



**UFSM**

**Dissertação de Mestrado**

**HERMENÊUTICA E TEORIA DA AÇÃO EM “O SI-  
MESMO COMO UM OUTRO” DE PAUL RICOEUR**

---

**Élsio José Corá**

**PPGF**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2004**

**HERMENÊUTICA E TEORIA DA AÇÃO EM “O SI-MESMO  
COMO UM OUTRO” DE PAUL RICOEUR**

---

**por**  
**Élsio José Corá**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Fundamentação do Agir Humano, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS),  
como requisito parcial para obtenção do grau de

**Mestre em Filosofia**

**PPGF**

Santa Maria, RS, Brasil

2004

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**HERMENÊUTICA E TEORIA DA AÇÃO EM “O SI-MESMO  
COMO UM OUTRO” DE PAUL RICOEUR**

elaborada por  
**Élsio José Corá**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr.Noeli Dutra Rossatto  
(Presidente/Orientador)

---

Prof. Dr. Marcelo Fabri

---

Prof. Dr. Aloísio Ruedell

---

Prof. Dr. Ricardo Bins di Napoli  
(Suplente)

Santa Maria, 03 de agosto de 2004

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Dr. Noeli Dutra Rosatto, orientador dessa tese, por todas as suas contribuições ao longo desses dois anos, pela amizade e confiança que demonstrou para comigo;

à minha família, pela presença amorosa e pelas várias histórias que nos unem sempre mais;

à Vera, Osmar, Rejane e Jair, por nossa amizade;

à Letícia, por cada dia que passo ao seu lado. Aos seus familiares pela acolhida e respeito;

aos professores Marcelo Fabri, Jair Krassuski e Domenico Jervolino (Universidade de Nápoles, Itália), pelas sugestões e incentivos;

à Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), pela enorme alegria de ter sido um de seus estudantes; à CAPES, pelo incentivo econômico que possibilitou maior tranquilidade e dedicação na pesquisa.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| RESUMO.....   | VI        |
| ABSTRACT .....  | VII       |
| INTRODUÇÃO .....  | 01        |
| <b>I – A RELAÇÃO ENTRE HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA ....</b>    | <b>06</b> |
| 1.1 – O enxerto hermenêutico no método fenomenológico.....      | 06        |
| 1.2 – Ricoeur e a filosofia reflexiva.....                      | 13        |
| 1.3 – A estrutura do <i>cogito</i> e a intersubjetividade ..... | 16        |
| 1.4 – A recusa de Ricoeur ao “idealismo” husserliano.....       | 21        |
| 1.5 – Auto-fundação e a “experiência” na fenomenologia.....     | 29        |
| 1.6 – A finitude como condição ontológica de pertença.....      | 34        |
| <b>II – HERMENÊUTICA DA DISTANCIAMENTO.....</b>                 | <b>39</b> |
| 2.1 – A realização da linguagem como discurso.....              | 40        |
| 2.2 – O discurso como obra .....                                | 41        |
| 2.3 – A relação da fala com a escrita .....                     | 44        |
| 2.4 – O mundo do texto.....                                     | 47        |
| 2.5 – Compreender-se perante a obra.....                        | 52        |
| <b>III – HERMENÊUTICA DO SI-MESMO E IDENTIDADE NARRATIVA</b>    | <b>57</b> |
| 3.1 – O problema do cogito: do eu solipsista ao texto.....      | 57        |
| 3.2 – O si e a identidade narrativa.....                        | 66        |
| 3.3 – O caráter e a promessa .....                              | 75        |
| 3.4 – O homem capaz.....  | 81        |
| <b>IV – O ENCONTRO ENTRE TELEOLOGIA E DEONTOLOGIA.....</b>      | <b>88</b> |
| 4.1 – A herança aristotélica e kantiana .....                   | 88        |

|   |     |
|---|-----|
| 4.2 – Os três componentes da perspectiva ética.....       | 96  |
| 4.3 – O conceito de estima de si.....                     | 101 |
| 4.4 – O lugar de encontro: o conceito de boa vontade..... | 103 |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....                                    | 108 |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....                                 | 114 |

## **RESUMO**

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

### **HERMENÊUTICA E TEORIA DA AÇÃO EM “O SI-MESMO COMO UM OUTRO” DE PAUL RICOEUR**

Autor: Élsio José Corá

Orientador: Dr. Noeli Dutra Rossatto

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 03 de agosto de 2004.

Esta dissertação aborda os conceitos de hermenêutica e teoria da ação em Paul Ricoeur (1913). A ênfase da análise centra-se na relação entre teleologia e deontologia, mostrando a tentativa de ancoragem da hermenêutica no método fenomenológico. Mostra-se que a consciência se torna tarefa, enquanto interpretação dos signos, dos símbolos e dos textos. O conceito de hermenêutica do si-mesmo é entendido a partir dos seus dois pólos: identidade-mesmidade e identidade-ipseidade. Suas implicações para a teoria da ação permitem concluir que a perspectiva ética de “visar a vida boa com e para os outros em instituições justas”, que rege a figura do homem capaz, é o fio articulador da relação entre a ética e a moral. Mostra-se, ainda, que a relação entre teleologia e deontologia efetua-se dentro de um processo “dialético” que possibilita afirmar a primazia da ética sobre a moral.

## ABSTRACT

Master's Dissertation  
Philosophy post-graduation program  
Federal University of Santa Maria, RS, Brazil

### **HERMENEUTIC AND ACTION THEORY IN “THE HIMSELF AS AN OTHER” OF PAUL RICOEUR**

Author: Élsio José Corá

Adviser : Dr. Noeli Dutra Rossatto

Place and date of defense: Santa Maria august 3<sup>rd</sup> 2004

This dissertation talks about the concepts of hermeneutic and theory of action in Paul Ricoeur (1913). The emphasis of the analysis focus between teleology and deontology, show the attempt of anchoring the hermeneutic in the phenomenological method. It's shown that the consciousness becomes task, while being comprehension of signs and symbols and texts. The hermeneutic concept of oneself is understood through its two poles: *sameness-identity* and *self-hood-identity*. Its implications regard to the action theory allow to bring about that the ethic perspective of “aiming a good life with and to others in fair institutions”, which guides the capable man picture it is the articulator line of the relation between moral and ethic. It's also shown that the relation between teleology and deontology is done inside a “dialectic” process which enables the primacy of the ethic over the moral.

## INTRODUÇÃO

É possível articular uma filosofia prática estabelecendo a primazia da ética sobre a moral? Relacionando duas correntes tradicionais da filosofia ocidental, a saber, a ética aristotélica e a moral kantiana, Paul Ricoeur (1913) desenvolve, em sua obra *O si-mesmo como um outro*<sup>1</sup>, a defesa de tal possibilidade. Porém, cabe ainda a pergunta: que papéis desempenham em sua proposta essas duas correntes da filosofia prática, sabidamente inconciliáveis entre si?

