falível, passivo. Do núcleo da falibilidade manifesta como passividade, ou ainda, se quisermos pensar com um conceito caro a Michel Henry, da *afecção*, essa constatação originária e essencial é, na sua própria natureza, apelativa a uma resposta e, portanto, de cunho ético, de onde se desdobra o responder ao outro, a alteridade.

### 1.2.2 As alteridades e o si onticamente constituído

Para nosso filósofo, a alteridade pode ser lida como uma metacategoria fenomenológica que a revela como “[...] a variedade das experiências de passividade entremeadas de maneiras múltiplas ao agir humano” (RICOEUR, 1991, p. 371). A passividade, no sentido *afecção*, refere-se ao movimento constitutivo da alteridade e que afeta, no sentido de passividade, o próprio si a constituir-se. Três expressões manifestam essa alteridade que a ipseidade exalta em *O Si-mesmo como um outro* (1991): a) a *carne*, enquanto corpo e b) o *estranho*, como diverso de si; c) o *foro íntimo* da consciência. Assim, os modos

de capacidade do sujeito são acompanhados de uma posição de responsividade própria da passividade, entendida por nós como um modo de solicitação ética<sup>19</sup>.

Para Paul Ricoeur o tema da passividade faria a “remissão da fenomenologia à ontologia” (RICOEUR, 1991, p. 372). Naturalmente, o filósofo está pressupondo uma fenomenologia de cunho idealista e que prevê a totalidade de sentido da consciência que é quebrada pela involuntariedade radical pela passividade no modo de solicitação vinda deste outro. A própria noção de estranho ou estranheza (*étrangeté*) carrega por si só a quebra de uma totalidade. Nesse sentido, uma fenomenologia da passividade é aquela que considera a vivência da estranheza como originária e, portanto, constitutiva, de um si ou consciência que está no mundo, no horizonte da afirmação e reconhecimento. Nesse sentido, o apelo ético é muito forte e o faz a partir da dissimetria fundamental evocada pela presença do estranho.

Se a *ipseidade* exalta a alteridade em faces variadas, a *mesmidade* evoca que há sempre um mesmo a quem a diversidade dos modos do outro se referem. O si é mesmidade enquanto dimensão potencial, é um devir daquilo que é o mesmo em si mesmo; mas é também ato, constituição de si após o encontro com o outro, que estaria vinculado à dimensão da ipseidade.

Tomando a alteridade no sentido da carne e do corpo é a radicalidade do sofrimento que é lembrada por Ricoeur. O pathos revela toda a “esfera da passividade íntima”, reconhecendo o quanto esta temática esteve presente, como marca específica do tema do corpo em Maine de Biran e na expressão fenomenológica de Michel Henry. Para o nosso filósofo, a ipseidade no conjunto da práxis da identidade narrativa é, na questão do corpo, quase obrigada a narrar o inenarrável<sup>20</sup>, próprio desse elemento altamente íntimo da passividade.

Segundo Fischer (2021), é significativo notar que o tema da carne em Ricoeur aparece como uma proto-hermenêutica que tem raízes na perspectiva fenomenológica<sup>21</sup>. Primeiramente está o fato de que o tema da carne não é novo, mas tendo sido lançado em *Le Volontaire et L'involontaire: Philosophie de la volonté 1*, reaparece, quarenta anos depois,

<sup>19</sup> Acerca da relação ético-fenomenológica entre passividade e responsividade, desenvolvemos o estudo que relacionou Waldenfels, Husserl e Ricoeur. Cf. SILVA, Bruno Fleck da. O estranhamento e as solicitações do mundo-da-vida: o outro na constituição da ipseidade. **Kairós: Revista acadêmica da Prainha**. Volume 18, número 2. Fortaleza: 2022, pp. 149-165.

<sup>20</sup> De acordo com Pagnussat (2022), a invisibilidade da vida manifesta na experiência de um sujeito às voltas com sua subjetividade patética, que essencialmente é passiva, poderia ser manifesta, ontologicamente a partir da narratividade do sofrer conforme a perspectiva ricoeuriana. Cf. PAGNUSSAT, Janessa. Narrar o pathos: o movimento fenomenológico da vida. **Revista Ideação**. Número 46, julho/dezembro. Caxias do Sul: 2022, pp. 122-133.

<sup>21</sup> Cf. FISCHER, F. D. El tacto de si como outro: fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenêutica de Paul Ricoeur. **Pensando: Revista de Filosofia**. Volume 12, número 26. 2011, pp. 04-20.

em *O Si-mesmo como um outro*. O fundo de passividade próprio da *carne* revela, como já afirmamos, uma evidência originária, que no caso de Ricoeur, é interpretada e compreendida por via hermenêutica. Nesse sentido, a carne é o elemento central, a partir de uma fenomenologia-genética, que revela uma dadidade do ser homem em passividade e partir disso, possibilita, no processo hermenêutico e em resposta como ação inferir a ascrição.

O tema da carne, se recontextualizado às indicações de *O voluntário e o involuntário*, prevê na carne, ainda quase que aos moldes husserliano, a mediação "originária" entre o homem e o mundo. De outro modo, amadurecida ao momento de sua fenomenologia da ipseidade, o corpo é instrumento de ação e de reconhecimento, que a nosso ver atribui ao corpo uma função epistemológica ou de critério hermenêutico, ainda que seja uma figura da alteridade. Mas nem todas as posições seguem essa compreensão, na visão de Kearney (2013, p. 154), por exemplo: “A fenomenologia do corpo de Ricoeur continua como uma nota promissória que nunca foi consumada<sup>22</sup>”.

Para além da tematização da carne em *O Si-mesmo como um outro* (1991), o tema reaparece em *Múltipla Estranheza* (2016b), título de uma conferência realizada quatro anos depois no *Congrés d’herméneutique de Halle*<sup>23</sup>. Para Ricoeur, a dimensão das alteridades apresenta múltiplas estranhezas, sendo o enfoque da multiplicidade é o que se observa a partir de uma perspectiva fenomenológica que as faz notar distintas: *o dizer, o falar, o agir, o imputar*, todas as categorias da capacidade dirigem-se a uma multiplicidade de outros, que por sua vez, são outros para um mesmo é que é sempre mesmidade.

O vínculo entre estranheza, alteridade e multiplicidade é acentuado pela fenomenologia. Para o filósofo (RICOEUR, 2016b) a questão da estranheza pode ser tomada a partir de duas meta-categorias: uma de cunho ontológico (potência-ato) e outra de cunho fenomenológico. A primeira, meta-categoria ontológica, reuniria, a partir da perspectiva do ser em unidade, a diversidade da alteridade, enquanto que a segunda, meta-categoria fenomenológica *dispersara*, acentuando a alteridade.

O que o filósofo compreende é que o que permitiu a ele inferir o outro como: corpo, outrem, inconsciente, foro interior, desde outras obras foi uma redução fenomenológica da alteridade. Talvez aqui esteja um dos pontos mais originais da perspectiva filosófica de Ricoeur, isto é, apontar para a multiplicidade da estranheza ou alteridade, o que é visto a

---

<sup>22</sup> Cf. KEARNEY, Richard. *Hermenêutica diacrítica - a partir de Ricoeur*. In. NASCIMENTO; SALLES (ORG). **Paul Ricoeur: Ética, Identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013, pp.149-167.

<sup>23</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **Múltipla Estranheza**. In. *Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, pp. 293-308.

partir da fenomenologia e responder a isso numa perspectiva hermenêutica, isto é, servindo-se disso como horizontes constitutivos do si-mesmo.

No texto mais recente, *Múltipla Estranheza* (2016b), a carne é considerada a partir da estreita ligação entre sofrer e agir: “O sofrer, o padecer, têm literalmente a mesma amplitude que o agir” (RICOEUR, 2016b, p. 298). É nesse sentido que uma fenomenologia das capacidades estaria baseada numa fenomenologia da falibilidade. Para o filósofo, “[...] o corpo próprio é um corpo estranho” (RICOEUR, 2016b, p. 299).

Sobre o vínculo entre *falibilidade* e *capacidade* se anuncia, como supomos há pouco, a relação entre sofrer e agir. Isto é, o homem é *capaz* porque é *falível*. É o próprio autor quem recorda que “[...] não é irrelevante notar que a cada espécie de poder - de dizer, de fazer, de contar - corresponde um tipo de não poder, de incapacidade” (RICOEUR, 2016, p. 311).

O diálogo entre as dimensões da *mesmidade* e da *ipseidade* manifesta a alteridade nas dimensões que asseguram um próprio de si falível. É diante de si mesmo como um outro que a falibilidade se anuncia já como solicitação de uma resposta a ser dada em plano da ação, em capacidade. Nesse sentido, não seria arriscado pensar que uma fenomenologia das capacidades é o outro lado de uma fenomenologia da falibilidade em Paul Ricoeur, afinal, foi o próprio autor quem deixou a brecha: “[...] a fenomenologia dispersada do padecer permanece correlativa da fenomenologia reunida do agir” (RICOEUR, 2016b, p. 304).

A primeira capacidade considerada por Paul Ricoeur em *O Si-mesmo como um outro* (1991) é a de poder *dizer* (RICOEUR, 1991; 2006). A tragédia grega é evocada com o exemplo dos heróis trágicos que segundo o autor “não cessam de falar sobre sua ação”, assim, como, o Searle e Austin, em sua pragmática linguística, considera que o dizer é já agir. Nesse sentido é que para o nosso filósofo: “Ao proceder regressivamente do enunciado objetual para a enunciação e para o seu enunciador, a pragmática oferece à filosofia reflexiva um instrumento analítico valioso” (RICOEUR, 2006, p. 110); isto é, a pragmática também faria a passagem da ação ao agente, do enunciado ao enunciador<sup>24</sup>, portanto, do plano de uma abordagem referencial se manifesta uma abordagem reflexiva<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Acerca da questão da enunciação e da pragmática: Cf. RICOEUR, Paul. **A enunciação e o sujeito falante na abordagem pragmática**. In. *O Si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

<sup>25</sup> Jeanne-Marie Gagnebin em seu texto intitulado “Da dignidade ontológica da literatura” apresenta de maneira sistemática o quanto Ricoeur serviu-se do diálogo com a literatura para reforçar o seu discurso filosófico. Justamente, segundo destaca, uma área pode servir a outra. As noções de subjetividade, ipseidade e identidade estão vinculadas ao poder dizer do sujeito e à função da narratividade. Por outro lado, na expansão da questão da linguagem ao campo da literatura, o próprio contato com o texto, na refiguração do sujeito em contato com o texto (tríplice mimese) também estaria presente um fundo fenomenológico: a verdade não é adequação, mas evidência de si mesmo numa posição, poderíamos dizer, móvel da consciência que seja deixa modelar pela função do texto em sua própria vida. Assim, haveria, para a autoria, uma verdade da literatura que se manifesta

Na capacidade do poder dizer o fundo ético é também evocado, o sujeito que fala, fala sempre a um outro, de modo que alteridade e o diálogo são constitutivos desse aspecto. Assim, os elementos da interlocução e da interpelação, bem como da capacidade de responder têm um fundo sempre em perspectiva da ação. A capacidade de poder dizer e depois de narrar associa-se a um modo de sentido que representa a síntese dialética de uma hermenêutica-fenomenológica: dizer é dizer-se e dizer o outro e o *logos* desta díade é sempre uma experiência originária onde a evidência constitui o próprio do si.

Ainda outro aspecto do dizer é anunciado na sua falibilidade: o não dito ou o inconsciente. Dirá Ricoeur que: “[...] o fenomenólogo recebe a instrução da psicanálise sob a confissão do não-poder-dizer” (RICOEUR, 2016b, p. 300). Aqui é evocado Freud, que considera também o inconsciente como uma estranheza, o próprio Ricoeur relembra o título de um dos ensaios do pai da psicanálise: “A inquietante estranheza” - *Das Unheimliche*.

Na dialética entre sofrer e agir está implícita a dissimetria própria da alteridade que revela, primeiramente, como já dito, que toda ação tem o oposto que é a impossibilidade da ação, assim como, o dizer tem um não-dito, mas, também há de se considerar que o “[...] agir de um é o sofrer do outro” (RICOEUR, 2016b, p. 301), o que em certa medida sustenta a relação entre mesmo e outro. Se ainda tomado do ponto de vista psicanalítico, a ação sofrida por outrem pode constituir o trauma, de modo que se anuncia no futuro, através do não-dito, a falibilidade ou incapacidade de lembrar-se, isto é, a “estranheza do próprio passado”.

A segunda figura da estranheza a que se dirige uma fenomenologia das capacidades, remete-as a outrem, ao outro como diverso de si. No esquema desenvolvido em *O Si-mesmo como um outro* (1991) o filósofo enuncia o: “Viver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202). Assim, o plano ético em que o si se dirige desdobra-se em três categorias: o si, o outro e os outros; a saber: a estranheza em mim, a estranheza no outro das relações interpessoais e, a estranheza nos outros muitos ligados ao plano institucional.

A estranheza foi tematizada por Edmund Husserl na *V Meditação*, evidentemente num plano que parece mais epistemológico do que ético. Para o pai da fenomenologia, o caminho que vai da imanência do eu até a transcendência do outro revela o fenômeno da estranheza (*Fremderfahrung*). A perspectiva husserliana do estranho ao referir-se à estranheza do outro, por fim, faz prevalecer a justificação do ego transcendental: “[...] sobre o solo de nosso Ego

---

na análise ricoeuriana. In. GAGNEBIN, Jeanne Marie. Da dignidade ontológica da literatura. In. NASCIMENTO; SALLES (ORG). **Paul Ricoeur: Ética, Identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013, pp. 37-55.

transcendental, se anuncia e se confirma o alter ego” (HUSSERL, 2019, p.112). Portanto, o outro está sempre posto para o ego, sua ocorrência se dá na perspectiva de uma manifestação noemática-ôntica, como chamou o filósofo alemão.

Para Husserl, a alteridade manifesta-se como um processo intencional, sendo o preenchimento (*Erfullungsgehalt*) tomado pelo ser mesmo do outros. Nesse sentido, o manifestar-se “ai” do outro faz ocasionar alguns fenômenos, como a empatia (*Einfühlung*)<sup>26</sup>. Em certa medida, a presença do outro é revelada originariamente na *epoché*, possibilitando dois níveis: a) primeiramente a constatação do que, no específico horizonte de experiência transcendental é dado como próprio, não-alheio, e depois; b) o que é alheio e surge. (HUSSERL, 2019, pp.115-118).

Assim, o advir da consciência transcendental ocorre numa esfera da propriedade (*Eigenheitlichkeit*) e experiência no mundo que é facilitada pela presença do outro. Por fim, é o próprio filósofo alemão que dirá: “O Ego constitui a si próprio em sua idiosincrasia” (HUSSERL, 2019, p. 114). Portanto, tem-se uma passagem importante: o outro não é apenas visado em sua estranheza frente ao Ego, mas é constitutivo do ego.

Em *Étude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl*<sup>27</sup>, texto de 1954, Paul Ricoeur afirmou que: “Husserl transcende l'Ego par l'alter ego ; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l' intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la véracité divine” (RICOEUR, 1954, p. 77). Essa fundamentação da objetividade pela presença do outro como fundamento do saber será chamada por Husserl de comunalização (*Vergemeinschaftung*), ou seja: “[...] uma esfera idiosincrática intersubjetiva, na qual constitui intersubjetivamente o mundo objetivo, e de tal maneira o “nós” transcendental é subjetividade para este mundo e também para o mundo humano, em cuja forma ela se efetivou objetivamente para si mesma” (HUSSERL, 2019, p.126). Também no § 29 de *Ideias I (2014b)* encontramos a tematização do *mundo circundante intersubjetivo* afirmação de que “[...] nós nos entendemos como nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte.” (HUSSERL, 2014b, p.77).

<sup>26</sup> Na edição por nós escolhida os editores escolheram empatia, considerando o termo mais apropriado para referir-se a *Einfühlung*. Em nota de rodapé apontam para a definição do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, organizado por Joachim Ritter que assim coloca: “conceito explicativo teórico para o surgimento do nosso saber de outros seres humanos” In. HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia**. Tradução de Fábio Mascarenhas Nolasco. 1 ed. São Paulo: EDIPRO, 2019, p. 113. Se tomado pela perspectiva do “saber” o outro, num saber correlacional, parece ser o conceito justo nesta análise de Edmund Husserl.

<sup>27</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Étude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl*. In: **Revue Philosophique de Louvain**. Troisième série, tome 52, n°33, 1954. pp. 75-109.

O desenvolvimento de uma fenomenologia do estranhamento ou então, como alguns estudiosos nomeiam, da empatia permaneceu limitado segundo a análise de Paul Ricoeur. Podemos considerar aqui as críticas feitas em *Na escola de fenomenologia (2009)* no texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*<sup>28</sup>. Para o nosso filósofo, a abordagem do outro pela fenomenologia o limita no formalismo da própria perspectiva fenomenológica:

A fenomenologia procede da decisão de reduzir o em si ao fenômeno, a posição absoluta de alguma coisa no seu aparecer. Essa decisão - redução fenomenológica - é libertadora quando se trata de coisas. A redução no seu ser ao seu aparecer é uma conquista positiva que faz surgir a dimensão transcendental do sujeito. Mas essa decisão é mortificante quando se trata de pessoas (RICOEUR, 2009, p. 331).

Como bem aponta Gubert (2012b), o problema está em dissociar o outro do eu em Husserl, o que será resolvido por Ricoeur a partir da dissimetria e do reconhecimento. Em Husserl (2019) prevaleceu, segundo a análise de Ricoeur, o método da apercepção analógica, o “emparelhamento” (*Paarung*), também seria um limite à consideração total da alteridade, enquanto que o outro ou a *empatia* estão limitados à constituição epistemológica. Dirá o filósofo que: “A exigência idealista quer que o outro, como a coisa, seja uma unidade dos modos de aparição” (RICOEUR, 2009, p. 311) e exigência deveria ser transgredida à presença totalmente diversa do outro.

Em *O Si-mesmo como um outro (1991)*, do décimo estudo acerca de uma possível ontologia a questão da estranheza a tomada a partir do tema do *alter ego*. Assim enunciou o filósofo: “A questão colocada aqui é saber que nova figura de alteridade é convocada por essa afeição do *ipse* pelo diverso de si; e por implicação, que dialética do Mesmo e do Outro responde ao requisito de uma fenomenologia afetada pelo diverso de si” (RICOEUR, 1991, p. 385).

O ponto de vista de Ricoeur é o de associar a fenomenologia a uma abordagem formal do outro. A nosso ver, diferentemente, a fenomenologia é sempre o elo entre o formal e o material. Não se trata de um formal sem conteúdo, vazio, mas que tem como conteúdo a alteridade em sua manifestação total. Aqui precisamente é importante dizer se não seria isso o fundamento de uma fenomenologia da alteridade? Não estaria também na hermenêutica ricoeuriana o outro cumprindo o papel de mediar a ipseidade ao seu diálogo com a

---

<sup>28</sup> RICOEUR, Paul. **Na escola de fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, pp. 308-331.

mesmidade e assim conferir-lhe sentido e reconhecimento? O fundo em questão é que tanto em Husserl, como em Ricoeur, a ética é mediação para um posicionamento ontológico, conforme discorreremos anteriormente.

Um possível caminho que evidencia a continuidade da fenomenologia da alteridade em Ricoeur, necessariamente “enxertada” pelo sua hermenêutica do si, é a consideração de que na *V Meditação* estaria um “achado” de Husserl: a noção de *apresentação* (*Appräsentation*), a apercepção analógica. O que Edmund Husserl sustente é que diante do próprio Ego, a partir da alteridade, mostra-se uma matéria primordial (*Körper*) do outro e que se constitui em mim como transcendência imanente, pois ela é considerada mediante uma apercepção do próprio corpo do Ego (*Leib*) (HUSSERL, 2019, pp. 127-130). Ora, o que Paul Ricoeur aqui notou foi justamente a já existência, em certa medida, de um diálogo da mesmidade e da ipseidade, pois a constituição do próprio é formada por essa estranheza, que lhe constitui, enquanto sentido, ou ainda, como o próprio filósofo dirá: “A noção de *apresentação* combina assim, de modo único, similitude e dissimetria” (RICOEUR, 1991, p. 389); ou seja; “[...] semelhança e dissimetria dizem respeito ao sentido ego e ao sentido alter ego. Mantida em seus limites, a descoberta de Husserl é indelével” (RICOEUR, 1991, p. 390). Portanto, a esfera de significação e de admissão do outro é levantada e também ele pode ser um semelhante.

De outro lado, o alter ego deve dirigir-se ao ego, como num caminho contrário ao feito por Husserl, aí a figura evocada é a da filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas. Em Lévinas o outro não pode ser participativo do mesmo, mas permanece em sua radical diferença, em sua radical exterioridade, resultando disto que: “[...] o si, não distinto do eu, não é tomado no sentido de designação por si de um sujeito de ação, de narração, de engajamento ético” (RICOEUR, 1991, p. 391). Portanto, a dissimetria não existe, pois o outro não é tomado em sua diferença frente ao mesmo, mas somente sendo outro.

Lévinas infere que o sentido próprio da ação filosófica enquanto metafísica está no estranho, isto é: “O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (LÉVINAS, 1988, p.21). Porém esta metafísica é sem retorno, dá-se numa abertura responsiva ao outro que me apela em sua total diferença, uma vez que: “[...] o metafísico está completamente separado” (LÉVINAS, 1988, p.23).

No pensamento de Lévinas é impossível a transferência analógica, como ocorrera na *V Meditação* de Husserl. Aliás, o próprio Lévinas se coloca diante de um posicionamento pós-husserliano, pois para ele o outro é tomado pela ética, mas não pela epistemologia. Como

sugere o título da grande obra de Lévinas, *Totalidade e Infinito*<sup>29</sup>, o infinito enquanto expressão radical da alteridade manifesta no rosto solicitante é o movimento pelo qual a representação e o idealismo de uma fenomenologia aos moldes husserliano são quebrados: “A ideia do Infinito supõe a separação do Mesmo em relação ao Outro” (LÉVINAS, 1988, p.43).

A separação radical é reforçada pelas noções de manifestação, epifania e testemunha. É nesse sentido, pelo tema da separação radical, que a fenomenologia-hermenêutica de Paul Ricoeur parece não compactuar, uma vez que se não tomado o respondente ético frente ao outro radical, a ipseidade não pode ser constituída. Alguns questionamentos acompanham a perspectiva ricouriana frente ao problema: “Ora, o tema de exterioridade só atinge o termo de sua trajetória, a saber, o despertar de uma resposta responsável ao apelo do outro pressupondo uma capacidade de acolhimento, de discriminação e de reconhecimento, que depende, a meu ver, de uma filosofia do Mesmo [...]” (RICOEUR, 1991, p. 394) Ainda mais, “Mas quem testemunha senão o Si?” (RICOEUR, 1991, p. 396).

Uma vez levantadas as posições, uma em face à fenomenologia do outro em Husserl e outra em relação à ético do Outro radicalmente outro em Lévinas, sendo o primeiro do *ego* em direção ao *alter ego* e o segundo do *alter ego* em direção ao *ego*, Paul Ricoeur concluirá: “Os dois movimentos não se anulam uma vez que um se desenvolve na dimensão gnoseológica do sentido, o outro, na ética da injunção” (RICOEUR, 1991, p. 396). Esse duplo movimento, faz viva a fenomenologia das capacidades de Ricoeur uma vez que neste duplo sentido se revela a perspectiva da *atestação* e da *promessa*<sup>30</sup>.

Ainda na estrutura da ética ricoueriana duas figuras à alteridade: a amizade, a partir do fundo aristotélico e o outro na segunda formulação do imperativo categórico kantiano. Estão estarão em análise no próximo tópico deste capítulo. Quanto ao terceiro elemento da

<sup>29</sup> Cf. LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

<sup>30</sup> Sem querer estender a questão, é importante considerar o texto intitulado *Autrement - Lecture d'Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, edição brasileira: Cf. RICOEUR, Paul. **Outramente: leitura do livro Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas**. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 2008c. O texto faz notar a diferença entre as perspectiva de Emmanuel Lévinas, uma ética não ontológica e Paul Ricoeur, uma ética que desemboca na ontologia. No plano da hermenêutica e a exploração do quem presente no que foi “dito” que para Ricoeur é indispensável no plano ético. Na mesma esteira de Ricoeur, onde a crítica está dada, mas o sentido última da representação assume uma nova postura ética com Lévinas frente à fenomenologia pode ser verificado em: Cf. FABRI, Marcelo. *Le désenchantement de la phénoménologie: le sens éthique de la représentation*. **Síntese: Revista de Filosofia**. Volume 45, n. 142. Belo Horizonte: 2018, pp. 217-228. Ainda mais, o problema entre fenomenologia e ontologia na ética levinasiana, de acordo Aguiar a necessidade é justamente a de pensar a ética sem uma categoria da ontologia clássica, isso estaria relacionada a que tipo de verdade a ética anuncia, o que é um posicionamento aberto a discussões. Cf. AGUIAR, Diogo. V. B. O problema linguístico de uma ética sem ontologia. **Revista Peri**. Volume 07, número 02. Florianópolis. 2015, pp. 33-44.

alteridade na fenomenologia das capacidades: o outro da *consciência* ou *foro interior*, este será abordado na última etapa de nosso estudo, uma vez que o lemos como expressão da sabedoria prática, em análise no quarto capítulo.

Por fim, é necessário dizer que o desdobramento ético implícito na fenomenologia das capacidades dirige-se, por fim, para além da alteridade ao reconhecimento. A dimensão ontológica confere ao sujeito a íntima certeza de ser agente capaz, esta capacidade destinou-se a uma alteridade solicitante, é o elo entre *atestação* e *promessa* (RICOEUR, 1991; 2006; 2016). Mas o que está além disso? O reconhecimento, a ser tematizado no próximo tópico.

Uma última face da alteridade, caracterizada pela estranheza, é considerada por Ricoeur: o foro interior (2016b). Para o filósofo, assim como o inconsciente foi tematizado como um estranho do próprio si, o foro interior revela a face “consciente” de uma alteridade que “fala” dentro do próprio sujeito, a voz interior. Assim: “É preciso, creio eu, guardar da metáfora da voz a ideia de uma passividade de uma estranheza ímpar, ao mesmo tempo interior e superior a mim” (RICOEUR, 2016b, p. 307).

Interessa-nos, no que se refere ao discurso sobre a estranheza, considerar o caráter de “superioridade” a que Ricoeur conferiu à voz interior. A superioridade advinda desta forma de estranhamento está justamente no sentido da involuntariedade, nesse sentido, o curioso é que a consciência deve dar conta de uma parte de si mesma involuntária e responder ao seu conteúdo “dito” em perspectiva ético-hermenêutica. Este tema será retomado no quarto capítulo desta tese, naquilo que poderíamos considerar como uma das dimensões poéticas do agir ético consciente, isto é, trata-se de saber que diante das situações difíceis a voz interior é um exemplo da virtude dianoética da *phronesis*, diante da ação, quase que surpreendentemente o íntimo humano revela a ação justa .

### 1.2.3 Alteridade e Reconhecimento

*Percurso do Reconhecimento (2006)* é o título de uma das grandes últimas obras de Paul Ricoeur, publicado em 2004, um ano antes do falecimento do filósofo. A atestação do si e o seu direcionar-se para a alteridade não se dão numa mutualidade serena, mas composta por conflito e luta, isto é, o reconhecimento implica conflito e luta. O reconhecimento está no cerne na própria atestação, tanto para si quando no uso do narrar advém o reconhecer, bem como o reconhecimento do outro.

O reconhecimento cumpre seu “percurso” mediante a narratividade: “É no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da mesmidade e da ipseidade atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a teoria da promessa” (RICOEUR, 2006, p. 116). Portanto, a atestação é dirigida à ação para com alguém. O outro confirma que o sujeito é capaz ao solicitar uma resposta, poderíamos pensar, igualmente, ao agir e cumprir com a promessa é que o narrar-se atinge-se veritativo e o si se reconhece si-mesmo.

A promessa está fortemente vinculada à alteridade. Primeiramente, porque conforme destaca Ricoeur, a promessa é um tipo de tempo presente em vista do futuro, na dimensão prospectiva. Para o filósofo, uma fenomenologia da promessa revela-a no plano da linguagem, um há a relação entre o dizer e o fazer (a promessa os reúne) como uma espécie de força que motiva o engajamento ético: “[...] de onde o enunciador de uma promessa pontual retira sua força de poder se engajar? De uma promessa mais fundamental, a de manter a palavra em todas as circunstâncias” (RICOEUR, 2006, p. 141). O reconhecimento assume então duas expressões: uma na esfera de reconhecimento-identificação e outra na esfera do reconhecimento-atestação (RICOEUR, 2006).

O caráter e a memória pertencem à dimensão *idem*, à mesmidade, à permanência. Mas a permanência no tempo exige uma finalidade, ou uma “manutenção” (termo caro a Ricoeur) que é dada no tempo, que é feita pela dimensão *ipse*, na atestação, na capacidade de cumprir o que fora prometido e reconhecer-se. Assim, é importante perceber que o reconhecimento de si está conectado ao reconhecimento em face da alteridade, chamado de reconhecimento mútuo (RICOEUR, 2006).

O reconhecimento mútuo aparece como uma preocupação presente nos últimos textos escritos por Ricoeur. Em nossa análise tomamos como horizonte: *O Percurso do Reconhecimento* (2006); *Capacidades pessoais e reconhecimento mútuo*<sup>31</sup>, escrita em 2004; e *A Luta por reconhecimento e a economia do dom*<sup>32</sup> (2010) fala de Paul Ricoeur proferida em 2002 junto *Journée de la philosophie à l' UNESCO* a qual sintetiza o quanto exposto anos depois em *Percurso do Reconhecimento*. Nos parece oportuno mencionar que resumir temáticas já desenvolvidas ou a serem desenvolvidas em textos maiores e apresentá-las em

<sup>31</sup> O texto tem como título original “Asserting Personal Capacities and Pleading for Mutual Recognition”, escrito para o discurso de recepção do prêmio Kluge da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos. Em virtude da idade avançada, Ricoeur não compareceu e o discurso foi lido por Catherine Goldenstein. Seis meses depois o filósofo faleceu, portanto, trata-se de um dos últimos textos de Paul Ricoeur. Cf. RICOEUR, Paul. **Capacidades pessoais e reconhecimento mútuo**. In. Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, pp. 331-336.

<sup>32</sup> O texto referido foi traduzido por Cláudio Reichart Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. Cf. RICOEUR, Paul. **A luta por reconhecimento e a economia do dom**. Tradução de Claudio Reichart Nascimento e Noeli Dutra Rossatto.. Ethic@, Revista de Filosofia. Volume 9, número 2. Florianópolis, 2010, pp. 357-367.

congressos e seminários é uma prática constante de Paul Ricoeur. Inferimos duas conclusões: a necessidade de propor em modo menos complexo e mais dialogado aquilo que acompanhava seu pensamento em cada época; e revisar o quanto estruturado.

O que se indica, inicialmente, é que o problema do reconhecimento mútuo aparece como momento dialético da reflexividade e da alteridade, sendo também ele derivado de uma fenomenologia das capacidades e em certa medida tanta resolver o impasse da alteridade que foi visto há pouco com os exemplos de Husserl e Lévinas.

Conforme mencionado, a mutualidade específica do reconhecimento é constituída também pela luta. O tema da luta não está isento de passagens significativas na própria história da filosofia. Um olhar sobre o assunto permite situá-lo no âmago da instituição, que registra já na concepção hobbesiana o elemento do conflito do homem com o outro homem conforme um possível estado de natureza. A teoria de Hobbes (1999), no *Leviatã* aponta o Estado como solução ao medo diante da total diferença entre os homens como solução ao problema do reconhecimento, o que significa uma perspectiva limitada na visão de Ricoeur.

Na concepção de Ricoeur (2006; 2010), o reconhecimento mútuo não deve derivar de uma tentativa de reconhecimento que coloquem todos os homens em igualdade, nem mesmo em total desigualdade, como em Hobbes, mas sim, um posicionamento que considere o reconhecimento fruto da *dissimetria* presente entre os sujeitos e como pilar da evocação da ética na vida intersubjetiva. Para além dessa perspectiva, tomada de modo mais evidente no plano da relação entre reconhecimento e instituição, que é o que está em jogo, é preciso considerar a luta pelo reconhecimento em outras dimensões.

Ainda como preâmbulo ao reconhecimento e em vista da luta, é evocado Hegel, que através da noção de reconhecimento, *Anerkennung*, considerou o desdobrar-se da subjetividade à alteridade e o que nela está implícito (RICOEUR, 2006). Se para Ricoeur o reconhecimento de si é ontologicamente prioritário ao reconhecimento do outro, em Hegel o movimento é contrário, partindo, da tradição idealista, sobretudo de Fichte, das várias faces da alteridade que levam ao reconhecimento do sujeito.

Na perspectiva hegeliana, a noção de totalidade alinha-se a de reconhecimento, é, portanto, no plano da dialética do Espírito que a tendência à totalização do indivíduo com o todo é fortalecida pela necessidade do reconhecimento. A problemática em Hegel é ancorada na relação entre as identidades que visa um reconhecimento de si, que antes passa pelo absoluto, constituindo-se assim uma ontoteologia. Nesse sentido, todos os homens são impulsionados à totalidade e ao reconhecimento através de três perspectivas: o amor, o direito e o Estado.

Diferentemente, Ricoeur afirma: “o que mantém a problemática de Hegel distante da nossa é a referência especulativa, sem contrapartida empírica, à identidade, à totalidade” (RICOEUR, 2006, p. 194). Aqui tem vez a compreensão de que o reconhecimento está baseado na ordem idealista prevista pelo absoluto, é como se a instituição como esfera do absoluto fosse prioritária ao reconhecimento, diferente de Ricoeur, onde o si e o outro são estendidos depois às instituições, ainda que os três sejam correspondentes. O que se sabe é que o fim disso é afirmação do Estado. Ora, para Ricoeur, é a pluralidade, não o absoluto ordenado, que firma a necessidade do reconhecimento.

Na interpretação ricoeuriana da *Anerkennung* de Hegel, um elemento de reforço é encontrado na visão de reconhecimento dada por Axel Honneth<sup>33</sup>, que em sua leitura de Hegel, coloca a relação entre as pessoas, isto é, a pluralidade humana, como prioritária à metafísica do Absoluto (RICOEUR, 2006; 2010). A pluralidade não é vista por Ricoeur como isenta da luta, mas dirá: “Em meu próprio vocabulário, trata-se de procurar no desenvolvimento das interações conflituosas a fonte da ampliação paralela das capacidades individuais evocadas no segundo estudo sob o signo do homem capaz em conquista de sua ipseidade” (RICOEUR, 2006, p. 202). Por fim, trata-se de reconhecer que a paz pode brotar do próprio conflito, sendo o reconhecimento essencialmente dialético. A paz, ou o estado de paz será a resposta ricoeuriana frente ao reconhecimento como luta.

Na esteira de Honneth, Paul Ricoeur considera que esta pluralidade humana é manifesta essencialmente em três elementos: primeiramente no plano pré-jurídico do reconhecimento mútuo, o *amor*, isto é, o vínculo das relações constituídas de amor; o segundo é o reconhecimento no nível jurídico, o que o nosso filósofo daí reitera é o reconhecimento do outro manifesto no plano da norma, que destina a ele o respeito; e por fim, é o reconhecimento social, que invoca o reconhecimento no plano político. Para Ricoeur, esse último ponto lido em Honneth qualifica a posição de que a norma não é tudo, é preciso, além disso é necessário ser reconhecimento num plano pós-jurídico, isto é, ser reconhecido socialmente (RICOEUR, 2006).

Em seu artigo intitulado *Vers quelle reconnaissance?*<sup>34</sup>, Jean Greisch aponta a relação entre reconhecimento e falibilidade. Nesse sentido, o reconhecimento não deixa de responder hermeneuticamente à falibilidade por meio do símbolo, tal perspectiva permite compreender

<sup>33</sup> Ricoeur faz menção ao texto *La Lutte pour la reconnaissance*, que ela confessa ter emprestado o nome, inclusive. Cf. HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

<sup>34</sup> Cf. GREISCH, J. *Vers quelle reconnaissance?* **Revue de Métaphysique et Morale**, v. 2, n. 50, 2006, pp. 149-171.

que a temática do reconhecimento assume o papel de reconduzir o leitor à totalidade da obra de Ricoeur. O reconhecimento elevado ao plano das esferas do reconhecimento mútuo evidenciará sua falibilidade, se tomado sob o plano de uma tentativa de institucionalização sem pluralidade humana, é neste viés que a contrapartida ricoeuriana desponta frente às propostas de Hobbes e Hegel.

Em Paul Ricoeur o reconhecimento mútuo aparece, portanto, como último estágio de sua fenomenologia-hermenêutica uma vez que dá o fechamento a esta ontologia da ipseidade, poderíamos assim chamar. O paradigma invocado pelo reconhecimento mútuo é o da *economia do dom* (RICOEUR, 2006). A economia do dom é a exemplificação do reconhecimento por meio da restituição do que é oferecido, portanto, do oferecer mútuo que reconhece e “celebra” o outro. Assim, a economia do dom traz para a discussão o tema da paz, simbolizado pela troca de dons, uma manifestação do reconhecimento sem luta. Esse tema da troca de dons oferece a perspectiva do amor, *ágape*, no contexto em que o amor supera a luta. Paul Ricoeur evoca o modelo grego-cristão de amor, o *ágape*.

Inicialmente a questão parece transitar entre a possibilidade ou não possibilidade de que o *ágape*, como amor, possa valer-se, em função do reconhecimento, como um modo de justiça. Para Ricoeur: “[...] os dois regimes de vida, segundo a *ágape* e segundo a justiça, remetem ao mesmo mundo da ação no qual elas têm a ambição de se manifestar como “competências”; a ocasião privilegiada desse confronto é precisamente o dom” (RICOEUR, 2006, p. 238). Ora, como pode o *ágape*, que apenas dá sem esperar receber constituir-se num modo de efetivação da justiça? Assim fica estabelecido o paradoxo do dom e do contradom.

O paradoxo do dom e do contradom são tematizados a partir da busca de uma lógica da reciprocidade que possa justificá-lo. Muito prontamente o tema é posto:

O paradoxo se enuncia do seguinte modo: como o donatário é obrigado a retribuir? E, se ele é obrigado a retribuir se for generoso, como o primeiro dom pôde ser generoso? Em outras palavras: reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro (RICOEUR, 2006, p. 242).

Para responder a esse impasse Paul Ricoeur irá valer-se da própria fenomenologia do dom, que para ele é um tipo de generosidade libertadora, para o filósofo esse é o modo específico daquilo que pode ser tido como mutualidade. Assim, é sustentado: “[...] reservo o termo mutualidade para as trocas entre indivíduos e o termo reciprocidade para as relações

sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituem senão uma das figuras elementares da reciprocidade” (RICOEUR, 2006, p. 246). Portanto, a mutualidade implica o fundo estimativo, por que não teleológico que pode ser levado ao grau de reciprocidade, na sistematização e na norma.

O paradoxo do dom e do contradom é resolvido para perspectiva do dom recíproco no cerimonial. Neste ponto Ricoeur apropria-se da perspectiva de Marcel Henaff desenvolvida em seu livro *Le prix de la vérité* em diálogo com Marcel Mauss em *Ensaio*. Basicamente, a ideia condutora é aquela que transpõe a troca recíproca de dons do caráter mercantil para a categoria do dom sem-preço.

O dom invoca a fenomenologia da gratuidade, toda troca está no plano da celebração, do discurso e, ainda num contexto histórico grego, do santuário, isto é, Ricoeur relembra que em Atenas o comerciante era excluído dos homens livres (RICOEUR, 2006). Ainda mais, compreende que: “É sobre o caráter cerimonial da troca que quero insistir: a cerimônia da troca não é feita na cotidianidade ordinária das trocas comerciais, bem conhecidas dessas populações, sob a forma da troca ou mesmo de compra e venda, tomando alguma coisa como moeda” (RICOEUR, 2010, p. 363).

Nesse sentido, o dom é uma forma de bem não-mercantil. Ainda mais, nosso autor desloca, com a ajuda das leituras em questão, o tema do dom em si, para a relação, ou seja, o que faz com que o dom ascenda à categoria de sem-preço é justamente porque é oferecido a outrem. Nesse sentido, acentua-se a distinção recém mencionada entre mutualidade e reciprocidade, a mutualidade é fortificada pela essencialidade do dom, que possui tamanho valor e dignidade a configurar-se, na troca mútua, como sem preço, ou como usualmente hoje se diz, impagável.

O caráter impagável restitui a centralidade do valor humano frente aos desafios vindos das variadas formas de reciprocidades imersas na luta. Ao concluir o tema na já referida conferência realizada junto à UNESCO em 2002, o autor destacou esse aspecto:

Concluo com a seguinte interrogação que é minha: até que ponto se pode dar uma significação fundadora a essas experiências raras? No entanto, eu tenderia a dizer que, enquanto temos o sentimento do sagrado e o caráter de não-recompensa na cerimônia da troca sob seu aspecto cerimonial, então nós temos a promessa de termos sido reconhecidos ao menos uma vez em nossa vida (RICOEUR, 2010, p. 366).

Por fim, as implicações do reconhecimento para a perspectiva de uma ética fenomenológica são variadas. A figura do homem capaz é elevada a uma terceira instância:

ele é o agente da ascrição, é o imputável e responsável e é, então, aquele capaz de reconhecer e reconhecer-se (RICOEUR, 2006). Sobre a dimensão do reconhecimento é importante considerar ainda o posicionamento de alguns estudiosos. Para Belli (2019), o reconhecimento mútuo não é previsto enquanto efetivação senão no seu desdobrar-se nas solicitações vindas da constituição dos direitos humanos. Nessa perspectiva, o reconhecimento mútuo faz a transição do sujeito capaz ao sujeito do direito assumindo uma singularidade a nível político.

Na mesma linha de Belli (2019) está a tese de doutoramento de Fernando Acílio Maia Saldanha intitulada: *Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur* (2009). Na visão do pesquisador, a reflexão advinda da ética de Paul Ricoeur é fundamental à medida que identifica que mesmo nos planos moral, jurídico e do direito a violência é uma possibilidade. Como resposta a este fenômeno, o reconhecimento mútuo baseado em uma fenomenologia do homem capaz, conduz a perspectiva do Direito ao seu núcleo antropológico, que deve reconhecer que, diante do erro social cometido, não deve haver reabilitação sem reconhecimento da culpa, sendo, portanto, do ato da ascrição imputável que se efetiva o ato justo.

Com Michel Renaud (2013) somos levados a uma maior atenção que o conceito de dom e de amor ocupam na filosofia de Paul Ricoeur. Para o estudioso já na *Simbólica do Mal* o tema de uma lógica da superabundância, que se estende até as últimas obras de nosso autor, evidencia a relação entre mandamento e lei, dom e obrigação. Novamente é o elo entre as teleologia e deontologia que é destacado como pano de fundo de toda a problemática ética de Paul Ricoeur. O amor devolve, numa tematização pós-moderna, o conteúdo de um formalismo ético aos moldes kantiano.

Grzibowski (2014) em *Ética fenomenológica: do reconhecimento mútuo à alteridade em Paul Ricoeur*, acentua que a noção de reconhecimento mútuo desenvolvida por Paul Ricoeur constitui uma das posições mais expressivas da ética fenomenológica frente aos desafios contemporâneos, primeiramente, por superar as limitações de uma fenomenologia da alteridade decorrentes de Husserl e Lévinas, e depois, à medida que contempla, sobremaneira, o valor da gratidão. O ápice de alteridade é a mutualidade, que para o estudioso tem como marca a dissimetria originária, comparada com o *désintéressement* de Lévinas. O resultado disso é que a mutualidade própria da troca de dons exige, através da “despreocupação” daquele que dá sem esperar receber, oferece a marca decisiva de uma postura ética e a gratidão revela-se diante da oferta inesperada.

Assim como inferimos há pouco o enlace entre o fundo teleológico e deontológico presente na questão da mutualidade, Corá e Nascimento (2011) compreendem que tal elo

permite que o reconhecimento não permaneça na espera de uma boa vontade sem a exigência e a correção da norma. Para os autores a resposta aos paradoxos do reconhecimento se encontra: “[...] entre a boa vontade, caracterizada pelo amor incondicional que permite a compreensão e, por outro, a efetivação operacional da justiça, enquanto norma” (CORÁ; NASCIMENTO, 2011, p. 422).

Na perspectiva de Rossatto (2021) em *Fragilidade das identidades*, a superação do viés negativo do reconhecimento, isto é da luta, pelo seu viés positivo, o do reconhecimento mútuo exemplificado na economia de dons como expressão da paz, só pode ser efetivada através da dupla redistribuição dos bens que sustentam a dialética expressa pela identidade narrativa:

Por isso, a redistribuição, indispensável para a própria permanência física da pessoa no tempo, como singular de base em que se ancora a identidade-*idem*, tem de caminhar junto com o polo do reconhecimento social e político, o qual é impulsionado pelo momento reflexivo da identidade-*ipse* (ROSSATTO, 2021, p. 96).