Na resposta a essa questão, alguns intérpretes vão dizer que Ricoeur conserva uma oposição entre Aristóteles e Kant, ou seja, que há a repetição da velha dissociação entre a ética de tradição deontológica e teleológica. Desde o ponto de vista que se pretende aqui defender, parece acertado dizer que, diferentemente, Ricoeur implementa uma dialética entre estas duas tradições. Não obstante, é preciso antes distinguir que esta dialética apenas se processa num segundo momento que se pode identificar como o momento reflexivo-discursivo, em que os sujeitos particulares estão inseridos. Num primeiro momento, contudo, a ética precede a moral, o que significa dizer precisamente que o mundo-da-vida-ético ou o mundo-pré-reflexivo-discursivo é anterior ao sujeito de um discurso particular datado.

O tema-objeto a ser investigado aparece na sua especificidade em dois capítulos de *O si-mesmo como um outro*: o sétimo, intitulado *O si*

---

<sup>1</sup> RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: PAPIRUS, 1991.

*e a perspectiva ética*; e o oitavo, intitulado *O si e norma moral*. Nesses dois capítulos, o autor aborda a questão da primazia da ética sobre a moral e a necessidade da ética passar pelo crivo da norma. A perspectiva ética corresponde a três momentos em que, a partir deles, será estabelecida a relação entre a norma moral e a perspectiva ética. São eles: visar a vida boa com e para o outro nas instituições justas.

Inicialmente, a presente dissertação retoma três conceitos fundamentais da filosofia de Paul Ricoeur, a saber, os conceitos de hermenêutica, de fenomenologia e de identidade narrativa que, por sua vez, incidem em sua filosofia prática. Esses conceitos são retomados a partir do próprio percurso filosófico traçado pelo autor na tentativa de esclarecê-los, tendo em vista os “vários conflitos de interpretações” diante dos quais se encontra a obra ricoeuriana e que incidem no estabelecimento da perspectiva da vida boa sobre a norma moral.

Por tratar-se de um autor que, nos seus 91 anos, continua ainda a dar continuidade a seu pensamento filosófico, fez-se necessário ter em conta os principais momentos decisivos de seu pensamento, a saber, o encontro com a fenomenologia husserliana, o desenvolvimento de uma hermenêutica da distanciação, bem como a hermenêutica do si-mesmo. Entende-se que esses momentos esclarecem a temática a ser desenvolvida. Tais características herdadas por Ricoeur servem de base para o confronto com a filosofia reflexiva moderna, compreendida de Descartes a Husserl.

Para Ricoeur, *O si-mesmo como um outro* representa a recapitulação do seu trabalho filosófico como um todo. Essa obra de 1990 se origina da reelaboração da *Gifford Lectures*, apresentada pelo

autor em 1986, em Edimburgo. O fio condutor dessa obra é a problemática em torno da figura do “homem capaz”, que aparece implicado no caminho de uma fenomenologia hermenêutica do si-mesmo.

No primeiro capítulo, apresentam-se as relações demarcadas por Ricoeur no desenvolvimento de uma hermenêutica fenomenológica. Tratar-se-á, assim, da relação entre fenomenologia e hermenêutica. Entende-se que, nesta relação, o aspecto mais importante a destacar é que o autor pretende fazer um “enxerto” da hermenêutica na jovem planta, ou seja, na fenomenologia. Esta pretensão nasce de que, por mais que a fenomenologia nos revele a “coisa em si mesma”, o *eidos*, ela necessita interpretar o que fica por detrás da coisa. Segundo Ricoeur, a própria redução, chamada por Husserl de *epoché*, esqueceu sua descoberta maior: o aspecto referente à intencionalidade, capaz de jogar a consciência para fora de si.

Para Ricoeur, o avanço processado pela fenomenologia, para atingir seu objeto próprio, o *eidos*, não procede mais, como em Descartes, através da dúvida metódica, mas por uma “suspensão do juízo” ou um “colocar entre parênteses” a realidade. Desta forma, a redução transcendental é a aplicação do método fenomenológico ao sujeito e aos seus atos. Porém, Ricoeur não considera importante a atitude fenomenológica que, em última instância, simplesmente chega a uma região denominada por seu fundador de consciência pura ou ego transcendental. É neste ponto que Ricoeur critica o Husserl “idealista”, principalmente, nas obras do período maduro compreendido pelas *Meditações Cartesianas* e as *Idéias*.

O segundo capítulo versa sobre aquilo que se acredita ser o elemento diferenciador entre Ricoeur e Husserl, a saber, a hermenêutica da distanciação. É esta proposta hermenêutica que, por sua vez, fundamenta a teoria ricoeuriana do “mundo do texto”. É esta proposta, ainda, que contém os elementos teóricos que possibilitam fazer a ponte entre fenomenologia, hermenêutica e teoria da ação, posto que Ricoeur entende que esse conceito carrega em si várias possibilidades de reconhecemo-nos por meio das narrativas que, por serem a própria explicitação do nosso eu em outro, representam a grande obra aberta a ser interpretada. Em último caso, é o texto que serve de mediação para a descoberta de um *si* mais amplo que o “eu” procedente das modernas filosofias do *cogito*.

No terceiro capítulo, descreve-se a problemática da identidade narrativa em seus dois pólos: a identidade como mesmidade (*idem*) e a identidade como ipseidade (*ipse*). Esse par dialético será marcado por dois outros conceitos, a saber: a) o conceito de caráter, que é entendido como aquele que permite identificarmos uma pessoa como sendo ela mesma ao longo do tempo; e b) o conceito de promessa, que é o que “me” liga ao cumprimento da palavra dada e, conseqüentemente, à manutenção da mesma. Outra categoria que emerge dessa seqüência é a figura do homem capaz (*l’homme capable*), que engloba em si a questão de saber quem é capaz de falar, quem é capaz de agir, quem é capaz de narrar, quem é capaz de imputar seus próprios atos. Aqui se busca a identidade (*idem/ipse*) do agente no decorrer de sua permanência no tempo, mediante as diferentes capacidades práticas, a fala, a ação, a narração e o juízo.

No quarto capítulo, apresenta-se o que Ricoeur denomina de pequena ética (*petite éthique*). Sua proposta ética se articula fundamentalmente com base na primazia do predicado “bom” sobre o “obrigatório”. O uso de um ou de outro desses predicados permite efetuar a distinção, ainda que convencional, entre a ética e a moral. Por ética, ele entende a perspectiva da vida boa com os outros em instituições justas; por moral, o conceito de norma. Num sentido, mostrar-se-á que a relação proposta entre moral e ética não implica numa ruptura com as tradições precedentes, a saber, a herança aristotélica e a kantiana.

Ver-se-á que teleologia e deontologia se articulam como elementos mediadores do estar-no-mundo do sujeito. Nesta perspectiva, que é ontológica-discursiva, o mundo-do-discurso-ético é anterior e superior ao mundo-do-discurso-moral, posto que este último está particularizado num sujeito, enquanto o primeiro, superior e anterior, diz respeito à vida-do-todo-ético-discursivo. Ricoeur articula esta relação por meio de uma dialética subordinativa. Porém, é preciso ter presente que, em outro sentido, reserva os termos ‘ética’ para uma vida concluída, e ‘moral’, para a particularização dessa perspectiva em normas.

## 1 – A RELAÇÃO ENTRE HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA

“Fenomenologia e hermenêutica só se pressupõem mutuamente se o idealismo da fenomenologia husserliana ficar submetido à sua crítica pela hermenêutica” (Paul Ricoeur).

### 1.1 - O enxerto hermenêutico no método fenomenológico

A pergunta que serve de orientação, e que possibilita inter-relacionar hermenêutica e fenomenologia, pode ser colocada da seguinte forma: como sair do solipsismo e do paradigma das filosofias da consciência? A tentativa de estabelecer condições que permitam responder a esse questionamento, relativo à autocompreensão e à compreensão do outro, é um dos traços mais significativos do pensamento contemporâneo e em especial das contribuições do filósofo francês Paul Ricoeur (1913).

Em Ricoeur, a relação entre hermenêutica e fenomenologia recebe uma atenção especial devido à própria tradição da exegese e pela importância do projeto fenomenológico desencadeado por Edmund Husserl (1859-1938)<sup>2</sup>. A respeito da tradição exegética, Ricoeur reconhece que foi com ela que a hermenêutica recebeu seu significado mais antigo de interpretação e, como consequência, por ela

---

<sup>2</sup>A proposta de fundamentar uma ciência rigorosa levou Husserl a desenvolver um projeto filosófico que se tornou conhecido na história da filosofia por Fenomenologia. Partindo da noção de intencionalidade como movimento em direção a algo e mediante uma mudança radical de atitude, através do “colocar entre parênteses” todo o juízo sobre as coisas, Husserl chega à dimensão pura da consciência. Ele acredita que, com esse procedimento, alcançou um nível transcendental fenomenológico, pois “*desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aun, la ciencia que satisficiera las necesidades teóricas más profundas e hiciese posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales*” (Husserl, 1992: 7).

ter uma orientação filológica, relacionada à compreensão das Escrituras e de outros textos. A hermenêutica com isso começou a ser ao longo do tempo encarada como um problema e ocorreu a necessidade de elucidar as condições e os limites para a compreensão de um determinado texto. A propósito do projeto fenomenológico husserliano, por se tratar de uma renovação dentro da própria filosofia e, conseqüentemente, pela influência que exerceu no pensamento contemporâneo e, em especial, em Ricoeur, pois esse encontra no método fenomenológico o recurso de valor inestimável, que com toda a sua riqueza de conceitos é tomado como fonte de renovação da filosofia.

A importância atribuída a essas duas tradições leva Ricoeur a relacionar hermenêutica e fenomenologia. Para melhor entendermos isso, vale ressaltar que, para Ricoeur, “o texto assume um papel crucial, embora não possamos esquecer o pendor ontológico da noção de compreensão. Na verdade, se a noção de texto nos remete para a escrita, o discurso e a linguagem, a compreensão é um ‘modo de ser’; é um momento ontológico prévio a qualquer problemática epistemológica” (cf. Heleno, 2002: 69).

Ricoeur usa a expressão “enxerto” porque o problema já estava exposto no limite da interpretação (exegese), referida à compreensão textual, pois toda a leitura de um texto implica a retomada dos signos e dos símbolos em vista do que ele foi escrito dentro de uma determinada comunidade ou de uma tradição.

A interpretação sempre foi um problema suscitado dentro de uma determinada comunidade cultural, que se revela num pensamento

intenso, vivificador e exigente. Deste modo, o enxerto tardio a que se refere Ricoeur possui a intenção de conciliar a hermenêutica e a fenomenologia, mediante os vários “conflitos de interpretações” como, por exemplo, o estruturalismo, a psicanálise e a fenomenologia da religião. É esse diálogo permanente entre os saberes e a infatigável tentativa de saber como os mesmos se cruzam e intersectam que marcam a profundidade da obra de Ricoeur (cf. Heleno, 2002: 82).

A intenção de se trabalhar no contexto de uma exegese que possa ser, ao mesmo tempo, portadora de significado e reveladora de algo mais profundo é para Ricoeur o papel mais importante da interpretação. A finalidade da interpretação é, desta forma, “vencer uma distância, um afastamento cultural, de tornar o leitor igual a um texto tornado estranho, e assim, de incorporar o seu sentido à compreensão presente que um homem pode ter de si mesmo” (1988: 6). A importância atribuída à interpretação e sua ligação com a compreensão é confirmada no conceito aristotélico de *hermenéia*, em que o discurso significativo interpreta a realidade e apreende o real. Tal característica, conforme nosso autor (1988: 6) “é a primeira e mais originária relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão; ela faz comunicar os problemas técnicos da exegese textual com os problemas mais gerais da significação e da linguagem”. A questão merece nossa atenção, pois é nesse ambiente que Ricoeur (1988: 7) justifica a necessidade da hermenêutica buscar, ao lado da fenomenologia, “a estrutura de acolhimento, ou, para retomar a nossa imagem inicial, a jovem planta sobre a qual se poderá introduzir o enxerto hermenêutico”.

Ricoeur possui uma relação especial com a fenomenologia de Husserl de tal modo que está em constante debate com ele, ao longo de sua produção filosófica. Isso o conduz a um procedimento decisivo, o de buscar uma estrutura favorável de acolhimento para a hermenêutica dentro do domínio da fenomenologia. Conforme Sumares (1990:132), o núcleo da discussão entre hermenêutica e fenomenologia implica na transposição da correlação *noese/noema* da fenomenologia ao dizer/dito da hermenêutica, no âmbito textual. Essa transposição é o que permite a renovação da fenomenologia pela hermenêutica.

Com o propósito de relacionar a fenomenologia e a hermenêutica, Ricoeur utiliza dois caminhos que permitem aproximar essas duas correntes. Chamará estes dois procedimentos de “via curta” e de “via longa”. Ao justificar o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, emprega o termo *via curta*<sup>3</sup> ou ontologia da compreensão. Para ele, a via curta segue a atitude de Heidegger (1889-1976) que, “rompendo com os debates de método, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender, já não como um modo de conhecimento, mas como uma maneira de ser” (Ricoeur,1988: 8). Esse exame, contudo, não denota uma adesão total ao projeto hermenêutico heideggeriano, por parte de Ricoeur, mas é com isso que ele presta inteira justiça a essa ontologia. Reconhece ainda que a hermenêutica

---

<sup>3</sup>Segundo Rocha (1990), “a tentação pela denominada “via curta” acaba por manifestar a sua insuficiência em ordem à recuperação integral da experiência humana; com efeito querendo chegar demasiado depressa é incapaz de recolher as dimensões singulares do itinerário.” *Hermenêutica e Estruturalismo. Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVI, fasc.1, Jan/Mar. Braga, 1990.

heideggeriana arruinou o idealismo presente em Husserl, ao efetuar o deslocamento da questão do sentido para um domínio de pertença ontológica, ferindo desta forma o *cogito* husserliano na medida em que apresenta o ser-no-mundo.