Portanto, a efetivação de uma filosofia reflexiva com implicações ético-hermenêuticas a nível de reconhecimento necessita de uma operacionalidade de fundo social e política. O caráter da reflexividade visa superar os excessos de uma perspectiva baseada na dimensão *idem* da identidade que pode implicar no num ensimesmamento, na rigidez do caráter. Para o estudioso, a solução ricoeuriana, novamente por nós aqui tematizada, é a do "reequilíbrio do pêndulo dialético pela narrativa”.

Por fim, é importante dizer que o tema da mutualidade como expressão de um estágio social da ético do si é bastante desenvolvido por Paul Ricoeur nos últimos anos de sua vida, bem como a temática do amor. O assunto esteve presente já nos textos e reflexões do fim dos anos oitenta, mas mediante as exigências da atualidade o filósofo os retomou. Em 1989 é proferida a conferência *Amour et Justice*<sup>35</sup> na entrega do prêmio Leopold Lucas, premiação dada a nomes de destaque na produção teológica. Neste texto o tema do amor é tematizado a partir de um exame fenomenológico e analítico frente à justiça. O resultado é o seu desdobramento como um dos temas da sabedoria prática, que optamos por trazer à análise na última parte desta tese.

Os desdobramentos da filosofia fenomenológica-hermenêutica da ação são encontrados na estruturação da denominada *petit etique* de Paul Ricoeur, desenvolvida inicialmente em *O Si-mesmo como um outro* (1991) e posteriormente reorganizada em *O*

---

<sup>35</sup> RICOEUR, Paul. **Amor e Justiça**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

*Justo II (2008b)*. No plano da ação, a efetivação da ética se dá no diálogo do fundo referencial do sujeito e sua tradição ético cultural, isto é, a perspectiva teleológica, mas efetivada e tornada possível graças à obrigação moral, portanto, àquilo que deriva de uma moral deontológica, este entrelaçamento que obriga a ética a passar pela moral e à moral retornar à ética é derivante daquilo que também expressa as capacidades do homem, a de ser sábio na ação, portanto, ao exercício da sabedoria prática, que será tematizada no último capítulo. Por ora, faz-se necessário explorar as dimensões teleológica e deontológica presentes na ética do autor.

### 1.3. O si entre a visada ética e a perspectiva moral

Este terceiro tópico deste capítulo precisa delimitar dois componentes essenciais da visão ética de Paul Ricoeur, de um lado a herança teleológica e de outro, a deontológica. Essa análise a partir de dois planos e tradições é orientada por aquilo que o filósofo denominou de sua *petit éthique*, pequena ética, já mencionada: “Viver a vida boa, com a para os outros em instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202). Aqui desdobram-se três instâncias a quem se dirige a ação ética: ao si, ao outro e às instituições.

A consideração dessas três instâncias é analisada a partir dos desdobramentos decorrentes que lhe são próprios: o *si*, a *alteridade* e a *vida social*, instâncias estas sempre presentes nas análises do autor. Ora, é oportuno dizer juntamente com Pierron (2019), que atribuir o adjetivo “pequena” a essa estrutura de análise soa quase que ironia. Entretanto, a “pequenez” do componente ético na filosofia do autor permite remeter-se à sua simplicidade, à sua essencialidade. Primeiramente porque estando em jogo a ação ética do si, em sua posição reflexiva, ele é também constituído pelo outro, depois, é impossível, para Ricoeur pensar a ética sem implicações no seu desenvolvimento social, jurídico e político. Por fim, ainda com Pierron (2019), é possível inferir que a pequena ética é a própria sabedoria prática<sup>36</sup>.

O modo como Ricoeur estruturou a dialética entre as tradições teleológica e deontológica é bastante significativo. A estrutura é móvel, pode-se partir da ética para a moral e da moral para a ética, sendo a engrenagem a própria ideia de sabedoria prática. Para Pierron (2019) esse movimento pode ser considerado como *inventivité pratique* e para Abel

<sup>36</sup> Cf. PIERRON, Jean-Philippe. L'invention morale et la sagesse pratique Une lecture de la petite éthique de Paul Ricoeur. *Revista Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Volume 10, número 2. 2019, pp. 36-51.

(2009) *sensibilité éthique*. Essa perspectiva se somará à da poética no quarto capítulo de nosso texto.

Em *O Si-mesmo como um outro (1991)* o percurso analítico deu-se no tríplice elenco: a) Ética teleológica; deve passar pelo crivo da b) Moral deontológica; que instaura o conflito (trágico) e recorre à c) Sabedoria Prática que analisou as três instâncias da pequena ética: a) o si; b) o outro; c) as instituições. Uma década depois a estrutura é reorganizada em *O Justo II (2008b)*, no texto *Da moral à ética e às éticas*<sup>37</sup>: o percurso analítico parte a) da Moral deontológica; que exige um retorno à b) Ética teleológica (chamada de *ética anterior*) e se constitui como c) Sabedoria Prática (chamada de *ética posterior* ou *éticas posteriores*).

Nossa análise, enquanto estrutura, seguirá na perspectiva de *O Justo II (2008b)*, contemplando porém os aspectos analisados em *O Si-mesmo como um outro (1991)*. No texto mais recente a análise partirá daquilo que a nosso ver é o eixo central do esquema ético: o ponto fixo da obrigação moral. Em *O Si-mesmo como um outro (1991)* a moral da obrigação é o ponto decisivo para o conflito, no último texto, *O Justo II (2008b)*, o conflito já está estabelecido pela insuficiência da moral sem o seu mover-se ao essencial da ética. Ainda mais, o próprio autor salientou a mudança do ponto de partida da estrutura, que não altera o seu fim:

Peço ao leitor que teve conhecimento daquilo que chamo de “minha pequena ética” em *Soi-même comme un autre* que considere este ensaio como um pouco mais do que esclarecimento e um pouco menos do que retractatio, como teriam dito os escritores latinos da Antiguidade tardia. Digamos que se trata de uma reescrita (RICOEUR, 2008,b, p. 49).

Nos dois textos parece que o conflito é suscitado pela obrigação moral, por outro lado, fica muito claro, também em ambos os textos, que sem a obrigação moral a ética é impossível.

O ponto a ser destacado é que as implicações decorrentes da sabedoria prática serão desenvolvidas no terceiro capítulo, uma vez que o segundo capítulo apresenta as dimensões formal e material da ética de Edmund Husserl, o que para nós pode ser lido como decorrência analógica aos elementos teleológico e deontológico presentes em Paul Ricoeur.

O percurso desenvolvido por Paul Ricoeur em sua filosofia da ação parte sempre de sua localização central na ipseidade e está baseado na compreensão de que “[...] a função

<sup>37</sup> O artigo foi publicado originalmente em *Un siècle de Philosophie, 1900-2000*. Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2000, pp. 103-120. O texto foi organizado por Apel, Karl-Otto Apel e outros estudiosos tendo aparecido depois na coletânea de textos sobre Filosofia e Direito intitulada *O Justo*, no segundo volume. Cf. RICOEUR, Paul. **O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

narrativa não existe sem implicações éticas” (RICOEUR, 1991, p. 193). Isto é, na dimensão que assume o lado constitutivo do si-mesmo, a dimensão *ipse* da identidade narrativa, assume expressão pela dimensão ética e pela alteridade no seu percurso da via-longa, como o exame precedente já evidenciou.

Assim, neste percurso que vai do si ao si mesmo a ipseidade defronta-se sobremaneira com a ação em decisão. Do problema da decisão decorre que o si, que é intencional, deve defrontar-se com a escolha, que é tomada em dois polos, pelo *bom* e pelo *obrigatório* (RICOEUR, 1991), e a partir disso instaura-se a divisão de duas dimensões essenciais da vida ética da consciência em compreensão: a *ética* e a *moral*. Por fim, dirá Ricoeur (1991), evocando *O Narrador* de Walter Benjamin, que o jogo entre as dimensões ética e moral é específico da sabedoria prática, que em seu modo primitivo está sedimentada na troca de experiências.

*Perspectiva ética e norma moral* correspondem respectivamente a *bom* e *obrigatório* (RICOEUR, 1991). Então, significa que determinar a ação por predicados bom e obrigatório é uma distinção original dentro da tradição ética ocidental. O que se poderá notar é que esta distinção apresenta de um lado uma ética baseada no horizonte teleológico do sujeito e outra na normativa moral em horizonte deontológico.

Acerca desta dupla dimensão da vida de ação do si afirma Ricoeur (1991, p. 199):

[...] assim, os predicados “bom” e “obrigatório”, aplicados à ação, representam o mesmo papel que a proposição discursiva com relação ao locutor que se designa a si mesmo pronunciando-a, ou que as frases da ação com a relação à posição do agente capaz de fazer, ou, enfim, que as estruturas narrativas com relação à constituição da identidade narrativa.

Nota-se assim o quanto a constituição ética da vida do si, é composta por uma narratividade que por ora deve transitar no plano da esfera do *bom*, das estimativas que tem por horizonte em sua vontade, mas ao mesmo tempo validando sua ação em base à *norma*, que pertence ao caráter da obrigação.

Para o filósofo, os preceitos que conduzem o sujeito em sua ação “[...] não são certamente todos de ordem moral” (RICOEUR, 1991, p. 200), o que significa considerar que uma ação, dentro da narratividade pode não somente ser *descrita*, mas *prescrita*. O que isso significa? Que com a dimensão da ipseidade, que é a parte constitutiva do si que prevê não a mesmidade, a permanência como idêntico no tempo, mas o movimento do diverso, não somente a memória, isto é, o que pode ser *descrito* tem vez, mas também a *promessa*, aquilo que pode ser *prescrito*. Assim, em sua fenomenologia da ação, a consciência ética *descreve* e *prescreve*.

Paul Ricoeur toma o primado da ética numa estrutura do si-mesmo em ação, ou seja, o filósofo francês, como veremos, entende por ética o solo fundamental no qual a identidade pode firmar-se como narrativa (RICOEUR, 1991). Com isso, infere-se que a ética, que tem por certo a complexidade e centralidade da *práxis*<sup>38</sup>, da ação na vida humana, é um elemento que perpassa por todas as abordagens queensem o homem, haja vista que sua filosofia da ação desemboca numa novidade ontológica<sup>39</sup>.

Em *O Si-mesmo como um outro* (1991) aparece o primeiro esquema da *pequena ética*: “Viver a vida boa com e para os outros em instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202). A abordagem epistemológica segue sempre um crescente a partir da posição do si nos três momentos que o constituem: o reflexivo, que poderíamos dizer, está mais focado no *eu*; o da alteridade enquanto desdobramento na figura do *outro* e o da justiça, como horizonte que diz respeito não somente ao eu, ao outro, mas a *todos*.

O desenho estrutural presente em *O Si-mesmo como um outro* considerou os três graus mencionados decorrentes da análise ética. Correspondem a esses graus, a ética e a moral, três instâncias constitutivas do si-mesmo: na *perspectiva ética*: a) Estima de si; Solicitudade; e Justiça. Na *norma moral*: a) Autonomia ou Respeito de Si; b) Respeito ao outro; e c) Instituições justas. E por fim, na *sabedoria prática: a convicção* o caminho inverso: a) Instituição e conflito; b) Respeito e conflito; e c) Autonomia e conflito.

Por fim, o movimento do desvio do si pela via-longa depara-se com a ação e a alteridade (RICOEUR, 1991) que solicita, portanto, como complemento ao seu percurso as determinações éticas que são próprias do si como agente. Como então pode a ipseidade defrontar-se com a ação num mundo onde as possibilidades do agir expressam-se numa dupla ordem: ética e moral? A resposta é que numa abordagem fenomenológico-hermenêutica os

---

<sup>38</sup> Conforme mencionado, o horizonte o qual Paul Ricoeur está fundamentado é o da formulação aristotélica da *práxis* (RICOEUR, 1991). A questão da *práxis* em Aristóteles é fundamental por alguns aspectos. Primeiramente, porque Ricoeur, juntamente com o Estagirita, vê a *práxis* como algo essencialmente *complexo* e tal complexidade expressa-se entre *prática* e *plano de vida*. Justamente, é tarefa da ipseidade no contexto da identidade narrativa, agir entre no jogo destas duas expressões da *práxis*. À toda *prática* estão conexos bem imanescentes que lhe são específicos, uma expressão disso é o que em perspectiva contemporânea foi chamado de *padrões de excelência* por MacIntyre. Os planos de vida, por sua vez, são identificáveis nas práticas. A nosso ver, pesa um fundo intencional, em perspectiva fenomenológica, muito importante, isto é, a unidade narrativa da vida, a posição interpretativa da ego em via-longa, não pode escapar dos planos constitutivos da própria vida da consciência, que quando em ato intencional, posiciona o agir, o responder, o mundo. Ainda mais, os padrões de excelência ligados à noção de bens imanescentes à prática, dão um direcionamento ao reconhecimento do autor pela ação. Ou seja, são assim considerados como “[...] ponto de apoio ao momento reflexivo de estima de si, uma vez que é apreciando nossas ações que nós nos apreciamos, a nós mesmos, como seu autor” (RICOEUR, 1991, p. 208).

<sup>39</sup> Deve ser considerada a posição central do sujeito que engloba *práxis* e *ethos* que culminam numa posição ontológica, conforme já mencionado. Tal perspectiva é aberta no décimo estudo de *O Si-mesmo com um outro*, intitulado: “A respeito de que ontologia?”. Cf. RICOEUR, Paul. **O si-mesmo com um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, pp.347-414.

caminhos da ação para ipseidade é constituído pelo par: *intenção* e *norma*. Esse par resulta conflituoso, a começar pela análise fenomenológica de cada um dos componentes qual almejam ambos a justiça mas por vias distintas e mais propriamente pela tragicidade inerente a essa distinção em campo prático.

O par constituído por intenção e norma ou ética e moral revela a originalidade da abordagem do autor. É evidente que a escolha está associada a todo o percurso da filosofia da ação enriquecido pela fenomenologia e pela hermenêutica. Assim, envolver e relacionar essas duas abordagens, evidenciando os alcances e limites, bem como, a necessidade uma da outra faz notar que a ética ricoeuriana é também ela “reflexiva” e aberta a constituir-se num jogo hermenêutico. Para nós, conforme já mencionado a engrenagem que possibilita o movimento das abordagens é a sabedoria prática, que em sua originalidade resolutiva e em locus, que é a situação de conflito constituiu-se como ato fenomenológico, o próprio capítulo permitirá ver como em Husserl isso esteve presente.

### **1.3.1 Moral: a norma como reino intermediário**

Moral é o termo fixo de referência para o percurso ético. O plano da moral expressa-se em duas funções, de um ponto de vista objetivo através das normas e por outro lado através da obrigação que é o seu modo subjetivo correspondente, pelo qual o sujeito se relaciona, portanto, com as normas (RICOEUR, 2008b). Nesse aspecto, Ricoeur fala em “sentimento de obrigação”. Evidenciar essas duas faces correspondentes à moral indica que do ponto de vista fenomenológico, se pensarmos a ética associada à fenomenologia das capacidades, interessam sempre os móveis subjetivos da ação.

O plano moral, que é o ponto fixo e de partida tem sua primeira expressão na norma, que ao ser seguida, implica a ideia de dever. Às normas atribui-se o predicado de obrigatoriedade. A obrigatoriedade, como dimensão subjetiva e sentimento evidencia o fato em que há “[...] o entrecruzamento do si-mesmo que se põe e da regra que se impõe (...)” (RICOEUR, 2008b, p. 3). Assim, o primeiro confronto do si diante da moral é com a obrigação à norma, de maneira que “[...] é legítimo especificar a ideia de norma com a ideia de formalismo” (RICOEUR, 2008b, p. 51). Portanto, a obrigação neste caso parece ser muito mais em vista do formalismo do que da ação a ser feita.

Desse entrecruzamento do si-mesmo com a norma resulta que o formalismo é um ponto fundamental do si em ação. Mas para falar de formalismo, é necessário ir às fontes de

sua constituição, que na tradição ocidental, portanto, em sua fundamentação deontológica. Assim, o filósofo volta-se para o fundo deontológico da obrigação que impõe à regra o caráter de *universal*, e a expressão filosófica disso é a moral kantiana.

No que se refere à moral kantiana, a expressão clássica de seu formalismo universal está presente no imperativo categórico, o que de imediato se pensa com a regra é o seu formalismo, o mesmo se verá com a análise husserliana. Tendo por horizonte Immanuel Kant, o imperativo expressa-se: “Age apenas segundo uma máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980, p. 129). E então, dirá Ricoeur que a universalidade recai sobre a máxima, mas ao sujeito cabe uma disposição para máximas universais e tal disposição é o que chamará de “liberdade prática” (RICOEUR, 2008b, p. 51), que manifesta-se como *imputação*<sup>40</sup>.

Isto é, por um lado temos as máximas, de outro, a capacidade de reconhecer-se respondente pela máxima, que neste caso é expressão da ação que deve ser universal. Este sujeito deve responder em ação universal, ele está obrigado, antes de tudo, com a própria obrigação (RICOEUR, 2008b). Assim, à fenomenologia das capacidades está ligada a capacidade de obrigação, de colocar-se como agente de uma ação, capacidade de responder pela ação, capacidade de imputabilidade, que aqui é entendida não somente pelo que já foi feito, mas pelo que deve ser feito, e neste caso, reconhecer-se obrigado pela norma moral. Para Ricoeur, isso é possível graças a uma capacidade antropológica de adentrar a uma ordem *simbólica prática*.

De acordo com Ricoeur, o conceito que melhor expressa essa condição moral antropológica do homem é o de *autonomia*, noção herdada da filosofia kantiana. Quanto à autonomia, é justamente a sua etimologia que expressa tal compreensão, trata-se das duas metades da análise: “[...] a norma objetiva e a imputabilidade subjetiva” (RICOEUR, 2008b, p. 52), o próprio sujeito está disposto e constituído a seguir a norma. Assim, o caminho ético do si parte deste reconhecimento auto-referencial de ser imputável e de seguir

---

<sup>40</sup> Conforme já mencionado, e igualmente em necessidade de aqui reafirmar, Paul Ricoeur compreende a noção de imputabilidade como modo de *resposta*, este responder está fundamentado na fenomenologia das capacidades, o que significa que trata-se de responder também em antecipação à ação. A responsabilidade e a imputabilidade constituem-se como esferas da sabedoria prática. Três textos, além de *O Si-mesmo como um outro* (1991) trataram especificamente da responsabilidade e da imputabilidade. *Le juste entre le légal et le bon* (1991) e *L'acte de juger* (1991), ambos publicados na Revista *Esprit* e posteriormente, o texto que aparece como “costura” destes dois, *O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica* presente em *O Justo I* (2008). Cf. RICOEUR, Paul. **O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica**. In. *O Justo I: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008a, pp. 61-33.

obrigatoriamente as normas. Esta capacidade de seguir normas, que em perspectiva kantiana é lida pelo viés do formalismo racional não está totalmente distante de um fundo teleológico.

Na análise do oitavo estudo de *O Si-mesmo como um outro* (1991), o filósofo fez notar que “(...) a obrigação moral também não existe sem ligações na perspectiva da vida boa” (RICOEUR, 1991, p. 239); isto é, a autonomia deve recorrer ao fundo teleológico visado em cada sujeito de ação. O movente estimativo que faz com que, seja mediante um ideal de vida boa, seja por meio da aspiração à vida normativamente determinada, o si possa agir é a vontade<sup>41</sup>.

Além da vontade, para Ricoeur a motivação ao exercício ético através da obrigação moral às normas será dada também através do respeito. Em Kant o respeito tende a traduzir a universalidade implícita como desejo e vontade, o constrangimento possibilita que por meio do dever a vontade alcance o outro e os outros por via do respeito. Acerca disso: “Uma vontade boa sem restrição é a título inicial uma vontade constitucionalmente submetida às limitações” (RICOEUR, 1991, p. 241). Portanto, a obrigação moral é um fator que se constitui a partir da necessidade da formulação de imperativos.

Ainda mais, a motivação à regra pela obrigação é dada pelo respeito enquanto norma, mas o respeito não constitui a única esfera que pode motivar. Para o filósofo: “[...] o respeito constitui apenas um dos móveis capazes de inclinar o sujeito moral a cumprir o seu dever” (RICOEUR, 2008b, p. 53). Aqui se faz presente a problemática em torno dos *sentimentos morais*<sup>42</sup>, e os sentimentos não são de todo a causalidade, mas relacionam-se à motivação causal da ação e, neste caso, do cumprimento à norma.

Assim, acerca da questão do *respeito* como sentimento moral, é possível inferi-lo como *motivação*, como modo de *desejo*? Por um lado, Paul Ricoeur sempre admitiu que o reino do desejo deveria passar pelo crivo da moral. A versão estrutural da década de noventa, em *O Si-mesmo como um outro* indicava isso: “[...] é necessário submeter a perspectiva ética à prova da norma” (RICOEUR, 1991, p. 237). Na versão posterior de *O Justo II* (2008b) a

<sup>41</sup> O terceiro capítulo de nosso estudo doutoral irá traçar algumas perspectivas sobre a vontade em Paul Ricoeur. Isso será feito após o exame da vontade na ética de Edmund Husserl, visando inferir elementos aproximativos.

<sup>42</sup> Em *Na Escola da Fenomenologia* (2009) encontramos dois textos que levantam esta questão: O Sentimento, uma conferência de 1959 e Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa, de 1954. Para o autor os móveis morais possuem uma função epistemológica, reconduzindo uma fenomenologia da segunda pessoa à categoria de respeito, isto é, o aparecer do outro em perspectiva fenomenológica, não foge à moral que o delimita na norma, à luta e ao reconhecimento. Ainda mais, dois estudos recentes apontam para a complementariedade entre simpatia e respeito, a primeira como outro nome dado à solicitude, conforme o exame de *O Si-mesmo como um outro*. Cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur. **Revista Dissertatio**. Volume suplementar 8. Pelotas, 2018; Cf. TIELLET, Claudia Aita. **Segunda pessoa e casos limites em Paul Ricoeur**. 2020. Tese de Doutorado. Doutorado em Filosofia. Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, 2020.

qual nos detemos, o ponto fixo é a moral, o respeito é um ponto de partida, mas que em termos de desejo e motivação evidencia limitações, anuncia conflitos.

Argumenta Ricoeur: “Ora, o reino do desejo foi objeto de uma análise precisa nos primeiros capítulos da *Ética nicomaquéia* de Aristóteles. É nele que se encontra um discurso estruturado sobre a práxis, que faz muita falta em Kant” (RICOEUR, 2008b, p. 53). Assim, dos conflitos já presentes neste plano fixo da moral, o aspecto da obrigação do sujeito é que fará, no termo escolhido por Ricoeur, a “sutura”, entre norma e vida, entre norma e desejo.

Do ponto fixo da moral a relação com o outro é manifestada através do respeito, que considerando o outro, o vê em sua caracterização universal: a humanidade. O imperativo kantiano é o princípio que fundamenta essa perspectiva: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980, p. 135), portanto, a pessoalidade é estendida como fim último da ação ética.

A humanidade, para o filósofo, expressa o *cada um*, o que justamente se apresenta na própria constituição do imperativo (RICOEUR, 1991). Assim, a indagação levantada é se as pessoas em si, isto é, o “cada pessoa” e a ideia de humanidade, expressariam sempre os mesmos anseios? O filósofo dirá que não. Para Ricoeur, o formalismo em sua tensão para a universalidade da regra esconde os apelos vindos de “cada” um, de “cada” pessoa. Nesse sentido, o conflito se estabelece entre os planos do universal e do contextual. Assim, o respeito à humanidade deve ser, antes de tudo, o respeito às pessoas, o que a partir de uma moral da obrigação implica em limitação. A humanidade como extensão da universalidade apresenta-se limitada diante da diversidade expressa através de cada pessoa. Aqui é importante perceber que a mesma discussão esteve lançada na relação entre reconhecimento e mutualidade, conforme já destacado.

Estes limites permitem muito brevemente situar o conflito ou limite presente numa perspectiva que vê na moral da obrigação a única posição resolutive. Para Paul Ricoeur o núcleo da ação é o próprio sujeito ético. Se sua teoria da ação baseou-se na passagem da ação ao agente, igualmente o ponto fixo da moral faz perder de vista o agente da ação. Indaga o filósofo: “O que desejamos fundamentalmente? [...] Essa pergunta faz remontar da moral da obrigação à ética fundamental” (RICOEUR, 2008, p. 3). Desse modo, se estabelece a necessidade do ponto fixo, a moral, adentrar ao horizonte do sujeito agente. Para isso é necessário ir ao solo do que denominou de uma “ética anterior”.

### 1.3.2 A Visada Ética: em direção a uma ética anterior

O segundo momento do percurso do si em ação, é o da *visada ética*, expressão retirada de *O Si-mesmo como um outro* (1991) e que na reescrita da década posterior é chamado de momento de retorno à *ética fundamental* ou *ética anterior* (2008b), estando esta à montante do ponto fixo de referência que é a moral. Mas a moral, estando em função mediadora, terá também como jusante a *ética posterior*, expressa através da sabedoria prática, a ser desenvolvida no terceiro capítulo.

Conforme verificado no argumento introdutório, à moral atribui-se o predicado *obrigatório*, enquanto que à ética, atribui-se o de *bom*. Ambos são complementares e não contraditórios na visão do autor. Cada qual possui níveis específicos de reflexão e, neste sentido, adentrar a uma ética anterior ou fundamental significa adentrar “[...] à ordem do desejo que estrutura a totalidade do campo prático” (RICOEUR, 2008b, p. 54).

O cenário de fundamentação do desejo está ligado à tradição grega, aristotélica e de fundo teleológico, conforme já mencionado. Aqui tem vez um ideal de ação a partir da preferência, baseada na ideia grega de *virtude*, e excelência. O que Paul Ricoeur entende quando analisando o ponto de vista da ética é que um dos seus ensinamentos é de que as escolhas são dadas num horizonte último que é aquele da vida boa ou bem viver (RICOEUR, 1991; 2008b). Num plano maior, evidencia-se que o enlace entre ideal de vida boa e ação tem como pano de fundo a reapropriação da noção aristotélica de *práxis*.

Na análise de Ricoeur, a *práxis*<sup>43</sup> de Aristóteles serve por seu escopo teleológico. Neste ponto o filósofo serve-se, daquilo que já foi mencionado neste capítulo, do pensar a ação sempre em correspondência a um agente. Na filosofia aristotélica isso está presente no centro das discussões, sobretudo, se considerada neste centro a noção de escolha. Nesse sentido, se a ética anterior é aquela que pensa fundo intenciona-estimativo da ação do homem, uma prática ética pautada na deliberação e na sabedoria prática representa um contributo à ipseidade que reconhece na ação uma unidade narrativa da vida. Ainda mais,

---

<sup>43</sup> Na compreensão da estrutura geral da ética aristotélica reafirma-se uma posição central do sujeito onde *práxis* e *ethos* são esferas de uma constituição ontológica. O mesmo pode ser identificado em Paul Ricoeur, haja vista que *O Si-mesmo como um outro* é concluído com o décimo estudo intitulado “A respeito de que ontologia?” (RICOEUR, 1991). Retornando a Aristóteles, na concepção de Solange Vergnières, esse fundo centrado no sujeito tem sua expressão máxima no “homem excelente” que é aquele reconciliado consigo mesmo, pois encarnou em si uma norma que nenhuma universalidade abarca, aquela da sabedoria prática, pois o que ocorre é que a sabedoria é tida sempre como ação inventiva. Cf. VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. Trad. De Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

infere-se que a ética, que tem por certo a complexidade e centralidade da *práxis*<sup>44</sup>, da ação na vida humana, é um elemento que perpassa por todas as abordagens queensem o homem, haja vista que sua filosofia da ação desemboca numa novidade ontológica<sup>45</sup>.

Na análise do autor, o ponto fixo da moral, quando considera este fundo da ação no sujeito, tem por certo o sustento da *autonomia*. No tópico anterior a autonomia kantiana deu a justificação do plano subjetivo de seguimento à norma moral, constituindo assim a esfera específica do formalismo que dá elo entre obrigação e norma. Igualmente, a autonomia é pensada sobre um fundo “anterior”, teleológico, desejanste, a encontrar no ideal da vida boa um plano, portanto, “anterior” ou “fundamental”.

A partir desta perspectiva a análise ricoeuriana aponta para um fundo teleológico na própria deontologia (RICOEUR, 2008b). Como isso se justifica? É que quando Immanuel Kant fala de autonomia, inicia sua argumentação pela boa *vontade*. Justamente foi isso o que Ricoeur percebeu e pontuou em *O Si-mesmo como um outro*: “Ora, se a ética se manifesta para o universalismo através de alguns traços que acabamos de lembrar, a obrigação moral também existe sem ligações na perspectiva da “vida boa” (RICOEUR, 1991, p. 239). A justificação para tal inferência está no que o próprio Kant afirmou: “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” (KANT, 1980, p. 109). A partir disso, conclui o autor que o plano da moral não se opõe ao ético, assim como, o reino da *norma* não exclui o reino do *desejo* (RICOEUR, 2008).

A vontade é conduzida por um fundo que tem influência sobre ela própria. Para Ricoeur, este fundo encontra expressão numa ética anterior, com o tema da escolha

---

<sup>44</sup> Conforme mencionado, o horizonte o qual Paul Ricoeur está fundamentado é o da formulação aristotélica da *práxis* (RICOEUR, 1991). A questão da *práxis* em Aristóteles é fundamental por alguns aspectos. Primeiramente, porque Ricoeur, juntamente com o Estagirita, vê a *práxis* como algo essencialmente *complexo* e tal complexidade expressa-se entre *prática* e *plano de vida*. Justamente, é tarefa da ipseidade no contexto da identidade narrativa, agir entre no jogo destas duas expressões da *práxis*. À toda *prática* estão conexos bem imaneses que lhe são específicos, uma expressão disso é o que em perspectiva contemporânea foi chamado de *padrões de excelência* por MacIntyre. Os planos de vida, por sua vez, são identificáveis nas práticas. A nosso ver, pesa um fundo intencional, em perspectiva fenomenológica, muito importante, isto é, a unidade narrativa da vida, a posição interpretativa da ego em via-longa, não pode escapar dos planos constitutivos da própria vida da consciência, que quando em ato intencional, posiciona o agir, o responder, o mundo. Ainda mais, os padrões de excelência ligados à noção de bens imaneses à prática, dão um direcionamento ao reconhecimento do autor pela ação. Ou seja, são assim considerados como “[...] ponto de apoio ao momento reflexivo de estima de si, uma vez que é apreciando nossas ações que nós nos apreciamos, a nós mesmos, como seu autor” (RICOEUR, 1991, p. 208).

<sup>45</sup> Deve ser considerada a posição central do sujeito que engloba *práxis* e *ethos* que culminam numa posição ontológica. Tal perspectiva é aberta no décimo estudo de *O Si-mesmo com um outro*, intitulado: “A respeito de que ontologia?”. Cf. RICOEUR, Paul. **O si-mesmo com um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, pp.347-414.

preferencial<sup>46</sup>, (*prohairesis*) de Aristóteles, assim como, ao de *vida boa*<sup>47</sup>. Ainda mais, para Ricoeur (2008b, p. 56): “Um elo forte, que a tradição escolar ocultou, une assim a *proairesis* da Ética nicomaqueia ao desejo de “viver bem” que a coroa ao conceito de vontade boa dos *Fondaments de la philosophie du droit* e ao conceito de respeito da *Critique de la raison pratique*”. Além disso, em *A religião nos limites da simples razão*<sup>48</sup> de Kant, ao defrontar-se com o problema do mal, o filósofo recorre à ideia de bem, como disposição essencial do homem que não pode ser afetada pelo mal (RICOEUR, 2008b).

Para Ricoeur, a tarefa de uma ética que é tanto teleológica, como deontológica, excluída tal distinção, é a de colocar o sujeito frente à possibilidade de se reconhecer capaz agente, no sentido fenomenológico da capacidade, isto é, como possibilidade de ser resposta o *quem* da ação (RICOEUR, 1991; 2008b). Assim, a visada ética, o plano de uma ética anterior, está radicada no solo da “vida boa”, pretendendo fazer juz ao homem que configura a si mesmo, em sentido antropológico, nesta unidade, que é a vida, que para além do seu sentido biológico é ação, contemplação e, podemos inferir, *reconhecimento*, uma vez que o sujeito da ética não é diferente daquele que recebe uma identidade pela narrativa. A melhor expressão deste fundo antropológico, radicado na hermenêutica e na fenomenologia, é, em plano ético, a *sabedoria prática*.

O exame da sabedoria prática ricoeuriana irá ocupar o terceiro capítulo de nosso estudo doutoral que agora dá espaço à análise da perspectiva ética em Edmund Husserl. Assim, se o primeiro capítulo buscou evidenciar a função e o aparecimento da ética no

---

<sup>46</sup> Além da *prohairesis*, o problema da deliberação sobre os meios e os fins tem importância na análise ricoeuriana. O que em *O Si-mesmo como um outro* foi explorado é a consideração de que em Aristóteles, no Livro III de sua *Ética a Nicômaco*, a argumentação se dá em torno da deliberação, que é sobre os meios, mas que não tem seu telos sobre os meios, mas sobre os fins que podem ser alcançados com estes meios. Ou seja, a deliberação não é sobre meios ou sobre os fins, mas sobre os meios para os fins. E o fim em Aristóteles, como delimita o Livro I, é sinônimo de bem. Já no Livro VI, por sua vez, a deliberação é elevada um plano maior, inserido no conjunto das virtudes dianoéticas, aparecendo como *phronesis*, sabedoria prática, ou prudência, como traduziram os latinos. Quanto à *phronesis*, o que interessa à análise ricoeuriana, é que em sua concepção, Aristóteles estabelece uma ligação estreita entre a *phronesis* e o *phronimos*. Logo à frente, se poderá ver como a figura do *phronimos* é um constitutivo da sabedoria prática ricoeuriana, aparecendo como um modo específico da ipseidade a partir do horizonte da convicção. Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, 1094a, 1.

<sup>47</sup> O fundo teleológico e desejante manifesto no ideal grego de vida boa, na análise de *O Si-mesmo como um outro* (1991) apresentou-se a partir da tríplice instância da pequena ética: *estima de si* que se desdobra em *solicitude* e no plano maior implica em *justiça*.

<sup>48</sup> Quando aborda o problema do mal, Kant faz uma observação que revela não somente um apoio estrutural à argumentação do problema do mal em questão, mas revela um ponto fundamental de sustentação de sua filosofia. A observação é intitulada: Do restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força. O filósofo argumenta pressupondo que para além da radicalidade do mal, o bem aparece como um móbil pelo qual o sujeito, no plano da ação, dispõe para si próprio. Por fim, afirma que: “O bem originário é a santidade das máximas no seguimento do dever próprio”. Cf. KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 52.

pensamento de Paul Ricoeur, para que o propósito da tese possa cumprir-se nos parece apropriado nesta altura do estudo “retornar” a ética husserliana. Assim, o leitor é convidado a perceber, assim como fora visto em Ricoeur, agora em Husserl: a fundamentação epistemológica da ética a partir de uma crítica ao formalismo moderno. Igualmente, o terceiro capítulo levará à discussão a possibilidade do avanço de Paul Ricoeur sobre Husserl e por fim, à concretização de uma ética fenomenológica.

## CAPÍTULO 2

### 2 A ÉTICA EM EDMUND HUSSERL

O segundo capítulo de nosso estudo visa apresentar três elementos constitutivos da ética em Edmund Husserl: uma contextualização da problemática ética; a iniciativa de delimitação de uma Ética Pura; e a crítica ao formalismo kantiano. O exame que aqui seguirá resulta de análise das publicações realizadas a partir do fim dos anos oitenta que apresentam à comunidade filosófica o tema da ética em Husserl, por vezes julgada secundária frente à estruturação de sua Fenomenologia ou mesmo totalmente desconhecida. Assim, quatro textos husserlianos são aqui abordados a partir das temáticas expostas: *Lições sobre ética e teoria geral dos valores acerca da ética formal (2009a)*<sup>49</sup>, escritos provenientes de aulas dadas em 1908/1909 e posteriormente de 1911 a 1914; *Introdução à Ética (2009b)*<sup>50</sup> referente a aulas de ética das em 1920 e repetidas em 1924<sup>51</sup>, bem como, *Europa: crise e renovação (2014a)*<sup>52</sup> e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental (2012)*<sup>53</sup>. Desse modo, tendo em vista dar clareza à perspectiva que pode sustentar uma herança husserliana na ética ricoeuriana, os pontos elencados constituem um rico contributo, o qual nos possibilita atestar que em sua filosofia ética, Paul Ricoeur não estava distante das problemáticas elencadas e dos horizontes lançados por Edmund Husserl.

#### 2.1. Contextualização da ética husserliana

O tema da ética na filosofia de Edmund Husserl é ainda pouco afrontado se comparado com a produção investigativa acerca do pensamento do filósofo alemão a partir das implicações epistemológicas da fenomenologia. Entretanto, é necessário ressaltar que a ética ocupou o interesse do filósofo já a partir de 1897, conforme indicam alguns textos (HUSSERL, 2009b).

---

<sup>49</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. **Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur** (1908-1914). Trad.: Ducat, Lang e Lobo. França: Presses Universitaires de France, 2009a. (Hua.XXVIII).

<sup>50</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. **Introduzione all'etica: Lezione del semestre estivo (1920/1940)**. Cura di Francesco Saverio Trincia. Traduzione di Nicola Zippel. Roma, 2009b. (Hua. XXXVI/XXXVII/XXXVIII).

<sup>51</sup> As citações que seguirão referente a estas duas obras são decorrentes de tradução nossa. Para *Lições sobre a ética e a teoria dos valores* foi utilizada uma edição francesa e para *Introdução à Ética* uma edição italiana.

<sup>52</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. **Europa: crise e renovação: artigos para revista Kaizo - a crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Mourujão. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

<sup>53</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica**. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Em relação aos quatro textos mencionados que servirão de norte ao nosso exame, é necessário considerar que alguns estudiosos defendem que eles expressam dois momentos da ética husserliana: um primeiro momento seria caracterizado pela preocupação com a fundamentação e delimitação da ética a partir de *Lições sobre ética e teoria geral dos valores acerca da ética formal* (2009a) e *Introdução à Ética* (2009b), enquanto que um segundo momento ou fase da ética husserliana estaria à cargo da noção de renovação a partir de textos tardios como *Europa: crise e renovação* (2014a) e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (2012).

Ampliando o quanto acima referido a partir das bibliografias, Irene Angela Bianchi em seu texto intitulado *Introdução à ética fenomenológica* considera que as ditas duas fases da ética de Husserl apresentam algumas características essenciais. A primeira fase é caracterizada por um *objetivismo* inspirado no contato tido com Franz Brentano, o desenho deste objetivismo é a tentativa em estabelecer uma *correspondência analógica entre ética e lógica*, o que será visto em nossa análise acerca do estabelecimento da chamada ética pura ou ética formal. De outro lado, na segunda fase, situa-se um avanço em relação à primeira: a lógica é superada por um *ideal ético-prático da razão*, que terá de ser constituída pela materialidade, pelo sentimento, e pela diversidade das situações (BIANCHI, 2016), bem como, pela noção de renovação.

San Martin, há trinta anos salientou que: “La cuestión de la ética de Husserl es posiblemente el tema que menos atención ha merecido dentro de la fenomenología”, ainda que se possa dizer que “[...] la ética constituye la línea de unión de toda la obra de Husserl” (SAN MARTIN, 1992, p. 55). De fato, um olhar atento permite colher nas entrelinhas dos textos husserlianos sobre a ética a grande perspectiva orientadora da fenomenologia frente ao destino da filosofia e do pensamento ocidental, uma vez que a fenomenologia de Husserl sempre esteve radicada nos ideais de uma ciência pura enquanto exercício da verdade que teria fecundidade não somente numa perspectiva teórica, mas sobretudo, prática, uma vez que então a renovação científica está em dependência da também *renovação ética do homem*. Se em termos epistemológicos a refundação da ciência está em determinação da posição de uma subjetividade transcendental, essa mesma subjetividade, recorda Fabri (2016) coincide com uma atitude inevitavelmente prática e ética.

Inicialmente deve-se considerar que para Edmund Husserl estudar de modo intuitivo e pré-teorético a vitalidade da vida do espírito é a tarefa de uma ética fenomenológica (HUSSERL, 2009b). O que está em jogo, num primeiro momento, é considerar a constituição lógico-epistemológico de uma causalidade racional que dê à ética uma fundamentação

enquanto ciência. De outro lado, mais tarde o pensador deixa claro que a função da ética, em larga perspectiva é, para Husserl, a da constituição de uma “meta geral de vida” baseada na vontade (HUSSERL, 2014a, p. 31).

Assim, razão e vontade são conceitos determinantes para o avanço do pensamento ético do filósofo alemão, num sentido progressivo: primeiramente a preocupação se dá num nível mais objetivo em relação à ética, depois, progride para o sujeito e a vontade. Na visão de Bianchi (2016) o movimento que faz a passagem de uma esfera a outra pode ser lido como a revolução transcendental da ética husserliana. Em outros termos, tem-se uma *Verstandesethik*, uma ética do *entendimento* e *Gefühlsethik*, uma ética do *sentimento*, que segundo estudiosos constitui, esta última, o corpo inovativo da ética husserliana (FABRI, 2006; 2012; SAN MARTIN, 1992).

A ética husserliana carrega consigo as especificidades do posicionamento fenomenológico, já em *Ideias I* o filósofo enfatiza que: “Colocar a natureza fora de circuito foi para nós o meio metódico de possibilitar que o olhar se voltasse para a consciência transcendental pura” (HUSSERL, 2014b, p. 131), o mesmo ocorre no campo da ética. Se toda Fenomenologia é caracterizada por ser uma “ciência de essências” (HUSSERL, 2014b), também a ética fenomenológica deverá ter como prioridade indagar a causa constitutiva do ato ético que corresponda a um entendimento da ética como a ação decorrente de uma intuição. A intuição ética é colocada ao centro da proposta husserliana, dela decorrerão as dimensões de uma ética pura, pautada sobre os alicerces da razão teórica, bem como, pelo horizonte de uma ética prática a partir da vontade e da decisão.

Se a ética possui uma dimensão eidética, é possível inferir que a ética deve, antes de tudo, ater-se às possibilidades de sua efetivação no próprio sujeito humano. O homem em questão na antropologia husserliana é o homem total, isto é, radicado na sua experiência de vivente no mundo, portador de uma *Lebendige Subjektivität*, isto é, de uma subjetividade viva, encarnada. Na análise de San Martin (1992), o ponto central da ética de Husserl é a antropologia.

Em *Europa: crise e renovação (2014)*, Edmund Husserl sustenta que a renovação do homem ocidental se dá pela razão, mas também pela vontade (HUSSERL, 2014). A ideia de uma humanidade autêntica como prefiguração resolutiva frente à crise das ciências, é, antes de tudo, uma resposta frente à necessidade de renovação da própria ética em relação ao homem e ao mundo hodierno. Segundo Husserl, o que delimita o homem é a sua capacidade de autoconsciência (*inspectio sui*) a qual pertence igualmente a capacidade de “tomar posição retro referindo-se reflexivamente à sua vida” (HUSSERL, 2014a, p. 27). Ou seja, a

reflexividade como elemento central do homem, portador do logos, desdobra-se em capacidade prática, em modo de vida, abrindo-se assim a dimensão de um agir reflexivo a partir da própria vida do homem.

O agir do homem, segundo Husserl, é autorreflexivo mediante algumas condições particulares. Primeiramente, a capacidade de valorar seus atos, sejam estes já realizados, sejam eles possíveis, ainda por acontecer; depois, a capacidade de refletir sobre a causa de seus atos, que podem ser fruto de hábitos anímicos originários ou tenham sido fruto de exercícios práticos. A este conjunto denominou Husserl de “atos especificamente pessoais” (HUSSERL, 2014a). Aqui, vale dizer, tem espaço a perspectiva central desta pesquisa doutoral, a verificação de que a intencionalidade ética está presente tanto na posição que antecede a ação, como aquela que julga a ação já realizada. Este movimento também está presente na ética de Paul Ricoeur. Em ambos os autores, trata-se de considerar que a decisão é precedida por um ato intencional e seu núcleo é uma vontade que joga, seja com o entendimento, seja com a sensibilidade.

Na análise do pai da Fenomenologia os atos especificamente pessoais possuem causa *passiva* e *ativa*. A causa é passiva quando está considerando as motivações afetivas e é ativa quando o sujeito age a partir de si próprio. O estreitamento entre as motivações advindas das opiniões ou sentimentos pode ser refletida, de modo pessoal e livre, de modo que sobre esta condição motivacional o homem pode então *escolher* e *decidir* a partir de si constituindo assim o exercício de sua liberdade (HUSSERL, 2014a), a isto, Husserl chamou de acontecer realizador.

O valor é para o sujeito sempre algo dado também na evidência, enquanto *autocaptação direta* do que é visado. Isso Husserl chamou de autorregulação pessoal baseada numa valoração pessoal. Assim se constitui na ética fenomenológica a autorregulação da própria vida, que eleva o homem à categoria de uma “vida autêntica”, entendida pelo filósofo como forma de vida ética, isto é, uma forma essencial, apriorística, da vida humana (HUSSERL, 2014a). Nesse sentido, é que a ética se justifica como um componente importante para a proposta de refundação da ciência e da própria filosofia a partir da Fenomenologia.