O fundamento heideggeriano desse modo de ser é o de ser-no-mundo. Isso implica uma posição anterior à questão do sujeito e do objeto, levantada pela fenomenologia, pois a característica de pertença do ser-no-mundo é intimamente ligada a sua constituição ontológica. “A finalidade é então a de nos libertarmos de um modelo de consciência que, ao focar a representação, aposta no valor da intuição, enquanto o projeto hermenêutico vê a consciência como ‘actuante’, como um texto a decifrar, justificando assim a necessidade de uma hermenêutica” (Heleno, 2002: 31). Aliás, o desvio provocado por Ricoeur em relação a este modelo de consciência também aspira por uma ontologia. Segundo Ricoeur (1988: 9), “é preciso sair deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e objeto, e interrogarmo-nos sobre o ser”. Através disso, entende-se o pressuposto de que o compreender é um modo de ser, deste ser que existe ao compreender.

A tentativa de percorrer o caminho de uma via longa, como suporte para edificação de uma ontologia da compreensão, conduz Ricoeur a um verdadeiro enxerto histórico, como bem expressa o termo via longa. Essa tentativa é confirmada através das imbricações entre Ricoeur e autores consagrados pela tradição, como Dilthey, Husserl e Heidegger. Para se ter uma idéia da presença desses autores na obra ricoeuriana, vale lembrar que, por exemplo, em Dilthey,

Ricoeur encontra uma “série de problemas de superação da distância e de “entrada” no mundo do outro (histórico, cultural ou psíquico)” (cf. Franco, 1995:92), percebe, também, que a vida é o conceito chave da filosofia diltheyniana das ciências históricas.

Ricoeur dedica-se, no segundo momento, à via longa, por entender que nela as incidências das análises *noético/noemática* permitem uma discursividade mais plena do real. A intenção almejada neste procedimento visa definir “o que acontece a uma epistemologia da interpretação, proveniente de uma reflexão sobre a exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc., quando ela é tocada, animada e, se pode dizer, aspirada, por uma ontologia da compreensão?” (Ricoeur,1988:8ss). Considerando a distinção que nos é fornecida por Ricoeur entre essas duas vias, tomaremos em consideração a segunda, a saber, a via longa, a partir do movimento fenomenológico. Essa opção metodológica tem como objetivo focar as apropriações e críticas levantadas pelo próprio Ricoeur à fenomenologia husserliana.

Rocha (1990) destaca que a recompensa pelo esforço de percorrer a via longa consiste na recuperação de modo claro e estabelecido do sentido. Isso favorece a oportunidade do debate que Ricoeur empreende com o estruturalismo, bem como, nessa seqüência, a necessidade de considerar os desenvolvimentos da filosofia da linguagem.

É importante destacar ainda as tradições filosóficas em que Ricoeur (1989: 36) se reconhece, por meio de três traços: ele está na linha de uma filosofia reflexiva; permanece na esfera de influência da

fenomenologia husserliana; deseja ser uma variante hermenêutica desta fenomenologia. Segundo esta autodefinição podemos reconstruir algumas das fontes que exercem influência no seu trabalho como, por exemplo, a importante presença de Jean Nabert. Esse foi representante da filosofia reflexiva derivada de Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804) e dos pós-kantianos e tornou-se para Ricoeur (1989: 37) o “pensador mais marcante”. Aqui se entende melhor a expressão “desejo de ser e esforço para existir”, muito utilizada por Ricoeur nos seus escritos, pois ao reler Nabert, que utiliza sempre lado a lado as expressões desejo de ser e esforço para existir, Ricoeur (2002: 213) observa que a palavra “esforço” não é absorvida pela palavra “desejo”, como queria Nabert, pois no esforço há sempre um preço a pagar. Mas, como bem esclarece nosso autor, é sempre em benefício da vida e dos seus múltiplos começos e recomeços.

Para se ter uma idéia dessa presença filosófica nabertiana na obra de nosso filósofo, vale retomar as palavras ricoeurianas com relação aos três livros de Jean Nabert: A experiência interior da liberdade<sup>4</sup> (*L'Expérience intérieure de la liberté*), Elementos para uma ética (*Éléments pour une éthique*) e Ensaio sobre o mal (*Essai sur le mal*) em que cada um deles “é uma esfera cheia da qual não podemos nem cortar, nem acrescentar; o discurso não tem fraquezas e não tem descanso; o tom sustentado por não sei qual aliança sutil de rigor e estilo, austeridade e benevolência, que satisfaz ao mesmo tempo a razão e o sentimento” (Ricoeur, 1996:183). A presença dessa

---

<sup>4</sup>Para facilitar ao leitor, traduzem-se todos os textos citados em língua estrangeira no corpo do trabalho.

tradição filosófica no pensamento de Ricoeur será decisiva na edificação de uma hermenêutica do si-mesmo, como observamos nos textos ricoeurianos escritos na década de 90, principalmente a sua obra *O si-mesmo como um outro*<sup>5</sup>.

## 1.2 - Ricoeur e a filosofia reflexiva

Na tentativa de delinear o percurso ricoeuriano para o estabelecimento de suas investigações, a respeito da relação fenomenologia e hermenêutica, faz-se necessário retornar à problemática cartesiana de fundamentação e “nascimento” do cogito. Ricoeur (1991:15) entende que essa ambição de fundamentação extrema radicalizou-se de Descartes a Kant, depois a Fichte e por último ao Husserl das *Meditações Cartesianas*.

A procura de estabelecer algo firme e constante para ciência, levou Descartes a formular a célebre dúvida metódica em que, a grosso modo, se chegaria a uma verdade primeira, livre de toda a dúvida. Essa realidade em si ficou marcada na história da filosofia, precisamente, pela famosa fórmula: *cogito ergo sum*. A procura de

---

<sup>5</sup>Com relação ao título da obra Ricoeur (1991:11ss) comenta na introdução: “Através do título *O si-mesmo como um outro*, eu quis designar o ponto e convergência entre as três maiores intenções filosóficas que presidiram à elaboração dos estudos que compõem esta obra. A primeira intenção é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito [...]. Esta primeira intenção encontra um apoio na gramática das línguas naturais quando esta permite opor ‘si’ a ‘eu’ [...]. No que se refere ao francês, ‘si’ é logo definido como pronome reflexivo. A segunda intenção filosófica, implicitamente inscrita no título da presente obra por meio do termo ‘mesmo’, é dissociar duas significações consideráveis de identidade [...], conforme entendemos por idêntico o equivalente do *idem* ou do *ipse* latino [...]. A terceira intenção filosófica [...] encadeia-se com o precedente no sentido de que a identidade-ipse emprega uma dialética complementar daquela da ipseidade e da mesmidade, isto é, a dialética do si e do diverso de si”.

algo certo e verdadeiro conduziu Descartes a uma primeira certeza de que sou uma coisa que pensa e, a partir disso, ele conclui: “penso, logo existo”.