Retornando à necessidade de verificação dos fundamentos da Ética, Edmund Husserl sustenta que o vínculo entre as dimensões *formal* e *material* deve ser estabelecido. Para o filósofo alemão, trata-se de considerar que se do ponto de vista epistemológico a fenomenologia denunciou o distanciamento entre o sujeito produtor de ciência e o mundo (HUSSERL, 2012), igualmente no campo da ética é necessário partir desta constatação: uma

ética pautada num formalismo pode esquecer que o seu movente é o mundo com suas solicitações problemáticas.

Já de início é possível notar que a distinção entre perspectiva ética e moral da obrigação na filosofia de Paul Ricoeur encontra antecedentes na visão husserliana. Nesse sentido, ambos os filósofos estão partindo do “ponto fixo da moral” e os conflitos suscitados por ela. Visando elucidar a distinção, encontramos em Husserl a consideração de que:

Sob o nome de “Ética” não se deve, porém, pensar na simples Moral, que regula o comportamento prático “bom”, “racional”, do homem em relação ao seu semelhante sob ideias de amor ao próximo. A Filosofia Moral é apenas uma parte completamente dependente da Ética, a qual deve ser necessariamente tomada como a ciência da completa vida ativa de uma subjetividade racional sob o ponto de vista da razão, que unitariamente regula esta vida no seu conjunto (HUSSERL, 2014a, p. 25).

Trata-se, portanto, de pensar a ética como uma forma de razão prática, onde o racional não é um formal puro sem matéria, nem a matéria, um conteúdo moral normativo sem reflexão. Ora, o que parece evidenciar-se é que a operação normativa da moral é uma das dimensões de um plano maior, entendido como vida de ação, vida ética, ideal de vida.

Antes de adentrarmos ao exame da primeira fase da ética husserliana, o da fundamentação de uma Ética Pura, convém destacar uma influência decisiva sobre a constituição de seu pensamento ético, o legado advindo do contato com a filosofia de Franz Brentano.

## **2.2. O legado de Franz Brentano e de Johann Gottlieb Fichte**

Muitas foram as influências exercidas sobre Edmund Husserl no que diz respeito à temática da ética. Nosso intuito aqui é destacar aquelas vindas de Franz Brentano e Johann Gottlieb Fichte, que dão os fundamentos à novidade lançada pela ética fenomenológica, a repercutir sobre os autores que virão depois, entre eles Paul Ricoeur. Para esses dois filósofos o intuito foi da consideração de que nenhuma ética existe sem conteúdo e que mesmo tendo um conteúdo ela deve estabelecer-se como ciência, de outro modo, a todo ato de valor corresponde um respectivo conteúdo.

Como se sabe, Edmund Husserl acompanhou as aulas de Franz Brentano e parte do conteúdo exposto nestas aulas encontra-se na edição de *Grundlegung und Aufbau der Ethik*<sup>54</sup>. É importante considerar que a filosofia de Franz Brentano, no que diz respeito ao seu posicionamento sobre a ética, é considerada também como um saber que transita entre as esferas tanto *teórica* como *prática*, assim como, em Brentano também já se encontrava uma analogia entre ética e lógica.

Conforme aponta Brito (2012) em sua tese doutoral, Franz Brentano compreende dois modos do saber: ciência teórica e ciência prática, sendo esta última dependente dos fundamentos da primeira. A ciência teórica tem a finalidade de compreender os fundamentos da atividade psíquica a partir da Psicologia e da Metafísica, enquanto que a ciência prática teria por especificidade a Estética, a Lógica e a Ética. Justamente, o que Husserl pode entender com o mestre Brentano é que, seja na dimensão teórica, seja na dimensão prática da ética domina, uma “[...] unidade e uma conexão ordenada” (HUSSERL, 2009b, p. 15, tradução nossa)<sup>55</sup>.

Portanto, com Bianchi (2016, p. 19) infere-se que, do pensamento brentaniano, Husserl será herdeiro de duas preocupações centrais: “Em primeiro lugar, o papel central do sentimento na fundamentação ética e, em segundo, a analogia entre a razão teórico-epistêmica; a razão do querer do sentimento, de um lado, e o ato do querer do outro, mas, contrastando justamente a passagem “objetivo-subjetivo”, recupera o valor e a autonomia do próprio sujeito, portanto da pessoa”. Assim, o fundo fenomenológico da ética está voltada para o papel agente e responsável do sujeito humano, da *pessoa*.

Interessa ainda saber que esses elementos foram incorporados por Edmund Husserl no período que seguiu de 1901 a 1916, período este em que esteve em Göttingen e receberá, portanto, a influência decisiva de Franz Brentano. A preocupação central do pai da fenomenologia é a de, a partir da analogia entre Lógica e Ética, dar à última, uma disciplina técnica e uma ciência prática um elemento formal correspondente. Logo, trata-se de compreender todo o trabalho de fundamentação dos valores da ética, que são ao mesmo tempo formais, como práticos, como se verá ao longo deste segundo capítulo de nosso estudo. Com isso é possível concluir que os elementos fundantes da ética de Husserl estavam presentes no posicionamento ético de Franz Brentano.

Na segunda seção de *Lições sobre a ética e teoria geral dos valores* (2009a), intitulada *axiologia formal*, Husserl afirma ter sido graças a Brentano e ao seu “genial” texto

<sup>54</sup> Cf. BRENTANO, Franz. **Grundlegung und Aufbau der Ethik**. Hamburg: Feliz Meiner, 1978.

<sup>55</sup> “[...] un’unità e una connessione ordinata” (HUSSERL, 2009b, p. 15).

que a problemática da fundamentação formal do valor e da própria ética em si lhe ocorreram indispensáveis. Este texto dito “genial” é justamente *A origem do conhecimento moral*, publicado em 1889, onde Brentano faz da axiologia formal o elo de unidade presente na lógica e que deverá também constar na ética. Husserl, por sua vez, reconhece tal dinamismo (HUSSERL, 2009a, § 12).

Mas o maior contributo vindo de Brentano no campo e uma axiologia formal refere-se à natureza dos valores em si. O que Franz Brentano considerou foi que o *sentimento* possui um tipo específico de valor e que este pode ser constituído pela objetividade axiológico-moral, ou seja, é possível que a razão, ao delimitar formalmente as regras, deva considerar as regras compostas pela materialidade ética, portanto pelos sentimentos, o mesmo se verá logo mais enunciado a partir do contato com Fichte. A questão é que Brentano, ao fazer a sua distinção entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos em *A psicologia do ponto de vista empírico*<sup>56</sup>, compreendeu que nos fenômenos psíquicos sucede um movimento intencional do qual também participa em tal categoria o sentimento, trata-se dos chamados atos afetivos (*Gemütsbewegung*). Assim, em sentido ético o sentimento é um movente intencional da ação ética (PEREIRA, 2014; MELLE, 2001; BRITO, 2012).

As contribuições de Franz Brentano acerca do valor material como sentimento vão muito além. Em sua já citada grande obra, o filósofo opera uma específica fenomenologia do sentimento compreendendo nele três estruturas conectadas no ato intencional valorativo: a) há um objeto intencional no próprio ato (intencional); b) há uma matéria intencional e a partir disso; c) uma essência intencional (CENTI, 2004; MELLE, 2001). Nesta perspectiva fenomenológica, o que Franz Brentano atentou foi que esses três elementos existem conjuntamente, quase complexamente juntos, não havendo assim a distinção entre representação e valoração, o valor é materialmente constituição, portanto, não é uma representação aos moldes do Idealismo, esse elemento será recuperado por Husserl. Aqui também temos uma perspectiva muito clara quanto à natureza do valor e que, a partir da compreensão desta constituição, refuta as críticas dirigidas à Husserl, entre elas a do próprio Ricoeur.

Outro elemento oriundo da ética brentaniana e que irá influenciar Husserl é a noção de *melhor* em distinção à de *bem*. Para Pereira (2014), em certa medida já Brentano falava da

---

<sup>56</sup> Cf. BRENTANO, Franz. **Psicología desde un punto de vista empírico**. Tradução: Hernán Scholte, 1945. Disponível em: [https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf). Visualizado em julho de 2022.

posição ética como um cálculo que resulta na escolha do melhor. O melhor não indica um jogo ético racional, intelectual, como por exemplo operou Immanuel Kant com a ideia de juízo reflexivo<sup>57</sup>, mas está associado ao sentimento. Uma discussão possível que aparece neste ponto da questão é de saber se a escolha ética no plano de uma sabedoria prática resulta num tipo de evidência. Para Brentano, (BRITO, 2012; PEREIRA, 2014) o sentimento é vivido, como fenômeno psíquico intencional, como uma vivência originária. Nesse sentido, a escolha pautada pelo sentimento enquanto movente intencional seria um modo de evidência, o que não está distante da intenção de Paul Ricoeur a partir do plano da convicção.

Entretanto, o ponto que manifesta a diferença essencial entre Brentano e Husserl está no fato de que para o primeiro a consciência diante das vivências dadas pelo sentimento está limitada a uma condição passiva, enquanto que para Husserl, como veremos, o sentimento e todos os componentes da materialidade movente não constituem uma intencionalidade senão ativa, respondente e portanto, agente.

Outro autor determinante nas influências tidas sobre Edmund Husserl foi Fichte. Para além da posição que vincula o homem à sua interioridade na edificação de uma consciência ética, é importante destacar que a partir de Johann Gottlieb Fichte, Edmund Husserl atém-se ao tema de um possível *ideal ético de humanidade*. Santoro (2016), em seu estudo intitulado *O ideal ético de humanidade: Husserl e suas lições sobre Fichte*<sup>58</sup>, afirma que duas foram as principais influências de Fichte sobre Husserl: uma primeira sobre a necessidade *objetivação de uma doutrina ética*, portanto, atinente aos temas dos primeiros escritos de ética de Husserl, e a segunda, acerca da possibilidade de um *ideal ético de humanidade*, portanto, favorecendo o interesse e temas que aparecerão no pensamento ético husserliano mais tardio.

O tema sobre o ideal de humanidade representa uma das principais temáticas vindas da leitura de Husserl acerca da obra de Fichte. Durante três semestres em Göttingen o filósofo dedicou-se à leitura e à menção em suas aulas sobre o ideal de humanidade (SANTORO, 2016), derivando deste, o que aqui nos interessa, a ideia de que natureza ética do indivíduo humano deve reaparecer enquanto ideal prático<sup>59</sup>.

Com Fichte, em sua *Wissenschaftslehre*, Edmund Husserl entenderá que cada singular individuação possui uma vontade própria e é a partir desta vontade singular que deverá

<sup>57</sup> Acerca do juiz kantiano das situações singulares o tema será desenvolvido no quarto capítulo deste estudo.

<sup>58</sup> Cf. SANTORO, Thiago. Ideal ético de humanidade: Husserl e suas lições sobre Fichte. **Revista PHILÓSOPHOS**. Goiânia, 2016, pp. 171-188.

<sup>59</sup> No que sugere ao discurso sobre o ideal de humanidade, sabe-se que este está associado também a um ideal nacionalista que moveu o filósofo. Edmund Husserl proferiu um ciclo de palestras aos soldados alemães que retornavam das batalhas tidas na Primeira Guerra Mundial. Entre este ciclo de conferências aparece o tema do *Ideal fichtiano de humanidade* (SANTORO, 2016).

decorrer um possível dever. O dever, recorda Bianchi (2016), não é aqui o de uma obrigação, mas sim de uma espécie de seguimento ao *telós* específico de cada pessoa em sua singular vontade a representar, por fim, um valor último universal a representar o ideal humano. A possibilidade de uma vida realizada em dependência do vínculo que cada homem deve estabelecer com esta dimensão teleológica que lhe é inerente.

A partir da leitura de Fichte, Husserl passa a compreender que o vínculo entre ideal humano e ação prática não deve ser confundido com o agir a partir de um puro formalismo ao exemplo de Kant. Diferentemente, a perspectiva do Idealismo Alemão e de Fichte, influenciaram sobre Husserl a constatação de que os valores absolutos aos quais o homem a partir do ideal de humanidade deve ater-se não deve desconsiderar a materialidade da vida e os sentimentos. A partir disso, é possível considerar com Santoro (2016, p. 182):

É justamente através dessa crítica ao formalismo moral kantiano que a teoria fichtiana exposta por Husserl pode então, numa notável antecipação com termos invertidos da Filosofia do Direito hegeliana, estabelecer uma distinção crucial entre a mera eticidade (*Sittlichkeit*) e uma moralidade própria e elevada (*Moralität*). Surge assim a designação da terceira etapa do progresso moral humano. Nessa etapa, o agir individual é regido também por um princípio autônomo, por uma autodeterminação.

A vida autêntica é considerada pela síntese entre formal e material, como antecipamos nos parágrafos introdutórios deste capítulo. A consciência individual em posicionamento ético faz a síntese entre homem e mundo, a nosso ver, é como se a ética fenomenológica de Husserl avançasse e cumprisse, nesse contato com o Idealismo Alemão, uma função aplicada e corretiva de um idealismo transformado em ética, isto é, um idealismo que não seria oposição ao mundo ou pudesse cair numa ingenuidade. Uma vez mencionados esses elementos a fim de justificar a herança de Brentano e Fichte, interessa agora verificar pontos específicos da análise husserliana acerca da constituição formal da Ética.

### **2.3 A delimitação dos fundamentos de uma Ética Pura**

São as aulas de ética dadas em Gottingen e Freiburg de 1908 a 1914 que anunciam a análise crítica frente a possível fundamentação formal de uma Ética Pura. Para Husserl, o elemento formal é aquele que tende a dar fundamentação a uma prática a partir de valor racional.

Acerca do ato racional fundante o filósofo considera que: “Em sentido específico, um ato é racional quando os seus motivos, ou seja, os motivos, os fundamentos daquilo que lhe é colocado são legítimos, justamente de modo pregnante racional, fundados sobre a razão” (HUSSERL, 2009b, p. 105, tradução nossa)<sup>60</sup>. Portanto, trata-se de pensar uma específica ordem dos fundamentos. Tal posicionamento fez com que Husserl iniciasse uma longa argumentação estabelecendo um paralelo entre Ética Formal e Lógica Formal, presente em *Lições sobre ética e teoria geral dos valores* (2009a) e retomada em *Introdução à Ética* (2009b), conjunto de textos que remetem às aulas de Husserl sobre ética realizadas em 1920 e repetidas em 1924.

Edmund Husserl inicia sua reflexão partindo da afirmação de que a verdade, o bem e a beleza são atributos do ser correspondentes a três grandes áreas da filosofia: *lógica, ética e estética* (HUSSERL, 2009a). Para o filósofo, tal correspondência evidencia que entre estas áreas da filosofia há uma analogia, ou melhor, um paralelismo, uma vez que todas elas se destinam a objetos de investigação a partir de pressupostos aprióricos. No caso da ética, diferentemente da lógica e da estética, “[...] tem razões profundas, mas elucidadas de modo insuficiente[...]” (HUSSERL, 2009a, p. 73, tradução nossa)<sup>61</sup>. Assim, a empreitada de Husserl a partir da iniciativa do argumento analógico é de melhor precisar os fundamentos aprióricos da ética, a fim de que esta possa ser validada efetivamente como uma ciência teórica, que dê fundamentos às disciplinas práticas dela decorrentes.

Edmund Husserl ressalta que Aristóteles é considerado o fundador de ambas estas três áreas da filosofia em sentido sistemático. Porém, partindo do seu exame de analogia entre Lógica e Ética especificamente, afirma que a primeira desenvolve-se fortemente, enquanto que a outra, isto é, a ética, deve ser ainda estruturada em todas as suas partes (HUSSERL, 2009a) o que reforça a necessidade, acima mencionada, de estruturação de uma ética pura, formal, o que implica em saber melhor precisar o que é a ética. Para Husserl, Aristóteles, o pai da ética, inspira a considerar a ética como cópula entre forma e matéria<sup>62</sup>. Portanto, para o filósofo a tematização filosófica da ética prioritariamente deve considerá-la em sua dimensão *formal*, ou mais propriamente, uma *axiologia formal* (HUSSERL, 2009a, §5), uma vez que no campo da ética, falar em fundamentos aprióricos é o mesmo que determinar valores.

<sup>60</sup> “In senso specifico, un atto è razionale quando i suoi motivi, ossia i motivi, i fondamenti di ciò che vi è posto, sono legittimi, appunto in senso pregnante razionali, fondati sulla ragione” (HUSSERL, 2009b, p. 105).

<sup>61</sup> “[...] a des motifs profonds et insuffisamment élucidés” (HUSSERL, 2009a, p. 73).

<sup>62</sup> A título de acréscimo, é interessante recordar que em *A Metafísica*, Aristóteles desenvolve sua doutrina do ser, caracterizado essencialmente por um substrato em poder de ação. Nesse sentido, é fundamentalmente uma doutrina ético-ontológica.

Ao estabelecer o paralelismo entre *lógica pura* e *ética pura*, Husserl (2009a, §6-7) afirma que assim como na lógica, também na ética é possível estabelecer uma compreensão lógico-objetiva do ato de valorar, uma vez que o que está em jogo é o ato de submeter a vontade à razão no ato de valoração. Assim, implica considerar que a cada ato valorativo corresponde necessariamente um ato intelectual e portanto formal.

À ética enquanto ato formal cabe a função de delimitação de um fundamento apriorístico, que sustente uma axiologia e constitua o valor, para só, posteriormente o agir acontecer, ou seja, em si, uma ética formal seria uma disciplina teórica a montante das disciplinas práticas e normativas (HUSSERL, 2009a; 2009b). Esta mesma argumentação aparece na sequência das aulas sobre ética proferidas mais tarde. Em *Introduzione all'etica* (2009b), nas aulas de ética tidas entre 1920 e 1924, o filósofo retoma o sentido funcional do paralelismo entre ética e lógica a fim de justificar uma ciência ética capaz de dar o fundamentos axiológicos à uma, poderíamos chamar “prática formal” (GÉRARD, 2004).

Na argumentação em que seguirá o andamento das aulas da segunda década, Edmund Husserl afirma: “Deve haver, todavia, uma disciplina técnica, ou ao menos deve ser postulada, que esteja além de todas as disciplinas técnicas humanas, com uma regulamentação que se estenda a todas as demais, e esta é a ética” (HUSSERL, 2009b, p. 4, tradução nossa)<sup>63</sup>. Primeiramente, por técnica deve-se entender as disciplinas que possuem um caráter prático: “[...] a expressão disciplina prática é, outrossim, um equivalente de disciplina técnica” (HUSSERL, 2009b, p. 14, tradução nossa)<sup>64</sup>. Depois, que o caráter prático desta ciência prática dada por superior está no fato de que ela tem por objeto justamente as ações humanas e por consequência “[...] as valorações da racionalidade prática” (HUSSERL, 2009b, p. 4, tradução nossa)<sup>65</sup>.

O filósofo considera que o formal previsto pela lógica é universal enquanto algo que sempre está voltado às essências, enquanto possíveis gêneros *a priori* da razão (HUSSERL, 2009a), esta é em sentido amplo o sentido e função de todo o percurso de analogia da ética com a lógica. A partir disso, indaga buscando saber se os atos ou correlatos de atos que temos no âmbito da lógica, podem também ser pensados no que se refere à ética. Neste ponto Husserl recorre ao exemplo de Immanuel Kant, em que sua filosofia fornece uma “ontologia formal” à compreensão ética. Mas, é justamente a este substrato ontológico da ética, portanto

<sup>63</sup> “*Ci dev'essere, tuttavia, una disciplina tecnica, o quantomeno dev'essere postulata, che sta al di sopra di tutte le discipline tecniche umane, con una regolamentazione che si estende a tutte quante, e questa è l'etica*” (HUSSERL, 2009b, p. 4).

<sup>64</sup> “*L'espressione disciplina pratica è altresì un equivalente di disciplina tecnica*” (HUSSERL, 2009b, p. 14).

<sup>65</sup> “[...] *alle valutazioni della razionalità pratica*” (HUSSERL, 2009b, p. 4).

formal, que a análise husserliana direciona-se: que tipo de universal está sendo pressuposto pela ética? A inovação da perspectiva husserliana está em considerar que este formal apriorístico é um valor de origem material, emotiva, constituída em um solo para além dos limites de uma racionalidade, isto é, já se anuncia que o formal é composto pelo material.

Se a ética está preocupada com as problemáticas inerentes à ação humana, e, ressalta Fabri (2016, 2012, p. 33): “[...]se o problema é o sujeito pessoal às voltas com os desafios práticos da existência (individual e coletiva), por que falar em ética pura?”. Justamente, porque a iniciativa “rigorosa” de Husserl é de mostrar que mesmo respondendo à materialidade da vida e seus problemas, a ética não está à mercê de um psicologismo axiológico, mas de um horizonte formal que assegure os princípios da razão.

Edmund Husserl (2009a) considerada a existência de verdades que são *analíticas* e verdades que são *sintéticas* e que em ambos os casos há um *quid*, um *que*<sup>66</sup>, a sustentar o grau de verdade, que por sua vez se dá como fundamento apriorístico de qualquer valor. Ou seja, ao estabelecer a analogia entre lógica e ética em suas investigações, o filósofo infere que se existem leis de validade do pensamento, no caso da lógica, existem também leis de fundamentação apriorística do valorar. Porém, um ponto importante a ser considerado já de início, é que em Husserl, *puro* não significa somente *teórico* (FABRI, 2014; 2016). Uma ética pura é uma ética ao mesmo tempo teórica, como prática. Assim como, não se deve confundir a noção de transcendental em Husserl com a noção de transcendental em Kant.

Sobre este formal ou apriorístico da ética, San Martin (1992, p. 52) salienta que: “La estructura de las Lecciones nos indica que lo puro no es lo producido por la reflexión, sino aquello que la reflexión descubre como punto de partida atravesado de una necesidad que ninguna contingencia podría cambiar”. Assim, o elemento puro faz referência sempre ao núcleo estimativo de onde nasce a própria motivação ética, ou seja, onde a manifestação “pura” do evento ético se revela à consciência transcendental, como consciência fenomenológica em ato ético, em responsividade ética. Mas toda esta iniciativa formal da ciência ética tem intenção de possibilitar a passagem à materialidade ou, como recorda Fabri (2016, p.109): “[...] a ética objetiva é apenas uma preparação para a ética em sentido forte, isto é, a ética pessoal e social”.

O elemento formal da ética possui conteúdos específicos, estes, já nos referimos, não são conteúdos de ordem representativa, mas conteúdos intencionados, isto é, conteúdos da consciência que é sempre consciência de algo. Na axiologia husserliana, todo valor expressa

---

<sup>66</sup> O aspecto do “que” diz respeito à definição absoluta do fenômeno, o que implica, no âmbito da ontologia, à identidade. Outra expressão comumente usada para esta definição ontológica é a *quididade*.

a conexão de atos intencionantes, sendo eles objetivantes e não objetivantes (HUSSERL, 2009a), entretanto, mesmo os atos não objetivantes não devem ser confundidos com uma mera representação. Para o filósofo, a ética formal é aquela onde todo ato visado, intuído vincula o sujeito ao mundo.

Para o filósofo, a analogia entre lógica e ética infere também que em ambos os casos a valoração não existe sem o julgamento (HUSSERL, 2009a; 2009b). Segundo Husserl, os julgamentos se dão num plano intencional, que a partir da verificação de casos singulares consegue, por abstração, recorrer a um fundamento que possibilite elaborar um posicionamento que dará à vontade a possibilidade de escolha (Cf. HUSSERL, 2009a, p. 89-90). Nesse sentido, ressalta-se o papel orientador da ética a partir de uma teoria geral dos valores.

A partir da fundamentação axiológica formal elaborada por Husserl, nota-se que isso não deve ser confundido com a simples moral. Antes de tudo, deve-se considerar que o paralelismo entre lógica e ética, estabelecido nos textos anteriores, permanece como base para a discussão sobre a natureza da ética no exame husserliano que seguiu em anos posteriores. Diferentemente, o tema central agora é delimitar se a ética é uma disciplina técnica ou uma ciência ou então, se sua natureza reúne ambos os modos, isto é, caracterizando-se como uma ciência com princípios práticos de modo a ter uma dimensão técnica. Nesse sentido, a efetivação das disciplinas práticas não pode haver sem a conexão estabelecida com uma ciência teórica, neste caso, como uma ética que forneça a fundamentação da prática da ação. Para o filósofo:

Onde as ciências estão à serviço de escopos práticos, decorrendo disso métodos fundados cientificamente, tornam-se possíveis disciplinas técnicas do conteúdo científico. Essas oferecem, portanto, de um lado teoremas científicos com os seus fundamentos teóricos, de outro lado, tratam de seu adequamento à concreta situação prática, assim como, de tudo aquilo que possa ajudar a fundar racionalmente um sistema de regras o mais possível frutuoso para operações conforme os escopos exigidos (HUSSERL, 2009b, p. 14, tradução nossa)<sup>67</sup>.

Para Husserl, a função prática de uma disciplina técnica está presente sobretudo na sua capacidade de orientação racional para a operação prática. Como já referido, o que dá orientação e fundamento à ação prática é o que deve ser tomado por ciência para Husserl.

---

<sup>67</sup> *“Dove le scienze sono al servizio di scopi pratici, dal cui conseguimento derivano metodi fondati scientificamente, diventano possibili discipline tecniche dal contenuto scientifico. Esse offrono, quindi, da una parte teoremi scientifici con i loro fondamenti teoretici, dall'altra trattano del loro adeguamento alla concreta situazione pratica nonché di tutto quello che può essere d'aiuto a fondare razionalmente un sistema di regole il più possibile fruttuoso per le operazioni conformi agli scopi richiesti”* (HUSSERL, 2009b, p. 14).

Portanto, a ética enquanto disciplina prática e técnica se constitui como ciência uma vez que seu horizonte é uma orientação normativa de carácter teleologicamente prático. Assim, parece tomar novamente espaço a ideia já expressa de que em Husserl o teórico existe em função do prático e o prático está em sua dependência. Portanto, temos uma caracterização de um lado intencional-teleológica e de outro, operacional-normativa.

Para melhor explicitar o jogo “teórico-prático”, podemos considerar o que o filósofo chama de sistema de proposições práticas:

*A priori*, de fato, cada proposição teórica pode ser reconsiderada em sentido prático, podendo assumir uma função prática para o desenvolvimento de um escopo qualquer, tornando-se, portanto, um depósito de prescrições. Viceversa, porém, e isso para nós é o que conta aqui, também cada proposição prática pode ser transformada em sentido teórico (HUSSERL, 2009b, p. 21, tradução nossa)<sup>68</sup>.

A nosso ver há o carácter originário da ética husserliana já aqui lançado. Se por um lado pensa-se na orientação do teórico ao prático, esta é mais usual na tradição ética, mas o ponto decisivo está no fato inverso, o do prático poder orientar o teórico e nisso se assinala uma ética fenomenológica. Para Husserl, como já dito, toda a ética formal está em função da ética material, mas a ética material, a materialidade concreta do dado ético no mundo-da-vida enquanto realidade exigente de ação humana, está o ponto orientador de uma ética formal. Assim, o elemento formal não está pressuposto somente por realidades absolutas e universais do pensamento, mas da realidade própria do sujeito no mundo.

A ideia de um fio condutor racional, de uma orientação proveniente de ordem racional reafirma a intimidade entre as esferas do teórico e do prático na ética de Husserl. A condução racional da ética, o seu elemento formal, está, portanto, enraizado na experiência, como dito, do sujeito no mundo, de onde se abre a dimensão teleológica da ética formal. A razão cumpre assim a função de orientação no sentido pleno do termo.

Para o filósofo, o carácter prático e técnico de uma disciplina reside na “[...] capacidade habitual de operar direto-finalisticamente sobre aquele objetivo, percursos, meios e enfim, criações conformes à técnica enquanto realizados em adesão a um escopo”

---

<sup>68</sup> “*A priori*, infatti, ogni proposizione teoretica può essere riconsiderata in senso pratico, essa può assumere una funzione pratica per lo sviluppo di uno scopo qualsiasi, essa diventa quindi un deposito di prescrizioni. Viceversa, però, e questo è per noi ciò che conta qui, anche ogni proposizione pratica può essere rivolta in senso teoretico” (HUSSERL, 2009b, p.21).

(HUSSERL, 2009b, p. 18, tradução nossa)<sup>69</sup>. Ou seja, para além da própria intervenção prática sobre o agir, está presente a ideia de escopo, de um fim.

A ética como disciplina da razão prática é válida, portanto, somente enquanto forma de uma coerência racional, ou seja, “[...] a coerência prática deve dominar, enquanto pretensão da razão [...]” (HUSSERL, 2009b, p. 5, tradução nossa)<sup>70</sup>. lembrando que “Para Husserl, a validade prática é tão fundamental quanto a validade teórica” (FABRI, 2011, p. 36). Isto é, o que a teoria reconhece como verdade identifica-se no campo prático como bem e é realizável conforme a vontade.

Se a filosofia for considerada em seu sentido puro, decorre que de suas aplicações a mais alta é a ética (HUSSERL, 2009b). Assim, o fundo racional que guia a vontade, encontra, para Husserl, seu fundamento no próprio fim, visado como bem:

[...] em liberdade teórica, devemos nos convencer, que um ato da vontade, bem certo, e a sua boa intenção (para assim dizer, a verdade da vontade) não bom porque eu, este homem acidental, cresci em modo causal na natureza psicofísica, mas isso é bom, graças ao que reside enquanto seu conteúdo ideal graças à meta final e aos motivos implícitos (HUSSERL, 2009b, p. 30, tradução nossa)<sup>71</sup>.

Para o filósofo, o enraizamento último de toda verdade teórica da moral está sempre numa perspectiva *a priori* (HUSSERL, 2009b), isto é, como já mencionado, a delimitação da ética é a de ser: “[...] uma ciência a priori da razão puramente prática e dos deveres absolutos e relativos que se constituem nos seus atos” (HUSSERL, 2009b, p. 30, tradução nossa)<sup>72</sup>.

Para finalizar esta perspectiva, é necessário considerar que para Husserl, o atributo de “bom” que possa ser dado a uma ação, está não no sujeito em si, mas no conteúdo ideal que o move (Cf. HUSSERL, 2009b, p. 29-31). Assim, abre-se uma última característica que permite delimitar a ética, isto é, o seu conteúdo (ideal) constitui-se como meta final e motivação essencial. Ou seja, o caráter apriórico da ética é sempre motivacional à vontade, mas ao mesmo tempo, de ordem prática, pois todo conteúdo ético é material. Neste aspecto, a ética tem uma estruturação mais complexa do que a lógica, argumenta Husserl.

<sup>69</sup> “[...] capacità abituali di un operare diretto finalisticamente, [p. 19] sotto quello oggettivo, percorsi, mezzi e infine creazioni conformi alla tecnica in quanto realizzate in aderenza a uno scopo” (HUSSERL, 2009b, p. 18).

<sup>70</sup> “[...] la coerenza pratica deve dominare, in quanto pretesa della ragione” (HUSSERL, 2009b, p. 5).

<sup>71</sup> “[...] in libertà teoretica, dovremmo convincerci, che un atto della volontà ben diretto e la sua buona intenzione (per così dire, la verità della volontà) non è buono, perché io, questo uomo accidentale, sono cresciuto in maniera del tutto causale nella connessione psicofisica della natura, ma esso è buono, grazie a ciò che vi risiede in quanto suo contenuto ideale, grazie alla meta finale e ai motivi impliciti [...]” (HUSSERL, 2009b, p. 30).

<sup>72</sup> “[...] una scienza a priori della ragione puramente pratica e dei doveri assoluti e relativi, che si costituiscono nei suoi atti” (HUSSERL, 2009b, p. 30).

A posição ética da consciência humana revela o caráter transcendental da própria ética, portanto, a ética é pura. A motivação não está implícita num mecanismo denexo causal psicologista, isto é, a vontade não é movida por si mesma, mas por uma motivação pura derivada da vivência da consciência em atos de ordem material. Assim, evidencia-se o caráter teórico da ética, mas ao mesmo tempo em vista de conteúdos práticos, materiais. A ética é, portanto, uma disciplina filosófica de fundamentação apriorica em vista do querer em geral (HUSSERL, 2009b).

Estabelecida a analogia entre lógica e ética o que temos é a edificação em Husserl de uma “razão axiológica” como denominou Beatrice Centi em seu formidável estudo: *Il concetto di valore nelle lezioni di etica (1914) di Husserl: intrecci, nodi e senso della forma*<sup>73</sup>. Algumas perspectivas são evidenciadas a título de uma análise geral da empreitada husserliana da analogia em vista de uma Ética Pura.

De acordo com a estudiosa, a função formal de delimitação de uma razão axiológica lança na empreitada contemporânea uma nova posição filosófica acerca da noção de valor. O valor em Husserl não é uma instância, uma realidade autônoma ontologicamente, nem mesmo uma simples motivação a partir dos sentimentos e situações (CENTI, 2004). Entre as esferas da motivação e da matéria e a esfera formal há o *conteúdo*, que não é uma representação, mas a capacidade de um visar intelectual-prático e que portanto está presente no valorar. De fato, se pensarmos na consideração da sabedoria prática, ela é um ato resolutivo em ético precedido por um ver que manifesta a melhor decisão. Na visão da estudiosa é o conteúdo do valor que permite que a matéria seja reconhecida. Assim, o valor está em dependência sempre do próprio sujeito ético.

O sujeito ético é evocado como prioritário a qualquer norma ou moral estabelecida. É a partir do sujeito enquanto núcleo operativo da ética que o valorar acontece. O ato valorativo, a partir de seu conteúdo, reconhece intelectivamente o que é o aspecto material, isto é, as situações, os conflitos e tudo aquilo ao que se estende ao plano da ação. Em certa medida, se há a união entre matéria, forma e conteúdo, o exercício ético em questão se aproxima demasiadamente da perspectiva *dianoética*, ou seja, é do solo último do sujeito que pode uma ação ser reclamada justa. Talvez esse possa ser um dos elementos essenciais que a ética fenomenológica deu à tradição hermenêutica ricoeuriana, pensar ação à partir do agente. Por fim, é importante considerar, como bem recorda Bianchi (2016), que a perspectiva

---

<sup>73</sup> Cf. CENTI, Beatrice. **Il concetto di valore nelle lezioni di Etica (1914) di Husserl: intrecci, nodi e senso della forma**. In CENTI, Beatrice; GLIOTTI, Gianna. *Fenomenologia della Ragion Pratica: l'etica di Edmund Husserl*. Napolis: Bibliopolis, 2004, pp. 257-325.

axiológica em Husserl manifesta: “[...] uma correlação entre formação ética do si e da comunidade em relação à formação ética da cultura. Correspondente à ideia de uma vida racional da consciência (seja individual, seja social), há a ideia de uma “cultura racional” (BIANCHI, 2016, p. 20).

Uma vez delineadas estas ideias, a primeira dificuldade que se apresenta a um olhar leigo é a de estabelecer a diferença entre uma ética formal husserliana e uma ética formal kantiana, afinal, a generalidade de princípios com fio condutor às ações particulares é, em certa medida, a intenção da filosofia ética kantiana. Assim, para superarmos esse posicionamento, se faz necessário adentrarmos ao segundo momento da análise husserliana da ética, justamente, a de mostrar que um *a priori* ético não deve ser um formal vazio, isto é, sem materialidade e nem mesmo um princípio idealista ou psicologista.

#### **2.4. A crítica ao formalismo moderno: a materialidade determinante**

O primeiro ponto pressuposto por uma ética formal é, justamente, o formalismo. Por formalismo, tanto na ética de Immanuel Kant, como na de Edmund Husserl, entende-se a capacidade de orientar-se por juízos e valores que tendem à universalidade do que então pode ser dito ético ou não ético. Nesse sentido, o formal da ética pressupõe uma forma geral orientadora, basta verificar no que fora apenas visto, o interesse de Husserl em justificar a ética num formalismo. Mas qual seria o determinante fenomenológico nisso?

Em Kant o formal parece estar à frente do material. Para Husserl atribui-se a Kant o reingresso no cenário ético moderno da ideia de dever (HUSSERL, 2009b). A noção de validade é o que se une à de dever, fazendo com que Kant desconfie de motivações outras à ação que não aquelas próprias do dever racionalmente válido. A ideia de dever, bem como a dos juízos movidos a partir dos imperativos são, para Husserl, pertencentes a uma estrutura essencialmente transcendental e, portanto, “A dedução de Kant é, do início ao fim um modelo de uma argumentação transcendental que se mantém à distância de todas as análises fenomenológicas” (HUSSERL, 2009b, p. 207, tradução nossa)<sup>74</sup>. Aqui se verifica que o transcendental kantiano difere-se daquele husserliano. Isto é, adentrar à esfera do objeto metabolizado pelo sujeito é sinônimo de vivência e direcionamento frente a ação, mas em Husserl isso tudo é feito a partir da totalidade da vida consciente intencional e não da razão

<sup>74</sup> “La deduzione di Kant è dall’inizio alla fine un modello di un’argomentazione trascendentale, che si mantiene a distanza da tutte le analisi fenomenologiche” (HUSSERL, 2009b, p. 207).

formalizadora, como em Kant. Portanto, há uma conexão eidética sempre estabelecida entre os atos volitivos e os fatos.

O elemento fenomenológico está na consideração da materialidade da ética formal. Sim, a ética formal possui um elemento material que deve ser considerado. Ou ainda, conforme destacou Gigliotti (2004), o formal é colhido para além dos conteúdos, mas isso não significa não considerá-los, do contrário, teríamos uma ética formal, porém vazia. De outro lado, o elemento fenomenológico visa um solo mais fundamental, isto é, a ética, a moralidade, derivam, diz Husserl (2009b, p. 174) de um “solo mais baixo”.

Para Husserl, o sistema ético kantiano está fundamentado no “alto” e, portanto, não parte do solo de baixo, do fundamento, que nada tem a ver com a materialidade do empirismo. O que está em questão para Edmund Husserl é que a fenomenologia-transcendental, que está nas entrelinhas de seu posicionamento ético, consegue atingir esta dimensão fundamental, o que estaria num polo outro do que daquele da lógica-transcendental aos moldes kantianos. É neste solo que se fundamenta uma ética como ciência, uma teoria dos valores e portanto, uma *axiologia formal* em consideração do material.

Se o formalismo previsto por Edmund Husserl não é aquele kantiano, é devidamente ao fato de que para o filósofo, o elemento fenomenológico-transcendental é decisivo, isto é, também na ética de Husserl a ação é pressuposta pela relação noético-noemática, ato-sujeito. O ato ético em questão é para Husserl de caráter não-objetivante, isto é, ele recebe do conteúdo a base que lhe constitui, da materialidade do ato ético em si e não ao contrário, ou seja, como um ato intencional objetivo, pois este seria uma intuição lógica. Parece um pouco complexa a questão, mas ao que parece, trata-se de compreender que é a materialidade o ponto essencial: em ética, o sujeito é movido pelas situações e age a partir de valores. Como solução, Gigliotti (2004) esclarece que na ética a fenomenologia de Husserl está a pressupor um *ato prático* e não um *ato teórico*<sup>75</sup>. Assim, em Husserl temos um elemento formal de caráter fenomenológico-material e não lógico-transcendental.

A discussão entre formal e material na ética moderna teve um importante marco com o pensamento de Max Scheler ao trazer à tona a função do sentimento na ação ética<sup>76</sup>. Para Vorlander e estudiosos (cf. GIGLIOTTI, 2004), o pensamento de Scheler parece unir os propósitos de uma ética formal aos de uma ética material. Nesse sentido, causaria impressão o “silêncio” de Husserl sobre Scheler em suas análises éticas. Já para Gigliotti (2004) esta

<sup>75</sup> GIGLIOTTI, Gianna. **Materia e forma della legge morale**. In. CENTI, Beatrice; GIGLIOTTI, Gianna. *Fenomenologia della Ragion Pratica: l'etica di Edmund Husserl*. Napolis: Bibliopolis, 2004, pp. 13-113.

<sup>76</sup> SCHELER, Max. **Esencia y formas de la simpatía**. Traducción directa del alemán: José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2004.

tese é insuficiente, uma vez que Husserl teve contato com o texto de Max Scheler somente em 1921.

Husserl (2009b) fará a distinção entre sentimentos passivos e atos de sentimento (*Gefühlsakte*), esse último é o que interessa a um olhar fenomenológico e é o que pode esclarecer a questão. O problema é que os modernos inseriram na discussão o sentimento como materialidade ética, mas aos moldes de um empirismo. Então, Husserl fala de atos de sentimento, isto é, de modos de relação entre o sujeito e o sentir e este sentir, por sua vez, revelado como aparecer (*Erscheinung*), portanto, como elemento de dadidade. Este sim é um sentimento que pode ser tomado por uma perspectiva da materialidade da ética fenomenológica.

Convém aqui trazer, brevemente, Paul Ricoeur para a discussão. A nosso ver, Husserl buscou configurar um formal-material e isso parece estar em consonância com o que Ricoeur mais tarde afirmou:

Não é necessário escolher entre uma ética formal do respeito e uma ética material, seja da simpatia, seja da luta. O próprio de um formalismo consiste em fornecer à ética a armadura a priori implicada no momento de “tomada de posição” diante do outro e chamada a se completar no sentimento e na ação. Não há moral concreta que seja só formal, como também não há moral sem um momento formal (RICOEUR, 2009, p. 321).

Também Ricoeur deteve-se nesta discussão em *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*, texto de 1954 e que está presente em *Na Escola da Fenomenologia* (2009). Aqui o filósofo fala em “decepcionante fenomenologia”, uma vez que em sua leitura, a ética husserliana não colhe o sujeito em si, o outro, mas a representação ou “unidade de sentido” deste. É precisamente aqui podemos apontar duas considerações: primeiramente a de que Paul Ricoeur avança sobre Husserl ao libertar a consciência ou vontade da necessidade apreensão epistemológica do outro (como Husserl desenvolveu na *V Meditação Cartesiana*), por outro lado, é evidente que Husserl influenciou o filósofo francês na compreensão de que é impossível uma ética sem fundamentos e sem materialidade. Não seria forçado de nossa parte pressupor aqui que se em Ricoeur a ética fundamental é uma correção à moral da obrigação, em Husserl o formal só existe em vista do material. Nesse sentido, nas raízes da ética husserliana a dialética entre teleologia e deontologia está presente. Por fim, é necessário ainda apostar na proximidade de Ricoeur a Husserl, uma vez que, com Centi (2004), este último distanciou-se de Kant e aproximou-se de Scheler. Contudo, nem em Husserl, nem em Ricoeur estamos falando de uma ética somente formal ou somente material, mas constituída no enlace entre ambas.

Em termos fenomenológicos, é possível dizer que a qualidade objetivante dos atos é dada pelo conteúdo, fornecido pela materialidade da ética. A materialidade, dirá Husserl (2009a; 2009b) se dá em modo *evidente*. O que se evidencia aqui, diferente das críticas aqui endereçadas, incluso a de Ricoeur, não é uma *evidência intelectual* que possa confundir-se com a representação, mas sim, uma evidência que poderíamos considerá-la *prática*<sup>77</sup>. Nesse sentido, uma evidência prática dada a um sujeito em situação ética é o que constitui o solo próprio onde pode se erigir uma razão prática e uma sabedoria prática, como veremos detalhadamente no próximo capítulo de nosso estudo.

Ainda visando esclarecer a questão, Husserl, na quinta das *Investigações Lógicas* (2014) afirma que uma coisa é o conteúdo psíquico de um ato vivido e outro o objeto. O ser vivido na consciência não é um objeto dentro de uma caixa, dirá o filósofo, mas é a coisa mesma em si, dada à vivência intencional. Portanto, para encerrar a questão, em ética, temos presentes atos constitutivos objetivamente pela consciência, e constituição não significa representação, nisto se funda a crítica husserliana ao psicologismo axiológico, que em certa medida está presente em Immanuel Kant e em outros modernos.

Ainda visando maior esclarecimento, convém trazer aqui a síntese dada por Alves (2016, p. 90): “As formas não objetivantes da intencionalidade valorativa engrenam, pois, nas formas objetivantes da intencionalidade cognitiva, acrescentam-lhes novos conteúdos (...)”. Formal e material são assim elementos interdependentes. A materialidade, as situações, o sentir etc, fornecem, pois, os atos pré-constitutivos do objeto que será intencionado, vivenciado e agido. Temos assim uma passagem do *valorar* para o *juízo de valor*, isto é, de um lado o ato material, chamado também de *ato dóxico*, *volitivo* e de outro, objeto formal, chamados também de *juízos éticos*, de *valor*. Assim, torna-se possível inferir que em Husserl, uma *axiologia formal* é, em certa medida, uma *axiologia material*.

Se buscarmos vincular o quanto exposto na perspectiva husserliana com os delineamentos da teoria da ação e a ética em Paul Ricoeur, o elemento *formal* em Husserl seria o constitutivo da *estima de si* na perspectiva ética (RICOEUR, 1991). O formal é o valor e é em vistas à passagem de uma moral vazia à uma moral com valores (formalmente constituídos) que a ética pode ser um contributo à moral. Novamente, é necessário dizer com Husserl (2009a;) que a ética não constitui uma simples moral. Qual é o ponto central em comum a essas perspectivas? Parece ser o fato de que a ética diz respeito ao sujeito humano,

---

<sup>77</sup> Essa questão será retomada nos próximos dois capítulos.

todo valor e toda vontade agem sempre a partir do horizonte específico do homem, manifesto enquanto *ethós* essencial.

Todo formalismo, todos os atos éticos e a valoração em si mesma, é dado em função transcendental, isto é, no interior do vivido que recolhe da coisa ou situação o seu significado e em posição ética o responde em ação. Portanto, o elemento formal não tem a função de sustentar uma lei universal do certo ou errado, do bem supremo ou do seu oposto, mas sim, do horizonte interno do sujeito, portador do logos, que é o de transcender o mundo em si e no outro. Ao concluirmos o estudo relativo ao presente capítulo, o que permanece como elemento fundante de uma ética fenomenológica, que abrirá os olhos a muitos dos pensadores do século XX, é de que o formal pressuposto pela ética, é validado por um a priori material.

## CAPÍTULO 3

### 3. A SABEDORIA PRÁTICA ENTRE HUSSERL E RICOEUR

O presente capítulo destina-se ao tema da sabedoria prática e da razão prática nas respectivas filosofias de Paul Ricoeur e Edmund Husserl. Uma vez que o núcleo da análise do presente estudo é inferir o fundo fenomenológico, enquanto herança husserliana presente na ética de Paul Ricoeur, tratar da sabedoria prática torna-se indispensável, uma que esta seria a expressão conclusiva e prática do sistema ético de Ricoeur e teria em Husserl também uma expressão. Tanto em Husserl como em Ricoeur, o ponto fixo da moral é ultrapassado em vistas a uma sabedoria/razão práticas voltadas ao diálogo entre as dimensões deontológica e teleológica diante dos conflitos suscitados pelos dilemas éticos. Após o exame dos respectivos temas da sabedoria prática e da razão prática, o presente capítulo considera indispensável o tema da vontade, que levará, ao segundo argumento que favorece a hipótese desta tese, evidenciar uma posição poética da vontade e da ação na filosofia de Paul Ricoeur como o resultado de uma ética fenomenológico-hermenêutica.

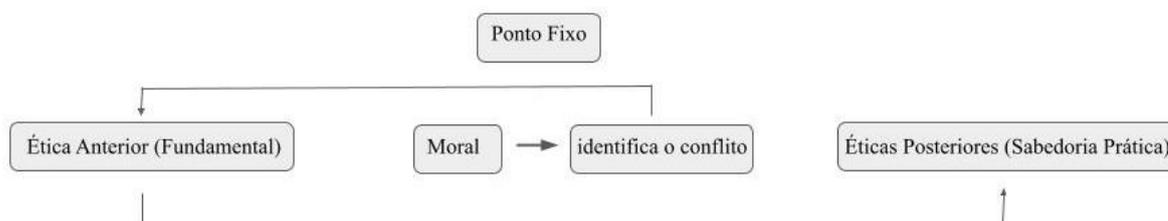
#### 3.1 Sabedoria Prática em Paul Ricoeur: as éticas posteriores e o plano da convicção

O ponto fixo da moral, uma vez tendo feito sua convergência ao plano de uma ética anterior, agora completa o seu percurso estrutural na sabedoria prática. Nas palavras do autor: “[...] o único meio de dar visibilidade e legibilidade ao fundo primordial da ética é projetá-lo no plano pós-moral das éticas aplicadas. A essa empreitada dei o nome de sabedoria prática em *Soi-même comme un autre*” (RICOEUR, 2008b, p. 57). Assim, algumas considerações sobre a análise ricoeuriana da sabedoria prática em *O Si-mesmo como um outro* (1991) são necessárias, de modo que a estrutura de apresentação seguida é a de *O Justo II* (2008b), porém, não deixamos de considerar pontos importantes tratados no texto dos anos noventa.

O nono estudo de *O Si-mesmo como um outro* (1991) é intitulado: *O Si e a sabedoria prática: a convicção*. Justamente, a convicção no quadro da identidade narrativa é que permite situar o quanto o tema da sabedoria prática sintetiza, ou então, organiza, a ética fenomenológico-hermenêutica do autor e que depois será analisada tomando por consideração a estrutura da ética de Edmund Husserl e o seu imperativo do “melhor possível”, inferindo, desse modo, o que a nosso ver consiste no argumento nodal de nossa

tese, a saber a ética de Paul Ricoeur é também expressão de uma ética fenomenológica, enriquecida pela hermenêutica.

A sabedoria prática consiste na segunda posição que o si, a partir do ponto fixo da moral desenvolve (RICOEUR, 2008b). Repetir isso é insistir na posição estrutural de complementaridade da moral que se estende ao plano de uma ética fundamental. De fato, já no texto dos anos noventa, Ricoeur (1991) alertou, afirmando que a sabedoria prática não é algo que se acrescente à perspectiva ética e ao plano moral, ao estilo da *Sittlichkeit* de Friedrich Hegel, mas sim, a mesma dimensão moral que avança num percurso fundamental da ética e expressa como sabedoria prática. Assim, podemos imaginar a moral como um “eixo” central, que de um lado “gira” para o fundamental da ética, dele apropria-se e então, “gira” para o outro lado, constituindo-se como “ética posterior” (RICOEUR, 2008b), isto é, como sabedoria prática.



**Figura 1** Elaboração do autor

Conforme a imagem visa ilustrar, em *O Justo II* (2008b), Paul Ricoeur reorganiza a estrutura da ética, ainda que o seu funcionamento tenha o mesmo fim dialético. Em *O Si-mesmo como um outro* (1991), conforme já mencionamos no primeiro capítulo, a análise partia da seguinte lógica: a) da perspectiva ética, b) que deveria passar pelo crivo da norma, podendo gerar o conflito e do conflito suscitado pela norma, c) se estabeleceria a recorrência à sabedoria prática.

Aqui é necessário esclarecer que o presente estudo privilegiou a crítica estabelecida pela moral diante de sua aplicação, o que se vincula à análise husserliana da ética. Ainda que Paul Ricoeur tenha estabelecido a moral como “ponto fixo” do movimento essencial da sabedoria prática, entende-se, como já afirmado, que é o ponto essencial que dá possibilidade de operação e efetivação ao plano da ética ou visada ética ou, ainda, das éticas posteriores.

Nesse sentido, a análise ricoeuriana, seja ela desenvolvida em *O Si-mesmo como um outro* (1991), seja em *O Justo II* (2008b), visa mostrar também as limitações e os conflitos suscitados no plano da ética que podem ser resolvidos somente na instância da moral da obrigação. Conforme infere nosso estudo, é justamente o uso de uma moral que passou pelo fundamental da ética que torna possível a sabedoria prática.

Se o ponto fixo da moral evidencia conflitos diversos, a base comum a estes conflitos é o respeito à norma que por sua vez, pode estar dissociado do respeito às pessoas (RICOEUR, 1991; 2008b). Nesse sentido, o respeito destinado às pessoas fará com que a regra moral se transforme numa regra escolhida, particularizada ou então, poderíamos chamar, regionalizada. A regionalização específica da sabedoria prática é suscitada pela diversidade de conflitos. Para o filósofo:

Se há pluralidade das éticas regionais, é porque a vida cotidiana, antes de qualquer organização das práticas e de qualquer instituição determinada, propõe uma pluralidade de situações empíricas às quais essas práticas e essas instituições correspondem, principalmente o sofrimento e o conflito (RICOEUR, 2008, p. 36).

Assim, a sabedoria prática consiste na efetivação do justo mediante o exercício de práticas éticas que estejam voltadas às situações específicas que suscitam a esfera do conflito. A consciência ética, em sentido fenomenológico, é necessária para que o si, por meio da ipseidade, faça esse jogo calculativo das possibilidades visando uma ação resolutiva, a escolha do melhor e do justo para o momento em questão e solicitante. Mais, tarde, após a análise do plano da vontade, seja em Ricoeur como em Husserl, veremos a especificidade deste fundo fenomenológico a evidenciar a atitude ética a partir de uma sabedoria prática, uma exemplificação que adotaremos são os planos de acontecimento da ética em dimensão poética: a criatividade, a inventividade, a sensibilidade entre outros.

A sabedoria prática é motivada, como dito, pelo conflito, esse conflito, entendido como especificidade do contingente, é exemplificado com um fundo não-filosófico, o *trágico*. Para tal consideração, é necessário passar de *O Justo 2* (2008b) para *O Si-mesmo como um outro* (1991), onde este tema foi desenvolvido, na abertura do nono estudo.

O referido nono estudo é aberto com um tópico, considerado pelo autor como um “interlúdio”, e intitulado *O trágico da ação*. O filósofo apropria-se de uma “não-filosofia”

para pensar o núcleo da ação ética, que para ele é situação em conflito expresso no trágico, em seu desenho exemplificador na *Antígona*<sup>78</sup> de Sófocles.

Essa dimensão não-filosófica empresta à análise ricoeuriana aquilo que ele denominou de “instrução insólita da ética pelo trágico” (RICOEUR, 1991, p. 283), isto é, o não-filosófico, a sabedoria trágica, cumpre a função de devolver a sabedoria prática ao julgamento moral em situação. Assim, identificam-se, na tragédia grega que tem por tema a ação, elementos próprios do conflito, uma vez que ela é obra dos próprios agentes em sua individualidade.

Na referida tragédia, Antígona se vê diante do trágico da ação. Na narrativa mitológica, ela deve sepultar um irmão como cumprimento a uma regra, que é a expressão, no caso em questão de um princípio, de um costume, que se sobrepõe à outro: de que este morrera como inimigo do Estado, perdendo o direito à própria sepultura na cidade. De outro lado, há Creonte, o governante, a quem pertence o seguimento à norma que visa distinguir amigos e inimigos acima da consideração de qualquer preceito de relação familiar.

A estrutura da pequena ética não fica esquecida, o plano pós-moral das éticas aplicadas, da sabedoria prática considera sempre o tríplice horizonte do si-mesmo, do outro e da instituição. Do núcleo da ipseidade, considerara pelo filósofo como “identidade moral” (RICOEUR, 2008b, p. 58) do si, se abre a esfera da convicção, da manutenção da promessa também no conflito, que visa ponderar os três horizontes agindo o melhor no jogo entre o universal e o contextual. Acontece que a manutenção da promessa para consigo mesmo, com outro e com outros, só se torna efetivo na passagem da obrigação como visto, a um fundo ético anterior, mas esta efetivação da promessa é posta à prova na experiência do conflito e do trágico da ação. Nesse sentido, as éticas regionais ou aplicadas, o exercício da sabedoria prática, portanto, é uma alternativa.

Com a experiência do trágico, das situações de conflito, do julgamento moral em situação, devem um exercício maior do que a decisão prática. O que está em questão na tragédia, para o filósofo, é não somente a deliberação a partir de lados opostos, de uma guerra de princípios ou costumes, mas o que se constata e o que realmente tonifica a tragicidade é o fato de que “(...) a paixão que impele cada um dos dois protagonistas aos extremos mergulha num fundo tenebroso de motivações que nenhuma análise moral esgota” (RICOEUR, 1991, p. 284). Nesse sentido, há uma proximidade entre a atitude moral e a sua motivação profunda

---

<sup>78</sup> Cf. SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2014.

no sentido do ethos. O trágico da ação reconduz, portanto, o formalismo moral ao cerne de ética.

A instrução da tragédia ao âmbito ético faz, portanto, que passemos de uma consideração da deliberação à catarse (RICOEUR, 1991). O conteúdo do conflito na tessitura da tragédia e modo como Paul Ricoeur o compreende hermeneuticamente revela o fundo fenomenológico da experiência do erro e do conflito, da qual o si funda-se como necessidade de sentido e agir ético.

O ponto marcante da reflexão didática vinda de Antígona se dá quando Corifeu exclama a Creonte: “É preciso prudência” e logo o coro clama “A sabedoria (*to phronein*) é, de longe, a primeira fonte de felicidade” (SÓFOCLES; apud RICOEUR, 1991, p. 289). As perspectivas ética e moral implícitas na tragédia de Sófocles anunciam uma distância entre sabedoria trágica e sabedoria prática, ou melhor, uma passagem da primeira à última, em que aparece, diante do conflito irresolúvel a convicção (RICOEUR, 1991). Em outras palavras, é possível falar numa passagem da catarse à convicção.

Assim, o filósofo infere que não se trata somente da arte de decidir como virtude prática, mas é necessário que esteja em jogo este solo mais profundo. Ao recorrer a uma experiência mais profunda da sabedoria prática que a aparece a *phronesis* de Aristóteles como um dos fundamentos da sabedoria prática ricoeuriana. Todo o livro VI da *Ética a Nicômaco* é voltado para a *phronesis*, que é considerada uma virtude dianoética. Para Ricoeur, a *phronesis* é considerada “[...] a matriz das éticas posteriores”, pois “[...] entre a prudência e as coisas singulares o elo é estreito” (RICOEUR, 2008b, p. 60). A própria *phronesis*, como virtude dianoética só se concretiza no plano da prática. É considerando isso que Paul Ricoeur elenca dois exemplos de aplicação da virtude *phronética* e então de efetivação de sua sabedoria prática nas éticas regionais.

O primeiro exemplo diz respeito à ética médica, e sua pontuação se dá na *prescrição médica*. Neste caso, o que está em jogo: “[...] é o sofrimento que provoca o pedido de tratamento e a conclusão do pacto de tratamento que liga um doente a um médico” (RICOEUR, 2008b, p. 60). O segundo exemplo aponta para a área do Direito, no plano da *sentença judiciária*. A dimensão do conflito está no fato de que ele “[...] provoca o pedido de justiça e encontra no processo o seu enquadramento codificado” (RICOEUR, 2008b, p. 60).

No caso da ética médica, a norma deve ater-se à solicitude, ao chamado vivo do paciente. O respeito do plano moral é passado à solicitude de um plano ético. No caso da ética judiciária é a efetivação da justiça no plano social, das instituições justas que é lido a partir de uma perspectiva ética da vida boa (RICOEUR, 1991; 2008b).

Em ambos os exemplos a norma e a codificação moral estão presentes e o desafio será a adaptação da regra ao caso, a passagem do universal ao contextual. A sabedoria prática está implicada na decisão. Os modos de argumentação são orientados por perspectivas diversas, mas a decisão é sempre um ato singular. Mais do que isso, ressalta Ricoeur (2008b, p. 61): “Esta é ditada como a palavra de justiça pronunciada numa situação singular”. A sabedoria prática é assim expressa como o estágio final que faz a passagem da perspectiva ética ao crivo da moral (RICOEUR, 1990) ou do plano fixo da moral, como estrutura de transição à ética fundamental e às éticas posteriores (RICOEUR, 2008b).

Três conceitos de fundo fenomenológico-hermenêutico próprios da filosofia de Paul Ricoeur, discutidos no primeiro capítulo deste estudo doutoral, estão presentes na sustentação da sabedoria prática: *atestação*, *convicção* e *reconhecimento*. Se a sabedoria prática é a ação específica do si, ela é uma posição baseada na filosofia reflexiva. Do jogo entre mesmidade e ipseidade resulta esta posição do si em sabedoria prática (RICOEUR, 1991; 2006; 2008b).

A atestação possibilita vincular o si a admissibilidade de suas capacidades. Afirma o autor: “[...] adotei o vocábulo atestação para caracterizar o modo epistêmico das asserções ligadas ao registro das capacidades” (RICOEUR, 2006, p. 107). Quando o sujeito, porém, se reconhece agente e responsável, o vínculo entre atestação e reconhecimento de si se estabelece. Ricoeur infere: “Minha tese nesse plano é a de que existe um parentesco semântico estreito entre a atestação e o reconhecimento de si, na linha do reconhecimento da responsabilidade” (RICOEUR, 2006, p. 108). Em certa medida, esta hipótese sempre esteve presente para o autor, o caminho de reconhecimento, ou melhor, o *percurso do reconhecimento* de si ao si-mesmo é dado na ação.

Por fim, é a noção de *convicção* que expressa a efetivação da atestação e do reconhecimento no plano do julgamento moral em situação e do trágico da ação, na consideração de que “[...] a sabedoria trágica é capaz de orientar uma sabedoria prática” (RICOEUR, 1991, p. 286). A convicção é o modo pelo qual a atestação se afirma na ação. Na convicção a dimensão da *mesmidade* se vê no papel de lembrar, de afirmar-se pela *memória*, mas em ação, tem um horizonte prometido, a *promessa*, papel da *ipseidade*, a ser cumprida. Desse modo, é a convicção coloca o jogo dialético entre *retrospecção* e *prospecção* (RICOEUR, 2006) diante da ação ética. Assim, “Com a íntima convicção encerra-se o percurso da busca de justiça iniciada com o querer viver em instituições justa e ratificada pela norma de justiça [...]” (RICOEUR, 2008b, p. 18).

Para César (2013) um anúncio do tema da sabedoria prática estava já presente em *Do texto à ação* (1986), quando Ricoeur relaciona “razão de agir” e “raciocínio prático”. Ou seja,

mesmo antes da pequena ética, a perspectiva de visar a ética nas dimensões de fundamento e aplicabilidade, ética e moral, teoria e prática, já estava presente na obra do autor. Justamente, ao falar de raciocínio prático o filósofo está evocando Aristóteles, e um raciocínio prático está, nesse sentido, fundamentado numa *razão prática*. Com isso, o que se evidencia é que o tema da sabedoria prática aparece já em estruturação antes de *O Si-mesmo como um outro* (1991). Da mesma forma, outros textos trazem posteriormente este tema. Além de *O Justo 2* (2008b), base da estruturação desta argumentação, convém aqui considerar outros quatro exemplos.

*A la gloire de la phronesis*<sup>79</sup> (1997) é um texto dedicado especialmente ao tema da *phronesis* analisando o modo como o conceito foi explorado por filósofos e comentadores a partir de seu desenvolvimento na *Ética a Nicômaco*. Assim, o filósofo considera, de uma lado aqueles comentadores que foram mais fiéis à perspectiva dada por Aristóteles, Gauthier-Jolif, Wiggins, Hardie e de outro lado, os que apostaram numa interpretação menos fiel e portanto, mais livre, Pierre Aubenque<sup>80</sup>, MacIntyre e Gadamer.

Assim, interessa saber que neste texto Paul Ricoeur reafirma sua posição sobre a *phronesis* já presente em *O Si-mesmo como um outro* (1991), atentando agora ao tipo de verdade visado pela sabedoria prática. Para Ricoeur, o que Aristóteles buscou delimitar é que ambas as virtudes, sejam elas éticas ou dianoéticas, visam um tipo de verdade (*alethéia*) que se manifesta como *verdade prática* (RICOEUR, 1997). Para o filósofo, a verdade que a *phronesis* alcança é tanto do tipo *necessária* como *contingente*<sup>81</sup>.

*O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição* (2008a) é o primeiro livro de uma coletânea de textos de Ricoeur sobre filosofia aplicada, especificamente ao Direito. A justiça é fruto da sabedoria prática. O justo é um exercício deste saber calculativo entre o necessário e o contingente, entre o uso, na ipseidade em ação ética, dos predicados *bom* e *obrigatório*.

Neste texto, Ricoeur reconstrói os estudos da pequena ética no *Prefácio*, afirmando assim que sua filosofia ética é representada, no modelo de *O Si-mesmo como um outro* (1991), pela intersecção de dois planos, um horizontal e um vertical (RICOEUR, 2008a). O plano ou eixo horizontal é o da constituição dialógica do si (si, outro e os outros); e o plano

<sup>79</sup> RICOEUR, Paul. *À la gloire de la phronesis*. In. CHATEAU, Jean-Yves. *La vérité pratique: Aristote, Éthique à Nicomaque, Livre VI*. Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1997, pp. 13-22.

<sup>80</sup> Cf. AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

<sup>81</sup> Ainda sobre a *phronesis*. É digno de nota o estudo intitulado *Phronesis: um conceito inoportuno?* de Marcelo Perine. Assim como Ricoeur, Perini considera a *phronesis* aristotélica como uma inteligência específica da empiria, e portanto, a verdade e o fim sobre os quais atuam a *phronesis* são de ordem prática. Cf. PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ou eixo vertical, a constituição hierárquica dos predicados bom e obrigatório. O centro destes eixos é dado pela sabedoria prática, que cumpre assim a função do exercício do justo. Isto é: “O lugar filosófico do justo situa-se, assim, em *Soi-même comme un autre*, no ponto de intersecção desses dois eixos ortogonais e dos percursos de leitura que eles demarcam” (RICOEUR, 2008a, p. 7). Por fim, considera ainda que “[...] o justo qualifica, em última instância, uma decisão singular tomada num clima de conflito e incerteza” (RICOEUR, 2008a, p. 17).

*Percurso do Reconhecimento (2006)* é o último texto publicado por Ricoeur. O tema da *phronesis* é retomado no contexto do *phronimos*, o homem prudente, caracterizado pela resposta à pergunta dirigida ao *quem* da *imputabilidade* (RICOEUR, 2006). Neste texto, a *phronesis* é tomada como um esboço da filosofia reflexiva. Isto é, o percurso do reconhecimento implica a posição da ipseidade, solidificada pelas capacidades do eu posso pela atestação a firmar-se na convicção, como modo específico de reconhecimento de si pela decisão phronética em ato, pela escolha pelo melhor.

Também em *Escritos e Conferências 2 (2010)* o tema da sabedoria prática é retomado. Neste conjunto de textos está o quarto estudo, intitulado *Implicação ética da teoria da ação*. A ideia de ação é tomada a partir da noção de *práxis*, que no jogo dialético entre teleologia e deontologia, é *phronesis* (RICOEUR, 2010). Isto é, a *práxis* em seu sentido grego, quando firmada pelo ideal de vida boa e ligada à regra de justiça moral tende a concretizar-se sempre na sabedoria prática, uma função epistemológica que na ação preserva a *coerência* e a *invenção* na busca pelo melhor e pelo justo.

O tema da sabedoria prática desponta como um dos tópicos de interesse de estudiosos ricoeurianos nas últimas décadas. Entre as posições, há aquelas que vinculam a ética ricoeuriana, e sobremaneira, a sabedoria prática, como um expressivo retorno às fontes aristotélicas da ética. Para César (2013, p. 67) nota-se que: “Na meditação de Ricoeur acham-se integradas as contribuições mais importantes da volta a Aristóteles na filosofia contemporânea”. Em proximidade a esta perspectiva, Corá (2012, p. 163), por sua vez, salienta que a centralidade ao retorno do ideal de vida boa coloca Ricoeur como “um novo Aristóteles”.

Ainda, em similar perspectiva, Nascimento (2015) em sua tese doutoral intitulada: *Quem é o phronimos? Uma abordagem narrativa à ética de Paul Ricoeur*, visando o discurso sobre a *phronesis* pela via indireta do *phronimos*. De acordo com o estudioso, o fundo aristotélico sobre a figura e função do homem prudente é importantíssimo para a apropriação ricoeurina. Alguns pontos justificam isto. A retórica é o primeiro elemento que merece ser

destacado. Na *phronesis*, deliberação não existe sem boa argumentação (NASCIMENTO, 2015). Assim, a *phronesis* expressa-se como a passagem do discurso para a ação, onde a presença aristotélica é determinante para a compreensão do posicionamento de Ricoeur.

Ainda mais, tais perspectivas adentram a um olhar que vivifica a tradição grega a partir de problemáticas atuais da filosofia. Para Bembenek<sup>82</sup> (2020, p. 73, tradução nossa<sup>83</sup>): ““A atitude de Ricoeur em relação à tradição e suas reflexões sobre a *phronesis* podem ser combinadas com uma das tendências presentes na filosofia contemporânea, que consiste na “reabilitação da filosofia prática””.

Na ética ricoeuriana, o exercício deliberativo que vinculou a moral ao essencial da ética e vice-versa parece evidenciar a ideia de que todas as formas da alteridade através da sabedoria prática podem ser lidas na categoria de proximidade, isto é, do *próximo*. A noção de próximo, que também vem da tradição bíblica, isto é, de uma fonte não-filosófica, permite superar, através do exercício ético e da sabedoria prática a concepção do outro enquanto indivíduo do Estado, ou de mais um homem apenas, mas sim, a de próximo, isto é, aquele que existe em perspectiva análoga ao si.

Para Oliver Abel em *La filosofia del próximo (proché)*<sup>84</sup>, a noção de próximo em Ricoeur supera a dicotomia específica dos modos de relação de proximidade e distanciamento, isto é, na categoria ética, o si é interpelado pelas funções advindas, seja, do outro pessoal como dos outros anônimos, mas que são constitutivos da ipseidade. Em Ricoeur o estreitamento entre as diversas categorias de relação fora já definido na pequena ética, que associa, na mesma intenção e ação ética o voltar-se aos outros e às instituições (RICOEUR, 1991). Nesse sentido, uma vez que a ipseidade é constituída por uma esfera somente de relação que ultrapassa o face a face e se estende às instituições, o estreitamento entre ética e política é estabelecido. Além do mais, o que o estudioso ricoeuriano faz lembrar, é que a temática é antiga em Paul Ricoeur, o tema esteve presente já num texto publicado em 1964, intitulado *História e Verdade*<sup>85</sup>.

Em *História e Verdade* (1968), encontramos o artigo intitulado: *O socius e o próximo*. Neste texto, mais voltada à análise religiosa, o filósofo francês mostra que em certa medida

<sup>82</sup> BEMBENNEKE, Krystyna. More than “Passive Preservation”: Ricœur’s Understanding of Phronesis in the Context of the Renewal of Tradition. *Studia Storii Filosofii*. Poland. Volume 4. Número 11. 2020, pp. 59-74.

<sup>83</sup> “Ricoeur’s attitude to tradition and his reflections on phronesis can be combined with one of the tendencies present in contemporary philosophy, which consists in the “rehabilitation of practical philosophy” (BEMBENNEK, 2020, p. 73).

<sup>84</sup> ABEL, Olivier. La filosofía del próximo (proché). *Revista Ágora*. Volume 25, número 02. 2006, pp. 137-147.

<sup>85</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Tradução de F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968.

um respeito à lei pode por vezes esquecer a singularidade à qual se dirige, isto é, às próprias pessoas. Assim, considerando o imperativo que sustenta o amor ao próximo expresso pela caridade, um conflito moral poderia estar presente na caracterização do próximo como necessitado, isto é, não havendo pobreza, não há necessidade da caridade (RICOEUR, 1968; ABEL, 2006).

Nesta análise, o preceito religioso estaria à frente do compromisso ético. Em outras palavras, o que Ricoeur mostra é que o compromisso com indivíduo, o *socius*, pode ocultar a atenção ao próximo e é justamente essa perspectiva dualista, vamos assim considerar, que precisa ser superada. Nesse sentido, o que se compreende é que: “Se denominamos sociologia a ciência das relações humanas em grupos organizados, não existe sociologia do próximo” (RICOEUR, 1968, p. 99). A solução ricoeuriana, é de que no plano social haja também espaço à consideração do *socius* ou do anônimo como um próximo, também ele, é uma pessoa na sua singularidade. Portanto, no plano institucional, o que deve ser considerado é também as pessoas como fim: “O sentido final das instituições é o serviço que por intermédio delas se presta às pessoas” (RICOEUR, 1968, p. 111). O que se mostra interessante em nossa análise é que em certa medida o filósofo francês sempre esteve atento ao diálogo entre os planos estruturais do si e, no que diz à ética, a essa costura entre os planos universal e contextual. Assim, é possível pensar esse exemplo, a partir da questão da alteridade, como um adiantado exercício de sabedoria prática.

Por fim, com Abel (2006) é necessário lembrar que a efetivação da sabedoria prática como condutora do *socius* ao próximo, requer a inventividade que lhe é específica. Se o próprio Ricoeur destacou em O Justo II (2008b) que a imaginação faz com que nos coloquemos no lugar do outro, os conflitantes devem ser resolvidos pelo teor poético: “No fundo, a sabedoria prática é uma sensibilidade, no sentido de que seu horizonte é simplesmente dar ao ser humano a possibilidade de sentir o que fazem” (ABEL, 2006, p. 146, tradução nossa<sup>86</sup>). Retornaremos ao tema da poética no último tópico deste capítulo.

Este jogo estrutural lançado por Ricoeur não deve nos afastar do ponto axial de sua filosofia ética: a posição hermenêutico-fenomenológica do si-mesmo. Assim, é necessário acrescentar que a sabedoria prática, representada na figura do *phronimos*, do homem prudente, representa, ao modo ricoeuriano, a posição do si na esfera ética. Assim, é necessário agora um retorno a posição desta efetivação da sabedoria prática a um plano da

---

<sup>86</sup> *En el fondo, la sabiduría práctica es una sensibilidad, en el sentido en que su horizonte es dar simplemente a los humanos la posibilidad de sentir lo que hacen* (ABEL, 2006, p. 146).

identidade numa perspectiva hermenêutica para verificarmos as implicações fenomenológicas, visando então uma aproximação com o imperativo husserliano.

### **3.2 A Sabedoria Prática em Edmund Husserl: o imperativo categórico da “escolha do melhor”**

No capítulo anterior foi possível abrir a problemática ética no pensamento de Edmund Husserl. O pontapé inicial foi o da estruturação de uma ética formal, que por sua vez, culminará agora na denominada *lei da absorção* ou *escolha do melhor*, que a nosso ver é um exercício de sabedoria prática.

Diante deste desdobrar-se histórico da ética no pensamento de Edmund Husserl, algumas posições interpretativas ganharam força. De acordo com Alves (2016) a ideia de lei da absorção seria o marco forte do que ele denomina de *primeira ética* de Husserl, caracterizada pela objetividade e que, por sua vez, seria superada pela *segunda ética* de Husserl, subjetiva, tematizada pelas noções de amor (*liebe*) e vocação (*beruf*). A nosso ver, não é possível sustentar uma divisão senão um desenvolvimento. A tematização da escolha pelo melhor, presente nas lições de ética é anos depois vista talvez com mais nitidez na problematização histórico-teleológica levantada por Husserl, mas trata-se de continuidade.

Assim como na filosofia ética de Paul Ricoeur a sabedoria prática é o último estágio da análise ética, último no sentido de dialético ou mesmo resolutivo, também na perspectiva da ética de Husserl pode ser tomada como a aplicação de sua proposta de uma Ética Pura. Precisamente, salientamos que é a partir do “imperativo husserliano do melhor possível” que se manifesta a junção entre *axiologia* e *práxis*. O que de imediato pode ser questionado é se a proposta de Husserl e o uso do termo “imperativo” não estaria ainda fixando a ética fenomenológica no quadro daquilo que ela intencionou superar, uma ética racionalista?

Diante desta questão é necessário esclarecer que para Edmund Husserl, a escolha do melhor não significa moralismo, racionalismo ou idealismo. Para Bianchi (2016, p. 22) é necessário lembrar que na perspectiva husserliana: “O sujeito está ligado à ideia e não à lei”. Assim sendo, propedeuticamente deve-se considerar que estar ligado à *ideia* significa estar ligado a um “Bem” específico. Para Husserl, a noção de “melhor” visa substituir a possibilidade de estar ligado a um único bem, mas sim, a de escolher, entre os vários bens dados à escolha do sujeito ético, o *melhor* bem possível. Nesta perspectiva interessa saber que estão em jogo conceitos importantes, que a nosso ver, depois foram ampliados na perspectiva

da ética ricoeuriana: sabedoria (Weisheit); intuição (Anschauung) e convicção (Überzeugung) (HUSSERL, 2009a; 2014).

No avanço da consideração formal da ética, Husserl se defronta com o imperativo categórico kantiano, mais propriamente, desenvolve a questão intitulada *O sentido tradicional dos princípios éticos. A correção formal de acordo com o imperativo categórico de Kant em oposição à correção lógica formal* (HUSSERL, 2009a, p. 114, tradução nossa<sup>87</sup>). Se para Kant a universalidade seguida formalmente pretende não dar espaço às injustiças em senso ético, Husserl discorda, apontando para a distinção entre aspecto *formal analítico* e *formal material*.

Conforme já visto no que diz respeito à axiologia desenvolvida por Husserl, ela por fim é uma axiologia material ou formal-material. O ponto inovativo do filósofo e que, podemos considerar, dá abertura ao ato próprio de uma ética prática e de uma sabedoria prática, é que o agir, para Husserl (2009a), não está a serviço somente de uma valoração previamente dada, mas também no movimento contrário, a matéria constitutiva das situações éticas faz com que a vontade recorra a uma decisão a partir dos valores a ela estimados, justamente, a escolha do melhor é a escolha destes bens estimados como valores. Um dos modos de entender essa perspectiva que vai do material para o formal é o que Ferrer e Sánchez-Migallón (2011, p.103) em seu *La ética de Edmund Husserl*<sup>88</sup> denominaram de “correção material do querer”.

O próprio filósofo, na explicação do processo axiológico dirá que: “As necessidades analíticas resultam delas mesmas lógico-formalmente por simples transposição da introdução de termos materiais” (HUSSERL, 2009a, p. 115, tradução nossa<sup>89</sup>). Com isso, implica considerar então que a materialidade pressupõe de imediato que seja transposta a uma dimensão de um conteúdo e respectivamente de um formal, neste caso, um formal-material.

Imediatamente parece contraditório pensar que um elemento apriorístico da ética, isto é, uma ética formal, que por sua vez delimita o bem, terá ela de orientar a singularidade dos casos e, nesse sentido, dar conta do material. De outro modo, em que medida o *bom* delimitado formalmente pela ética terá validade material, visto que a materialidade implica a singularidade das situações éticas? Como não cair no relativismo moral de um lado ou no

<sup>87</sup> “*Le sens traditionnel des principes éthiques. La justesse formelle selon l’impératif catégorique de Kant par opposition avec la justesse logique formelle*” (HUSSERL, 2009, p. 114).

<sup>88</sup> Cf. FERRER, Urbano. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. **La ética de Edmund Husserl**. Madrid: Plaza y Valdes Editores, 2011.

<sup>89</sup> “Les nécessités analytiques résultent d’elles-mêmes du logico-formel par simple transposition, par simple introduction de termes matériels” (HUSSERL, 2009a, p. 115).

formalismo de outro? Como resposta a isso é que se formula na doutrina ética de Husserl a distinção entre *bom e melhor*.

Afirma o filósofo que:

Por outro lado, a ética e, em particular, a doutrina ética dos princípios éticos, procura, com ou sem razão, prescrever positivamente para cada esfera prática e em cada caso singular, qual é o bem prático e o que é melhor, e isso apesar do fato de que a universalidade de princípios não inclui nada da particularidade dos casos singulares (HUSSERL, 2009a, p. 117, tradução nossa<sup>90</sup>).

É evidente, e salienta Husserl, que os princípios formais da ética não atuam sobre o caráter *hic et nunc* das situações concretas nos seus particulares, mas a possibilitam delimitar se é boa ou não, por exemplo (Cf. HUSSERL, 2009a, p. 117). No campo prático deve distinguir entre “bem” e “melhor”, assim como “bem em si” e “bem em vista de” sendo que a esfera do bem pertence ao que é o bem em si, sendo assegurado como um princípio.

A nosso ver, o ponto crucial é que todo este jogo de decisão entre o melhor bem evidencia, como já apontamos, uma ética altamente fundada na possibilidade resolutiva do sujeito. Paul Ricoeur, como vimos, levou isso a uma instância amplamente decisiva, ao apontar a dimensão da escolha como ato constitutivo da própria ipseidade.

Para o Husserl (2014c, p. 32) de *Investigações Lógicas* já ficou claro que: “Onde falamos de bom e de mau, costumamos também realizar uma apreciação comparativa do *melhor* e de o *melhor de todos*, ou do *pior* e de o *pior de todos*. Se o prazer é bem, então entre dois prazeres é melhor o mais intenso e, também o mais duradouro”. A questão é que para Husserl, isso só tem sentido se estiver conectado com a qualidade de ciência teórica: “Se se eliminarem estas normas, ou os conhecimentos teóricos que lhe estão na base, então não existe qualquer ética” (HUSSERL, 2014c, p. 37). Aqui precisamente parece haver outro ponto que fora desenvolvido na sabedoria prática ricoeuriana: falar em sabedoria prática não significa abandonar a moral, mas sim, escolher ou inventar a melhor regra para o caso específico.

O uso dos imperativos é próprio e específico do campo ético ou moral. A tradição ocidental valoriza Immanuel Kant pela capacidade não somente de ter formulados os imperativos, mas de justificar a necessidade dos mesmos. Para o filósofo de Königsberg a

---

<sup>90</sup> “En revanche l'éthique, et en particulier la doctrine éthique des principes, cherche, à tort ou à raison, à prescrire positivement pour chaque sphère pratique et dans chaque cas singulier, ce qu'est le bien pratique et ce qu'est le meilleur, et ce en dépit du fait que l'universalité principielle n'inclut en elle rien de la particularité des cas singuliers” (HUSSERL, 2009a, p. 117).

função e beleza do imperativo está em sua capacidade de constituir-se como uma força orientadora.

O próprio Husserl reconheceu a função e força do imperativo. De acordo com o filósofo: “[...] Por mais "formal" que o princípio possa ser, por mais que ele possa empurrar a exclusão do material no sentido kantiano é um princípio de decisão positiva, perfeitamente suficiente para o caso dado, apreendido em sua plena concreção e em sua plena individualidade” (HUSSERL, 2009a, p. 118). Isto é, para Kant a justiça *formal* não implica na possibilidade de uma injustiça *material*. Porém, a questão não tem seu fim nisto.

Partindo igualmente da crítica aos modernos, Kant é tomado na crítica husserliana a partir de seu imperativo categórico, sobremaneira. Não somente a crítica é elaborada por Husserl, assim como o próprio imperativo categórico é reformulado, assumindo significação específica. A reformulação husserliana é expressa no imperativo da “lei da absorção”, em que diante do bom, deve-se escolher sempre pelo melhor, portanto o imperativo do “melhor possível” (*das Bestmögliche*).

Antes, porém, do exame da questão do imperativo, um aceno sobre a visão husserliana a respeito de Kant faz-se importante. Mariani (2015) em *L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) de E. Husserl*<sup>91</sup> destaca que, se tomadas as noções de *sistema* e *arquitetura* como conceitos capazes de definir o que por fim é a razão, e isso a moldes kantianos, os escritos husserlianos de 1908-1911 parecem muito concordar. De fato, esses escritos, que dão base ao que já fora visto acima, o paralelo entre ética e lógica, parecem ter uma argumentação quase kantiana.

Walton (2003, p. 7) recorda que: “Lo mejor ha de ser algo que cae dentro del ámbito de las posibilidades prácticas de manera que el imperativo tiene en cuenta las capacidades de cada persona”. Isto é, trata-se de uma espécie de sabedoria prática, uma vez que considera a pessoa, sua dimensão subjetivo-volitiva e a situação, isto é, um modo de posição da ipseidade, pois toda ação é ação de uma pessoa, atuada por uma identidade. E já aí, o estudioso considera que: “Se puede comparar la articulación husserliana de la ética con el reciente intento de Ricoeur dirigido a reconstruir temáticamente el dominio de las consideraciones éticas y morales según tres puntos de vista fundamentales” (WALTON,

---

<sup>91</sup> MARIANI, Emanuele. *L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) de E. Husserl*. In. UBIALI, Marta; WERHLE, Maren. *Feeling and Value, Willing and Action: essays in the context of phenomenological psychology*. London: Springer, 2015, pp. 13-30.

2003, p.7)<sup>92</sup>. Os três pontos são respectivamente: a moral, a ética fundamental e as éticas aplicadas, como exercícios da sabedoria prática, o que será abordado na sequência desta pesquisa.

Para que fique clara a perspectiva de Husserl, convém retomarmos alguns pontos fundamentais sobre o imperativo categórico kantiano. Primeiramente, é necessário compreender que a filosofia kantiana desdobra-se num contínuo diálogo entre o *formal* e o *material*, o que é visível também na ética de Husserl. Immanuel Kant dedicou-se exatamente a pensar os elementos aprióricos de ética, mas visando a sua materialidade, constituindo assim a sua *Metafísica dos Costumes* (1980)<sup>93</sup>.

O prefácio de *Metafísica dos Costumes* é importante ao se destacar um ponto, já explícito, daquilo que será a crítica dos opositores de Kant, a saber, a impossibilidade de pensar o formal e o material juntos. O que Kant (1980) defende logo de início no prefácio de seu texto é que:

[...] a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia Moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda muito menos o nome de Filosofia Moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade.

Portanto, é possível perceber que o filósofo de Königsberg considera o pensar teórico e prático misturados como característica do que não é filosófico ou dos discursos de senso comum. Justamente, o que se encontra, seja na formulação husserliana, seja na formulação ricoeuriana da ética, é pensar o formal e o material numa mesma ordem reflexiva. Para Husserl, o imperativo categórico reformulado em sua versão do melhor possível, fará a unidade de tais perspectivas, assim como na Antiguidade Aristóteles falou de *phronesis* e mais tarde Paul Ricoeur, de sabedoria prática.

Immanuel Kant (1980, p. 110) considera que toda vontade é boa por si mesma, independente daquilo que “[..] promove ou realiza [...]” situando nisto o seu caráter de pura. Portanto, está convicto de que o trabalho a ser feito no campo da moral é o de delimitar os

---

<sup>92</sup> Walton (2003) defende em seu estudo que o amor é um dos componentes determinantes no imperativo pela escolha do melhor. Paul Ricoeur, fala sobre a experiência do amor como *ághape*, o que será desenvolvido nesta pesquisa.

<sup>93</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. In. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1980.

princípios da vontade pura. Desse modo, para além da utilidade, *em si mesma*, é que está o valor absoluto da vontade. Entretanto, a vontade em seu caráter puro é também material, conforme atesta Husserl.

Do próprio núcleo da vontade que a considera boa em si mesma devém a noção de dever (*sollen*). A moralidade do dever, em seu valor, está no dever também por si mesmo, que é aquele sem qualquer inclinação aos móveis sensíveis oriundos da prática em si, de modo mais expressivo aparece na seguinte proposição:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto em ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (KANT, 1980, p. 114).

Neste sentido é que o filósofo constrói a sua moralidade altamente formal. O respeito à lei dada como absoluto pela razão constitui a essência do dever em Kant. Mas o dever por si só pode não se sustentar e do dever, que derivou da vontade pura, agora deriva o imperativo. O imperativo categórico é expressão da moral em sua sede metafísica, ser um princípio a priori da razão. Assim, o imperativo é um mandamento da razão (KANT, 1980).

O imperativo representa a capacidade do sujeito em escolher o bom, que é o racional, distintivamente do agradável, que segundo Kant é derivado dos sentidos. O imperativo na sua versão categórica é o que mais expressa o formalismo kantiano. O imperativo é categórico justamente porque “[...] não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva” (KANT, 1980, p. 126). Portanto, trata-se de um princípio de necessidade incondicionada e que por tal natureza é uma lei. Por fim, infere ainda Kant que o que interessa não é “[...] que se saiba como é que pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo, mas somente, como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir” (KANT, 1980, p. 127).

A partir do quanto exposto, Kant infere que o imperativo categórico apresenta-se como lei justamente pelo seu estado de obrigação e obrigação em vista da ação, mas uma obrigação à própria razão. Portanto, o imperativo categórico é a lei que funciona à própria razão, não é somente um princípio, mas lei. Assim o define: “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980, p. 129).

Assim, da autolegislação correspondente à própria razão instaura-se a necessidade e a universalidade da lei. Conforme destaca Padilha (2012),<sup>94</sup> o imperativo categórico funde a máxima subjetiva à lei objetiva, isto é, a máxima é subjetiva por conduzir a própria razão, mas que diante da objetividade do seu manifestar-se infere uma prática objetiva, portanto, lei. É a razão que diz que o que deve ser feito na prática é o que deve ser feito sempre, necessariamente.

Mas se o formal e material estão unidos numa metafísica ou filosofia moral, como pode Kant por fim colocar o peso somente sobre o formal? Parece ser esta a dimensão a ser retomada por seus críticos, seja Husserl, seja Ricoeur, isto é, de que a ética é um formal que necessita da obrigação moral, mas sempre em vista do caráter motivacional vindo da materialidade do conteúdo ético, a saber, da vida e suas solicitações.

Para Husserl falar em escolha é sempre situar-se eticamente no solo das questões práticas. Para o filósofo, a escolha: “[...] designa-se igualmente a todo processo de reflexão, se necessário, com a conclusão da decisão da escolha em ato (In der aktuellen Wahlentscheidung) (HUSSERL, 2009a, p. 205, tradução nossa<sup>95</sup>). Nesse mesmo texto, Lições sobre a ética e teoria geral dos valores, especificamente no § 5 Husserl afirma que é necessário precisar bem a distinção entre bem e melhor. Para o filósofo o bem pode ser entendido tanto na esfera do bem em si, mas o melhor é a manifestação do bem frente às situações. Nesse sentido, o que o filósofo infere é que há um bem racionalmente visado, assim como há a verdade na esfera lógica, porém, tratando-se da ética, o bem ao qual a razão visa é gerado não pela razão somente, mas pelas situações, pela materialidade, portanto, um “bem prático” (HUSSERL, 2009a, p. 122). Ainda sobre a distinção entre bem e melhor, Husserl (2009b, p. 247, tradução nossa<sup>96</sup>) dirá que: “[...] o melhor é inimigo do bem”. Ora, em que medida? Justamente no quanto exposto, à ética e à axiologia material interessa o melhor, enquanto destinação resultado do que “mostra-se” o melhor bem a ser feito em ação ética.