No centro desta verdade primeira “penso, logo existo”, Ricoeur abre uma pequena fenda que serve de alternativa para se perguntar sobre qual é seu fundamento primeiro, pois “ou o cogito tem valor de fundamento mas é uma verdade estéril à qual não pode ser dada uma seqüência sem ruptura da ordem das razões, ou é a idéia do perfeito que o fundamenta na sua condição de ser finito, e a primeira verdade perde a auréola do primeiro fundamento” (Ricoeur, 1991: 20).

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

Outro momento importante do pensamento de Ricoeur, neste período relacionado à filosofia reflexiva, diz respeito à recusa da imediatez da reflexão. Segundo ele, para se tornar concreta, a reflexão deve perder a sua pretensão imediata à universalidade, até ter fundido,

uma na outra, a necessidade do seu princípio e a contingência dos signos através dos quais se reconhece. Isso implica que a consciência deixa de ser apenas um dado para tornar-se uma tarefa. Essa mudança exige como pressuposto a interpretação, ou por meio das obras, ou por meios dos signos e símbolos que envolvem a pessoa.

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

A recusa ao *cogito-sum* cartesiano, como verdade clara e distinta, se deve a que, para o autor, aí se dá uma verdade vazia sobre a qual o cogito nada diz em relação à existência. Desse modo, a hermenêutica visa, a partir da compreensão dos símbolos e signos presentes nas obras anteriores a nós mesmos, o meio de acesso em que a pessoa reconhece a sua existência como desejo de ser e esforço por existir.

A posição contrária ao empreendimento cartesiano solidifica-se, segundo o autor, se acreditarmos na existência de uma distância entre “minha” consciência imediata (*cogito*) e “meu” ser real, corpóreo.

Essa demonstração, contudo, não invalida o papel da reflexão como reapropriação de nosso ser, mas reivindica a necessidade, que para Ricoeur será o solo fecundo de sua filosofia, de um conhecimento mediado e indireto, através dos símbolos, dos signos, dos textos e das narrativas.

### **1.3 - A estrutura do *cogito* e a intersubjetividade**

A filosofia reflexiva, antes apresentada brevemente nas suas características gerais, serviu como pano de fundo para introduzir a fenomenologia e a hermenêutica no cenário do sujeito cognoscente. A justificativa está alicerçada na pergunta: de que modo o “eu penso” se conhece ou se reconhece a si mesmo? (cf. Ricoeur 1989: 37). É neste ponto que o autor fundamentará o papel da fenomenologia e da hermenêutica como realizadoras e transformadoras da filosofia reflexiva.

Ricoeur (1966: 93) reconhece que é uma dura prova para ele, um pensador reflexivo, educado por Descartes, por Kant, por Fichte (1762-1814) e por Husserl, duvidar da própria consciência. No entanto, deve aprender a duvidar da consciência, assim como Descartes lhe havia ensinado a duvidar das coisas, pois entramos numa época do pensamento em que a consciência que duvida das coisas se tornou ela mesma objeto da dúvida. Para a tradição, que parte de Descartes e se desenvolve em Kant, Fichte e Husserl, a posição do si-mesmo é tomada como uma verdade em si mesma. Isso significa que a mesma verdade não poderá ser verificada nem deduzida, mas simplesmente se coloca através de uma operação do

pensamento: logo, eu existo porque penso. Esta apreensão imediata, no entendimento ricoeuriano, é tão só um sentimento e não uma verdade.

A reflexão entendida a partir de idéias claras e distintas representa a busca de “uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si consigo mesmo, que faria da consciência de si um saber indubitável” (1989: 37). O autor parte do pressuposto de que a fenomenologia e a hermenêutica possuem em comum a mesma reivindicação de compreensão de si, porém suas interpretações encaminham-se para distintas direções. Elas se assemelham e diferenciam-se no que diz respeito à tentativa de explicitar o sujeito do conhecimento.

Ricoeur (1989: 24ss) entende, assim, que a tarefa da hermenêutica é procurar mostrar que a existência só se oferece à palavra, ao sentido e à reflexão, e é por isso que se deve proceder através de uma exegese contínua de todas as significações que vêm à luz no mundo da cultura. O autor compreende que a existência apenas se torna um si-mesmo, de modo humano e adulto, quando se apropria do sentido que reside inicialmente “fora”, ou seja, no exterior mediante as obras, as instituições, os monumentos de cultura em que a vida do espírito está objetivada e antecede a própria existência individual.

Um dos pontos de diferenciação, que se pode assinalar entre a filosofia reflexiva, a fenomenologia e a hermenêutica, reside no conceito de intersubjetividade. A importância desse conceito permite explorar um dos aspectos relevantes de toda a filosofia da

subjetividade, que é o de compreender a própria constituição a partir de si mesma. A tentativa de constituir a subjetividade esbarra, contudo, permanentemente nos limites de sua autodeterminabilidade, justamente ali onde ela busca compreender os pressupostos de seu ponto de partida (cf. Muller, 1999: 311). As conseqüências de escorregar no próprio ponto de partida incidem não apenas no aspecto teórico, mas, precisamente, abrange o domínio prático. A ética encontrará o mesmo problema, pois ela se guiará pela mesma estrutura do sujeito. Muller (1999: 312) pergunta-se: “quais as condições que permitem a minha autocompreensão e, com isso, a compreensão do outro? Por que motivos deveria eu querer compreendê-lo se encontro meu fundamento em mim mesmo?”. Essas questões assinalam o que até então se procurou trabalhar, ou seja, que através da intersubjetividade se assinala a distância existente entre fenomenologia, filosofia reflexiva e hermenêutica.

O problema da experiência do outro em Husserl é tratado de maneira especial, nas *Meditações Cartesianas*, onde aborda o problema da experiência do outro, do corpo próprio e do corpo alheio. Ricoeur amplia esta alternativa e a insere numa nova perspectiva, a saber, na perspectiva do eu, do outro e de um terceiro elemento que é a expressão do laço social, ou seja, a instituição. Neste sentido, esclarece Ricoeur numa de suas conferências que,

com efeito só há linguagem se alguém fala a outro alguém, mas há a linguagem mesma, que não é invenção de um dos dois. Essa linguagem é constituída por um léxico, uma gramática, um conjunto de estruturas estabelecidas que nos permitem

falar no interior de um sistema que é uma instituição. É essa relação entre interlocução e instituição que me interessou, esse papel da instituição que aparece como *terceiro mediador* entre aquele que fala e o interlocutor. (Ricoeur, *apud* Danese, 1998: 399ss).