Uma vez considerada a distinção entre bem e melhor e reconhecendo que a única esfera autoregulativa em ética deve ser aquela que recorra a união entre sujeito e situação ética é que Edmund Husserl apresenta a sua reformulação do imperativo categórico: “[...] de

<sup>94</sup> Cf. PADILHA, Rafael dos Santos. **A moral e a justiça no pensamento de Immanuel Kant**. Dissertação. Mestrado em Filosofia. 2012. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. 2012.

<sup>95</sup> Cf. “[...] désigne également le processus entier de la réflexion, le cas échéant avec la conclusion dans la décision de choix en acte (in der aktuellen Wahlentscheidung) (HUSSERL, 2009a, p. 205).

<sup>96</sup> Cf. “[...] il meglio è nemico del bene” (HUSSERL, 2009, p. 247).

agora adiante e sem oscilar faça o melhor, sempre o teu melhor” (HUSSERL, 2009b, p. 248, tradução nossa<sup>97</sup>) e acerca disso salienta:

Aquilo que conta, portanto, é que o melhor não é escolhido e realizado ingenuamente, acidentalmente, sem uma consciência normativa, mas justamente segundo a melhor ciência e consciência no sentido mais estrito, e isso - segundo a melhor ciência e consciência - está imerso por uma vontade que funda de uma vez por todas a vida ética e se torna o imperativo categórico que guia habitualmente a vida na sua complexidade (HUSSERL, 2009b, p. 248, tradução nossa<sup>98</sup>).

O melhor bem entre os possíveis sinaliza-se como o polo plenamente prático da ética e que, enquanto ciência, visa sempre àquilo que se alcança enquanto valor apriórico prático. O imperativo do melhor possível é, em outras palavras, o imperativo que exige do sujeito ético o ater-se à situação concreta. A nosso ver, isso constitui o duplo aspecto intelectual-prático da sabedoria prática enquanto excelência, virtude. O imperativo husserliano desponta não como um exercício da razão, mas um exercício do sujeito. Assim, convém considerar, juntamente com Bianchi (2016, p. 22) que:

O pensamento central de Husserl parece, assim, ser a crítica da razão, uma razão que não se realiza somente na esfera da receptividade consciente, mas fundamentalmente no âmbito da espontaneidade, do qual resulta visível a importância da subjetividade volitiva e agente. Surge aqui um pensamento “criativo” que rompe com a pura legalidade e traça a via para uma observação “dinâmica” da ação ética. Prática e axiologia formal precisam, portanto, complementarem-se por meio de uma doutrina da pessoa.

Vale lembrar que Husserl trabalha a sua ética sempre no espírito da renovação (Erneuerung), onde reconduzir a ciência à vida, em termos éticos, é passar de uma ética formal para uma ética da vida racional. Acerca disso, em *Europa: crise e renovação* afirma: “Toda e qualquer reflexão aprofundada reconduz, aqui, às questões principais da razão prática, as quais dizem essencialmente respeito ao indivíduo, à comunidade e à vida racional em uma generalidade puramente formal, que deixa muito abaixo de si todas as fatualidades empíricas e todos os conceitos contingentes” (HUSSERL, 2014a, p. 11).

<sup>97</sup> Cf. “[...] d’ora in avanti e senza oscillare compi il meglio, sempre il tuo meglio” (HUSSERL, 2009b, p.248).

<sup>98</sup> Cf. “*Quel che conta, quindi, è che il meglio non è scelto e compiuto ingenuamente, accidentalmente, senza una coscienza normativa, ma appunto secondo la miglior scienza e coscienza nel senso più stretto, e che questo «secondo la miglior scienza e coscienza» è emerso da una volontà, che fonda una volta per tutte la vita etica, ed è diventato l’imperativo categorico che guida abitualmente la vita nel suo complesso*” (HUSSERL, 2009b, p. 348).

A unidade das dimensões formal e material da ética pressupõe um estado de consciência ética, específico do sujeito, em intencionalidade e na ação. Esta ideia de consciência ética é a elevação do homem ao seu nível ético através da autorregulação. A autorregulação ética é o modo pelo qual o sujeito ético pode caracterizar-se justamente como ético. Ou seja, há, para cada homem, uma “unidade objetivamente constituída” (HUSSERL, 2014a, p. 36), isto é, a própria vida individual com seu específico horizonte, de onde surgem possibilidades de ação. Essas possibilidades constituem-se, segundo Husserl, como complexidades da ação, uma vez que quanto maior for o horizonte de possibilidades, maiores são as incertezas frente à ação, nisto resulta propriamente o que o filósofo denominou de “lei de absorção” (HUSSERL, 2014a).

A lei da absorção dá qualidade ao “imperativo husserliano”, onde entre tantos bens possíveis, deve-se escolher pelo melhor. Isto é, trata-se de um processo de escolha de essência. O mesmo chama-se lei da soma, onde o todo é maior do que a soma das partes. Assim, o estado de consciência ética é este de fazer com que o sujeito, para poder fazer juz ao um modo de vida autenticamente ético faça uso desta “sabedoria prática”, possa-se assim chamar. Sobre isso, afirma o filósofo:

[...] o que é, desde o início claro, e claro para aquele que avalia universalmente a si próprio e a sua vida, é, em todo caso, uma possibilidade geral, se bem que imperfeitamente determinada quanto ao conteúdo, de poder agir à sua vida ativa, segundo a melhor capacidade em cada caso, veracidade, racionalidade e justeza (correspondentemente, o verdadeiro, autêntico, o justo visíveis). Uma tal vida, a melhor possível em cada caso, é para o seu sujeito, caracterizada como o que é absolutamente devido (HUSSERL, 2014a, p. 39).

Esse texto insere-se no conjunto de artigos enviados à Revista *Kaizo* (HUSSERL, 2014a). É interessante notar que a lei da absorção é aqui transposta ao plano constitutivo da ideia de humanidade, de caracterização do espírito humano em perspectiva ética. Nesse sentido, podemos inferir que o tema da escolha do melhor não é algo meramente específico da “primeira fase” da ética husserliana, mas a temática avança junto das reflexões decisivas sobre a ética no ideal de renovação (*Erneuerung*) que acompanhou o filósofo em seus últimos textos.

Portanto, o melhor, como recorda Bianchi (2016) é um melhor sabiamente atingido. Nesse ponto, axiologia e práxis estão unidas no intuito de fazer cumprir a regra, mas a regra de um sujeito e diante de uma situação. A nosso ver, o solo específico de uma ética

fenomenológica reside aí e para que isso possa ocorrer estará na base da ação uma posição da vontade, que veremos no tópico seguinte.

Interessa justamente este “cada caso”, que dá o caráter prático da ética, e por que não, verdadeiro da ética. Isto é, o imperativo é o de fazer o melhor possível a partir do cálculo do todo sobre as partes (aspecto formal) sobre as possibilidades (aspecto material). O homem capaz disso é para Husserl, o homem autêntico e racional e a racionalidade está na capacidade de aspirar ao prático em geral.

Por fim, trata-se de considerar que a partir desta posição do homem autêntico: “Agora, só é bom o que se justifica absolutamente, portanto, não aquilo que se justifica apenas na sua singularização, mas antes no universo de possibilidades práticas e a partir de uma vontade universal de uma vida provinda da razão prática, segundo a melhor ciência e consciência” (HUSSERL, 2014a, p. 42).

Este caráter de autenticidade a partir de uma consciência ética apontam para a posição do sujeito diante da ação, onde se infere a necessidade de um eu em capacidade de escolha ou “cálculo” do melhor possível, o que em Ricoeur será expressão da dimensão da ipseidade. Assim, está implícito que este homem é aquele que possui um eu que se coloca numa exigência valorativa, afirmada sob a forma de um imperativo: “[...] fazer o melhor possível em cada momento e, assim, tornar-se sempre melhor segundo as possibilidades de cada momento” (HUSSERL, 2014a, p. 43).

O eu pessoal revela-se como fator condicionante da ação pelo melhor. Uma vida autêntica e um homem autêntico são assim expressões deste eu orientador da própria vida a partir de um ideal (HUSSERL, 2014a). O ideal dispõe o sujeito diante da possibilidade de escolha a partir dele próprio, de modo que neste sentido é que em Husserl o imperativo ganha um sentido. Por fim, isso determina a condição, dirá o filósofo, de uma “livre personalidade ética”. Assim, sob o imperativo, articula-se na vida ética um modo de *a priori* prático, pois é esta autorreferência que fará com que o sujeito possa escolher pelo melhor.

Em todos os atos pessoais, o sujeito faz-se ético à medida que orienta-se, portanto, pelo imperativo categórico da razão, que como foi possível notar, não é um formal sem conteúdo, mas sim, um formal baseado no ideal de que constitui a materialidade da vida ética. Nesse sentido é que Husserl considera que todo homem possui o seu “imperativo categórico individual concretamente determinado para o seu caso” (HUSSERL, 2014a, p. 49).

Desse modo, fica também implícita uma dimensão teleológica na ética husserliana, uma vez que o eu autêntico é já um eu que possui um horizonte que dá impulso à ação ética. Assim, a decisão, guiada pela vontade, revela que a razão possui metas as quais busca

alcançar. No terceiro artigo escrito para a Revista Kaizo, intitulado *Renovação como problema ético-individual (1924)*<sup>99</sup> esta argumentação se faz muito presente. Edmund Husserl fala de um ideal capaz de guiar não somente o sujeito individual, mas o homem em si, o humano em si, o que ele denomina de “máximo ideal”. Este máximo ideal é um empenho que se torna possível a cada momento, uma ideia final que o orienta, o que é ainda chamado de “a priori prático do todo da sua vida ativa” (HUSSERL, 2014a, p. 45). Portanto, o imperativo husserliano insere, enquanto escolha pelo melhor, sempre num ideal teleológico de bem prático.

Por fim, um ponto a ser reconhecido é que na ética husserliana, a axiologia material, isto é, os elementos constitutivos da materialidade movente da ética terminam pois, em relação com o horizonte dos valores da pessoa. Ainda mais, conforme saliente Korelc (2013) em seus estudos, este horizonte dos valores das pessoas está inserido numa ordem ontológico, onde ao mesmo tempo está englobada a subjetividade transcendental, que tende a coincidir-se, como ser, com a intersubjetividade, logo, uma intersubjetividade transcendental também denominada de humanidade autêntica.

Ainda conforme destaca Bergamasco (2015), a posição husserliana de crítica e inovação do imperativo categórico kantiano terminam, pois, em renovar o sujeito individual diante do coletivo na ação ética. Ao que parece, esta perspectiva de passagem de olhar para o individual é o movimento específico de uma ética fenomenológica. Ou seja, por mais que a razão faça juz a um ideal universal, este horizonte teleológico só se concretiza pelo sujeito individual, ou ainda, pode-se dizer, pela materialidade do sujeito individual. Mas toda esta dimensão teleológica só acontece na união do intencional com o volitivo, donde convém analisar a vontade na filosofia husserliana.

### **3.3 A destinação de uma ética fenomenológica: a pessoa e a vontade**

O tópico que aqui tem início visa reportar Paul Ricoeur a Edmund Husserl evidenciando o fundo fenomenológico presente e necessário para o exercício da sabedoria prática. Tal perspectiva pode ser inferida, a) a partir da argumentação que vincula Ricoeur a Husserl a mediante os alcances de uma sabedoria prática e; b) a partir do exame do tema da

---

<sup>99</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. **Renovação como problema ético-individual (1924)** In. Europa: Crise e Renovação: artigos para revista Kaizo - a crise da humanidade europeia e a filosofia. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Mourujão. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, pp. 24-51.

vontade em Husserl e Ricoeur com fins a justificar o núcleo da ética fenomenológica na pessoa do agente.

Uma vez mais é necessário considerar que a análise da sabedoria prática ricoeuriana está inserida no amplo plano de sua filosofia fenomenológico-hermenêutica da identidade narrativa e da teoria da pessoa. Assim, a problemática onto-antropológica da atestação é levada a efeito a partir dos planos éticos da ipseidade, da convicção e do reconhecimento. Se a análise husserliana da ética nos mostrou que sua certeza científica fundadora está na pessoa, igualmente em Ricoeur toda a iniciativa ética parte do sujeito, em posição reflexiva e a ele retorna como reconhecimento do próprio si-mesmo.

Primeiramente é importante contextualizar este fundo fenomenológico ao qual nos referimos, ou seja, de um lado se tem a pressuposição de situá-lo à base da ética ricoeuriana, por outro lado, é um visar teleológico que reconfigura o homem ocidental ao exercício do lógos enquanto vida, prática e decisão, ambos os elementos amarrados pela poética ou criatividade, próprias do lógos, se entendido enquanto “razão criadora”, como veremos no próximo capítulo.

De imediato, o que nos leva a relacionar as propostas éticas de Edmund Husserl e Paul Ricoeur é o fato de que ambos os autores estão anunciando os alcances e os limites de uma ética formal baseada na moral kantiana. Acerca disso, é importante considerar com Bianchi (2016, p. 14) que:

[...] o empenho ético em Husserl, que encontra sua maior saída numa “fenomenologia da pessoa” e da “autorresponsabilidade do indivíduo” em relação ao mundo e aos outros, é fortemente caracterizado por uma tomada de consciência histórico-política toda dirigida à possibilidade da práxis, bem como de uma proposta ética que, mesmo alinhada com o método rigoroso e científico da pesquisa fenomenológica, de fato não é isenta de implicações afetivas e emotivas que caracterizam uma diferenciação e uma superação da “ética do dever” de cunho kantiano, em direção a uma ética da vontade, do “poder” (no sentido de “ter as capacidades de...”) e da autorresponsabilidade.

Portanto, a ética fenomenológica de Husserl contempla pontos extremamente próximos às bases de uma ética ricoeuriana. Com isso, implica-se de imediato esta acusação ou limitação de uma moral da obrigação ou ética formal kantiana frente à materialidade ética: as situações-limite, os sentimentos, a involuntariedade dos fenômenos da existência etc. Tudo isso pode ser respondido, eticamente, apenas por uma ética fundamentada na pessoa, isto é, num si reflexivo que diante da tragicidade do movimento da vida responde a si mesmo, constituindo-se.

O fundo fenomenológico da ética em Paul Ricoeur é assim dirigido à singularidade da pessoa como constituinte da própria ação ética. Com isso, é possível considerar que a heterogeneidade de um valor universal é sempre tensionada, válida ou negada pelo critério da própria consciência intencional da pessoa. Como destaca Bianchi (2016, p. 22) é nesse sentido que em Husserl: “A normativa formal do julgar e do querer não pode negligenciar a “matéria”, isto é, o conteúdo dos objetos de valor e querer. Husserl postula para as ações em âmbito prático individual a aceitação de um querer razoável e sábio dirigido à realização de um “melhor sabiamante atingido”. Portanto, trata-se de um princípio de valor, onde o próprio valor do princípio, é o melhor em oposição ao bem. A racionalidade da ética husserliana, é assim uma racionalidade prática, ou melhor, uma sabedoria prática.

O que está em jogo? O enlace entre a possibilidade da razão vincular-se à sabedoria. É curioso o jogo desses dois termos. Como vimos na sabedoria prática de Ricoeur, o que orienta o “saber” de uma sabedoria prática é o trágico. Outrossim, na ética fenomenológica de Edmund Husserl é justamente a materialidade da situação e de um querer vivo e operante no sujeito que poderão orientar a razão de sua ação, a razão prática. Logo, novamente somos levados a inferir que a razão prática em Husserl é um modo de sabedoria prática. Ainda mais, o condutor deste movimento não é de modo algum o “Ego Puro” em atitude transcendental que distancia o homem empírico do homem da prática (FABRI, 2014; 2016), ao contrário, é a imanência da vida que dá a base para a transcendentalidade, o viver determina o valor e o valorar a partir da vida o sentido de vida da pessoa, isto é, de cada singular pessoa.

A situação contingencial é própria do *phronimos*. Não existe sabedoria prática sem o sujeito, ou melhor, ela só existe pelo sujeito. A denominação de *phronimos* foi lançada pelo próprio Aristóteles: “No que tange à sabedoria prática, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos” (ARISTÓTELES, 1973, p. 344). Esta atribuição pressupõe o *homem da contingência*, aquele que está imerso nas solicitações da vida através deste fundo virtuoso da *phronesis*, como virtude dianoética. A própria leitura que a tradição faz das virtudes dianoéticas refere-se ao elo entre *teoria* e a *prática*. É justamente deste local, entre teoria e prática, que tanto Edmund Husserl, como Paul Ricoeur pensam o que é a ética, ou melhor, a própria ação ética.

Ricoeur já deixou claro que há um fundo intencional volitivo que tende a posicionar o si neste fundo ético: a estima de si no horizonte da vida boa (RICOEUR, 1991). Em tal perspectiva é possível inferir a presença de elementos constitutivos de um olhar fenomenológico? Na *vontade* parece haver uma possibilidade.

Foi dito que uma sabedoria trágica é capaz de orientar uma sabedoria prática (RICOEUR, 1991). O sujeito da ação prática é aquele que, antes de tudo, é solicitado pelo evento da tragicidade, e assim, posiciona o elo fenomenológico entre a situação concreta e a posição intencional do sujeito. Em *O problema da vontade e o discurso filosófico*<sup>100</sup>, conferência proferida por Ricoeur em 1968, vinte anos após a escrita de sua tese doutoral *Philosophie de la Volontè*, o filósofo afirma: “[...] o terceiro livro da *Ética a Nicômaco* pode ser legitimamente chamado de primeira fenomenologia da vontade” (RICOEUR, 2016, p. 98). Com isto, o autor atribui a Aristóteles a primeira grande tarefa de “depuração” da vontade entendida como elo entre articulação dos meios e dos fins tensionado pela ideia de projeto. Para Ricoeur isso se estende de Aristóteles, aos medievais. No caso de Husserl, afirma: “A fenomenologia da vontade encontrou em Husserl sua justificação e, na literatura pós-husserliana, sua consumação” (RICOEUR, 2016, p. 99). A nosso ver também a própria filosofia ricoeuriana faz a consumação da vontade proposta por Edmund Husserl.

Em *A atenção: estudo fenomenológico da atenção e de suas conexões filosóficas*<sup>101</sup>, conferência proferida por Paul Ricoeur em 1939, o filósofo destacou que “Toda fenomenologia da atenção depende de uma fenomenologia da percepção” (RICOEUR, 2016, p. 45).

É certo que o objeto da análise ricoeuriana neste texto é o problema epistemológico e não ético. Entretanto, é possível inferir que a vida intencional da consciência é determinante na posição do *phronimos* em ação por meio da sabedoria prática. Justamente, Ricoeur opõe-se neste texto à interpretação vinda do psicologismo, de que a atenção e a percepção em Husserl estejam voltadas para representações. Não, “[...] perceber é conhecer objetos, o mundo” (RICOEUR, 2016, p. 46) na percepção, se dá a presença desta realidade externa do sujeito. Mas Ricoeur insiste, não se trata de um elo entre interno e externo, a fenomenologia considera ao contrário, que a partir da percepção como ato intencional, o sujeito se defronta com o fenômeno na sua total distinção. Se for possível falar num “par” entre sujeito e objeto, sujeito e situação, homem e mundo, então: “A assimetria do par é total” (RICOEUR, 2016, p. 47). Não é um eu transcendental que é pressuposto pelo si em ação ética, mas um eu empírico, aqui é evidente o avanço de Ricoeur, numa percepção em sentido ético. O que isto

<sup>100</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **O problema da vontade e o discurso filosófico**. In. *Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, pp. 97-112.

<sup>101</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *A atenção: estudo fenomenológico da atenção e de suas conexões filosóficas*. In. **Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica**. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, pp. 43-74.

pode dizer ao tema da ética? O ato de dar atenção, de perceber o que se manifesta como conflito, como tragicidade.

Para Ricoeur, a atenção como percepção é uma posição fenomenológica que está implicada para além do problema epistemológico. Afirma o autor: “[...] a atenção é o ato mais pessoal que existe; se a verdade só aparece aos espíritos atentos, não aparece ao pensamento em geral, mas a determinado espírito em determinado momento de sua história. Sua presença é tão contingente e individual quanto suas implicações lógicas necessárias” (RICOEUR, 2016, p. 62).

Para Ricoeur, a redução fenomenológica sobre a vontade a suspende da tendência naturalista, tornando possível pensar a vontade em si como fenômeno (RICOEUR, 2016), dando assim direito e fundação a uma fenomenologia da vontade. Ainda para o autor, projeto e escolha são tematizados por Husserl: “[...] o projeto tem sua face noética na própria escolha, e sua face noemática no projeto, como algo que deve ser feito por mim e que pode ou não ser cumprido” (RICOEUR, 2016, p. 100).

Uma vez tendo feito o reconhecimento de uma fenomenologia husserliana da vontade, Ricoeur afirma que ela é suficiente se pensada a partir da ação pessoal e não da ação política. O que o filósofo francês está considerando é que, retornando às fontes aristotélicas, o problema da vontade está subordinado ao problema político: “Nesse sentido, o discurso fenomenológico é apenas uma fase no interior do discurso ético-político” (RICOEUR, 2016, p. 101).

No contexto aristotélico, a vontade precisa de dois auxílios, vindos da excelência, da virtude. Primeiramente, é necessário a justa-medida (Livro III de *Ética a Nicômaco*), mas também esta deve ser orientada por uma outra virtude, a virtude dianoética da *phronesis* (Livro VI de *Ética a Nicômaco*). Nas palavras de Ricoeur: “Para Aristóteles, somente a vontade regulada segundo princípio da medida e animada pela virtude da prudência (que desempenha o papel de imperativo categórico) é plena de sentido e [é também], por essa razão a única vontade verdadeira” (RICOEUR, 2016, p. 102). Aqui a atenção deve dirigir-se à compreensão de que a *phronesis* assume o papel de imperativo categórico da vontade. Como se poderá notar, é a mesma perspectiva norteadora que os textos sobre a ética de Husserl evidenciam.

Interessa igualmente o fato de que este texto tenha sido escrito praticamente vinte anos antes de *O Si-mesmo* como um outro e já aí está presente a análise da tradição aristotélica como constitutiva daquilo que podemos considerar como as primícias da teoria da ação ricoeuriana. Avançando na análise de uma fenomenologia da vontade, para além de

Husserl e Aristóteles, é em Immanuel Kant, na *Crítica da Razão Prática*, que ela também aparece com significativa presença. Para Ricoeur (2016), a referida obra pode ser sintetizada numa análise transcendental da boa vontade que culmina na definição da vontade como *razão prática*.

Para Ricoeur, o fracasso da análise kantiana da vontade é a omissão do caráter material da ética, o que conforme foi expresso no segundo capítulo, consiste também na crítica elaborada por Husserl. Na visão do filósofo, a vontade pensada por Kant é desprovida do caráter de desejo racional, ou melhor, é um elemento racional sem desejo, “[...] uma espécie representação que produz um efeito na realidade” (RICOEUR, 2016, p. 103). Ou seja, para Ricoeur, a vontade é uma variedade da razão em Kant, pois no plano da ética, não é *a priori* que o desejo se manifesta como vontade.

É necessário agora retornar a alguns pontos da análise husserliana sobre a vontade. Em *Introdução à Ética (2009b)* pontuou que a base formal da ética não está enraizada em preceitos da norma, mas na esfera da própria vontade. Isto é, paralelo entre lógica e ética, destacou que a posição do sujeito em perspectiva ética é regida por *proposições da vontade*. Ainda mais, Husserl distingue Razão Julgadora de Razão Prática (HUSSERL, 2009b). Para o filósofo, o distanciamento de uma razão julgadora em base lógica, daquela em base ética, é justamente a vontade. À própria estrutura motivacional da vontade vincula-se o que pode considerá-la boa. isto é, o predicado “bom” não é dado pelo que a razão impõe, mas por aquilo que a situação contingencial determinará.

Assim, se para Ricoeur uma sabedoria prática que permaneça ao ponto fixo do plano moral sem a passagem para uma ética anterior gera conflitos dados pelo movente moral da obrigação, igualmente numa ética fenomenológica, de Husserl, trata-se de passar de uma moral objetivista à uma razão autêntica, que está fundada na prática. Logo, não é possível fundar uma razão prática em princípios *a priori*, pois em Kant, segundo Husserl, é impossível pensar a validade da ética na sua motivação, esta estaria vinculada somente ao próprio dever.

Diferente de Ricoeur, *Em Lições sobre ética e teoria geral dos valores acerca da ética formal (2009a)* Husserl postulou a distinção entre desejo e querer, afirmando que a vontade, expressa como querer, se dirige sempre a um sentido, telós, o que poderíamos inferir como estando mais ligada ao tema do projeto. Entretanto, nenhum projeto é firmado sem um enraizamento no sujeito em ação histórica. Para Edmund Husserl, o preenchimento da vontade é dado num agora determinado (HUSSERL, 2009a). A vontade, conforme foi desenvolvido no capítulo sobre Husserl possui uma temporalidade específica, o agora, sendo que “[...] toda vontade é dirigida às coisas em questão” (HUSSERL, 2009a, p. 195).

Ao que parece, esta posição de uma vontade comprometida com o *agora* liga-se à perspectiva da contingência específica do *phronimos* em sabedoria prática. A noção de *íntima convicção* de Ricoeur (1991; 2008a), é fundamental. Ela parece ser a síntese da ascrição e do reconhecimento, mas não existe convicção sem a solicitação do trágico, e o seu firmar-se em convicção pode ser lida como uma posição de vontade diante do agora. Esta posição da vontade diante do agora é chamada por Husserl de posição da consciência dóxica (HUSSERL, 2009a); isto é, não é uma posição absoluta, mas dependente da situação.

Para Husserl (2009a), a vontade é ainda definida como *subjetividade criadora*, uma criação em ato diante da ação, também definido com um *faça-se*, um *fiat*. Ricoeur (2008a, p. 18), por sua vez, dirá que a ação fronética é entendida também como “[...] poética, uma vez que a invenção da solução apropriada à situação singular é da alçada daquilo que, desde Kant, denominamos imaginação produtiva”. Assim, a vontade enquanto vontade de decisão (*Entschlußwille*), em sentido husserliano, é desenvolvida por Ricoeur no plano da poética. A sabedoria prática é um dos planos constitutivos da poética em Paul Ricoeur.

À sabedoria prática como expressão da poética em Ricoeur, amplia-se o horizonte de significação do reconhecimento o si-mesmo. Isto é, para além de um recurso de ação ética em situação contingente, a sabedoria prática pode revelar uma dimensão própria do ser humano. De fato, o autor afirma: “O reconhecimento é uma estrutura do si que reflete sobre o movimento que leva a estima de si para a solicitude e esta para a justiça. O reconhecimento introduz a díade e a pluralidade na própria constituição do si” (RICOEUR, 1991, p. 345). Ou seja, o reconhecimento dado pela si através da sabedoria prática reforça o sentido pleno da atestação. Assim, não se trata somente de uma fenomenologia-hermenêutica, mas de um posicionamento ontológico. Ou seja, identidade pessoal e identidade narrativa são conciliadas por uma hermenêutica fenomenológica.

Da renovação ontológica do si, que tem na atestação e na convicção expressões do seu ser, o fundo da vontade ética como direcionamento do ser do homem também está presente em Husserl. Conforme foi desenvolvido, o tema da vontade em Husserl desemboca no tema da teleologia. Assim, é possível falar de uma “vida universal da vontade” (HUSSERL, 2009b). Esta seria expressão do modo originário do homem. Reaparece com presença significativa o ideal de renovação, tão caro a Edmund Husserl, uma vez que o grande argumento de *Europa: crise e renovação* (2014) foi o de que a renovação do homem ocidental se dá não só pelo aspecto da razão, mas também da vontade, entendida, no seu fundo teleológico, como meta geral de vida. Nesse sentido, tanto a sabedoria prática como poética do si, assim como a vontade como direcionamento universal da vida do homem em

Husserl, coincidem numa posição essencialmente ética, isto é, o ser do homem é constituído no plano da ética.

Se tomarmos agora em síntese a estrutura dos posicionamentos éticos de Paul Ricoeur e retroativamente de Husserl, alguns pontos evidenciam similaridade. Conforme já explicitado, em Ricoeur temos o plano fixo da moral que se desdobra em ética anterior e éticas posteriores, um desenho refeito de *O Si-mesmo como um outro* (1991) onde o plano era baseado numa ordem crescente, ética, moral e sabedoria prática. Em Edmund Husserl, conforme o capítulo a ele dedicado evidenciou, há um plano de uma ética formal, denominada de Ética Pura, e o plano de uma Ética Material, representada pela lei de absorção ou imperativo do melhor possível. Assim, resta saber se é possível evidenciar uma similaridade entre o imperativo do melhor possível e a sabedoria prática.

Preliminarmente, convém destacar que tal hipótese, fundamental neste estudo doutoral, tem já um exemplo no artigo intitulado *Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl* (2003) de Roberto J. Walton. De acordo com o estudioso: “Se puede comparar la articulación husserliana de la ética con el reciente intento de Ricoeur dirigido a reconstruir temáticamente el dominio de las consideraciones ética y morales [...]” (WALTON, 2003, p. 6). A nosso ver, portanto, não somente uma representação de um lado sob o título de ética e outra sob o título de moral estão presentes em ambos os autores, mas o ponto que marca o elo fenomenológico de continuidade entre Husserl e Ricoeur, é do plano de uma ética material (Husserl) e Posterior (Ricoeur) representadas então por imperativo categórico husserliano e sabedoria prática.

Se em Ricoeur a perspectiva ética não pode existir sem a moral, também em Husserl, a ética considerada ao mesmo tempo uma disciplina teórica, isto é, enraizada nos fundamentos universais da razão, mas prática, em vista de predicados de ordem prática. Assim como em Ricoeur a moral da obrigação gera conflitos, uma vez que o universal racional tende a confrontar-se com o contextual contingente, Edmund Husserl postulou que a razão na forma de imperativo, deve fazer esta passagem do universal ao contextual através do que chamou de “lei da absorção”, isto é, a absorção se dá pela insuficiência do bom, delimitado por uma ética formal, em vista do melhor possível (*das Bestmögliche*) solicitado por uma ética material. Para Walton (2003), Husserl herda a diferenciação entre bom e melhor de Franz Brentano.

Diferente do que acusou Ricoeur, uma fenomenologia da vontade não exclui a dimensão política da justiça. Em *Europa: crise e renovação* (2014), Husserl levantou esta questão ao inferir que à razão prática diz respeito ao indivíduo e à comunidade enquanto ideal

de razão, mas um ideal que não deve excluir as contingências. Assim, o primeiro movimento da vontade que para que possa operar na escolha do melhor é considerar, para além dos ideais de uma ética formal, a materialidade. Aliás, como destacou Fabri (2016), estas duas dimensões são complementares.

O fundo axiológico dos ideais da pessoa, que em Ricoeur estavam ligados a estima de si e aos planos estimativos de uma ética anterior, em Edmund Husserl são dados pela autorregulação ética, entendida como unidade objetiva do agir ético (HUSSERL, 2014). Deriva da autorregulação ética uma prática formal, a partir do horizonte constitutivo do sujeito escolhe-se pelo melhor.

A escolha pelo melhor ou escolha de essência reconduz a autorregulação da vida ética à sua materialidade, o que se liga ao aspecto da vida universal da vontade, entendida como vida ativa. Acerca disso: “Uma tal vida, a melhor possível em cada caso, é para o seu sujeito, caracterizada como o que é absolutamente devido” (HUSSERL, 2014, p. 39). Ou seja, se o dever é um dever aplicado à vida prática, é possível inferir aí o mesmo movimento prático da sabedoria prática, isto é, o plano fixo da moral concretiza o seu fundo ético nas éticas aplicadas, na sabedoria prática (RICOEUR, 2008b).

Portanto, igualmente a Ricoeur, Husserl está pressupondo uma ideia de dever que se funda numa perspectiva ética mais ampla e não no próprio formalismo. Para Husserl, o imperativo categórico do melhor possível é assim expresso: “fazer o melhor possível, em cada momento e, assim, tornar-se sempre o melhor segundo as possibilidades de cada momento” (HUSSERL, 2014, p. 43). Portanto, em ambos os autores, se um imperativo moral pode constituir-se não deve ser em vista de um universalismo da razão, mas sim de um universalismo que seja expressão da intersubjetividade que solicita em cada acontecimento uma resposta. A singularidade é o local da ética em ambos os autores. Para Ricoeur é a sabedoria trágica que orienta o mover-se da ação ética, em Husserl é “cada caso” que instaura ao sujeito o imperativo pela escolha do melhor.

Esta análise infere a similaridade no plano estrutural entre as éticas de Husserl e Ricoeur enquanto posições de ordem moral/formal e ética/material complementares e coroadas com um direcionamento fenomenológico que responde às solicitações da contingência. De um lado, pelo imperativo do melhor possível, de outro pela sabedoria prática. Naturalmente, a filosofia ética de Paul Ricoeur avançou em análises mais precisas, quando exemplifica os conflitos de ordem jurídica e médica, por exemplo, diferentemente de Husserl, onde suas análises estão mais fixadas a um plano epistemológico-ético. Em ambos os casos o juízo moral em situação solicita o fundamental da ética, que é a centralidade na

pessoa. Em Edmund Husserl isso se dá pelo fundo intencional, em Paul Ricoeur na ipseidade como desdobramento da identidade em constituição pela ação ética. Parece haver em ambos os casos um fundo comum enraizado na fenomenologia: a convicção. Não há ética sem sujeito. Reduzida à universalização a ética decai num moralismo onde a norma é prioritária à vida, o enlace entre fenomenologia e ética reorienta a ação moral às coisas mesmas.

### **3.3 A vontade e seu fundo fenomenológico entre Husserl e Ricoeur**

#### **3.3.1 A Vontade em Edmund Husserl**

Uma das principais conquistas da ética husserliana é evidenciar que à subjetividade transcendental pertence não somente aquilo que é de caráter teórico, mas às vivências intencionais, as estimativas-afetivas em caráter prático. Para Husserl (2009a) a todo valor corresponde um ato, a cada ato um conteúdo, que por sua vez, constitui-se em responsividade a uma específica materialidade. Assim, a ética fenomenológica faz o seu contato com o mundo através da subjetividade do sujeito agente, o que não significa uma mediação ou distanciamento do mundo, mas sim, a entrada nele por quanto toca o próprio sujeito. Como visto no capítulo anterior, esta foi uma das principais conquistas da ética de Husserl frente ao movimento naturalista da ética.

No contexto da ética husserliana, o tema da vontade foi inicialmente desenvolvido nos textos das aulas dadas entre 1908 e 1914, nas *Lições sobre a ética e teoria geral dos valores acerca da ética formal* (2009a) e no que resultou das aulas de anos posteriores, em *Introdução a Ética* (2009b). Para Husserl, o aspecto formal da vontade e, portanto, da ética, não estaria delimitado ao campo das leis e regras dadas *a priori*, mas sim, a todo gênero de *escopo* humano, escopo este radicado na posição voluntária do sujeito. Se na lógica encontramos proposições de pensamento, na ética, constituem-se, a partir dos *escopos* humanos de posição voluntária dos sujeitos éticos as chamadas proposições da vontade. Para Husserl (2009b, p. 6, tradução nossa): “A vontade põe um escopo e um meio, os quais, portanto, podem ser também descritos como proposições da vontade, em paralelo com as proposições que a realiza o julgar teórico e que se distinguem linguisticamente como

proposições enunciativas”<sup>102</sup>. Mais tarde veremos que Ricoeur argumenta a favor de uma linguagem comum entre a fenomenologia e a análise linguística.

Falar de proposições da vontade assim como proposições de teor lógico não significa entender que primeiro há um cálculo racional do agir, o que poderia ser um retorno à normatividade da vontade aos moldes kantiano. Para Husserl isso será dado sempre em vista do aspecto material. O aspecto transcendental da consciência em ato do querer, da vontade, coincide com uma posição de relação com a ação, trata-se, justamente, de transcender a realidade material em vista de, a partir da consciência como ação, querer algo que possa agir sobre a própria materialidade.

Em *Lições sobre a ética e teoria geral dos valores acerca da ética formal (2009a)* a terceira seção é destinada ao exame da vontade, intitulada: *A propósito da fenomenologia da vontade*. Assim como apontou Pfander em *Motive und Motivation (1911)*, Husserl também partirá, em sua análise da vontade, da distinção entre *desejo* e *querer*. Quanto ao desejo, afirma o pai da fenomenologia: “[...] por mais vivido que possa ser, ele não é ainda um querer” (HUSSERL, 2009a, p. 188, tradução nossa<sup>103</sup>).

Melhor precisando a distinção, para Husserl, a vontade está além do desejo enquanto movimento que se destina para a realidade que é visada concretamente, materialmente, ou seja, a vontade: “[...] tende a uma realização”<sup>104</sup> (HUSSERL, 2009a, p. 189, tradução nossa). Ainda nas palavras do próprio autor: “A vontade, diz-se então, ela não pode dirigir-se para algo ideal, mas apenas para qualquer coisa de real e não em algo do passado, mas em algo futuro”<sup>105</sup> (HUSSERL, 2009a, p. 189, tradução nossa).

No sentido do quanto foi exposto abre-se uma perspectiva nova para fazer pensar o tem da vontade. Ela possui uma temporalidade própria, que assume a posição futura, mas para além de um direcionar-se cronológico, é kaírico, ou seja, teleológico. Em certa medida todo o visar ou intencionar dirige-se para o futuro, quanto significação e ação, na ética a posição não poderia ser diversa. Assim, a vontade como movimento intencional de caráter teleológico é uma *Willensintentionalität*<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> “*La volontà pone uno scopo e un mezzo, i quali, quindi, sarebbero da descrivere anche come proposizioni della volontà, in parallelo con le proposizioni che realizza il giudicare teoretico e che si distinguono linguisticamente come proposizioni enunciative*” (HUSSERL, 2009b, p. 6).

<sup>103</sup> “[...] *mais le simple souhaiter, aussi vif soit-il, n’est pas encore un vouloir*” (HUSSERL, 2009a, p. 188).

<sup>104</sup> “*La volonté, dit-on, tend à une réalisation*” (HUSSERL, 2009a, p. 189).

<sup>105</sup> “*La volonté, dit-on alors, ne peut pas se diriger sur quelque chose d’idéal, mais seulement sur quelque chose de réel, et non pas sur quelque chose de passé, mais sur quelque chose de futur*” (HUSSERL, 2009a, p. 189).

<sup>106</sup> Intencionalidade, vontade e teleologia são pensadas conjuntamente em muitas perspectivas. A própria noção de intencionalidade remonta ao seu uso em caráter moral na Idade Média, a *intentio*. Pedro Abelardo (1079-

Assim sendo, a vontade, como dito, direciona-se para entes reais, que podemos considerar como possibilidades, e que são postas no futuro. O § 15 avança sobre a relação entre vontade, futuro, ação e decisão. A vontade, se tida como decisão, se dá através da consciência. Nesse sentido, Husserl afirma que a vontade é uma “posição de conquista”, do original *Verwirklichung*. Assim, a consciência não afirma: "Será, e por isso mesmo eu quero"; mas, “Já que eu quero, então será”<sup>107</sup> (HUSSERL, 2009a, p. 191, tradução nossa).

Na singularidade da posição da consciência como vontade identifica-se um modo de percepção. Para Husserl, não se trata de perceber algo como que no modo de apreensão da realidade, mas sim, numa realidade futura e nisto está o caráter *criativo* da vontade (HUSSERL, 2009a), que é também definida como uma *subjetividade criadora*. Por fim, o futuro e o seu real o serão sempre a partir de uma vontade atual. Assim, na vontade, em relação ao futuro e sua realização presencia-se uma certa intencionalidade, preenchida pela ação futura por ser realizada.

A vontade, portanto, determina o valor e não “predica” se não está em contato com a materialidade da ação. O aspecto criativo faz inferir que uma teoria da vontade em Husserl se aplica por meio da razão prática ou então sabedoria prática. O campo de efetividades da ação é dado por uma estrutura da vontade, que já o visa no seu agora determinado, que é o modo de temporalidade que abarca, portanto, o seu preenchimento. Nesse sentido, decorre uma vontade de decisão (*Entschlußwille*) que dará acontecimento a um agir originário voltado ao que ele chamou de “ser-real-agora”<sup>108</sup> (HUSSERL, 2009a, p. 191, tradução nossa). A primeira fase da vontade é, portanto, a criação em ato, que Husserl chama de um *fiat*, um faça-se e que, segundo ele: “Esta é a singularidade incomparável da posição da vontade como posição criadora”<sup>109</sup> (HUSSERL, 2009a, p. 191, tradução nossa).

O tema da vontade com estas particulares nuances é derivado da terceira fase do texto citado a qual implica as aulas de ética da em Friburgo e não mais em Göttingem, o que de acordo com estudiosos consiste já numa passagem diversa, de um Husserl que mostra uma ética mais intencional do que formal ou lógica, ainda que esteja claro a não oposição destas esferas. É nesse sentido que a teoria da vontade husserliana em certa medida avança o projeto

1142) em sua *Ethica* via a relação entre vontade, intencionalidade e teleologia. O horizonte teológico do Cristo, seu destino, era entregar-se à cruz (ABBAGNANO, 2015). Ainda nisto, é importante o estudo realizado por Martina Korelc acerca das noções de Teleologia e Vontade em Husserl. Cf. KORELC, Martina. Teleologia e Vontade segundo Husserl. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. 53. 2013, pp. 343-382.

<sup>107</sup> “Cela sera, et pour cette raison même je le veux; mais: Puisque je le veux, cela sera” (HUSSERL, 2009a, p. 191).

<sup>108</sup> “être-réelmaintenant” (HUSSERL, 2009a, p. 191).

<sup>109</sup> “Telle est donc la singularité incomparable de la position de volonté en tant que position créatrice” (HUSSERL, 2009a, p. 191).

da lei da absorção, que através de um olhar mais superficial, pode parecer um exercício sem fim teleológico. Distante disso, a escolha pelo melhor é reforçada por este horizonte do escolher a partir da vontade e da vontade que se faz ver a vontade de um sujeito.

O agora determinado pelo qual a vontade se faz ação é preenchido por esta materialidade, nisto consiste já um afastamento radical das perspectivas de uma vontade racionalizada à serviço da razão, mas sim, do ajustar-se poderíamos dizer, do que a esfera racional fornece ao sujeito, em sentido teleológico, à plenitude própria da realização no mundo.

A vontade possui uma temporalidade própria, como dito. O futuro é antecipado por uma realização no agora que solicita ao sujeito o seu completo dispor-se à realidade. A ação no agora não se concretiza se não está em jogo o ideal teleológico do sujeito, isto implica também o seu passado, mas como dito, direciona-se ao futuro. Melhor entendendo, trata-se de saber que o ato de decisão ética exige de uma fenomenologia da vontade uma totalidade cronológica do sujeito que reúne as categorias de passado e futuro sempre em vista do agora. Conforme destaca Korelc (2013), é nesse sentido que a ética pode ser tomada sempre como um modo de *antecipação*, ou como o próprio Husserl (2009a) compreendeu, trata-se de considerar a vontade como uma pré-posse, uma intenção (*Vorhabe*).

Esse movimento temporal da vontade, que tem sua temporalidade específica no *agora* e no *ato criativo*, foi desenvolvido sobretudo a partir de 1913, mas sua continuidade se atua, sobretudo, no ideal teleológico desenvolvido a partir de 1923. É a partir disso, e considerando a argumentação de Edmund Husserl no § 16 que podemos pensar em três fatores que se vinculam: o *agora*, o *ato criativo* e a *realidade*, que poderíamos pensar, é um modo de solicitação do mundo-da-vida ou ainda, se quisermos transpor para o pensamento ricoeuriano, o trágico que está a ensinar algo. Trata-se, portanto, de um agir originário, realizador em decisão (*Vorsatz*).

A cada fase da ação permanece um *agora* dado e renovado pela vontade. A própria criação da vontade atualiza o “processo” da ação. Assim, “[...] toda vontade é dirigida às coisas em questão”<sup>110</sup> (HUSSERL, 2009a, p. 195, tradução nossa), de onde provém o seu “preenchimento”. Portanto, cada mirada de ação é tida já como um agora<sup>111</sup> enquanto temporalidade da vontade. Ainda que o que possa ocorrer se dê ainda como hipótese e em

<sup>110</sup> “*toute volonté se dirige sur les choses en question*” (HUSSERL, 2009a, p. 195).

<sup>111</sup> Sobre este caráter temporal da vontade, o agora, Roberto Walton dedica um estudo: *Imperativo categórico e Kairós en la ética de Husserl*. Cf. WALTON, R. J. Imperativo Categórico y Kairós en la Ética de Husserl. Tópicos Asociación. **Revista de Filosofía**. Santa Fé: Universidad Católica de Santa Fé, n. 011, 2003, p. 5-21.

certa medida projete-se intencionalmente para o futuro, a vontade enquanto propriedade ética liga à decisão acontece sempre como posição de um agora.

Duas posições da vontade se manifestam no pensamento husserliano: aquilo que foi chamado de vontade hipotética e a vontade destinada às coisas enquanto solicitações éticas. Ainda mais, no que se refere à prática e suas situações, a vontade possui conteúdos de ordem *dóxica*, isto é, que não são fruto de uma ordem advinda do pensamento, mas decorrentes da contingência. Assim, a configuração da vontade como “geradora” de valores é que ela é constituída de uma matéria que se apresenta como modo de um dever-ser no plano prático (*praktisch sein-sollend*). Para concluir esta compreensão, parece então haver uma vontade teleológico-intencional que depois é auto regulada pela dimensão prática e axiológica.

Ainda sobre esse jogo entre o que aparece como hipotético e o que aparece como prático, Edmund Husserl desenvolve o argumento analógico, que como visto no capítulo anterior desta pesquisa é um método bastante utilizado pelo filósofo. A segunda questão do § 17 acentua a relação entre o intencionar e o agir ou, em outros termos, entre o julgar e o querer, conforme estamos verificando. Nesse sentido, as proposições do julgar são preenchidas de ocorrências (*Vorkommnissen*) e correspondem analogicamente, no plano da vontade às proposições da vontade (*Willenssätze*) (HUSSERL, 2009a).

De acordo com Husserl (2009a, p. 200, tradução nossa<sup>112</sup>): “Há uma dúvida prática, questionamento prático, pensamento prático e um decidir prático que são puramente uma questão da vontade”. Nesse sentido, a argumentação insiste na gênese do significado do “eu quero”, que se manifesta num modo de relação entre a vontade e o eu (BIANCHI, 2016), ou ainda a vontade e sua constituição na vida consciente. Ainda mais, ressalta-se o modo específico de uma ética fenomenológica, aquela que é pura não por ser teórica, mas fazer brotar a ação ética do solo último das vivências em relação com o mundo, isto é, todo agir e todo julgar são provenientes da relação consciência e mundo.

Acerca deste “modo” específico que é o de uma ética fenomenológica, San Martin (2016, p. 47) afirma que: “[...] o puro não é o *produzido* pela reflexão, mas aquilo que a reflexão *descobre* como ponto de partida atravessado por uma necessidade que nenhuma contingência poderia mudar”. O mundo da contingência é o mundo dos acontecimentos éticos, dele se manifesta o modo específico da estimativa, isto é, a vontade produz um tipo de

---

<sup>112</sup> “Il y a un douter pratique, un questionner pratique, un réfléchir et un se-décider pratiques, qui sont purement affaire de la volonté” (HUSSERL, 2009a, p. 200).

valor que corresponde a um estimar, a uma querer estimando, como se a estima estivesse no fundo do valor (*Wert-halten*).

Aos poucos anuncia-se que o plano da vontade na filosofia ética de Edmund Husserl suscita uma teoria transcendental da razão valorativa e da razão prática, que acontecem analogamente ou contemporaneamente. Para o filósofo, “Uma *reflexão prática* nada mais é do que o cumprimento de uma questão da vontade” (HUSSERL, 2009a, p. 205, tradução nossa<sup>113</sup>). Aqui precisamente reside um ponto muito significativo para esta pesquisa, uma vez que em Ricoeur, a sabedoria prática decorre de uma posição do sujeito que se reconhece em ação, e enquanto sujeito que possui uma ipseidade, sendo a vontade e a subjetividade determinantes para sua ação que lhe assegurará identidade.

No campo prático o preenchimento da vontade é realizado pela decisão que cumpre ser uma espécie de *resposta* às motivações. A decisão como preenchimento da vontade acontece também numa espécie de agora, que Husserl (2009a) chamará de decisão em ato (*in der aktuellen Wahlentscheidung*).

No que se refere à compreensão da vontade como uma questão prática a dimensão dóxica fornece elementos de dadidade (HUSSERL, 2009a, p. 206), razões que são dadas (*zur Gegebenheit kommenden Gründe*), o que é a materialidade de situação e que também a partir deste conteúdo a vontade poderá realizar a decisão. Assim, se estabelece uma *vermutendes Entscheiden*, uma decisão de conjuntura, dada sempre no “aqui” da situação que enuncia-se como o provável (HUSSERL, 2009a) e o provável é o favorável, ainda que não seja o evidente explícito.

Husserl não descarta o exame “matemático” das probabilidades, que segundo ele podem ser medidas, quando os elementos em julgamento são pesos quantitativos das situações, porém, por se tratar de situações em que a consciência encontra-se para decidir, ela sempre age em modalidades de uma consciência dóxica, que nestes casos, é um modo fenomenológico, pois o que está em jogo são sempre elementos dados a ela própria, a consciência. Ou seja, no exame prático, se a decisão é tomada pela vontade, não será, necessariamente, por uma evidência racional. O valor atribuído ao escolhido não deriva do racional, portanto, é uma decisão por conjectura (Cf. HUSSERL, 2009a, p.206-208).

Por fim, pensar a questão da vontade, é para o filósofo uma reflexão sobre a “[...] essência da escolha ou mesmo sobre a reflexão da prática” (HUSSERL, 2009a, p. 209,

---

<sup>113</sup> “*Une réflexion pratique n’est rien d’autre que l’accomplissement d’une question-de-volonté*” (HUSSERL, 2009a, p. 205).

tradução nossa<sup>114</sup>), sobre o decidir-escolhendo das (*Sich-wählend-Entscheiden*). A decisão naturalmente não opta somente pelo sim, pelo que quer, mas também pelo que não quer. Assim, em sentido fenomenológico, mesmo uma negação possui para Husserl um algo, um algo “que é”. Nesse sentido, independente do sim ou do não, a vontade possui um conteúdo.

Do seio da vontade se revela o seu conteúdo, que sempre é uma tematização que diz respeito a um sujeito, que está no mundo e que visa o mundo. O visar do mundo faz parte do mover-se específico da vontade, que então revela uma dimensão teleológica da ética de Husserl. Portanto, a vontade é um modo de ação e decisão no agora, mas que move-se no sentido teleológico do próprio sujeito.

A vontade ao ater-se ao conteúdo material de sua movência é assim sempre orientada por uma esfera mais ampla, universal, que, conforme compreende Korelc (2013, p. 344), trata-se de: “responder à pergunta que orienta toda a sua investigação filosófica, a pergunta pelo sentido da existência humana e do mundo, ou mais largamente, a pergunta pelo sentido do ser”. Isto é, a teleologia husserliana é aquela que orientada por um impulso ontológico, desdobra-se em horizontes de resposta na ética e na epistemologia, sobremaneira. Portanto, responde-se primeiro a que destina-se o homem e sua existência e isso é horizonte para as demais escolhas particulares.

Aqui ressalta-se o valor de distinção da proposta ética de Edmund Husserl e em larga escala da própria ética fenomenológica frente às posições naturalistas, isto é, toda a doutrina da vontade é fundamentada no modo de mostrar a gênese, ou melhor, a motivação da ação ética, que diferente da visão naturalista não é uma causalidade natural. San Martin (2016, p. 56) afirma que: “A razão não significa apenas fatos [...] o ético supõe a decisão ética ativa”. O ideal teleológico se desenha com bastante nitidez. Num olhar geral, é o tema da crise, como já mencionamos, que parece estar presente na filosofia husserliana desde sempre. Justificar que o homem não é meramente uma peça de uma engrenagem mecanicista, mas um o artífice de um mundo espiritual da consciência é também algo que está nas entrelinhas da filosofia ética do autor.

Mas em que propriamente consiste o telos do homem? A que se destina o horizonte último de sua existência enquanto relação pessoal com o mundo? A resposta para isso está junto do núcleo da vontade, a consciência transcendental. Do próprio mover-se intencional da consciência transcendental por meio da vontade o sujeito humano responde por sua ação e por si mesmo, como recorda Korelc (2013, p. 349): “O que a vontade cria, portanto, não é

---

<sup>114</sup> “[...] *Ll’essence du choix ou encore de la réflexion pratique*” (HUSSERL, 2009a, p. 209).

apenas a realização da meta, mas ela forma o próprio sujeito [...] Pelos seus atos, pelas decisões de vontade, o Eu se forma ou constitui como pessoa, única e irrepetível”. Ora, se está prevista a própria justificação do homem enquanto sujeito pela sua escolha, parece que aí podemos notar outra perspectiva a qual é amplamente desenvolvida em Paul Ricoeur a partir da identidade narrativa.

A dimensão teleológica é um fundamento da ética, em Ricoeur como já se sabe, mas também agora nitidamente presente em Husserl. Adentrar ao processo que passa da vontade a ação permite, a partir de uma perspectiva fenomenológica, mostrar o fundo antropológico presente nas éticas de Husserl e Ricoeur. Ainda mais, nesse estágio de argumentação é possível dizer com San Martin (2016, p. 58):

O objetivo de toda fundamentação fenomenológica é sempre salvar a objetividade e a universalidade tanto das proposições teóricas quanto dos valores e das proposições éticas. A esta altura de sua vida Husserl não tem dúvidas do que sempre pretendeu, salvar o valor transcendente e portanto não mutável do que se nos apresenta como não dependendo de nossas condições fáticas, pelo que transcende qualquer condicionamento antropológico ou biológico.

Conforme fora possível notar, a vontade é movimentada por conteúdos, que são sempre perspectivas norteadoras do impulso, ou mesmo, intenção agente. Assim, um ponto que parece mostrar-se é que em Husserl, a partir da vontade, faz-se presente uma dimensão teleológica, ou seja, e como já visto neste estudo, o horizonte pessoal do sujeito conta muito na ética husserliana. Toda dimensão da ética deve sempre recorrer ao ponto criteriante que é o sujeito, o homem situado no mundo da vida com suas solicitações. Fabri (2016) recorda que Husserl considera Fichte em sua ética e o que ambos estão a defender é que não é o objeto que decide, mas o sujeito, portanto dá-se o recurso à subjetividade transcendental<sup>115</sup>.

Se o horizonte estimativo da vontade é a subjetividade transcendental, cabe ainda a pergunta: a vontade expressa um modo de convicção? Este é um ponto importante a ser refletido. Korelc (2013, p. 355) afirma que: “[...] a vontade é uma determinação do Eu pessoal, ela explica em si o ser do Eu: as decisões e convicções do Eu determinam o seu ser”. O ser do eu é que tomado no sentido específico que anuncia o sujeito ético, capaz de afirmar-se na posição da razão e na decisão ética. Ao que nos parece, este é um modo outro de fazer

---

<sup>115</sup>Neste estudo o pesquisador afirma que toda a defesa de Husserl acerca da unidade do sujeito a conduzir o teórico em sentido epistemológico, é válida para o âmbito ético, afinal, em Husserl o teórico é considerado sempre tendo por horizonte o prático. Cf. FABRI, Marcelo. O motivo ético do recurso à subjetividade transcendental. *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, V. 21, N. 1, jan/jun. 2016, p. 59-81.

um anúncio da afirmação do sujeito num plano de convicção, conforme vimos desenvolvido na ética de Paul Ricoeur.

Para levar adiante a hipótese, é importante notar que Husserl (2009a) dirá que vontade dirige-se sempre a uma concordância (*Einigkeit*), que o resultado do que o eu transcendental posiciona como o melhor e que, por sua vez, é um modo de convicção ou de unidade das convicções. Outro ponto fundamental sobre a vontade em Husserl e que aparece nas aulas de 1920 a 1924 é que esta unidade de convicções que orienta o sujeito, expressa num plano maior aquilo que em textos posteriores é chamado de “vida universal da vontade” (HUSSERL, 2009b).

No décimo capítulo de *Introdução à Ética (2009b)* intitulado *A perspectiva de uma ética da melhor vida possível fundada sob a vontade* temos reflexões que ainda clarificam a posição da vontade frente à ética fenomenológica. Para o filósofo, a vontade se coloca como uma nova modalidade no plano dos valores ou então da filosofia axiológica. Isso significa que para Husserl a vontade é antes de tudo intencional, se desenvolve no seio da consciência que dialoga com o mundo. Nesse sentido, se o valor é pressuposto pela vontade, o valor não é a consequência de um primado lógico-racional entre bem e mal, mas sim, é um elemento decorrente do intencionar próprio da vontade. É assim que Husserl (2009a) falará que o valor, a partir da vontade, possui um caráter ético para além de ontológico. Portanto, há uma diferença entre *atitude axiológica* e *atitude ética*.

Na vida universal da vontade o filósofo distingue uma *vida ingênua da vontade* de uma *vida normativamente consciente da vontade*. A vida ingênua da vontade caracteriza-se por uma “ingenuidade” que faz evidência da verdade da própria vontade. Esta verdade é conforme à consciência e carrega consigo o caráter de ser originária (Cf. HUSSERL, 2009b, p.242-243). Isto é, é vida da vontade em seu querer originário, fundado nas próprias vivências da consciência em posição ingênua. De outro modo, há a vida da vontade normativamente consciente.

A vida da vontade normativamente consciente da vontade não é ingênua por ater-se ao aspecto normativo, propriamente. Aqui é importante notar que não são modos contrários, mas posições da própria vontade em seu horizonte de visada e ação que aqui aparecem como “vida”. Da mesma forma, Paul Ricoeur, como poderá ser visto em sua pequena ética, distingue a estimativa ética da moral da obrigação. Neste caso, há também uma evidência presente na vontade, porém preenchida por um conteúdo normativo e portanto, não pode ser uma evidência ingênua.

O que Husserl considera como uma vontade não ingênua, é aquela vontade que, através da consciência, conhece, portanto, uma espécie de vontade conhecedora (HUSSERL, 2009b). Mas como pode o conhecer e a evidência estarem juntos? Justamente, o filósofo afirma que uma evidência em seu caráter de dadidade, quando repetida como orientação do pensar e do agir já não é mais originária, e portanto, ingênua, mas sim, possui um caráter normativo. Isto é, esta evidência repetida torna-se “habitus” como, permanecendo uma esfera de conhecimento, mas não de manifestação evidente pura.

Naturalmente todo esse desdobrar-se da vontade em seu núcleo na vida transcendental da consciência não é algo somente dado na situação, ou diante da decisão, podemos assim considerar. A fenomenologia da vontade husserliana é complexa. Marta Ubiali (2012) recorda que a vontade era um problema filosófico de Husserl, mas não só dele, incluindo outros autores contemporâneos, inclusive aqueles ligados ao movimento fenomenológico<sup>116</sup>. A vontade, como uma das esferas ativas da consciência transcendental acaba por revelar traços específicos do sujeito em ação. Este é o ponto em que a filosofia ética ricoeuriana dará continuidade. Como recorda Walton (2003), da vontade em decisão revela-se por fim o grande anseio de realização, estando assim o sujeito tensionado a afrontar o próprio horizonte pessoal com o horizonte de valores absolutos maiores. Requer-se assim uma sabedoria prática, que na ética husserliana tem sua expressão no imperativo categórico do melhor possível.

### 3.3.2 A vontade em Paul Ricoeur

O problema da vontade é talvez um dos pilares de sustentação da posição que defende a centralidade da ética na filosofia de Paul Ricoeur. Tal posição é assumida em parte pelo

---

<sup>116</sup> Alexander Pfänder em sua *Phänomenologie des Wollens (1900)* e *Motive und Motivation (1911)* aborda a questão da vontade de uma perspectiva interessante. Dada atenção aos acenos históricos da fenomenologia nascente, a relação entre Husserl e Pfänder é de simpatia e será conduzida a uma mútua colaboração. O primeiro texto é de 1900, portanto, um ano antes de *Investigações Lógicas (1901)* de Husserl, que como se sabe, já trouxe elementos sobre a vontade, porém, não dentro do argumento ético, propriamente dito. A questão é que Husserl não só teve contato com esses textos de Pfänder, tanto o primeiro, como o segundo, como apreciou seu conteúdo (SPIEGELBERG apud UBIALI, 2012), afirmando ter sido o início de uma pesquisa séria sobre a vontade em âmbito fenomenológico. O início, pois naturalmente, ainda que apreciado o trabalho de Pfänder não havia dado conclusões totais à questão. Pfänder desenvolve a noção de consciência projetual (*Projektbewusstsein*). isto é, de que a consciência em sua esfera última coincide sempre com a vontade que por sua vez, visa uma realização prática. Este núcleo que visa e intenciona enquanto vontade é denominado de Eu-centro. Por fim, o que resulta da vontade vinda do Eu-centro é sempre um ato de liberdade. Cf. UBIALI, Marta. **La fenomenologia del volere: Husserl, Pfänder e Geiger**. Husserl-Archives, Leuven. 2012, p. 62-78.

projeto inicial de uma *Philosophie de la Volonté*, tema da tese doutoral de Ricoeur, seja à presença, por vezes indireta, do tema em obras que seguiram até o projeto, por fim, de uma teoria da ação. O escopo neste momento, uma vez percorrido o caminho da ética que culmina na sabedoria prática, é o de verificar o quanto o seu fundo fenomenológico relaciona-se então com o tema da vontade.

De início, um dos pontos decisivos que aparecem a partir do problema vontade é o da liberdade. Como já mencionado brevemente no primeiro capítulo, Paul Ricoeur é herdeiro da filosofia reflexiva de Jean Nabert, a qual tematiza o problema da constituição da vontade. Além da filosofia reflexiva, nesta época Paul Ricoeur estava mais próximo de uma abordagem fenomenológica ainda não acrescida pela hermenêutica, que por sua vez é assumida a partir do fim dos anos cinquenta e início dos anos sessenta. Um dos primeiros pontos revelados numa fenomenologia da vontade é a de que ele deve constituir-se onde existe a liberdade.

A liberdade é um dos temas que aparece em *Le volontaire et l'involontaire*, texto que constitui *Philosophie de la Volonté*, a tese doutoral de Ricoeur. A perspectiva geral é a de que a vontade é proveniente do diálogo entre a dimensão do voluntário com o involuntário. Sem ater-se ao que já fora tratado em outros momentos de nossa pesquisa, o ponto central é o exercício da consciência, em sua posição reflexiva, diante dos apelativos éticos inerentes à dimensão voluntária.

Inicialmente, é possível, como destacou Picardi (2015), considerar que há uma nova perspectiva da vontade nas investigações mais recentes do filósofo<sup>117</sup>. Este amadurecimento do tema, podemos assim considerar, se dá ao fato de que Ricoeur afirmou em um curso dado em 1967, intitulado *Plans pour une nouvelle philosophie de la volonté*, que, diferentemente do trabalho feito anteriormente, há uma necessidade em deter-se em uma fenomenologia não das estruturas históricas que vontade assumiu nos sistemas filosóficos, mas de afrontar fenomenologicamente o próprio valor em si, uma vez que este é o movente de vontade. Como se sabe, o horizonte que se abriu para o filósofo foi o problema do mal e a edificação de uma ontologia da falibilidade. Outra via de leitura, é considerar a passagem de uma análise fenomenológica para uma análise da linguagem, do significado e da analítica entorno da vontade. A nosso ver, ambas as perspectivas estão presentes, sobretudo em *O Si-mesmo como um outro*.

---

<sup>117</sup> O texto de Roberta Picardi o qual nos detivemos é a apresentação de *Paul Ricoeur: de la volonté à l'action* presente na *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Cf. PICARDI, Roberta. Paul Ricoeur: de la volonté à l'action: presentation. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**. Tomo 99, 2015, pp.537-545.

O curso de 1967 evidenciou uma posição original de Paul Ricoeur a partir da vontade, mas que reconheceu o valor da temática em dois grandes sistemas, que mais tarde aparecem no limiar da ética de *O Si-mesmo como um outro*, a saber, Aristóteles e Hegel. Ambos os autores são, em certa medida, pontos de partida da problemática ética. O filósofo francês analisa a vontade a partir de três perspectivas: apetitiva; decisional e dinâmica (PICARDI, 2015). A dinâmica manifesta o acontecer próprio da ação na relação com os outros e com as instituições, isto é, o alargar de uma perspectiva fenomenológica, que na visão de Picardi e Michel está focado no “eidos” da vontade até o seu posicionar-se maduro, como ação propriamente dita.

O texto de 1967 aparecerá em nova conferência dada por Paul Ricoeur em 1968 em Montreal, em português publicada com o seguinte título: *O problema da vontade e o discurso filosófico*<sup>118</sup>, que citamos no tópico anterior. Três discursos filosóficos amarram o problema da vontade: o discurso fenomenológico; o discurso da ação significativa; e discurso hermenêutico (RICOEUR, 2016). Como já mencionado, Aristóteles, na visão de Ricoeur, foi o primeiro a lançar as bases de uma fenomenologia da vontade enquanto ato motivacional da ação. Em Husserl, nossa análise pode evidenciar o fundo teleológico no direcionar-se da vontade: cumprir a ação específica e cumprir a ação do homem enquanto agente ético em si.

Para Ricoeur (2016), a vontade é um discurso constituído, de Aristóteles à tradição pós-husserliana, que assume características próprias. É como se tomado pela investigação de um autor ou escola de pensamento fosse assim ainda um tema incompleto ou irresoluto. Nesse sentido, a tarefa a qual a ética contemporânea deve considerar, entre tantos outros propósitos, é a de constituir uma unidade de discurso ao tema da vontade.

O discurso sobre a vontade tendeu entre dois pólos na análise que Ricoeur fez ao olhar para a tradição. Na visão do autor, temos uma dupla determinação fenomenológica da vontade: “[...] articulação dos meios e dos fins no projeto; articulação entre um entendimento mais ou menos passivo e o poder de decisão no ato de escolha” (RICOEUR, 2016, p. 99). Nesse sentido, três conceitos parecem orientar a perspectiva da vontade: *projeto; escolha; poder* de decisão.

Conforme já dito, em Husserl há a justificação do problema de uma fenomenologia da vontade, enquanto que na tradição pós-husserliana sua consumação (RICOEUR, 2016), esta é a posição do filósofo francês. Cabe assim indagarmos, o que faltou em Husserl? Para Ricoeur, será um discurso da vontade que desemboca no outro. A nosso ver, todo o discurso

---

<sup>118</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **O problema da vontade e o discurso filosófico**. In. Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, pp. 97-112.

da ação e da vontade em Husserl é em vistas ao outro, que primeiramente é visado, logo um ato objetivante, o que desagradou Paul Ricoeur.

Temos um Ricoeur crítico de Husserl quanto à fenomenologia da vontade. O filósofo francês afirmou: “O próprio Husserl quase não escreveu sobre a vontade” (RICOEUR, 2016, p. 99). Aqui é necessário configurar um olhar mais largo. As análises ricoeurianas sobre a vontade em Husserl estão pautadas em *Investigações Lógicas e Ideias I*, o que implica pressupor que o filósofo não teve contato com *Lições sobre a teoria geral do valor (2009a)* e *Introdução à Ética (2009b)*, organizadas pelo Arquivo Husserl e editadas em 1989.

Por outro lado, o próprio Ricoeur reconhece que: “No entanto, a fenomenologia deu ao discurso clássico sobre a vontade um direito e uma fundação. Graças à redução fenomenológica, todos os enunciados naturalistas sobre as coisas, os fatos e as leis são postos entre parênteses, e o mundo aparece como um campo de significação” (RICOEUR, 2016, p. 99). Aqui reside a nosso ver uma das forças da ética fenomenológica husserliana, também reconhecida por Ricoeur, distinguir o problema causal da ação e da vontade de um discurso naturalista aos moldes dos modernos, como pudemos perceber em toda a análise husserliana.

Entretanto, na visão de Ricoeur (2016), uma análise fenomenológica da essência das vivências da vontade não é uma análise da qualidade das vivências da vontade, o que parece um pouco estranho a nosso ver. O discurso filosófico sobre a vontade passa, na análise ricoeuriana de um estatuto fenomenológico, baseado na essência da vontade como tal, o que para o filósofo é ainda um ponto limitado, para um segundo nível de discurso, o dialético.

No discurso dialético sobre a vontade novamente Aristóteles é reivindicado, e desta vez, tem presença o livro VI da *Ética a Nicômaco*, valorizando a *phronesis* aristotélica, a virtude prudencial, que como vimos, assume um significado importante no âmbito de reapropriação feita pelo próprio Paul Ricoeur no contexto de sua ética, como sabedoria prática. Para Ricoeur, a face dialética do discurso, possibilita compreender que a teoria da vontade necessidade de uma *norma* e a norma da vontade é o meio-termo mediado pela sabedoria prática (RICOEUR, 2016, p. 101). Novamente aqui somos convocados a pensar o fundo husserliano da ética de Ricoeur: ambos partiram da crítica ao modelo kantiano, mas ambos viram a necessidade de uma “nova norma”. Em Husserl a lei da absorção; em Ricoeur, o exercício da sabedoria prática.

Em tal perspectiva conclui o filósofo francês: “[...] o momento de arbitrariedade constituído pela vontade como vontade no nível fenomenológico se articula com base no momento de normatividade constituído pela vontade como vontade no segundo nível” (RICOEUR, 2016, p. 102). Vinculam-se assim, o caráter intencional-constitutivo do ato da

vontade e a necessidade de sua regulação por uma normatividade expressa não como moral fixa, mas como exercício de sabedoria prática. Ora, perguntamos se não seria este o movimento já pensado por Husserl em seu imperativo do melhor? Com isto, abrimos campo não para mostrar insuficiências na crítica ricoeuriana, mas para fazer valer o “espírito movente” do pensamento fenomenológico, expresso seja em Husserl, seja em Ricoeur.

Na análise ricoeuriana, a normatização da vontade como exercício calculativo esteve presente em Aristóteles, mas não em Kant. A diferença é que a sabedoria prática faz uso da vontade e sobre ela “calcula” o melhor, mas não por via de uma racionalização pré-determinada, mas sim, pela verificação real do mundo, da vida e das situações. Justamente, a ética husserliana, no enlace formal-material cumpre tal propósito, conforme já mencionamos longamente neste estudo.

De acordo com Ricoeur, na expressão kantiana da vontade: “[...] a vontade deixa de ser uma espécie de desejo - um desejo racional - e passa a ser uma variedade da razão” (RICOEUR, 2016, p. 104). Assim, uma vontade pautada como variedade da razão pode parecer vazia, sem materialidade ética. Nesse sentido, parece oportuno trazer aqui o segundo elemento da sabedoria prática na análise do respeito em Immanuel Kant: em Ricoeur, é necessário que o respeito chegue ao outro e não à própria razão. Aqui aparece o impasse entre a tendência ao universal da razão e do formal e o contextual e sua materialidade significativa.

Em *O Si-mesmo como um outro* o autor tencionou a pretensão de um respeito à própria universalidade da lei com a solicitação da alteridade no respeito ao outro: “[...] já que a alteridade das pessoas, inerente à própria ideia de pluralidade humana, mostra-se, em certas circunstâncias notáveis, incoordenável com a universalidade das regras que subentendem a ideia de humanidade; o respeito tende então a se cindir em respeito da lei e respeito das pessoas” (RICOEUR, 1991, p. 307).

Tiellet (2020, p. 148) afirma que “[...] na distinção entre o respeito devido às pessoas e a autonomia, Kant fracassa com o critério universal, que impede que se desvele a alteridade e a singularidade de cada um”. Com isso, implica considerar que no exercício da sabedoria prática a vontade não se efetiva se não por vias de uma regra, neste caso, o respeito, mas de que não se trata de uma regra vazia, mas sim preenchida pela presença das situações ou das pessoas ou ainda, da materialidade que constitui o que é a ética, como afirmou Husserl.

A solução ricoeuriana será em considerar o respeito como meio para o fim que é a própria pessoa e não o contrário: “[...] a consideração das pessoas como fins nelas mesmas introduz um fator novo, potencialmente discordante, com relação à ideia de humanidade, a

qual limita-se a prolongar a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade” (RICOEUR, 1991, p. 310).

É ao “cada um” previsto pela alteridade que o exercício da sabedoria prática se dirige. Assim como em Husserl foi possível perceber o “agora” da vontade, igualmente em Ricoeur há uma temporalização que faz com que o presente e suas solicitações estruturam o modo de acontecimento da vontade motivada pela sabedoria prática, nesse sentido, a vontade é normativa que dialeticamente responde o originário do acontecimento.

Ainda sobre a regulação da vontade a um modo de regra outra que aquela sustentada pela perspectiva kantiana, Rossato (2018) sustenta uma posição mais prudente. Para o estudioso, em parte ricoeur libera-se dos moldes kantianos, em parte não, a começar pelo jogo meio e fim da pessoa e sua distinção de coisa, o que deriva do próprio Kant. A questão é saber como Ricoeur relaciona a regra com a materialidade ética, onde o filósofo francês parte dos limites de uma fenomenologia sem regra, tese inicial de *Simpatia e Respeito* (2009), que a nosso ver reafirma o desconhecimento dos textos basilares da ética de Husserl.

Se em Husserl o horizonte teleológico da vontade conduz a ação humana em sentido universal, não significa considerá-la como uma espécie de *vida ingênua da vontade*, mas sim, como o próprio Husserl (2009a) ressaltou, uma *vida normativamente consciente da vontade*. Aqui o enlace entre Husserl e Ricoeur toma significação. A fenomenologia jamais desconsiderou a necessidade de normatização do querer para que possa efetivar-se como razão prática.

Paul Ricoeur, no tratamento da segunda pessoa, considera a simpatia como uma forma de respeito (*Simpatia e Respeito*), que mais tarde, (*O Si-mesmo como um outro*) com a solicitude, responderá a amizade. Podemos ainda dizer com Rossato (2018, p. 131) que: “[...] é preciso sublinhar que Ricoeur mantém a homologia de estruturas entre a deontologia e a teleologia na esfera da segunda pessoa. Se antes, em *Simpatia e Respeito*, ele podia dizer que a simpatia era o próprio respeito, agora não será tão diferente: a solicitude é o próprio respeito devido ao outro na sua matéria afetiva; e o respeito será a solicitude em sua forma prática e ética”. A nosso ver, o fundo fenomenológico é sempre o de uma razão prática ou sabedoria prática que possa unir o formal e o material, o teleológico e o deontológico.

Justamente, é na relação entre o formal e o intencional que a dimensão primeira da vontade, em relação ao outro, se prolonga em relação a todos ou então à dimensão política. Para Ricoeur, a sabedoria prática faz a passagem da vontade em direção a uma necessidade de responder eticamente num contexto mais amplo e, por que não, mais conflituoso. Na perspectiva do filósofo francês este é o momento em que uma teoria da vontade deve fazer

uso dos movimentos vindos de uma perspectiva teleológica e deontológica. A isso Ricoeur (2016) denomina de discurso dialético da vontade conforme já mencionado e que por fim desemboca na ideia de vontade como razão prática.

Para Paul Ricoeur o discurso dialético da vontade aponta, primeiramente, uma cisão entre os momentos de tese e antítese: vontade subjetiva e vontade objetiva. A síntese poderá ser dada com o apoio da filosofia hegeliana em sua filosofia do espírito objetivo, constituindo assim a “[...] a filosofia autêntica da vontade no nível do discurso da ação significativa” (RICOEUR, 2016, p. 105). A ação significativa garante a funcionalidade ética na dimensão política, haja vista que a própria noção de Estado depende da livre condução das vontades a um plano maior de realização.

Com “ação significativa” nota-se se já a preocupação de Ricoeur em passar aos poucos do tema da vontade ao tema da ação propriamente dita. Nesse sentido, a perspectiva hegeliana aponta para o movimento dialético de uma vontade subjetiva que é por vezes, abdicada, em vista de uma vontade maior, universal e que se tornará, portanto, objetiva. Em tal propositivo prevalece um outro nível de liberdade de vontade ou de decisão, uma vez que: “[...] a liberdade não se atualiza apenas nas coisas, em sua qualidade de possuídas, mas também em obras e em ações que a representam no mundo”, de modo que, “[...] Somente uma vontade submetida à objetivação, nesse sentido, é capaz de reconhecer a si mesma como autor responsável por seus atos” (RICOEUR, 2016, p. 105). É assim que para Paul Ricoeur a vontade em seu discurso dialético possibilita a reconciliação entre o desejo e a racionalidade no movimento que vai da infinitude da reflexão à finitude da realização em ato.

Em Husserl uma das faces da vontade como projeto teleológico e seu cumprir-se no “agora” e na, poderíamos assim inferir, “criatividade”. Também para Paul Ricoeur, a dimensão da vontade liga-se a isso: “Na atividade humana, uma característica do ser como ato se manifesta; um acesso ao fundamento do ser como criatividade é descoberto. Essa é a implicação derradeira de uma filosofia da vontade” (RICOEUR, 2016, p. 107).

Em 1971 Paul Ricoeur apresentou a conferência intitulada: *Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire*, traduzida e presente em Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica (2016)<sup>119</sup>. Aqui o enlace do problema da vontade que culminará no problema da ação é novamente relacionado com a fenomenologia e seu “fundo”. Especificamente, a crítica a Husserl será ancorada no reconhecimento do trabalho de

---

<sup>119</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **Fenomenologia do querer e abordagem pela linguagem comum**. In. Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, pp. 113-130.

Alexander Pfänder em seus dois principais trabalhos que tratam do tema da vontade: *Phänomenologie des Wollens* (1900) e *Motive und Motivation* (1911).

Alexander Pfänder é um dos nomes da maior expressão do movimento fenomenológico que acontecia contemporaneamente a Husserl. A perspectiva da vontade em Pfänder é dada pela noção de motivo. O motivo distingue-se, enquanto elemento originário da vontade, da causalidade, que predominava como de explicação a partir das ciências da natureza, diferentemente do que o movimento fenomenológico propunha.

Em sua *Motive und Motivation* (1911), Alexander Pfänder distingue a vontade das inclinações. De acordo com o fenomenólogo, a vontade é derivada do que ele denominou de “eu-centro”, enquanto que a inclinação provém de outra esfera, a do “eu-corpo” (BAVARESCO; CESCO; 2017). É interessante porque Pfänder não considera, na esfera do “eu-centro” a involuntariedade ou causalidade, mas o puro mover-se volitivo, que a nosso ver é intencional. O movimento que possibilita isso é de aspecto centrípeto, de acordo com o filósofo, isto é, justamente de força motora própria, um quase motor imóvel.

Paul Ricoeur, neste outro referido texto, traz a perspectiva de Alexander Pfänder para justificar que uma filosofia da vontade deverá ter unificada uma linguagem comum a partir de duas áreas: a fenomenologia, a cargo da essência das vivências e a filosofia da linguagem, a cargo dos enunciados (RICOEUR, 2016). Com isso, vemos um terceiro ponto de análise da vontade, depois do discurso fenomenológico e dialético, agora o da linguagem, como discurso e que carregará consigo o apoio vindo da hermenêutica. Vale ressaltar que tal análise é desenvolvida três anos após *O problema da vontade e o discurso filosófico*<sup>120</sup> (2016) proferida em 1968. A tese de Ricoeur aqui consiste em buscar justificar que a fenomenologia enquanto ciência das essências das vivências deve recorrer, quando da necessidade de transformar em ação a vontade, ao discurso e aos enunciados, havendo assim o vínculo básico entre fenomenologia e filosofia da linguagem.

A filosofia da linguagem enquanto análise da vontade-ação tem, de acordo com Ricoeur (2016) três níveis distintos: nível conceitual, nível proposicional e nível discursivo. No primeiro, o nível conceitual, a vontade se desdobra em outros termos, como intenção, intuito, querer, que se identificam, de acordo com o filósofo em jogos de linguagem, aos moldes de Wittgenstein. No jogo de significações entorno da vontade o que mais aparece é entre *intenção* e *motivo*. Com a noção de motivo retornamos aos primórdios do movimento fenomenológico com Pfänder. Na análise de Ricoeur (2016, p. 116), e conforme já

---

<sup>120</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **O problema da vontade e o discurso filosófico**. In. Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, pp. 97-112.

mencionado no primeiro capítulo, *motivo* tem mais força em relação a uma ação do que uma *causa*, pois o *motivo* é derivado da liberdade.

É interessante notar o quanto tal argumentação aparecerá mais madura nos textos de O Si-mesmo como um outro, onde a pergunta o “*quê?*”, como o recurso da teoria da ação, direciona-se ao “*quem?*” (RICOEUR, 1991), isto é, a atribuição de uma ação a um agente. A atribuição de ação a seu agente enquanto suscetível de identificação, ou ainda o tema da imputação e da responsabilidade tem suas fontes também no “fundo fenomenológico”: “É notável, aqui também, o paralelismo com o que Pfander diz sobre “a consciência de querer no sentido estrito”, expressamente definido por ele como “a crença na possibilidade de realizar, por nosso próprio fazer, algo a que aspiramos” (RICOEUR, 2016, p. 117).

No segundo nível está em jogo o ato propositivo. Aqui aparece outro elemento significativo para os temas que foram desenvolvidos por Paul Ricoeur mais tarde, a saber, a *promessa*. A promessa também está relacionada com o ato propositivo, que por sua vez, enquanto promessa, só pode ser feito no indicativo presente da primeira pessoa. Aqui Ricoeur recorre a Austin, Searle e Strawson. Neste ponto, a vantagem do recurso da análise linguística estaria na aproximação psicológica de quem profere o discurso (RICOEUR, 2016).

Já no terceiro nível, dos atos discursivos, que por sua vez carrega a intenção. Nesse sentido, “[...] a intenção é, portanto, a forma teleológica de uma cadeia de meios e de fins da qual a conexão sintática é a expressão linguística” (RICOEUR, 2016, p. 120). Então, o que esses três níveis poderiam ainda servir-se de uma filosofia de cunho fenomenológico? Para o filósofo francês há a necessidade de um caminho que seria: a) passagem da fenomenologia para a linguagem (que a libertaria de um discurso introspectivo); b) necessidade de uma análise linguística que se vê mais “eficaz” (RICOEUR, 2016, p. 122) através da fenomenologia.

O fortalecimento de uma análise linguística madura através da fenomenologia estaria na capacidade de passar da análise dos enunciados à análise das vivências. Ricoeur recorda, inclusive, que Austin chamou seu método de “fenomenologia linguística”. Para o nosso filósofo: “A questão é saber, então, se a vivência da fenomenologia não é o referente implícito e não tematizado da análise da linguagem comum” (RICOEUR, 2016, p. 122).

Para justificar tal hipótese, Paul Ricoeur infere a distinção entre mundo e sentido. De um lado está a realidade e de outro a redução eidética, que na visão do filósofo é deslocar o mundo para o “império do sentido” (RICOEUR, 2016, p.124). A nosso ver, Ricoeur exerce um julgamento bastante clássico sobre a fenomenologia, isto é, não consegue ver nela senão

uma posição que não escapa jamais do idealismo<sup>121</sup>. Por outro lado, este “império do sentido”, tem função semelhante ao operado pela filosofia da linguagem, ele próprio o reconhece. Ricoeur chega a afirmar que a redução fenomenológica é o “[...] nascimento da função simbólica” (RICOEUR, 2016, p. 124), ou ainda, “É a dizibilidade intrínseca do vivenciado que permite uma teoria dos enunciados” (RICOEUR, 2016, p. 125). Neste jogo, a fenomenologia tem um papel propedêutico à teoria da ação ricoeuriana, que mediada pela linguagem, atentou-se ao fato de que todo enunciado diz respeito a uma vivência em primeira pessoa no mundo.

Retornado à análise de Alexander Pfander, Paul Ricoeur distingue, na filosofia do fenomenólogo, *tender* e *querer*. Para ele (RICOEUR, 2016), em Husserl a vontade estaria ligada aos atos objetivantes, enquanto que em Pfander, o querer em si não, portanto, seria um movimento livre em direção a algo mais. O querer, conforme já mencionado, seria de uma ordem outra da causalidade. Ora, a nosso ver, tal crítica a Husserl estaria infundada, uma vez que no pai da Fenomenologia, a vontade se direciona objetivamente às coisas, mas, antes disso é vontade enquanto elemento teleológico daquilo que é específico do humano: visar e agir a partir do logos (HUSSERL, 2014).

Em Pfander o elemento decisivo teleológico do querer estaria na noção de crença (*Glaube*) e de aspiração, “aspirar a” (*Estreben*), deste movimento deriva então a noção essencial de motivação (*Motivation*). A nosso ver, em certa medida está incluso no tema da teleologia em Husserl como foi possível notar no tópico anterior. A linguagem está estritamente conectada à fenomenologia, não só pelo aspecto descrição, mas pela motivação. Ainda mais, é possível concluir com o próprio Ricoeur: “[...] a análise linguística não tem seu fundamento nela própria, e sim numa análise dos conteúdos neumáticos da consciência” (RICOEUR, 2016, p. 130).

Os argumentos aqui elencados neste tópico que considerou os temas da vontade em Husserl e Ricoeur visam coroar o tema da ética e da sabedoria prática seja em Edmund Husserl, assim como em Paul Ricoeur. O coroamento da problemática ética pensada a partir de um fundo fenomenológico destina-se à vontade, uma vez que sua função, seja a partir de

---

<sup>121</sup> É bastante comum a crítica dirigida a Husserl a partir de uma “acusação” de idealista. Neste ponto é bastante esclarecedora a perspectiva de Angela Ales Bello em seu livro *O Sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. A estudiosa defende a tese de que o idealismo transcendental em Husserl pode ser lido como um realismo transcendental. O fato é que, de acordo com a autora, a noção de idealismo em Edmund Husserl possui algumas particularidades que a tradição filosófica destina ao realismo. Assim, é necessária bastante atenção a esse ponto. Nesse sentido, em Husserl prevaleceria ainda a noção de transcendental, que englobaria aspectos do idealismo e do realismo. Cf. BELLO, Angela Ales. **O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico**. Tradução de José J. Queiros. São Paulo: Paulus, 2019.

Husserl, bem como depois, a partir de sua expansão com Ricoeur, demonstram às reflexões da atualidade que não há ética senão através do exercício de uma consciência em posição respondente ao mundo. É diante de uma vontade encarnada no mundo que a fenomenologia recupera o solo da vontade no solo íntimo do sujeito humano, seja através de uma consciência intencional, seja através de uma ipseidade firmada pela convicção na ação ética. Por fim, buscamos ainda trazer uma última argumentação relativa à evidenciação do solo fenomenológico no plano da ética, trata-se de considerar que o tema da ética em Ricoeur é glorificado com a evidência de uma vontade operante, o que para nós se constitui como exemplificação na leitura da ética de Paul Ricoeur enquanto função poética. Passemos a essa perspectiva.

## CAPÍTULO 4

### 4. O ELEMENTO POÉTICO COMO EXPRESSÃO DE UMA ÉTICA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA

Tendo realizado todo o percurso que buscou expor as filosofias éticas de Edmund Husserl e Paul Ricoeur visando apontar a continuidade entre as perspectivas, este último capítulo visa destacar o contributo da ética fenomenológica para a contemporaneidade a partir das implicações da sabedoria prática, que a nosso ver são decorrentes do vínculo entre fenomenologia, sabedoria prática e a poética.

Em Paul Ricoeur três textos por nós examinados marcaram a preocupação central da ética em perspectiva fenomenológica e hermenêutica, todos eles foram publicados nos anos noventa de nosso século passado, portanto, a última década inteira de vida do filósofo e contínua produção, são eles: *O Si-mesmo como um outro* (1991), *Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica* (2011) e *O justo* (2008). Em Husserl, igualmente três textos foram destacados: *Lições sobre a Ética e a Teoria Geral dos Valores* (2009a), *Introdução à Ética* (2009b) e *Europa: crise e renovação* (2014).

Os desafios hoje vivenciados na contemporaneidade vão desde aos impasses suscitados por conflitos políticos, seguindo pelos dilemas relativos à saúde humana, sem contar, os desafios vindos da revolução tecnológica que se expressa através da Inteligência Artificial. É neste contexto que se manifesta a urgência de pensar a filosofia moral na sua possibilidade de ser resolução reflexiva. Diante disso, o pensamento ético fenomenológico, expressamente aquele vindo dos contributos de Husserl e Ricoeur reafirmam que o lócus específico da ética são as situações concretas, o trágico da singularidade. De imediato, o que se reconhece é que uma resposta moral normativa implica uma limitação, que deve ser superada pela sabedoria prática fruto de uma consciência que reflete a si mesma na transcendência do mundo com seus inúmeros desafios.

O fundo fenomenológico da ética, dado no horizonte da incapacidade de pensar o formal sem o material conforme o legado de Edmund Husserl, bem como, do resgate de uma ética viva e aplicada frente aos limites de uma perspectiva moral em Paul Ricoeur, faz urgir a sua originalidade como modo específico de sabedoria prática.

Em que medida é possível relacionar o ato poético e a postura fenomenológica? A nosso ver, ambas as posições são constituídas pela total originalidade da doação fenomenológica. Uma ética fenomenológica deve responder a total novidade interpelada pelo

fenômeno puro da tragicidade e singularidades dos casos e do valor e singularidades das pessoas. Se o ato fenomenológico se constitui no estar frente-a-frente à radicalidade das coisas mesmas, a sua posição é essencialmente ética.