A respeito da argumentação de Husserl sobre a experiência do outro, Ricoeur adverte que se deve estar bem atento, pois, este conceito é um recurso usado pelo autor das *Meditações Cartesianas* como resposta ao problema do *solipsismo*. Desta forma, o eu e o outro são ainda tomados no enfoque objetivista, ou seja, são apenas uma coisa entre coisas, acontecimento que obriga a consciência a indicar o seu lugar numa ordem das coisas. O que prevalece nesta ordem, segundo Lalande (1996: 1054), é que o eu individual de que se tem consciência, com todas as suas modificações subjetivas, é toda a realidade.

Ao colocar, analogicamente, a possibilidade do corpo alheio como a união entre o *ego* e o *alter ego*, Husserl sustenta, ao mesmo tempo, que “o outro é reflexo de mim mesmo e, entretanto, não é estritamente reflexo; é um *analogon* de mim mesmo e, entretanto, não é um *analogon* no sentido habitual” (Husserl, 1997: 126-7). Pergunta-se: por que o outro não pode ser tomado como um análogo no sentido habitual pela fenomenologia? A resposta é que o eu para a fenomenologia não constitui o outro, mas é constituído por analogia, podendo a partir deste procedimento pensar o outro. Uma outra interrogação parece nos aproximar ainda mais de Ricoeur (1991: 212), a saber: “em que condição esse outro será não uma reduplicação do

eu, um outro eu, um *alter ego*, mas verdadeiramente um diverso de mim?”.

Husserl usa o conceito de empatia (*Einfühlung*), conforme a Quinta Meditação, como forma de ligação, isto é, como forma de unir o que acontece na esfera corporal, onde o corpo do outro pode entrar em parceria, numa união associativa, com meu corpo. No entanto, para Ricoeur, a Quinta meditação husserliana deve ser considerada como uma escala progressiva para um certo ponto crítico, próximo de uma ruptura, a saber, o *solus ipse* de uma “egologia” sem ontologia. A constituição da transcendência do outro na imanência de minha esfera própria tem a mesma significação decisiva que a passagem da idéia de infinito “no” *cogito* cartesiano para o ser mesmo “do” infinito fora do cogito (cf. Ricoeur, 1954: 77-8). Isto é, para resolver o problema da auto-fundamentação e da experiência do outro, Descartes engenhosamente fez a separação entre uma substância infinita e uma finita (Müller, 1999: 313).

Para escapar da acusação de solipsismo, Husserl usa a estratégia que lembra Descartes, que é a seguinte: a saída para o outro como validação de seu projeto. A comparação entre Husserl e Descartes é usada por Ricoeur como a maneira de ilustrar a problemática para, a seguir, deles se distanciar. Segundo ele, a Quinta Meditação, conforme Husserl a usa para responder ao solipsismo, pode ser considerada como o equivalente e/ou substituto da ontologia que Descartes introduz na sua *terceira meditação* pela idéia de infinito e pelo próprio reconhecimento do ser na presença mesma desta idéia. Assim, segundo Ricoeur (1954: 77): “Descartes transcende o cogito

por Deus, Husserl transcende o ego pelo alter-ego” (*Descartes transcende le cogito par Dieu, Husserl transcende l’Ego par l’alter ego*). Interpretando desta forma, Ricoeur dirá que Husserl busca numa filosofia da intersubjetividade o fundamento superior da objetividade, o que, por sua vez, Descartes havia procurado na veracidade divina.

#### **1.4 – A recusa de Ricoeur ao “idealismo” husserliano**

Vale ressaltar, no entanto, que além da crítica ao idealismo de Husserl, Ricoeur considera que a fenomenologia constitui a pressuposição inultrapassável da hermenêutica, na medida em que, para a primeira, toda a questão que diz respeito a qualquer ser é uma questão acerca do sentido desse ser. Igualmente, para a segunda, a escolha de um sentido constitui o seu pressuposto geral. Por isso, a experiência em toda a sua riqueza é, do mesmo modo, por princípio, possível de ser exprimida.

A análise ricoeuriana da obra de Husserl deteve-se ao período compreendido pelos escritos das *Idéias*<sup>6</sup> e das *Meditações Cartesianas*<sup>7</sup>. Por este fato, “o cânon da ortodoxia fenomenológica frente ao qual Ricoeur se irá definindo é justamente o Husserl “idealista” já que esse “idealismo” não é em absoluto um motivo casual na história da fenomenologia” (Ramos, 1991: 81). Mas, através desse “tipo especial de idealismo”, Ricoeur entende que se trata de uma atitude metodológica de Husserl que visa conquistar pelo método

---

<sup>6</sup> HUSSERL, E. *Idéias relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económica, 1949.

<sup>7</sup> HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. 2º. ed. Madrid: Molina, 1997.

fenomenológico uma região do ser que é imanente à própria consciência. Essa região do ser acessível através da redução fenomenológica independe da existência real dos seres e do mundo. A consciência torna-se uma região de sentido que permite ao fenomenólogo tornar possível esse aparecer do ser, em que toda a vez que ela se explicita, explicita o mundo.

As considerações de Ricoeur sobre a obra de Husserl vão desde a tradução das *Idéias* para o francês ao estudo de 1954 sobre as *Meditações Cartesianas* e *Analyses et Problèmes dans "Ideen II"*. Várias são as referências em seus livros *Do Texto à Acção*, *O Conflito das Interpretações* e *L'école de la Phénoménologie*, em que o autor vai tecendo uma rede de escritos sobre a fenomenologia.