Tanto para Edmund Husserl, como para Paul Ricoeur, a filosofia se constitui tema concreto e cotidiano. A vontade, tema já aqui tematizado, é um dos elementos constitutivos da ipseidade que se reconhece no apelo vindo da alteridade e na resposta ética a ela endereçada. A ética é necessária ao comprometimento político, social e dialógico do sujeito humano que vive num mundo em pleno movimento e com novas solicitações. É importante aqui considerar com Fabri e Grzibowski (2022, p. 41) que:

O ser humano encontra-se num movimento de ida e vinda: ele constitui o mundo ao qual pertence. Para constituir é preciso situar-se no próprio constituído. A fenomenologia é, assim, uma espécie de renúncia ao objeto fixo. Se a intencionalidade está voltada a objetos, se ela é sempre consciência de alguma coisa, não menos verdade é o fato de que a consciência se descobre interpelada pelo objeto.

Com isso, é preciso considerar que não há sabedoria prática sem uma consciência fenomenologicamente posicionada no mundo. Diante das situações concretas, a resposta ética é dada pela posição da vontade a partir da ipseidade, isto é, é na saída para o mundo e na reapropriação dele como si-mesmo que si é capaz de agir.

O terceiro capítulo pode esclarecer que os primeiros textos da ética de Edmund Husserl apresentaram um modelo racional calculativo, de onde num primeiro momento, a impressão dada é a de que é uma ética racionalista que sustenta a razão prática, por outro lado, ao nos aproximarmos do tema da vontade, ficou visível que no próprio Husserl uma interpretação voluntarista ganhou espaço, de modo já em seu pensamento podemos pressupor uma função poética.

Na filosofia de Paul Ricoeur a poética é considerada a partir de sua função epistemológica, que num olhar geral sobre a obra do filósofo aparece indiretamente na sua quase totalidade. O uso da poética aparece numa função característica do autor: o de um uso inventivo e criador de autores e propostas num jogo resolutivo de suas implicações hermenêuticas. Foi o próprio filósofo quem, em *Tempo e Narrativa* (1994, p. 55) fez questão de dizer que num primeiro momento, reportar-se à poética (aristotélica) leva à busca da predominância da “concordância sobre a discordância”. A poética, em Ricoeur, é tematizada a partir da problemática do tempo, mas também da ação, o que terá implicações e ética, e que

para o contexto investigativo desta tese, a pressupõe implícita no ato resolutivo da sabedoria prática.

A poética aparece como um dos componentes específicos da resolutiva própria da sabedoria prática. Antes de inferimos sua presença no exercício ético, convém destacar que o tema aparece, na filosofia de Paul Ricoeur, numa temática que poderíamos considerar mais ampla, que engloba toda a sua filosofia de cunho fenomenológico-hermenêutico.

É importante acenar para um fato importante da biografia de Paul Ricoeur que diz respeito à poética. Um dos três tomos previstos e decorrentes de sua tese de doutorado *Filosofia da Vontade*, publicada em 1950, deveria ser poética da vontade, mas que o filósofo acabou não desenvolvendo. O primeiro tomo deu origem a *Le volontaire et l'involontaire* e o segundo *Finitude et culpabilité* e o terceiro, no lugar da poética da vontade, foi *La symbolique du mal*.

Para cumprir o objetivo geral desta tese é necessário o enfoque na perspectiva de Paul Ricoeur, assim, faz-se necessário explorar os modos constitutivos da função poética a partir da sabedoria prática: o imaginário, a inventividade e a sensibilidade. Essas três variações da função poética são análogas à medida que especificam atitudes próprias do agir, mas são unívocas enquanto movimentos da poética que visam necessariamente um mesmo fim. Desse modo, o presente capítulo destina-se ao exame destas variações.

#### **4.1. A imaginação como função poética**

Acerca da imaginação como função poética na ética ricoeuriana, Rohden e Jesus (2017) em seu artigo intitulado *Hermenêutica entre filosofia e literatura: funções éticas da imaginação* apontam para a importância desta temática na originalidade reflexiva de Ricoeur. Antes de tudo, a perspectiva dos estudiosos mostra que o papel da imaginação é fundamental para ação em sua fundamentação literária, para o escritor, a ação é sempre correspondente a um ato imaginativo.

Já no que diz respeito à ética, o exercício da sabedoria prática deve ser o de dar espaço ao ato imaginativo e inventivo. Partir desse pressuposto objetiva evidenciar a relação entre uma vontade criadora, termo que vimos presente em Husserl, à materialidade ética, em outros termos, trata-se de, conforme destacam os estudiosos, “[...] aclarar a dignidade filosófica da imaginação na invenção ética do melhor comportamento possível diante da complexidade dos casos difíceis – *hard cases*” (ROHDEN; JESUS; 2017, p. 105).

Se no campo literário a ação é pressuposta pelo ato imaginativo, por que não estendê-lo ao plano ético das ações? Assim, é na aproximação entre o mundo literário e a ética que o ato imaginativo frente à dificuldade dos casos ou tragicidade das ocorrências favorece este estreitamento. Em *Do Texto a Ação*, Paul Ricoeur trata do imaginário como categoria específica da consciência crítica, que por sua vez, se funda no contato com o real (ROHDEN; JESUS, 2017).

A nosso ver, este movimento revela uma vez mais a posição intencional de uma consciência. Primeiramente, é necessário considerar que o imaginário, conforme sugere o próprio termo, é formado por imagens<sup>122</sup>. A imagem considerada por Ricoeur no exercício da sabedoria prática em ação não é a da fantasia, mas uma imagem derivada de uma consciência criadora. Uma vez mais podemos aqui lembrar da noção de *vontade criadora* pressuposta no ato ético por Edmund Husserl. Vontade e consciência, diante da ação, parecem ser termos lidos em bastante proximidade. Uma consciência que quer é, em certa medida, já uma vontade.

A vontade em seu processo criativo deve aderir à manifestação livre da inventividade e da imaginação. De acordo com Rohden e Jesus (2017), John Wall, autor de *Moral creativity: Paul Ricoeur and the poetics of possibility*, é um exemplo de leitura sobre a poética de Ricoeur que a compreende como um movimento livre do ato criativo, sendo próprio da criatividade que ela apareça diante dos conflitos, isto é, “[...] a criatividade vai emergir, exatamente, na tensão entre a liberdade e a finitude” (ROHDEN; JESUS, 2017, p. 113). Com esta perspectiva o que se compreende é que o ato criativo é apelado pela limitação, o que parece estar bastante relacionado com as situações em que a sabedoria prática é invocada.

Para além da discussão da criatividade no contexto da poética ricoeuriana e sem querer distanciar-se da questão levantada, parece oportuno trazer aqui alguns exemplos em perspectiva filosófica sobre a função filosófica da poética frente a ação humana. Um primeiro exemplo é retirado das contribuições de Evanhélos Moutsopoulos ao pensamento neo-

---

<sup>122</sup> O conceito de imagem parece ter sofrido um esvaziamento semântico na atualidade. É importante considerar que por imagem não está em questão somente aquilo que é “visualizado”, mas tudo o que atinge os sentidos e a consciência manifesta-se como imagem. De acordo com Meneghetti no Dicionário de Ontopsicologia, imagem, provém da seguinte constituição etimológica: “*In me ago*: ajo em mim. Imagem é aquilo que age em mim, isto é, projeção sgnica ou figural do percurso de uma ação”. Cf. MENEGHETTI, Antonio. **Dicionário de Ontopsicologia**. São Paulo: Ontopsicológica Editrice, 2001, p. 81.

helênico na contemporaneidade<sup>123</sup>. A contribuição diz respeito ao estreitamento entre as noções gregas de *krisis*, *kairós* e *poiesis*.

Na visão do filósofo grego contemporâneo a crise (*krisis*) é manifestada justamente pela despontencialização do espírito na sociedade atual, marcada pela predominância da técnica em detrimento do *lógos*. Assim, o que está ausente é a dimensão kaírica expressa através da função poiética, imaginativa e criadora, parte constitutiva do espírito humano. A recuperação da dimensão poética dá espaço ao *kairós*, expressão de uma temporalidade caracterizada como liberdade criadora no agora. Nesse sentido, não haveria, em essência oposição entre o exercício da racionalidade e a criação livre, ao contrário disto, o que se manifesta como desafio atual é que a perda da racionalidade implicaria também a perda da criação.

Outro exemplo para pensarmos a relação entre criação e limitação advém da funcionalidade da criatividade. Na perspectiva de Antonio Meneghetti, filósofo italiano, a criatividade é entendida como: “Elaborar algo para uma novidade eficiente, ou como estética, ou como função [...] a criatividade é sempre relativa à pessoa” (MENEGETTI, 2018, p. 72). O retorno à pessoa como função resolutiva revela a dimensão oposta que o situa: a problemática existencial, as aporias do cotidiano. A resolução criativa é a resposta ética do sujeito, que diante da ação responde no que o pensador italiano denomina de função autopiética.

Estas exemplificações são todas provenientes de uma constatação comum a desvinculação, seja da ciência em si, seja da filosofia, ou mais especificamente, da própria moral do seu ator constitutivo, o homem frente ao mundo-da-vida. Assim, rapidamente convém mencionar Edmund Husserl, que a nosso ver foi a inspiração destas perspectivas. Os cinco artigos desenvolvidos pelo filósofo alemão sobre o tema da Renovação, invocam, a partir de nossa leitura, o binômio limitação-criatividade, com outros temas crise e renovação.

Se não existe criatividade sem o exercício da liberdade, a renovação proposta por uma ética de base fenomenológica é a do ato libertador específico do pensamento grego, exposto aqui através do uso da noção de *poiesis*. Para Husserl, a expressão última da renovação é a da vivência de uma vida baseada na autenticidade, entendida como vida racional. O racional considerado por Husserl, no que diz respeito à vida ética, é expresso na autoregulação racional do agir ético. Ora, o que o pai da fenomenologia está considerando não é uma moral

---

<sup>123</sup> A perspectiva advém dos estudos sobre a atualidade do pensamento neo-helênico presentes em: Cf. CESAR, Constança. M. **Filosofia da Cultura Grega: contribuições para o estudo do pensamento neo-helênico contemporâneo**. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

racional aos moldes kantianos, diferente disso, e como já vimos ao longo de nosso estudo, trata-se de um ideal de vida “verdadeiramente racional” (HUSSERL, 2014).

Pois bem, dois elementos fazem expressão da renovação da ética à sua função poética, é necessário, para Edmund Husserl, que o homem, tendo a si próprio como sujeito portador do *lógos* e possibilidade ação ética, tenha uma vida ética pautada na “consciência da responsabilidade da razão” ou “consciência ética” (HUSSERL, 2014). Para o filósofo, é necessário que a ação ética esteja pautada não num formalismo externo que indica o dever, mas na possibilidade de um “auto” dever inerente à capacidade da escolha do melhor. Nesse sentido:

O conhecimento, que devém consciente em casos singulares, da possibilidade de justificações intelectivas, bem como da possibilidade de poder preparar e configurar a sua ação de tal modo que ela não se justifique apenas posteriormente e de um modo contingente, mas enquanto fundada em uma ponderação racional intelectual (HUSSERL, 2014, p. 38).

De imediato, uma análise superficial poderia fazer pensar que tal afirmação contradiz a perspectiva da sabedoria prática até aqui invocada, uma vez que é um saber contingencial. Por outro lado, é necessário adentrar à profundidade da questão. Se como dito, não existe criatividade e solução sem a pessoa, e não existe ação sem um quem, interessa saber que na sabedoria prática o homem, enquanto sujeito agente, é o seu próprio critério.

O critério, o instrumento de medida, não é um instrumento falho, ao contrário, sustenta-se na possibilidade última inerente ao homem: é um agente racional, não existe *poiésis* sem sujeito. A racionalidade aqui invocada não é a de uma lógica absoluta, mas de uma lógica poética. É à restituição do homem ao seu núcleo decisional que uma ética fenomenológica se dirige. A racionalidade própria do espírito grego e presente no ideal grego do *lógos* é a possibilidade de justificação de qualquer juízo de reflexão e de qualquer sabedoria prática. Para Husserl (2014) uma vontade livre funda-se na racionalidade.

Se o ideal racional é a medida de critério para o homem, então as decisões e escolhas éticas devem seguir a regra ou imperativo geral do homem racional. Reforçamos, não se trata de uma proposta kantiana, mas de que o homem siga a verdade própria de sua essência, a de ser racional. Se com Aristóteles a *phronesis*, virtude dianoética, fazia a passagem do saber elevado da alma ao plano da contingência, o ato poético da ação invoca o ideal advindo da “alma” humana, o ideal racional.

Para Husserl, o exercício da ação diante das situações de conflito é o de invocar o imperativo próprio do homem, este imperativo, nas palavras do filósofo: “[...] não diz outra coisa senão: sê um verdadeiro homem; segue uma vida que possas justificar intelectivamente de ponta a ponto, uma vida provinda da razão prática” (HUSSERL, 2014, p. 43), só assim é possível que o homem possa fazer o “melhor possível em cada momento”, isto é, cada homem, a partir do próprio íntimo e dando vazão à manifestação resolutiva, poética deste íntimo racional, resolve a própria vida ética.

Retomando a discussão em solo ricoeuriano o que Rohden e Jesus (2017) bem defendem é que também em Paul Ricoeur o ato poético ou criativo não é um ato independente da função normativa da moral, muito menos uma resolutiva advinda de um fundo não racional. Bem lembrado. Assim, o desafio posto na perspectiva ricoeuriana é o da ação própria da sabedoria prática, a de costurar ética e moral. Em Ricoeur, não existe sabedoria prática sem norma. O que é sustentado é que:

[...] a compreensão da norma kantiana é redimensionada de modo que a sua intransigente e arbitrária aplicação pode e deve ser repensada à luz das experiências e vivências com outros critérios, dentre os quais alguns até mesmo supra éticos como é o caso do mandamento do amor o qual pode possibilitar uma compreensão dilatada da reciprocidade de modo a servir para corrigir as distorções de uma aplicação com excessivo rigor da regra moral (ROHDEN; JESUS, 2017).

O que os estudiosos defendem é que em Paul Ricoeur predomina um uso poético da norma. Se a poética é expressão do espírito livre e criador do sujeito humano, consideramos, ainda mais, que ela está fundamentada no sentido autêntico e verdadeiro do que expressa a racionalidade humana, amplamente manifesta nos ideais gregos, conforme vimos em Moutsopolus e Husserl. De outro modo, é preciso sempre lembrar, com Rossato (2018), que a sabedoria prática ricoeuriana expressa-se numa função autocorretiva num esquema que parece, “hermenuticamente”, fazer ver a necessidade da ética à moral e da moral à ética.

A perspectiva ricouerina desponta como um convite à humanização da regra, poderíamos assim considerar. A poética como elemento condutor da regra faz sobressair a sua função mediadora e não de fim, o fim são as pessoas em suas singularidades e não a própria regra, ou então, como o próprio filósofo destacou trata-se de não confundir o respeito pela regra com o respeito pelas pessoas. É nesse sentido que a poética pode ser resumida numa das definições mais claras da sabedoria prática: “A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos

possível a regra” (RICOEUR, 1991, p. 314). Em outras palavras, trata-se de lembrar que diante das situações de conflito não basta só o respeito, é necessário a solicitude, não basta só a solicitude, é necessário o respeito.

Por fim, é necessário associar o ato imaginativo como um dos elementos da fenomenologia das capacidades. Isto é, ainda que Ricoeur não tenha caracterizado a imaginação como uma capacidade, ela poderia ser tomada como atitude própria do homem capaz no agir específico por meio da ipseidade que se vê no mundo, como e para outros em instituições justas. Encontramos um reforço a esta perspectiva em *L'invention morale et la sagesse pratique: une lecture de la petite éthique*<sup>124</sup> de Jean-Philippe Pierron.

Para o estudioso: “Ricoeur en appelle à la fois au désir d’être originaire et à la fois à la capacité d’initiative et d’imagination créatrice de l’homme capable” (PIERRON, 2019, p. 38). O homem capaz é o respondente ético e nesse sentido, é necessário considerar a indispensabilidade da capacidade imaginativa e criadora frente aos desafios. A imaginação é entendida nesse sentido como uma faculdade criativa frente à ação conflituosa. Entretanto, com Pierron (2019) é importante esclarecer que por imaginação não se entende aqui a ausência de regras, pelo contrário e como poderá ser verificado no próximo tópico, a imaginação efetiva-se sobre as regras que melhor conduzirão a uma resposta do justo, só assim é possível pensar em “invenção moral”.

Por fim, é necessário considerar que o ato imaginativo é específico do si no devir da dimensão ipse. A convicção é a resposta dada pelo processo sensível de uma consciência fenomenologicamente responsiva, isto é, atenta à originalidade dos fenômenos advindos do trágico e do conflituoso e que só encontram resposta no solo último do mundo-da-vida. Nesse sentido, é necessário considerar que a evidência ética, precedida pelo ato sensível e pela intuição no sentido que a ela foi aqui atribuído, é a resposta criativa de uma solução imaginária, assim como, é difícil considerar qualquer processo intencional sem o brilho de uma *imago* que se revela fenômeno.

Para Pierron (2019) torna-se imprescindível considerar também a vivência positiva decorrente da criação ética, isto é: “[...] une des formes qu’il est possible de donner à l’invention morale dans la vie pratique se tient dans cet entre-deux de l’esthétique et de l’éthique qu’est le festif” (PIERRON, 2019, p. 49). Para o estudioso, a possibilidade dada pela ação resolutiva de uma sabedoria prática fruto do ato imaginativo deve, esteticamente, conferir ao sujeito agente a alegria celebrativa. Portanto, as ações bem-sucedidas devem ser

---

<sup>124</sup> Cf. PIERRON, Jean-Philippe. *L'invention morale et la sagesse pratique: une lecture de la petite éthique*. *Revista Études Ricoëuriennes*. Volume 10, número 02. 2019, pp. 35-51.

celebradas. A nosso ver, essa dimensão está implícita ao tema do reconhecimento na filosofia de Ricoeur, ou seja, o reconhecimento mediante a atestação, o reconhecer-se agente, é fonte autoconstitutiva da identidade narrativa, onde o prazer do narrar-se dá o prêmio de uma vida estimada como boa. Assim, é como se o aspecto teleológico do agir próprio do si o destina-se à contemplação ética do ser com e para os outros.

A poética ricoeuriana permite ainda a manifestação de uma singularidade no pensamento do filósofo: a aproximação entre ética e estética. Samuel Lelièvre, em seu artigo intitulado: *La philosophie ricœurienne de l'esthétique entre poétique et éthique*,<sup>125</sup> infere três níveis de articulação que permitem exemplificar tal perspectiva: uma filosofia da imaginação; a relação entre criticismo e hermenêutica; o enlace ontológico entre fenomenologia, analítica e crítica (LELIÈVRE, 2016). Para o estudioso o que se destaca num olhar atento é que o próprio modo de estruturação da filosofia de Paul Ricoeur é poético, isto é, entrecruza perspectivas e autores extraindo resolutivas sempre novas, inventivas. Nos detenhamos sobre o aspecto da imaginação.

Ainda nesse sentido, na visão de Pellauer em seu estudo: *À la limite de la sagesse pratique la cécité moral*<sup>126</sup>, Ricoeur opera uma renovação da ética kantiana, que é transposta de um plano racional para um plano temporal. Nesse sentido, a manifestação dialética entre as tendências éticas predominantes e o jogo resolutivo frente à verificação de limites nos sistemas éticas constitui também a maneira poética de diálogo filosófico na ética ricoeuriana.

Para o estudioso a *imaginação* cumpre uma função mediadora, é ela quem faz a passagem entre a estética e a ética (LELIÈVRE, 2016). Num primeiro momento é possível indagar sobre a ausência de um estudo específico destinado à análise da estética em si na obra de Paul Ricoeur. Uma possível resposta está no fato de que o tema de maneira transversal em todas as etapas de investigação da obra filosófica de nosso autor.

Ainda em referência ao estudo feito por Lelièvre (2016) aparece a posição de Rainer Rochlitz e Christian Bouchindhomme<sup>127</sup> a qual opõe o desenvolvimento de uma filosofia estética a um aparecimento de uma filosofia poética na obra de Ricoeur. Na visão de Rochlitz (apud LELIÈVRE, 2016) o que caracteriza a dimensão poética é a consideração da

<sup>125</sup> Cf. LELIÈVRE, Samuel. La philosophie ricœurienne de l'esthétique entre poétique et éthique. **Revista Études Ricœuriennes**. Volume 07, número 02. 2016, pp. 43-73.

<sup>126</sup> Cf. PELLAUER, David. À la limite de la sagesse pratique, la cécité morale. In. BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Meireille (org). La sagesse pratique: Autour de Paul Ricoeur. Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens. Amiens, 1998, pp.85-95.

<sup>127</sup> Cf. Lelièvre (2016) refere-se ao exame das proposições de Rainer Rochlitz e Christian Bouchindhomme presentes em **Temps et récit de Paul Ricoeur en débat** (Paris:Éditions du Cerf, 1990) o qual não tivemos acesso direto.

predominância de uma perspectiva neo-aristotélica na obra ricoueriana. Para além desta constatação indaga-se sobre o avanço que Paul Ricoeur desenvolve sobre essa tradição poética neo-aristotélica, justamente, e ao que interessa à perspectiva de nossa tese, é que na visão de Rochlitz: “Ricoeur ne propose pas, en fait, de rompre avec une traditionalité attachée à la poétique mais de la confronter à une perspective d’origine phénoménologique dans laquelle se retrouvent des questionnements sur les problèmes du temps et de l’imagination” (LELIÈVRE, 2016, p. 46). Ora, que medida Ricoeur une poética e fenomenologia? Para Rochlitz e Lelièvre a operação é feita mediante a apropriação ricoueriana de dois conceitos: a *imitação*, bastante desenvolvida em *Tempo e Narrativa (1994)* e a *imaginação*, da qual nos ocuparemos, uma vez que a discussão acerca da poética e suas implicações na ética. Novamente a imaginação é o conceito em jogo.

A imaginação como função poética seria uma resposta à desproporção entre “entendimento” e “sensibilidade” (LELIÈVRE, 2016) constituindo-se como resultado dialético, isto é, terceiro elemento resultante da soma dos dois conceitos. A tradição filosófica já evidenciou uma tentativa clássica da unificação destas duas faculdades, trata-se do esquematismo ou síntese transcendental kantiana<sup>128</sup>. Immanuel Kant propôs a articulação entre as faculdades do entendimento e da sensibilidade através do seu esquematismo. A faculdade do entendimento estaria ligada à produção intelectual que levaria à apreensão do conceito, enquanto que à sensibilidade, o ato intuitivo que lhe é específico levaria à apreensão empírica dos fenômenos. A transcendentalidade deste esquema é atingida pela representação que une conceito e fenômeno.

A nosso ver, Paul Ricoeur não está considerando, pelo viés do *entendimento*, o *conceito* racional, mas novamente, entraria aqui o elemento teleológico em sentido ricoueriano teleológico, bem como, deontológico, isto é, a poética expressa-se assim na busca da melhor regra, que faça juz ao plano ético da estima, diante de uma situação conflituosa, tocada pela sensibilidade. Entretanto, é justamente por criticar um *entendimento* que tende ao *conceito* no julgamento efetuado pelo esquematismo transcendental que Paul Ricoeur, depois encontra no próprio Kant uma reformulação da síntese transcendental. O fato é que Immanuel Kant, na *Crítica do Juízo* retomará a função do julgamento a partir da síntese transcendental entre *entendimento* e *sensibilidade*, porém, a novidade é que o entendimento não deverá tender ao *conceito*, como na primeira versão.

---

<sup>128</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Acerca da função renovada da síntese transcendental presente na Terceira Crítica kantiana temos o posicionamento de Garcia (2019) em seu estudo intitulado: *A presença da imaginação na hermenêutica: um encontro entre Immanuel Kant e Paul Ricoeur*<sup>129</sup> que defende a aproximação entre Immanuel Kant e Paul Ricoeur através da função poética da imaginação por via de uma hermenêutica da imaginação. Na posição do estudioso, a partir da reformulação operada: “[...] rompe-se com a determinação do conceito e a subjetividade passa a ser plural, polifônica, desconhecendo uma causalidade tal que pudesse estabelecer univocidades” (GARCIA, 2019, p. 263). Na análise de Ricoeur, essa função do entendimento conjuntamente com a imaginação sem conceito será chamada de “comunicabilidade”.

Acerca da comunicabilidade própria desta função imaginativa, o que Kant está considerando, ainda que em solo referido à estética, é a passagem do universal ao particular. Estendendo essa análise ao plano da ética, parece que a imaginação tem muito a contribuir. O próprio Paul Ricoeur em uma entrevista Jean-Marie Brohm e Magali Uhl<sup>130</sup> em 1996 afirmou:

A grande força da solução kantiana, é a de ter apostado tudo na ideia de comunicabilidade. A comunicabilidade é a modalidade do universal sem conceito; trata-se aqui de uma espécie de rastilho, de contágio de um caso a outro. E o que é que é assim comunicado? Não é nem a regra, nem o caso, mas é o jogo entre o entendimento e a imaginação (RICOEUR, 1996, p. 3).

Trata-se assim de considerar a função poética como resultando sempre de um jogo interpretativo, conflitivo ou antagônico que é resolvido sem a absolutização de uma solução, mas sempre apontando para uma resposta singular.

O próprio filósofo compreende que é preciso também atentar às diferenças entre o plano estético, que é o que está em jogo na Crítica do Juízo e o plano ético. De um lado está o Bom ou Justo, de outro o Belo (RICOEUR, 1996). De todo modo o vínculo estabelecido entre Kant e Ricoeur parece ser o da junção entre *juízo* e *hermenêutica* ou ainda, a ideia de um julgamento hermenêutico, efetuado pela sabedoria prática. De outra parte, é preciso ter claro que aquilo que Kant operou no juízo estético não o fez no campo da ética e aqui estaria um distanciamento em referência a Ricoeur.

<sup>129</sup> Cf. GARCIA, Jaci Rene Costa. A presença da imaginação na hermenêutica: um encontro entre Immanuel Kant e Paul Ricoeur. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Número 75. Belo Horizonte, 2019, pp. 263-280.

<sup>130</sup> Cf. RICOEUR, Paul. Arte, Linguagem e Hermenêutica Estética: entrevista concedida a Jean-Marie Brohm and Magali Uhl em 20 de setembro de 1996. Disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_ricoeur/arte\\_linguagem\\_hermeneutica\\_estetica](https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/arte_linguagem_hermeneutica_estetica). Acesso em 10 de junho de 2023.

Ainda sobre a imaginação é necessário considerar o posicionamento de Jean-Luc Amalric em seu livro: *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*<sup>131</sup>. Na perspectiva de Amalric, é necessário considerar a função imaginativa num solo pré-ético, o da antropologia. A imaginação tem a função “viva” de ser o elo entre as duas dimensões constitutivas do sujeito humano segundo Paul Ricoeur: de um lado a *falibilidade* e de outro a *capacidade*. Nesse sentido, poderíamos considerar que num sentido muito amplo a filosofia ricoeuriana é uma complementação poética, resolutive, acerca dessas duas dimensões que configuram o paradoxo essencial do homem.

Amalric dedica-se ao exame da gênese de uma possível filosofia da imaginação na obra ricoeuriana, que como já mencionado, tem suas raízes já em *Philosophie de la volonté* a partir do projeto de uma “Poética da Vontade” não realizado. Entranto, ainda que um tomo dedicado à poética não tenha propriamente aparecido, é necessário considerar o uso feito por Ricoeur da noção da *imaginação*: De acordo com Amalric, o primeiro capítulo do tomo *Le volontaire et l'involontaire* a imaginação é considerada como um dos componentes que alimenta e anima a própria vontade voluntária, ainda num sentido husserliano bastante presente no jovem Paul Ricoeur. Já em *L'homme fallible*, a imaginação assumiria uma função mediadora, expressa como “teoria do coração”, sendo o ponto médio entre intelectualismo e sentimentalismo. Ainda mais, no terceiro capítulo, *Négativité et affirmation originaire*, o filósofo francês operou a reapropriação da afirmação de Jean Nabert e de ficção de Jean-Paul Sartre, ambas ligadas a partir da função da *imaginação* (LELIÈVRE, 2014, pp. 132-133).

Ainda em sua análise genética a partir de *Philosophie de la volonté*, Amalric menciona o sexto capítulo, intitulado *La vie de l'imagination*. A via da imaginação é assumida por Ricoeur como a possibilidade de um caminho poético-prático da vontade e da imaginação. Neste caminho a vontade é lida a partir de três constitutivos práticos: a imaginação, a ação e a afecção. É certo, podemos considerar, que em certa medida Paul Ricoeur mais tarde atualiza essas temáticas, sempre confrontando-as em solo ético, sobretudo, como uma função da vontade, que já será uma vontade respndente em sentido fenomenológico-hermenêutico, ao que diz respeito ao problema da alteridade, o qual nos detivemos no primeiro capítulo deste estudo. Por fim, a resenha feita por Lelièvre (2014) em

---

<sup>131</sup> Quanto ao referido livro, não tivemos acesso ao texto completo, sendo-nos possível somente a reflexão a partir de comentadores e da resenha publicada em *Études Ricoeuriennes*. Cf. LELIÈVRE, Samuel. **Recension: Jean-Luc Amalric, Paul Ricœur, l'imagination vive.** Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination (Paris: Éditions Hermann, 2013). Revista *Études Ricoeuriennes*. Volume 5, número 2. 2014, pp. 132-136.

relação a análise histórico-reflexiva de Amalric é de que três momentos são articulados pela imaginação no jovem Ricoeur: uma fenomenologia husserliana, uma empírica da vontade e uma poética da vontade.

O estudo ainda faz menção a um artigo de Paul Ricoeur escrito em 1976: *L'imagination dans le discours et dans l'action: pour une théorie générale de l'imagination* onde Ricoeur fala de “imaginação prática”, portanto, de uma função teórico-prática da imaginação que se estende do plano do discurso até o plano da ação (LELIÈVRE, 2014). É necessário considerar que já nesta época o contato estabelecido com o estruturalismo e as filosofias da linguagem serão resultantes de uma teoria da ação ricoeuriana que, a nosso ver, parece distanciar-se da fenomenologia, mas que depois a reitroduz, como um dos elementos do *modus operandi* do filósofo francês e que ficarão visíveis nos textos do fim dos anos oitenta até o início do novo século.

Para Fins (2017), em seu artigo intitulado: *Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum*<sup>132</sup>, Paul Ricoeur opera, através da noção de imaginação baseada numa perspectiva fenomenológico-hermenêutica, a contribuição crucial que faz a da literatura e do mundo do texto para o campo da ética e da ação. Para a estudiosa, a perspectiva contemporaine que recupera a função da poética: “[...] révèle que l'imagination remplit une fonction *heuristique* qui ne se borne pas à illustrer des théories abstraites, mais donne à l'esprit humain la capacité de s'arracher aux visions naïves et périmées du réel” (FINS, 2017, p. 479). Nesse sentido, está em jogo uma nova posição diante da realidade que realiza função de uma consciência e de uma vontade que, fenomenologicamente, partem do contato com o real que é direto, sem intermédio de um olhar extremamente objetivo.

A fenomenologia justamente age sobre a reformulação do olhar, a visada, que é livre, numa correlação intencional sem conceito, entrega-se à dadaidade dos eventos em sua manifestação pura. Desse modo, assim como Husserl prefigurou uma função criativa da vontade, a imaginação em seu desdobramento heurístico, libera a consciência de um julgamento universal, para um julgamento fenomenológico-hermenêutico, isto é, dado no agora entre o sujeito e o mundo.

Para Fins, é esperado que o enlace literário-ético a partir da imaginação nos conduza a questões extremamente significativas para um ponto de vista contemporâneo da ética:

---

<sup>132</sup> Cf. FINS, Adelaide Gregorio. Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum. *Bulletin d'analyse phénoménologique*. Volume 13, número 2 (Actes 10). 2017, pp. 478-493.

Pouvons-nous soutenir que l'imagination littéraire conduit le sujet à mieux se connaître et à devenir éthiquement meilleur en extériorisant sa subjectivité qui favorise le dialogue et les relations intersubjectives ? Par ailleurs, quelle influence les œuvres littéraires et les récits peuvent-ils avoir sur l'éthique, puisque l'imagination vagabonde selon une logique propre à chacun et est irréductiblement singulière? (FINS, 2017, p. 479).

Como resposta a esses questionamentos é que a função heurística da poética imaginativa no campo prático da ética justifica-se como uma posição inovadora. Da mesma maneira, parece que iniciativa contemporânea de uma ética fenomenológica, seja pelo apelo lançado por Edmund Husserl, seja pela perspectiva de Paul Ricoeur, exemplificam esse diálogo entre polos que podem ser lidos de maneira analógica: o *formal* e o *material*, o *teleológico* e o *deontológico*, o *entendimento* e a *sensibilidade* e por que não, entre *mesmidade* e *ipseidade*. Na essência da fenomenologia, a atualidade da ética é celebrada pela unidade destas polaridades na sabedoria prática, que enriquecida pela hermenêutica, é uma resposta às situações singulares desenhada por uma narratividade que, como já inferimos, ao solucionar o conflito, a ipseidade por meio da convicção soluciona o próprio si em reconhecimento.

A dimensão poética da imaginação parece ser também a possibilidade de movimento numa análise da fenomenologia das capacidades. O surgimento da sabedoria prática tematizado em *O Si-mesmo como um outro (1991)* evidencia que, uma vez apresentada a teoria da ação específica da identidade narrativa, a inventividade que lhe é específica conduz a narratividade ao movimento respondente do sujeito ético diante dos casos singulares. Em seu estudo, Fins (2017, p. 488) conclui que: “Nous dirons pour conclure que l'imagination joue un rôle important dans la pensée de Paul Ricoeur selon trois moments : téléologique, déontologique et de sagesse pratique”.

Por fim, é necessário concluir que a imaginação é um elemento constitutivo e necessário ao agir humano marcado pela complexidade específica da práxis. Se o si constituído fenomenológica-hermenêuticamente pela ipseidade é aquele que vivencia uma identidade narrativa, as ações de correntes desta posição ontológica são também sempre agidas de modo narrativo. A imaginação reconduz o movimento ontológico entre mesmidade e ipseidade ao dinamismo das ações, que são necessárias para a própria afirmação originária. O fio condutor da ação humana é marcado nesse sentido pelo caráter criativo-imaginário de uma identidade configurada pela ação. Passemos agora a outras duas derivações da poética, intimamente relacionadas à imaginação: a inventividade e a sensibilidade.

## 4.2. A inventividade jurídica como função poética

No ano de 1997 Paul Ricoeur foi convidado a participar do *Colloque International* promovido pela Université de Picardie Jules-Verne, tendo como temática geral a ética e a sabedoria prática. Um ano depois do evento foi publicado *La sagesse pratique: Autor de l'oeuvre de Paul Ricoeur (1998)* reunindo a conferência na ocasião pronunciada pelo filósofo, intitulada: *La Justice, vertu et institution* e textos de outros interlocutores<sup>133</sup>. Acerca desta conferência será útil ao nosso estudo algumas perspectivas.

A sabedoria prática, segundo Ricoeur, está voltada não somente às singularidades, isto é [...] non seulement des cas, mais des personnes” (RICOEUR, 1998, p. 11). Assim, a destinação última da sabedoria prática é, mais do que à singularidade da situação e do casos, mas à singularidade das *peçoas*. Isso ficou evidente nas tantas tentativas teóricas que buscaram solidificar uma teoria da ação baseada na ideia de pessoa, seja ela entendida a partir dos particulares de base, seja ela, como si, destinatário da responsividade ética.

A sabedoria prática invoca, para que possa efetivar-se, o ato justo. Para o filósofo, a justiça é por ele entendida em seu sentido grego, como virtude e portanto, excelência. A justiça como exercício operante, sabedoria prática, está para além do ato judiciário, mas como uma faculdade própria do sujeito humano, isto é: “[...] comme exerce de la faculté de juger, qui est très généralement, très globalement, la capacité de placer des cas sous des règles et d’inventer, de créer quelque chose dans ce passage de la règle d’un savoir général dans ce savoir-faire à des cas particuliers, qui sont aussi des personnes” (RICOEUR, 1998, p. 11).

A sabedoria prática é tematizada pelo autor a partir de dois termos muito caros à nossa análise: *inventar* e *criar*. Inventividade e criação manifestam a dimensão poética da sabedoria prática. É possível falar em julgamento criativo? Para Ricoeur, quatro exemplos permitem exemplificar áreas específicas onde a criação ou inventividade são aspectos de um julgar entendido como virtude: a área médica, a jurídica, a histórica e a política (RICOEUR, 1998). À análise presente, Ricoeur considerou sobremaneira o ponto do julgamento jurídico.

Um primeiro dado revela que a virtude da justiça, efetivada como sabedoria prática, deve ser exercida no plano *institucional* que destina ao ato justo o seu ato resolutivo enquanto esfera do social. Para Ricoeur (1998), o que não pode ser esquecido é que tratando-se da esfera das instituições, estas são compostas *por peçoas* e são feitas *para as peçoas*. Porém,

---

<sup>133</sup> Cf. BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Meireille (org). **La sagesse pratique: Autour de Paul Ricoeur**. Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l’Académie d’Amiens. Amiens, 1998.

como já previsto, instituição e pessoa são aspectos conflitantes. No primeiro capítulo desta tese foi possível notar que um dos elementos básicos a solicitarem a sabedoria prática é o de que a universalização moral, solidificada pelas instituições parece esquecer a singularidade das pessoas, este foi um dos conflitos suscitados pela moral da obrigação amplamente tratado em *O Si-mesmo como um outro* e em *O Justo II* (RICOEUR, 1991; 2008a).

A justiça é atuada pela universalidade da lei através do Estado, mas sua invocação vem das pessoas e suas singularidades. Diante de um ato ou julgamento pode levantar-se o singular clamor: Isso é injusto! (RICOEUR, 1991; 1998), então, este sentimento moral, invocado por uma pessoa ao sentir-se injustiçada por outra pessoa, recebe uma mediação, que é dada por um “terceiro” prefigurado pelo próprio Estado.

O Estado, na análise do filósofo, possui algumas figuras específicas: as leis escritas de um lado e o tribunal como instituição de outro, onde ali estão pessoas particulares julgando outras pessoas particulares. Essa mesma esfera do julgamento está presente naqueles que detém os arquivos que definem a história, como aqueles, bem como nos hospitais onde se decidem aspectos sobre a vida (RICOEUR, 1998), isso para exemplificar as metaéticas advindas do exercício da sabedoria prática. Afinal, à sabedoria prática diz respeito, mais do que a intenção, a aplicação.

Retornando ao Estado e ao julgamento, o próprio ato de julgar é precedido por uma tradição onde a palavra comporta elementos advindos de lugares específicos entre os vários atores em questão: quem acusa, quem é acusado, quem defende, quem julga. O julgamento jurídico é precedido pela lógica argumentativa, que orienta o cálculo deliberativo capaz de inferir um resultado à questão e proferir uma sentença justa.

À lógica da argumentação deve prevalecer o fundamento ético da escuta da outra parte (*alteram partem audire*) respondendo a esta escuta da melhor maneira possível, como já Jürgen Habermas fez em sua ética do diálogo. Um discurso organizado está sempre acompanhado da novidade exposta pelo argumento vindo do outro. Mas em relação à argumentação, é necessário questionar se a lógica do discurso ou ainda, um discurso lógico pode dar espaço, para além da lógica, à inventividade e à criação?

Para o nosso filósofo, o próprio Aristóteles com seu silogismo prático, e tudo o que desta tradição decorreu como fundamento, possui em si uma dimensão criativa, um “travail créateur de pensée” (RICOEUR, 1998, p. 14). Portanto, a dimensão criativa que está por trás da previsibilidade da lógica deve dar espaço a um ato interpretativo que busque a resposta que possa fazer justiça na esfera argumentativa.

Ainda detendo-se sobre o julgamento em nível jurídico ele comporta em seu núcleo o ato interpretativo e argumentativo, Enquanto exercício argumentativo, alcança vários níveis: desde a argumentação sobre os fatos, a argumentação interpretativa da lei e a interpretação sobre a aplicação da lei. Paul Ricoeur evoca aqui um elemento importante do julgamento: a tradição de interpretação (RICOEUR, 1998), isto é, trata-se de considerar que o ato do julgamento é por vezes fundamentado na decorrência histórica dos julgamentos precedentes sobre o modo em que aquela específica lei foi interpretada. Para o filósofo, parece estar claro que quando se trata da produção do julgamento, a interpretação está presente: são os fatos, descritos em narrativas de testemunhas que são escutados e interpretados, depois, são as leis que são interpretadas em base aos fatos, ou seja, o que existe no núcleo do julgamento é um “ajustement” (RICOEUR, 1998, p. 15) entre interpretação das leis e interpretação dos fatos.

No plano do julgamento, a argumentação ocorre por meio do diálogo, a esfera dialógica é organizada pelo polo das narrativas que são interpretadas. Este ritual de diálogo e interpretação visa restituir a ordem, mediante o Estado de Direito, onde ela não foi cumprida ou mantida. Esta ordem cumpre simbolizar a efetivação do justo, que implica, no caso do julgamento em dirigir duplamente uma palavra: um culpado e um absolvido. A palavra que determina a culpa condena e dá a pena.

Para Ricoeur, também a pena é uma situação singular e trágica frente à efetivação da justiça. Se considerarmos os inúmeros problemas da ordem do cumprimento da pena, algumas questões podem ser questionadas. Para Ricoeur (1998) há a questão de todo o problema do ato próprio da prisão, que num exercício fenomenológico do estar preso levaria a questionar a real constituição de uma personalidade não criminosa por via de um projeto de reabilitação social. Todos esses são temas importantes que exigem uma reflexão baseada na sabedoria prática, que tem, portanto como fim: “[...] trancher, mettre fin à une incertitude, dire ici et maintenant une parole de justice, mettre à sa juste distance les personnes en cause” (RICOEUR, 1998, p. 17).

O fazer justiça torna-se um trabalho, um exercício na esfera comum ou tradicional do julgamento que envolve, entre seus componentes, o ato interpretativo como mencionado. Mas a invocação própria da justiça virá das particularidades das situações-limite, dos *hard cases*<sup>134</sup>. A sabedoria prática é uma esfera de julgamento reflexivo, que deve acompanhar o julgamento aplicado pelo mecanismo positivo, portanto. A reflexividade do julgar a partir da

---

<sup>134</sup> A expressão *hard cases* é bastante usada na atualidade no que se refere aos dilemas de ordem moral. Advinda de Ronald Dworkin em *A Matter of Principle*, o termo refere-se aos casos difíceis em que a esfera do julgamento deve passar de uma plano do direito positivista para o de um direito reflexivo, mais especificamente, um juízo reflexivo. Cf. DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

sabedoria prática é entendida pelo filósofo como uma “[... una sorte d'invention juridique” (RICOEUR, 1998, p. 27). A inventividade jurídica é exercida por um tipo de resolutiva, de uma decisão múltipla (*décision à plusieurs*), que conforme já mencionamos, parece estar muito mais adequada ao termo resposta, a resposta é sempre o responder a uma especificidade que, por sua natureza, não pode ser lei ou resolutiva pronta para outra situação. Por fim, a multiplicidade da resposta deverá necessariamente ser resultado de uma multiplicidade de processos de julgamento (RICOEUR, 1998). Para nós fica em aberto a possibilidade de relacionar o *conflito das interpretações* com o *conflito dos julgamentos*. Parece ser específico da sabedoria prática o cruzamento destas possibilidades.

Em *O Justo I* (2008a), o tema do julgamento a partir do diálogo entre interpretação e argumentação é retomado no texto *Interpretação e/ou argumentação*<sup>135</sup>. A tese do filósofo é a de que “[...] uma hermenêutica jurídica centrada na temática do debate requer uma concepção dialética das relações entre interpretação e argumentação” (RICOEUR, 2008a, p. 154). Justamente, ao relacionar dialeticamente o par interpretação e argumentação o que está previsto é que a efetivação do justo através do direito seja consequência de uma deliberação pautada em argumentos onde qualquer um compreendesse a proposição enunciada.

O jogo argumentativo tende a uma universalização, que, dirá Ricoeur (2008a), graças a Habermas, na pragmática universal do discurso, prefigura-se como uma universalização resultante de uma relação dialógica, que é bem diferente da universalização proposta por Kant em sua filosofia. Mas a questão central da tese ricoeuriana é de que a argumentação é solicitada pelo viés reflexivo do julgamento que está pautado na interpretação, ou seja, quanto maior for o leque interpretativo, maior o lance de possíveis argumentações e vice-versa, na visão do autor, a relação dialética entre interpretação e argumentação reconduz a epistemologia do debate judiciário à sua unidade complexa (RICOEUR, 2008a).

Por fim, o ato interpretativo não existe sem a inventividade. É nesse sentido que o ato criativo se conecta ao interpretativo e a virtude da sabedoria prática, aqui pensada em sentido aristotélico, relaciona a alma ao mundo. Para Ricoeur, a interpretação é: “[...] o caminho seguido pela imaginação produtora quando o problema já não consiste em aplicar-se uma regra conhecida a um caso que se suponha corretamente descrito, como no juízo determinante, mas em “encontrar” a regra sob a qual seja apropriado colocar um fato que exija interpretação” (RICOEUR, 2008a, p.173). Portanto, a imaginação produtiva requer a postura de uma consciência julgadora que faz um duplo movimento, interno de acesso à

---

<sup>135</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **Interpretação e/ou argumentação**. In. *O Justo I: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008a, pp. 153-173.

evidência dada como doação originária, o ato imaginativo, e externa, de acolhimento, em sentido hermenêutico das posições ditas nas argumentações dadas pelos outros interlocutores. Assim, o sentido fenomenológico-hermenêutico da ética é plenamente vivenciado na sabedoria prática em questão.

Acerca da inventividade jurídica a questão do julgamento em si foi bastante tematizada por Ricoeur. Para o filósofo, em *O ato de julgar*<sup>136</sup>, o julgamento é sempre o momento final de um ato deliberativo. Uma fenomenologia do julgar manifesta uma extensão do julgamento que passa de uma concepção processual onde ele encerra o ponto de vista sobre uma situação para uma compreensão maior, onde o ato de julgar é contributo à paz pública.

No âmbito processual, o julgamento carrega consigo a mistura das dimensões objetiva e subjetiva que lhe é própria: está em jogo objetivamente a consideração do justo, mas ela é subjetivamente escolhida por alguém, ainda mais: “É no âmbito do processo que o ato de julgar recapitula todos os significados usuais: opinar, avaliar, considerar verdadeiro ou justo, por fim, tomar posição” (RICOEUR, 2008a, p. 176).

Na concepção de nosso autor, ato de julgar carrega consigo a necessidade de executar a distribuição. No ato do julgamento cada qual recebe a sua parte. Outrossim, para além da distribuição do justo diante de uma situação específica, resolvida neste modo processual, há a dimensão de que ao tomar cada uma a sua parte, tem-se por fim um horizonte de instauração da paz (RICOEUR, 2008a). É interessante, a nosso ver, que também nesta análise há uma passagem da moral para a ética ou ainda, para o fundamental da ética, neste caso representado pelo ideal da paz.

Outra figura invocada como representativa da justiça a partir de uma perspectiva orientada pela sabedoria prática é o tema do amor. Em 1989, em ocasião da entrega do Prêmio Leopold Lucas, uma premiação gerida pela Faculdade de Teologia Protestante da Universidade de Tübingen destinada a filósofos e teólogos, Paul Ricoeur proferiu a conferência intitulada *Amor e Justiça*<sup>137</sup>.

Na concepção do autor o amor ocupa uma função de “mediação prática” à justiça e ao estabelecimento da paz. Partindo de uma análise sobre o amor e sua tratativa filosófico-moral, a pergunta feita é acerca da possibilidade de um estatuto normativo do amor. Na visão do autor o amor assume tal estatuto a partir das máximas, como o “mandamento do amor” de

---

<sup>136</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **O ato de julgar**. In. O Justo I: a justiça como regra moral e como instituição. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008a, pp. 175-181.

<sup>137</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **Amor e Justiça**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

fonte bíblica, bem como, as expressões, que para além do aspecto imperativo, o colocam nas expressões de louvor e seu discurso religioso ou na sua metaforização nos modos de sentimento (RICOEUR, 2019). Por fim, o filósofo insiste que o mandamento do amor não possui o teor normativo como as regras em geral, ou a normatividade em sentido kantiano, mas sim, há, acerca do mandamento do amor, um uso poético do imperativo.

A proposta ricoeuriana é a de estabelecer uma dialética entre este uso poético do amor e a justiça em sua função processual. Em larga escala, antes de chegarmos à tese de nosso autor, ele mesmo nos coloca à par das características próprias do que se considera o exercício da justiça e que opõe-se ao amor: a) o aparelho judiciário, caracterizado pela atividade convencional, cabe a ele pronunciar a justiça por via do formalismo, numa esfera onde o amor não argumenta; b) os princípios de justiça: elevam o formalismo jurídico a expressões ideais, a justiça distributiva, o maximização, entre outros (RICOEUR, 2019).

Brevemente explorados os terrenos do amor e da justiça, um primeiro ponto em comum deve ser considerado, ambos se destinam à ação (RICOEUR, 2019), de modo que, a partir disso é necessário reconhecer que quando o amor, a partir do clamor à justiça exige determinadas ações “[...] poderia ser uma ocasião para a invenção dos comportamentos responsáveis” (RICOEUR, 2019, p. 23). O que o filósofo destaca é que o ato do amor, para que ele possa cumprir-se como lei sagrada, inventa comportamentos que o tornem possível.

Da fusão entre amor e lei, duas expressões presentes no evangelho narrado por Lucas são destacadas em caráter de sabedoria prática e de “supraética”: o novo mandamento (amai-vos uns aos outros) e a regra de ouro (assim como quereis que vos façam, façais também vós), isto é: de um lado a lógica da superabundância e de outro a lógica da equivalência. Para Ricoeur, é da dicotomia entre essas duas formas caracterizadas como mandamentos que se manifesta a economia da doação: “[...] o mandamento do amor não abole a regra de ouro, mas a reinterpreta no sentido da generosidade” (RICOEUR, 2019, p. 29).

A conclusão é que o amor é função mediadora para a justiça e a justiça função mediadora para o amor, isto é, a justiça é o meio necessário do amor e sob a sua égide que ele pode encarnar-se. Por fim, para o filósofo:

É tarefa da filosofia e da teologia discernir, sob o equilíbrio refletido que se exprime nessas fórmulas de compromisso, a secreta discordância entre a lógica de superabundância e a lógica de equivalência. É também sua tarefa dizer que é somente no juízo moral em situação que equilíbrio instável pode ser instaurado e protegido (RICOEUR, 2019, p.33).

Para Paul Ricoeur, fica, portanto, visível que a função poética da sabedoria prática assume o caráter de transição entre lógicas inconciliáveis, esta é também uma das tarefas da inventividade no plano jurídico e no plano da efetivação da justiça.

Por fim, é necessário considerar que para além de uma perspectiva de cunho filosófico, a qual se dedica esta análise, a inventividade jurídica é um tema que aparece propriamente dentro de estudos específicos do Direito. A denominada crise das ciências e o apelativo advindo da fenomenologia husserliana expandiu-se para a necessidade de reflexão sobre os fundamentos e efetivos alcances epistemológicos das mais diversas ciências, entre as quais o Direito.

Guerra Filho (2008) em seu estudo intitulado *Por uma poética do Direito: introdução a uma teoria imaginária do Direito (e da Totalidade)*<sup>138</sup> faz juz ao uso poético, imaginário e inventivo nas ciências jurídicas e na prática do Direito em si. A tese central é a de destacar “[...] o caráter fundamentalmente “po(i)ético”, criativo, imaginativo de toda obra humana, aí incluídos tanto o direito como o conhecimento que se produz, a seu respeito, e também em geral” (FILHO, 2008, p. 182). A partir dessa perspectiva, o autor infere que se o Direito é uma das produções científicas do ser humano, e se o homem, ontologicamente é um agente poiético, logo, também a epistemologia do Direito deve ter uma natureza poiética e inventiva.

Se para Ricoeur o elemento inventivo brota do jogo entre argumentação e interpretação, a maioria dos defensores da inventividade e da poética do Direito destacam o elemento narrativo do Direito como aquele que possibilita tal interpretação. Para Filho (2008), um dos autores a destacar a relação entre narratividade e inventividade no Direito é Ronald Dworkin, que como já mencionado em nosso estudo é de quem Paul Ricoeur retirou a expressão “*hard cases*”. Se novamente nos colocamos a considerar os hard cases como moventes de uma racionalidade jurídica criativa, igualmente, o jogo entre os aspectos formal e material da ética são vinculados. Segundo Filho (2008; 2005) a fenomenologia<sup>139</sup> de Husserl ocasionou o repensar crítico frente ao Direito e a possibilidade de sua efetivação poiética, da mesma maneira, nosso estudo faz notar que foi o apelo husserliano e todo aquele decorrente de sua fenomenologia que também reorientam a filosofia de cunho moral à retomada do ato inventivo frente ao impacto com “as coisas mesmas”.

Outro elemento a caracterizar a função inventiva da poética na sabedoria prática é o que Pierron (2019) denominou de dimensão *heurística*. Para o autor, por inventividade moral

---

<sup>138</sup> Cf. FILHO, Willis Santiago Guerra. Por uma poética do Direito: introdução a uma teoria imaginária do Direito (e da Totalidade). **Revista Opinião Jurídica**. Volume 06, número 10. Fortaleza, 2008, pp. 180-223.

<sup>139</sup> Cf. FILHO, Willis Santiago Guerra. Por uma crítica fenomenológica ao formalismo da ciência dogmático-jurídica. **Revista Opinião Jurídica**, Volume 3, Número. 5, Fortaleza: Faculdade Christus, 2005, pp. 311-320.

entende-se justamente o núcleo do movimento constitutivo da pequena ética de Paul Ricoeur expresso no entrecruzar-se das tradições por meio da sabedoria prática.

A dimensão heurística refere-se ao próprio cerne da inventividade, entendida como um modo específico de intuição. A raiz etimológica de intuição revela-se, no contexto de nossa investigação, uma contribuição bastante enriquecedora. De acordo com Vidor (2012, p. 37):

Intuição é um termo de raiz latina: *intus* (íntimo, dentro) + *actionis* (ação), que significa o íntimo da ação. O mesmo termo pode ter a raiz latina *tueri* (ver) + *in* (em), que significa ver dentro e corresponde à ação de ver diretamente. Trata-se da ação que dá evidência, e que apreende diretamente o princípio ou ponto de partida do conhecimento sem intervenção de racionalidade ou raciocínio.

Nesse sentido, é possível considerar que intuição, diferentemente de uma perspectiva intelectualista, mas também e aqui, sobremaneira, ética, é a passagem para a evidência, a visão interna que colhe, do próprio íntimo, o ato resolutivo invocado, por uma lado pela sabedoria prática e por outro, em resposta ao apelativo ético inerente ao próprio conflito.

### **4.3. A sensibilidade como função poética**

Outra face da sabedoria prática enquanto exercício poético é a sensibilidade. Por sensibilidade entende-se aqui não somente a esfera perceptivo-sensorial, isto é, o recebimento das informações que chegam aos sentidos. Para além disso, a sensibilidade é considerada sobretudo na capacidade de intuir, para além de uma lógica racional, ou intuição racional, a resposta em ação ética. Naturalmente, ao destacarmos o uso do termo sensibilidade este não implica pensá-lo em sentido totalmente equívoco aos planos já trabalhados da inventividade e da imaginação como tal, mas sim, o de mais atributo analógico a estas como expressão poética.

O tema da sensibilidade aparece na filosofia a partir do seu destaque na teoria do conhecimento. Se no plano da epistemologia a sensibilidade enquanto forma de conhecimento *a posteriori* e a partir de seu objeto gerava uma ideia, igualmente na ética, considerando o seu solo empírico, tende a produzir um tipo de conhecimento contingencial que solicita, não uma ideia, mas uma solução, decisão e uma ação. Mas aprofundamos, brevemente, o papel da sensibilidade no conhecimento.

Para John Locke em seu *Ensaio acerca do entendimento humano*<sup>140</sup>, o mecanismo produtivo do conhecimento dependia do dado empírico, de modo que o conhecimento ou ideia derivava, no processo perceptivo (utilizemos aqui percepção como sinônimo de sensação), de três instâncias: uma sensação, que gera uma impressão e resulta uma ideia. Em outros termos, o processo perceptivo pode também ser considerado em suas fases: exteroceptivo (sensação setorial diante do objeto); proprioceptivo (integração total) e egoceptivo (ideia acerca da sensação) (MENEGHETTI, 2001). Para nós, tal exemplificação é necessária para reforçar a ideia de que tudo o que é sentido, experimentado ou então percebido, resulta num modo próprio de evidência<sup>141</sup>. Ora, o que isso interessa à ética?

Primeiramente, é necessário considerar que a tradição fenomenológica advinda de Edmund Husserl considera que toda consciência é intencional, justamente, por ser consciência de algo. Os fenômenos, em sua aparição dão-se totalmente originários, e, repetimos, dão-se, são doações, dadidades (*Gegeben*). Transpondo ao campo ético, a soma entre sensibilidade, intuição e evidência parecem ser um contributo caro ao exercício da sabedoria prática.

Assim é possível entender que o dar-se do apelativo situacional é marcado pela caracterização de ser um caso difícil, um *hard case*, instaurado pela imprevisibilidade e pela irreduzibilidade que parecem caracterizar o trágico. Assim, se o exercício da sabedoria prática faz a passagem da regra às pessoas em suas singularidades, também passa-se da regra à pessoa no outro polo, o da figura do *phronimos* ou do agente resolutivo. O agente deliberador e resolutivo deve saber ler o conflito a partir do núcleo de sua tragicidade, como poderia alguém ater-se ao conflito senão por uma atitude básica de sensibilidade? Ainda mais, podemos perguntar, como poderia alguém querer resolver um conflito senão por via de um agir que é respondente à sensibilidade.

Tendo por horizonte a sabedoria prática de Paul Ricoeur, Abel (2006) sustenta que a sensibilidade é exercida, entre tantas possibilidades, sobremaneira como cuidado. Para o estudioso: “[...] el corazón del acercamiento que propongo entre la ética del cuidado (care) y la sabiduría práctica, según Ricoeur, afecta a la cuestión de la percepción y la sensibilidad” (ABEL, 2006, p. 145). O cuidado é a responsividade sensível que transpõe o outro à categoria de próximo, questão já levantada neste capítulo. É a superação de um distanciamento em vias da aproximação por meio do cuidado que faz com que o olhar sensível dirigido às pessoas as

<sup>140</sup> Cf. LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

<sup>141</sup> Do latim: *ex videns*: a experiência daquele que vê. Cf. MENEGHETTI, Antonio. **Dicionário de Ontopsicologia**. São Paulo: Ontopsicológica Editrice, 2001.

considere em sua total singularidade. Nesse sentido, para o estudioso: “Más radicalmente pienso, sin embargo, que no podemos separar la sabiduría práctica de la ampliación de nuestra sensibilidad” (ABEL, 2006, p. 146). O vínculo entre sabedoria prática e sensibilidade é, portanto, estreito.

Interessa sobremaneira notar que, tratando-se da sabedoria prática, a sensibilidade é vivenciada num duplo movimento, a nosso ver fenomenológico: de um lado ela se dá diante do objeto visado, no caso a situação singular, mas igualmente, de outro lado, ao íntimo do sujeito, à consciência, não à consciência moral no sentido das normas condutoras, mas ao interior resolutivo de uma consciência que se vê no e com o mundo e suas situações difíceis, uma consciência que vivencia a singularidade do concreto existencial e problemático como uma manifestação originária. Esta posição íntima é o que Paul Ricoeur chamou de *foro interior* (RICOEUR, 2016b), que no primeiro capítulo foi abordado como uma variante do estranhamento.

Para o filósofo francês o foro interior ou voz interior é uma dimensão pré-ética do sujeito humano, isto é: “[...] fórum do colóquio de si consigo mesmo [...] capacidade de distinguir o bem do mal em uma conjuntura singular. Nesse sentido, a consciência, na acepção de foro interior, mal pode ser discernida da convicção (denominada em alemão, *Überzeugung*), na qualidade de instância derradeira da sabedoria prática” (RICOEUR, 2016b, p. 307). Ora, parece claro aqui a posição acima sustentada. O fundo fenomenológico a sustentar a posição hermenêutica do si em ação ética. Diante dos casos singulares é recorrendo à consciência, como responsividade ética frente ao singular, como fenômeno originário, que a convicção se instaura na função de manutenção do si, de cumprimento da promessa. Portanto, a dadidade do conflito ético suscita no apelativo ético a ipseidade em sua face ética. ou seja, o si-mesmo advém dessa responsividade ética mediante o enlace e a “descoberta” da voz interior que é determinante na ação resolutiva da sabedoria prática. Assim, diante dos casos singulares é ao fórum do “templo ético” da interioridade que a moral é revestida pela função que lhe dará uma efetivação frente ao justo.

Para Jervolino (1998) em *La poétique retrouvée de Paul Ricoeur*<sup>142</sup> são estes movimentos e contornos do pensamento ricoueriano que exigem do leitor uma disponibilidade a acolher a sua originalidade, destacada, sobretudo, como “fenomenologia viva” e uma “antropologia concreta”. A junção entre fenomenologia e antropologia a partir de

<sup>142</sup> Cf. JERVOLINO, Domenico. **La poétique retrouvée de Paul Ricoeur**. In. BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Meireille (org). *La sagesse pratique: Autour de Paul Ricoeur*. Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens. Amiens, 1998, pp. 31-43.

uma hermenêutica da poética, conduzem, na obra de Paul Ricoeur, a consciência a uma *epoché* que revela o sujeito humano ao reconhecimento de si como *finito* e *capaz*. Na visão de Jervolino (1998), a poética, a partir do jogo que envolve imaginação e sensibilidade, é vinculada a essa posição da própria consciência, isto é, uma espécie de *epoché* como *suspeita* e evidencia a própria identidade narrativa como um modo poético de compreensão, para o estudioso, o que está em jogo é a dimensão sempre presente de um Ricoeur agostiniano.

No contexto temático em relação à totalidade obra de Paul Ricoeur o estudioso italiano reconhece um desenvolvimento crescente que vai de uma filosofia da vontade de inspiração fenomenológica a uma poética da vontade e da liberdade (JERVOLINO, 1998). Nesse sentido, é necessário que acrescentemos que tal hipótese evidencia a continuidade e o avanço do pensamento ricoeuriano frente aos desdobramentos da fenomenologia husserliana. O enxerto hermenêutico na fenomenologia é também, desse modo, exemplificado pela progressão da vontade, livre, criadora e poética a partir de um movimento hermenêutico, mas que como já inferido está prevista na concepção husserliana de vontade, como mostrou o terceiro capítulo de nosso estudo. Considerando a obra madura de Ricoeur, a tese levantada por Jervolino é a de que o já mencionado projeto inacabado de uma *poética da vontade* presente em *Philosophie della Volonté é reencontrado* nos desdobramentos éticos da filosofia de nosso autor. O horizonte poético reconduz a junção entre identidade narrativa, ação histórica e verdade, mas uma verdade concreta e portanto, uma “filosofia sem absoluto” (JERVOLINO, 1998).

O fundo antropológico da poética, a nosso ver, pode também ser encontrado na questão da *promessa*, determinante para toda a ética ricoueriana. Se na ética de Ricoeur o agir sábio e prático leva ao cumprimento da promessa, o compromisso ético com a alteridade, no face a face, nas instituições e na busca da paz é também efetuado por uma modalidade poética, que parece ser manifesta na proposição expressa em *O Si-mesmo como um outro* (1991) da “unidade narrativa de vida”. É como se em solo ético o si estivesse comprometido com outro sem desconsiderar o cumprimento da promessa. Portanto, no plano da convicção a ipseidade necessita desta agir poético para que possa permanecer fiél à promessa feita. Fenomenologicamente não seria exagero concordar que, também em Ricoeur, além de Husserl, o encontro com o outro manifesta sempre uma ocasião de encontro consigo mesmo, parece ser esse um dos elementos inovadores da narratividade. Assim, a sabedoria prática atualiza a posição de uma ética fenomenológico pautada na alteridade e reveladora de si que se encontra como *ex novum* em cada ação realizada.

Assim, o percurso que nos possibilitou considerar as manifestações da poética em Paul Ricoeur: *imaginação, inventividade e sensibilidade*, nos levam a inferir o seu fundo fenomenológico atuado por uma ética concreta. De uma fenomenologia da vontade como potencial poético, acrescida de uma hermenêutica do texto, a ética fenomenológico-hermenêutica de Ricoeur testemunha a posição central da vontade como elemento resolutivo-criativo. Se a questão “quem” foi essencial para a teoria da ação ricoeuriana (RICOEUR, 1991), a poética faz o jogo em movimento de todas as possibilidades dadas a esse quem. Portanto, a fenomenologia das capacidades é uma fenomenologia da poética, uma vez que o fim último da própria concepção ontológico-hermenêutica em questão parece indicar que o ser é à medida que age e cria.

O fundo fenomenológico evidenciado evocado por uma ética poética ou sabedoria prática não é marcado por uma descrição analítica das ações intencionadas, mas sim, pela renovação da ética através de uma fenomenologia que evidenciar o vínculo entre a ação feita e “quem”. Para além de uma moral do ponto de vista objetivo, a subjetividade, expressa como uma consciência ontologicamente narrativa, a ipseidade, é expressa pelo ato criativo e resolutivo faz do apelo husserliano do “retorno às coisas” mesmas uma necessidade também ética. De outro modo, podemos dizer que uma eidética da ação ética leva a uma poética do sujeito agente no mundo. Uma fenomenologia das capacidades e da promessa é levada a pleno termo a partir de uma ética viva presente na sabedoria prática.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo buscou evidenciar os pressupostos fenomenológicos da ética em Paul Ricoeur a partir da justificação de uma possível herança advinda dos delineamentos da ética de Edmund Husserl. A fim de validar tal perspectiva, foi necessário o exame detalhado dos textos que constituem as principais contribuições da filosofia ética de Paul Ricoeur, o que em certa medida foi o mesmo feito a partir da ética husserliana.

Quatro estudos (capítulos) sustentara argumentação crescente que partiu do objetivo proposto, de inferir o prolongamento do ideal fenomenológico, husserliano, de ética, completado na perspectiva singular da ética fenomenológico-hermenêutica de Paul Ricoeur. No primeiro capítulo intitulado “A ética de Paul Ricoeur: elementos fundantes” buscou-se traçar o itinerário conceitual que marcou a filosofia ricoeuriana a partir de três graus: a fenomenologia e suas limitações, o descobrimento da hermenêutica e a teoria da ação. Como resultado deste primeiro momento foi possível delinear os temas da visada ética e da perspectiva moral, como resultantes da ação ética do si a partir da hermenêutica e da fenomenologia das capacidades.

O segundo capítulo foi destinado a apresentar as problemáticas gerais da ética de Edmund Husserl a partir da contextualização de seu aparecimento em textos ainda pouco conhecidos e não existentes em língua portuguesa; pela presença do legado brentiano e fichtiano no pensamento do filósofo e com expressões singulares através dos fundamentos de uma ética pura e da crítica ao formalismo moderno.

O terceiro estudo em forma de capítulo apresentou o coroamento da ética ricoeuriana a partir da sabedoria prática através do papel da convicção e da sua aplicação nas éticas posteriores ou regionais. Visando conferir a análise dos fundamentos de tal intento, explorou-se o exercício de uma possível sabedoria prática através do imperativo categórico da “escolha do melhor possível” no pensamento de Edmund Husserl. A partir de tal feito, explorou-se no presente estudo o tema da vontade na filosofia ética de ambos os autores.

O quarto estudo e último capítulo do presente texto de tese doutoral destinou-se a inferir uma das aplicações de uma ética fenomenológica, que para além do formalismo da obrigação e por meio do exercício de uma redução eidética com vistas aos vividos éticos ou das problemáticas éticas encontra exemplo no elemento poético na sabedoria prática de Paul Ricoeur. Para tanto, o exame de três expressões da poética ética foram dados: a imaginação, a inventividade jurídica e a sensibilidade.

Visando assegurar o propósito movente a este estudo, convém destacar a singularidade de uma possível ética fenomenológica frente aos inúmeros e sempre novos desafios hodiernos que exigem um discurso fecundo e prático das reflexões filosóficas sobre a ética. Sem ousar adentrar em uma crítica, o que se demonstra é que na atualidade novas formas de ceticismo ou psicologismo moral são apresentadas, são elas as tentativas de explicar os fenômenos a partir de uma leitura cognitivista, ou mesmo na justificação dos problemas a partir de uma ordem social entre outros fatores que atribuem a causas heterogêneas ao sujeito singular os conflitos éticos. Diferentemente, uma perspectiva fenomenológica pretende devolver a cada sujeito singular o seu papel de agente ético.

As perspectivas da historicidade e da socialidade são amplamente afetadas pelos *hard cases* que constituem o sentido da práxis humana pautada em contínuos paradoxos que nos desafiam: a engenharia genética, a inteligência artificial, as formas variadas de guerra, o problema da paz entre os povos, a fome, entre outros. Nesse sentido a ética de Paul Ricoeur desponta como uma possibilidade visível dos alcances de uma ética fenomenológica que corresponde à proeminência do sujeito frente às normas. Se partimos de uma espécie de elogio à ética ricoeuriana podemos, juntamente com Abel (1998), caracterizá-la como uma ética da coerência: coerência narrativa, pragmática, fenomenológica e hermenêutica.

A especificidade da ética ricoeuriana exemplifica, já mencionamos, o modo específico de produção filosófica do autor. Causa impressão a quantidade e a qualidade dos diálogos com as mais variadas doutrinas éticas e autores, desde os clássicos até aqueles da atualidade. O pluralismo metódico do filósofo francês é manifesto em três ordens que foram ao longo deste estudo exploradas: visada ética, norma moral e sabedoria prática. Em Edmund Husserl foi de grande entusiasmo ao ato de investigação científica poder ter encontrado essa tríplice perspectiva a partir de sua manifestação singular. Nesse sentido, intencionou-se, a partir da verificação desta semelhança de perspectivas inferir que entre os autores em questão há um plano de continuidade e não de ruptura.

A perspectiva husserliana é caracterizada por uma ética, de um lado crítica, frente aos sistemas predominantes da modernidade e, de outra parte, inovadora, enquanto dialética. Na mesma medida é possível assegurar que tal posicionamento fez-se característico da ética ricoeuriana. Em ambos os autores existe uma proposição crítica frente à dimensão deontológica assegurando seus respectivos limites e alcances, bem como, em ambos os autores a perspectiva teleológica está centrada no núcleo estimativo da pessoa humana em sua característica agente, conforme já mencionado.

Ainda no que sugere ao movente inovativo da ética fenomenológica a partir de uma ética centrada na pessoa, convém destacar Com Bianchi (2016, p. 14) podemos dizer que a ética husserliana assume as características básicas de uma ética fenomenológica que possui implicações que: “[...] caracterizam uma diferenciação e uma superação da ética do dever de cunho kantiano, em direção a uma ética da vontade, do poder (no sentido de ter as capacidades...) e da autorresponsabilidade”. Nesse sentido, é para nós bastante claro o vínculo e a continuidade de tais propósitos muito bem vistos no exame feito dos elementos constitutivos da ética de Paul Ricoeur.

Como não evocar a noção husserliana de *autenticidade* frente ao papel central do sujeito humano à ética contemporânea? O coroamento da ética de Edmund Husserl, ou como os estudiosos definem, o núcleo da segunda fase de sua ética está justamente em manifestar a centralidade do homem e o seu papel decisivo. Nas palavras do filósofo alemão: “Cada um deve em si e por si, uma vez na vida, realizar esta autorreflexão universal e tomar essa decisão - determinante para a sua vida inteira e pela qual se torna um homem eticamente emancipado - de fundar originariamente a sua vida como uma vida ética. [...] ele torna-se um novo e autêntico homem” (HUSSERL, 2014a, p. 51). Nesse sentido, os pressupostos fenomenológicos da ética visam a refundação dos valores e da vontade no próprio sujeito.

Ao chegarmos a um argumento conclusivo, também é necessário ressaltar, para além da ideia de continuidade, o avanço da ética de Paul Ricoeur frente à ética de Edmund Husserl. Em nossa análise a ética de Edmund Husserl esteve muito mais vinculada a uma perspectiva de constituição epistêmica do ato valorativo e da ética, enquanto que em Paul Ricoeur, além das discussões acerca da “estrutura” da ação ética, temos também uma rica contribuição no plano da ação, manifestando em maior visibilidade os alcances de uma ética fenomenológico-hermenêutica coroada com a sabedoria prática e que, nesse sentido, destina-se a modos de operação bem visíveis, como no plano da ética médica e do julgamento moral. Com tal argumentação não pretendemos deixar de lado o esforço realizado por Edmund Husserl em acusar os conflitos que colocaram o século XX diante de grandes catástrofes, como por exemplo a Segunda Guerra Mundial, quase que prefigurada pelo filósofo alemão.

A superação de uma ética baseada no *conhecimento* em vista de uma ética do *reconhecimento* assume em ampla medida o cenário da ética ricoeuriana. O reconhecimento envolve totalmente o sujeito em cada ação ética, nesse sentido, todo agir é uma prefiguração das inúmeras possibilidades da ipseidade em sua constituição a partir do solo ético. Novamente é necessário trazer aqui a afirmação de que: “Longo é o caminho para o homem que “age e sofre” até o reconhecimento daquilo que ele é em verdade, um homem

“capaz” de certas realizações” (RICOEUR, 2006, p. 85). A ética ricoeuriana tem implícita em seu movente o apelo kaírico de que a significação da vida humana depende da capacidade responsiva do sujeito humano frente ao mundo-da-vida. Toda ética é assim um apelo à significação da ação, à dignidade do homem e à responsividade ética frente a um mundo “fronteiriço”<sup>143</sup>, não totalizante, inesperado como aquele específico da ética.

Por fim, a fenomenologia ética e a hermenêutica de um si em ação recolocam frente a frente o sujeito humano diante do imprevisível. O recurso à uma consciência viva e responsiva, a necessidade de uma “étização” da moral e um retorno à uma vontade poética constituem a reflexão ética frente aos desafios atuais. A evocação do trágico como representação cultural representa aquilo que de comum o sujeito ético está a defrontar-se, essa surpresa e assombro próprio dos conflitos, o paradoxo movente do filosofar e a “invisibilidade” do fenômeno, que nos faz perguntar e afirmar com Fabri e Grzibowski (2022, p. 113): “Que é o invisível? Um encontro de um não factual, é saber que o que decide nossa vida não é nunca passível de uma compreensão objetiva”. Nesse sentido, é possível inferir que a ética de Paul Ricoeur pressuposta pela herança advinda da ética de Edmund Husserl reintroduzem o pensamento filosófico ao solo concreto de um mundo conflituoso que clama por significação, reconhecimento e ação.

---

<sup>143</sup> Emprestamos aqui o conceito de Waldenfels a situar a fenomenologia como a resposta filosófica a um mundo instaurado pela quebra da totalidade, isto é, na exigência de uma razão, poderíamos dizer, funcional à ética. Cf. WALDENFELS, Bernhard. **El hombre como ser fronterizo**. In: Debates sobre las antropologías. Themáta: Revista de Filosofía, n. 35, p. 43-54, 2005. Ainda sobre a temática, Cf. SILVA, Bruno Fleck da. O estranhamento e as solicitações do mundo-da-vida: o outro na constituição da ipseidade. **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha**. Fortaleza, v. 18, n. 2, 2022, pp. 149-165.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Diogo. V. B. O problema linguístico de uma ética sem ontologia. **Revista Peri**. Volume 07, número 02. Florianópolis. 2015, pp. 33-44.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2015.

ABEL Olivier; PORÉE Jérôme. **Le vocabulaire de Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses, 2009.

ABEL, Olivier. La filosofía del próximo (proché). **Revista Ágora**. Volume 25, número 02. 2006, pp. 137-147.

BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Meireille (org). **La sagesse pratique: Autour de Paul Ricoeur**. Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens. Amiens, 1998.

BELLI, Fábio P. **Contribuições para o pensamento de Paul Ricoeur para a fundamentação filosófica dos Direitos Humanos**. Dissertação de Mestrado. 2019. Universidade Federal de Santa Catarina. Mestrado em Filosofia, 2019.

BELLO, Angela Ales. **O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico**. Tradução de José J. Queiros. São Paulo: Paulus, 2019.

BEMBENNEKE, Krystyna. More than “Passive Preservation”: Ricœur’s Understanding of Phronesis in the Context of the Renewal of Tradition. **Studia Storii Filosofii**. Poland. Volume 4. Número 11. 2020, pp. 59-74.

BERGAMASCO, Alessandro S. Uma apresentação da crítica de Husserl ao imperativo categórico formal kantiano. **Revista Thaumazein**. Volume 8, número 16. 2015, pp. 91-100.

BIANCHI, Irene Angela. **Introdução à ética fenomenológica**. In. CESCUN, Everaldo (org). *Ética e Subjetividade*. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 13-33.

BORRÀS, Joaquim. S. **The Ethics of Husserl’s Phenomenology: responsibility and Ethical Life**. New York: Continuum Studies in Continental Philosophy, 2010.

BRENTANO, Franz. **Grundlegung und Aufbau der Ethik**. Hamburg: Feliz Meiner, 1978.

BRENTANO, Franz. **Psicología desde un punto de vista empírico**. Tradução: Hernán Scholte, 1945. Disponível em: [https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf). Visualizado em julho de 2022.

Universidade Complutense, Madri

BRITO, Evandro O. **O desenvolvimento da ética na filosofia do psíquico de Franz Brentano**. (Doutorado em Filosofia). 2012. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2012.

CENTI, Beatrice. **Il concetto di valore nelle lezioni di Etica (1914) di Husserl: intrecci, nodi e senso della forma**. In CENTI, Beatrice; GLIOTTI, Gianna. Fenomenologia della Ragion Pratica: l'etica di Edmund Husserl. Napoli: Bibliopolis, 2004, pp. 257-325.

CESAR, Constança. M. Práxis e Phrónesis em Paul Ricoeur. **Ekstasis, revista de fenomenologia e hermenêutica**. V2. N1. Rio de Janeiro, 2013.

CESAR, Constança. M. **Filosofia da Cultura Grega: contribuições para o estudo do pensamento neo-helênico contemporâneo**. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

CESAR, Constança. M (Org). **Paul Ricoeur: Ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998.

CESCON, Everaldo (org). **Ética e Subjetividade**. Petrópolis: Vozes, 2016.

CORÁ, Elsio. J. NASCIMENTO, Cláudio R. do. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. **Revista de Ciências Humanas**. Volume 45, número 02. Florianópolis: 2011, pp. 407-423.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FABRI, Marcelo. A atualidade da ética husserliana. **Veritas**. V.51 N. 2. Porto Alegre, 2006, pp. 69-78.

\_\_\_\_\_. Ética Pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl. **Dissertatio**. V. 35. N. 31. Pelotas, 2012, pp. 31-45.

\_\_\_\_\_. Entre fenomenologia e hermenêutica: a condição responsiva da subjetividade. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. Brasília, vol 3, nº 2. 2015, pp. 65-74.

\_\_\_\_\_. O motivo ético do recurso à subjetividade transcendental. **PHILÓSOPHOS**, Goiânia, V. 21, N. 1, jan/jun. 2016, p. 59-81.

\_\_\_\_\_. Le désenchantement de la phénoménologie: le sens éthique de la représentation. **Síntese: Revista de Filosofia**. Volume 45, n. 142. Belo Horizonte: 2018, pp. 217-228.

FERNANDÉZ, José. R. Sobre el a priori material de la fenomenologia. **PENSAMIENTO: revista de investigación e información filosófica**, vol. 69., n. 259. 2013, 315-330.

FERRER, Urbano. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. **La ética di Edmund Husserl**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2011.

FILHO, Willis Santiago Guerra. Por uma crítica fenomenológica ao formalismo da ciência dogmático-jurídica. **Revista Opinião Jurídica**, Volume 3, Número. 5, Fortaleza: Faculdade Christus, 2005, pp. 311-320.

FILHO, Willis Santiago Guerra. Por uma poética do Direito: introdução a uma teoria imaginária do Direito (e da Totalidade). **Revista Opinião Jurídica**. Volume 06, número 10. Fortaleza: Faculdade Christus. 2008, pp. 180-223.

FINS, Adelaíde Gregorio. Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricoeur et de Martha Nussbaum. **Bulletin d'analyse phénoménologique**. Volume 13, número 2 (Actes 10). 2017, pp. 478-493.

FISCHER, F. D. El tacto de si como outro: fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenéutica de Paul Ricoeur. **Pensando: Revista de Filosofia**. Volume 12, número 26. 2011, pp. 04-20.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Da dignidade ontológica da literatura. In. NASCIMENTO; SALLES (ORG). **Paul Ricoeur: Ética, Identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013, pp. 37-55.

GARCIA, Jaci Rene Costa. A presença da imaginação na hermenéutica: um encontro entre Immanuel Kant e Paul Ricoeur. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Número 75. Belo Horizonte, 2019, pp. 263-280.

GUBERT, Paulo Gilberto. Da Constituição da Identidade Narrativa na Obra “O Si-Mesmo como um Outro de Ricoeur”. **Revista Pólemos**. Volume 1, número 1. Brasília, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Alteridade e reconhecimento mútuo em Ricoeur**. (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Maria. 2012. Santa Maria. 2012b.

GREISCH, J. Vers quelle reconnaissance? **Revue de Métaphysique et Morale**, v. 2, n. 50, 2006, pp. 149-171.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Ética fenomenológica: do reconhecimento mútuo à alteridade em Paul Ricoeur. **Revista Impulso**. Volume 24, número 59. Piracicaba: 2014, pp. 109-119.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HUSSERL, Edmund. **Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur** (1908-1914). Trad.: Ducat, Lang e Lobo. França: Presses Universitaires de France, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Introduzione all'etica**: Lezione del semestre estivo (1920/1940). Cura di Francesco Saverio Trincia. Traduzione di Nicola Zippel. Roma, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Europa: crise e renovação: artigos para revista Kaizo - a crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Mourujão. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. 5ª Edição. Aparecida: Ideias & Letras, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura.** Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

\_\_\_\_\_. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica.** Tradução de Diogo Falcão Ferrer. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia.** Tradução de Fábio Mascarenhas Nolasco. 1 ed. São Paulo: EDIPRO, 2019.

JERVOLINO, Domenico. **La poétique retrouvée de Paul Ricoeur.** In. BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Meireille (org). *La sagesse pratique: Autour de Paul Ricoeur.* Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens. Amiens, 1998, pp. 31-43.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão.** Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** In. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1980.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KORELC, Martina. Teleologia e Vontade segundo Husserl. **Revista Educação e Filosofia.** Volume 27, Número 53. 2013, pp. 343-382.

LELIÈVRE, Samuel. La philosophie ricœurienne de l'esthétique entre poétique et éthique. **Revista Études Ricoëuriennes.** Volume 07, número 02. 2016, pp. 43-73.

LELIÈVRE, Samuel. Recension: Jean-Luc Amalric, Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination (Paris: Éditions Hermann, 2013). **Revista Études Ricoëuriennes.** Volume 5, número 2. 2014, pp. 132-136.

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito.** Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano.** Tradução de Anoar Aiex. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude.** Florianópolis: EDUSC, 2001.

MARIANI, Emanuele. **L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) de E. Husserl.** In. UBIALI, Marta; WERHLE, Maren. *Feeling and Value, Willing and Action: essays in the context of phenomenological psychology.* London: Springer, 2015, pp. 13-30.

MENEGHETTI, Antonio. **Dicionário de Ontopsicologia.** São Paulo: Ontopsicológica Editrice, 2001.

MENEGHETTI, Antonio. **Criatividade e sensibilidade estética.** Coleção Póstuma Antonio Meneghetti sobre...Recanto Maestro: Ontopsicológica Editora Universitária, 2018.

MEIRELES, Cristina. A. V. Paul Ricoeur et l'idée d'une affirmation originaire. **Revista Contemplação**. Volume 10. 2015, p.105-116.

MEIRELES, Cristina A. V. **Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert**. Tese de Doutorado. 2016. Doutorado em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas. 2016.

MELLE, Hlrich. La théorie husserlienne du jugement. In: **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, Tome 99, N°. 4, 2001.

NABERT, Jean. **Éléments pour une Éthique**. Paris: Aubier/Montaigne, 1962.

NASCIMENTO, Claudio Reichert. **Identidade Pessoal em Paul Ricoeur**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

NASCIMENTO, Fernando L. **Quem é o *phronimos*? Uma abordagem narrativa à ética de Paul Ricoeur**. 2015. Tese. Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2015.

PADILHA, Rafael dos Santos. **A moral e a justiça no pensamento de Immanuel Kant**. Dissertação. Mestrado em Filosofia. 2012. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. 2012.

PAGNUSSAT, Janessa. Narrar o pathos: o movimento fenomenológico da vida. **Revista Ideação**. Número 46, julho/dezembro. Caxias do Sul: 2022, pp. 122-133.

PELLAUER, David. **À la limite de la sagesse pratique, la cécité morale**. In. BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Meireille (org). La sagesse pratique: Autour de Paul Ricoeur. Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens. Amiens, 1998, pp.85-95.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis: Vozes, 2 ed, 2010.

PELLAUER, David. **Ações narradas como fundamento da identidade narrativa**. In: NASCIMENTO, F; SALLES, W. (org). Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PIERRON, Jean-Philippe. L'invention morale et la sagesse pratique Une lecture de la petite éthique de Paul Ricoeur. **Revista Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies**, Volume 10, número 2. 2019, pp. 36-51.

RENAUD, Michel. **Depois da “pequena ética” de Paul Ricoeur (1990), o sentido da sua revisão (2001)** In: NASCIMENTO, F; SALLES, W (org). Paul Ricoeur: Ética, Identidade e Reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2013, pp. 81-102.

ROHDEN, Luiz; JESUS, Valdinei Vicente. Hermenêutica entre filosofia e literatura: funções éticas da imaginação. **Revista Dissertatio**. Volume suplementar 8. Pelotas: 2018, pp. 100-123.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo com um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Arte, Linguagem e Hermenêutica Estética**: entrevista concedida a Jean-Marie Brohm and Magali Uhl em 20 de setembro de 1996. Disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_ricoeur/arte\\_linguagem\\_hermeneutica\\_estetica](https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/arte_linguagem_hermeneutica_estetica).

\_\_\_\_\_. **La Justice, vertu et institution**. In. BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Meireille (org). *La sagesse pratique: Autour de Paul Ricoeur*. Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens. Amiens, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. **O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Outramente: leitura do livro Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas**. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 2008c.

\_\_\_\_\_. **Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica**. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016a.

\_\_\_\_\_. **O destinatário da religião: o homem capaz**. In. *Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016a, pp. 309-330.

\_\_\_\_\_. **Múltipla Estranheza**. In. *Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016a, pp. 293-308.

\_\_\_\_\_. **Capacidades pessoais e reconhecimento mútuo**. In. *Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016, pp. 331-336.

\_\_\_\_\_. **Escritos e Conferências 2: hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. **Na escola de fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. Narratividad, fenomenología y hermenéutica. **Revista Análisi**. Volume 15. 2000, p. 189-207.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Tradução de F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968.

\_\_\_\_\_. Étude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl. In: **Revue Philosophique de Louvain**. Troisième série, tome 52, n°33, 1954. pp. 75-109.

\_\_\_\_\_. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté**. Paris: Aubier, 1949.

\_\_\_\_\_. **À la gloire de la phronesis**. In. CHATEAU, Jean-Yves. La vérité pratique: Aristote, Éthique à Nicomaque, Livre VI. Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1997, pp. 13-22.

\_\_\_\_\_. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

\_\_\_\_\_. **Percurso do Reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Amor e Justiça**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

ROSSATTO, Noeli. Dutra. O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur. **Dissertatio: Revista de Filosofia**. Pelotas. Volume Suplementar 8, 2018, pp.126-139.

ROSSATTO, Noeli D. Fragilidade das Identidades. **Pensando: Revista de Filosofia**. Volume 12, número 26. 2011, pp. 83-98.

SALDANHA, Fernando A. M. **Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur**. Tese de Doutorado. 2009. Universidade de Coimbra. Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea. 2009.

SAN MARTIN, Javier. Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920. **Revista Isegoría**. Volume 5. 1992, pp. 43-77.

SANTORO, Thiago. Ideal ético de humanidade: Husserl e suas lições sobre Fichte. **PHILÓSOPHOS**. Goiânia, 2016, pp. 171-188.

SILVA, Bruno Fleck da. Pensar a responsabilidade em Paul Ricoeur: para além da obrigação, uma capacidade. **FRONTISTÉS: Revista de Filosofia e Teologia**. Volume 14, número 25. Santa Maria: 2020, pp.1-18.

SILVA, Bruno Fleck da. O estranhamento e as solicitações do mundo-da-vida: o outro na constituição da ipseidade. **Kairós: Revista acadêmica da Prainha**. Volume 18, número 2. Fortaleza: 2022, pp. 149-165.

SILVA, Fernando M. Intencionalidade e ética formal em Husserl. **Revista Guairacá de Filosofia**. Volume 33, número 2. Guarapuava: 2017, pp. 130-159.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2014.

TIELLET, Claudia Aita. **Segunda pessoa e casos limites em Paul Ricoeur**. 2020. Tese de Doutorado. Doutorado em Filosofia. Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, 2020.

UBIALI, Marta. **La fenomenologia del volere: Husserl, Pfänder e Geiger**. Husserl-Archives, Leuven. 2012, p. 62-78.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. Trad. De Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VIDOR, Alécio. A intuição como preâmbulo à ciência: um estudo de abordagem filosófica. **Revista Saber Humano**. Volume 1, Número 2, 2012, pp. 37-45.

WALDENFELS, Bernhard. **El hombre como ser fronterizo**. In: Debates sobre las antropologías. Themáta: Revista de Filosofia, n. 35, p. 43-54, 2005.

WALTON, R. J. Imperativo Categórico y Kairós en la Ética de Husserl. **Tópicos Asociación. Revista de Filosofía**. Santa Fé: Universidad Católica de Santa Fé, n. 011, 2003, p. 5-21.