Compreende-se, deste modo, a necessidade que a hermenêutica ricoeuriana tem de regressar ao trabalho desenvolvido por Husserl, principalmente as suas últimas obras. É nessas obras que encontra ele “um estado de desenvolvimento da fenomenologia no qual a tese da intencionalidade revela uma consciência dirigida ao seu exterior, virada para o sentido, antes de se virar para-si na reflexão” (Ricoeur,1995:106). Esta característica da consciência de voltar-se para fora, para o exterior, já indica a pressuposição de um indivíduo dinâmico que mantém uma relação com o mundo e com os outros indivíduos. E é aí que Ricoeur irá tentar superar o idealismo que conduz ao solipsismo

A desconfiança de Ricoeur com relação ao idealismo husserliano deve-se à influência de seu primeiro professor Roland Dalbiez, que lhe ensinou a colocar o idealismo como seu principal

adversário, entendendo que esta particular forma de idealismo imediatista e reducionista conduz o pensamento ao vazio. Esta influência é confessada por Ricoeur (1995: 49): “hoje, estou convencido de que devo ao meu primeiro professor de filosofia a minha resistência ao apelo do imediatismo, da adequação e da apodicticidade feita pelo cogito cartesiano e pelo “eu penso” kantiano”. Mas, além dessa resistência confessada, é na própria fenomenologia que Ricoeur procura enxertar a hermenêutica para solidificar o seu projeto filosófico. Ora, são muitos os pontos de convergência entre Ricoeur e Husserl, o que nos permite afirmar que todo seu itinerário é marcado pela presença dessa filosofia. Desta maneira, não é possível deixar de ter presente essa intenção de Ricoeur e a sua insistência no enxerto da hermenêutica na fenomenologia. Em Husserl, o autor busca a força necessária para expandir seu trabalho rumo a uma hermenêutica do si-mesmo, antecipando a distinção opositiva que irá fazer entre o ego, dono de si mesmo, e o si, discípulo do texto.

#### **1.4 – Auto-fundação e a “experiência” na fenomenologia**

No capítulo “Fenomenologia e Hermenêutica” da obra “Do Texto à Acção”, Ricoeur (1989: 49ss) apresenta dois tópicos para introduzir o debate sobre o destino da fenomenologia. Mostra, em primeiro lugar, que aquilo que a hermenêutica colocou em questão não foi a fenomenologia e sim a sua vertente idealista. Num segundo momento, mostra que existe uma pertença mútua entre ambos os

projetos a ponto de não só a fenomenologia permanecer no inultrapassável pressuposto da hermenêutica como também dela não poder mais se constituir sem um pressuposto hermenêutico.

Com o propósito de delimitar o afastamento da hermenêutica de qualquer pretensão de uma fenomenologia idealista, Ricoeur passa à discussão esquemática do idealismo husserliano dentro do já assinalado capítulo, principalmente, com base nas *Meditações Cartesianas* e nas *Idéias* de Husserl. O procedimento de analisar determinados conceitos da fenomenologia permite, posteriormente, a Ricoeur seguir dentro de uma compreensão hermenêutica da própria fenomenologia.

O texto ricoeuriano inicia, num primeiro momento, pela análise da justificação última de todo o empreendimento de fundação reivindicado pela fenomenologia. Reconhece neste procedimento a típica tese da radicalidade e da polêmica, já que somente se estaria visando a um inimigo, a saber, o objetivismo, o naturalismo, a filosofia da vida e a antropologia. É neste sentido que entende a justificação como uma ‘auto-fundação’ (cf. Ricoeur, 1989: 51). A justificação última como ideal de cientificidade reivindicado pelo idealismo husserliano, defende, por um lado, a intuição, ao considerar o lugar desta na própria subjetividade; e considera como duvidosa a transcendência tomando a imanência como indubitável, o que eleva a subjetividade a uma categoria transcendental. A propósito dessa tese idealista, Ricoeur refuta-a ao colocar o seu limite na condição ontológica da compreensão. Isso exprime o caráter finito da natureza

humana que a liga à noção de pertença, na qual o próprio sujeito que interroga faz parte da coisa sobre a qual interroga.

O segundo momento é caracterizado por uma atitude de estranhamento, por parte de Ricoeur, diante da justificação última da fundação da fenomenologia estar relacionada ao conceito de “campo de experiência”, em que a crítica ao empirismo ou à experiência é excedida por uma outra “experiência”. Segundo Ricoeur:

esta sinonímia da experiência significa que a fenomenologia não se alarga a nenhum outro lugar, a nenhum outro mundo, mas ao próprio lugar da experiência natural, enquanto esta ignora o seu sentido. Daí que, por mais que se ponha a tônica no caráter a priori, na redução ao eidos, no papel das variações imaginativas e até na noção de ‘possibilidade’ – é ainda e sempre no caráter de experiência que é sublinhado (mesmo que só se considere a expressão “possibilidade intuitiva”) (1989: 52).

O terceiro momento realiza-se a partir das suspeitas referentes à auto-fundação e ao papel da experiência na fenomenologia. Neste momento Ricoeur abre caminho para trabalhar o conceito de subjetividade em Husserl, problematizando agora a relação entre fenomenologia e psicologia. Nesta relação, a subjetividade, elevada à condição de categoria transcendental, não remete à consciência empírica da psicologia. A distinção entre fenomenologia e psicologia se dá através da redução fenomenológica, sendo este o fator de separação e de grandeza. O que permite confundir fenomenologia e psicologia é o fato de que a fenomenologia parte de uma atitude

natural. Tal atitude permite a ela chegar à esfera transcendental das puras vivências na intencionalidade<sup>8</sup> da consciência. Ricoeur, do mesmo modo, vai pôr em dúvida o próprio conceito husserliano de intencionalidade, apontando que mesmo em Brentano (1838-1917), de quem Husserl deriva esse conceito, não está presente a redução fenomenológica.

A difícil separação entre a fenomenologia e a psicologia torna-se mais complexa ainda na compreensão de Ricoeur, se tomarmos a Quinta Investigação Lógica, em que Husserl define a intencionalidade como um conceito que serve tanto para a fenomenologia quanto para a psicologia intencional. Porém, cabe recordar que na obra *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl (1992: 26ss) sente a necessidade de um estudo de toda a consciência, pois para ele a consciência intervém nas funções possíveis do conhecimento e, na medida em que cada ato de consciência é “consciência de”, é necessário efetuar um estudo sobre a significação e a objetivação da mesma. Através desses estudos da consciência, entendido pelo autor como fenomenológicos, Husserl (1992: 27ss) chega numa ciência “de cujo enorme alcance não se tem dado conta ainda os contemporâneos – que, em verdade, é uma ciência da consciência e não é, entretanto, psicologia”. Deste modo, contrapondo Ricoeur e saindo em defesa de Husserl, entende-se que este último buscou uma fenomenologia da consciência em oposição a uma ciência natural da consciência.

---

<sup>8</sup>Segundo Husserl (1997: 47): “Também se chamam intencionais (*intencionales*) a estas vivências da consciência, não significando em tal caso a palavra intencionalidade senão essa propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de algo, de levar em si mesma, enquanto *cogito*, seu *cogitatum*”.

O fato de Husserl operar uma suspensão dos juízos, colocando o “mundo entre parênteses”, não significa que esteja negando o mundo. A redução parte necessariamente do mundo natural, “corporeizado”, e eleva-se a uma esfera pura, fenomenologicamente conquistada. Essa é a atitude diferenciadora em relação à psicologia. Essa última, por sua vez, permaneceria ainda numa atitude natural.

A diferença em questão não se encontra “nos traços descritivos, mas no índice ontológico, na ‘validade quanto ao ser’; é preciso ‘perder’ a validade *als Reals*, numa palavra, arruinar o realismo psicológico” (Ricoeur, 1989: 53). Mais chocante e paradoxal ainda é o fato de que ao se perder o mundo e, ao fim desta perda, ele se revela como “pré-dado”. Resta, portanto, compreender a característica “pré-dada” do mundo. Provavelmente a redução seja a melhor solução para esta possível perda, pois, através dela, entende-se que o mundo se mostra como “pré-dado”, o corpo como “existente” e a natureza como “sendo”.

Ricoeur (1989:53) observa que:

a redução não passa, pois, entre nós e o mundo, entre a alma e o corpo, entre o espírito e a natureza, mas através do pré-dado, do existente, do sendo, os quais deixam de depender de si, de serem tomados na *Seinsglaube* (‘fé no ser’) cega, para se tornarem Sentido, sentido do pré-dado, sentido do existente, sentido do sendo. Assim, a radicalidade fenomenológica que desdobra a subjetividade transcendental e o eu empírico, é a mesma que transmuta a “fé no ser” em correlato noemático da noese.

Não sou eu que reduzo o mundo através da pura relação eu-mundo, corpo-alma, espírito-natureza. A redução de fato ocorre no momento em que tomo o pré-dado, o existente, o sendo, não em sua dependência de si, mas já no seu sentido. Então, o que tomo realmente é o sentido do pré-dado, sentido do existente, sentido do sendo e não o pré-dado, o existente, o sendo em si mesmo.

Neste estágio a compreensão passa a ser o conceito central para o amadurecimento da relação entre fenomenologia e hermenêutica. O limite para a justificação última como ideal de cientificidade alcançado pelo idealismo é dado pelo conceito de finitude, ou seja, a existência já está pressuposta no mundo, não precisando usar de provas para sua validação. Este conceito restringe a possibilidade de justificação e de fundamentação para qualquer ideal de cientificidade, como bem observa Ricoeur.

A alavanca para o questionamento hermenêutico em relação ao idealismo husserliano é o fato de este ter reduzido sua descoberta maior, a intencionalidade, a uma esfera restrita de abrangência, ou seja, à relação sujeito-objeto. É sobre essa relação que recai a insistência de buscar o fator constitutivo de unidade de sentido do objeto e a fundação da mesma numa subjetividade constituinte. Ricoeur (1954) entende que a filosofia transcendental de Husserl é uma filosofia do sentido, em que o próprio mundo da vida (*Lebenswelt*) husserliano comprova isso:

voltemos agora nosso olhar da corporeidade humana para a espiritualidade humana, para as chamadas ciências do espírito. Nelas o interesse teórico dirige-se

exclusivamente aos homens como pessoas e para sua vida e agir pessoais. Vida pessoal é um viver em comunidade, como eu e nós, dentro de um horizonte comunitário (Husserl: 1996:59).

Entende-se, desta forma, que o homem é um ser situado face ao mundo e que o mundo da vida é o ser de todos os entes que aí estão enquanto presença viva no fluxo temporal para a consciência (cf. Capalbo, 2003: 436). Neste sentido, o mundo para mim é o sentido do mundo em mim, o sentido inerente para minha existência e, finalmente, o sentido de minha vida. A quarta Meditação Cartesiana trará, segundo Ricoeur (1954: 83), a seguinte resposta: “o mundo é a vida concreta de minha monada”.

### **1.5 – A finitude como condição ontológica de pertença**

Para a hermenêutica, a relação sujeito-objeto, na sua objetividade, pressupõe uma relação anterior. Essa relação, por ser inclusiva e englobante, é denominada por Ricoeur de pertença. Este conceito “designa, diretamente, a condição inultrapassável de qualquer empreendimento de justificação e de fundação uma vez que ela é, desde sempre, precedida por uma relação que a sustém” (Ricoeur, 1989: 54). O caráter de pertença implica que a fundação e a justificação última já não podem coincidir, porque a fundação reside num nível ôntico anterior ao processo cognitivo de justificação. Desta forma, a preeminência ontológica da pertença assegura de forma positiva a palavra finitude, pois com ela a subjetividade encontra em si mesmo o fundamento último para o conhecimento.

A hermenêutica aspira adotar uma postura de descontinuidade, que visa radicalizar a tese entre fundamentação transcendental e fundamento epistemológico de Husserl. Por conseguinte, a hermenêutica não poderá dissociar a fundação última e o pensamento objetivante, pois ambos pertencem à mesma esfera. Este fato remete, no entendimento ricoeuriano, a uma idéia de cientificidade que se encontra na própria relação de pertença, em que o sujeito que interroga é constituinte da própria coisa sobre o qual ele interroga.

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

Entretanto, é importante sublinhar que o conceito de pertença, tão largamente usado por Ricoeur, também segue os passos de Gadamer ao suscitar a relação conflituosa entre sujeito e objeto. Isso possibilita, posteriormente, que Ricoeur faça uso de outro elemento chave em seu pensamento, ou seja, o conceito de distanciação, que será aprofundado no capítulo seguinte.

O conceito de distanciação possui a propriedade de corrigir dialeticamente o conceito de pertença. Através de nossa maneira de fazer parte ou de pertencermos a uma tradição histórica, sempre estamos, ao mesmo tempo, numa condição de pertença e numa relação de distância que, de modo semelhante ao movimento de um pêndulo,

marca a relação de afastamento e de proximidade. A característica peculiar da interpretação é a de aproximar o distante, para que o texto possa se tornar a ponte dessa edificação. De modo sucinto, pode-se afirmar que essa é a via para a compreensão de si como um texto a ser interpretado e não uma subjetividade a ser conhecida.

O próprio texto torna-se, então, o elemento questionador do primado da subjetividade fenomenológica, pois o seu sentido é independente da conexão imediata subjetividade-autor. Desta forma, abre-se um mundo de possibilidades no qual a tarefa da hermenêutica é a de captar a ‘coisa do texto’ e não a subjetividade intrínseca do autor. Sobre esta noção, Ricoeur (1989:124) diz que aquilo que Gadamer chama a “coisa do texto”, ele, por sua vez, chama “o mundo da obra”. Não devemos permanecer reclusos a uma estrutura imanente ao autor. É característica do texto arremessar o leitor a um mundo que, na visão de Ricoeur (1989), é manifestado já não como conjunto de objetos manipuláveis, mas, de outro modo, como próprio horizonte da nossa vida e do nosso projeto. Numa palavra, somos jogados no *lebenswelt*, como ser-no-mundo que marca nossa existência.

Nesse procedimento, não se quer estabelecer a hermenêutica como uma investigação das intenções psicológicas escondidas no texto, mas como a explicitação do ser-no-mundo revelado pelo texto. Portanto, o processo de compreensão não estaria atrelado a uma investigação de cunho meramente psicológico, mas ao mundo aberto do texto.

Um dos fatores enfocados acima merece especial atenção para este trabalho, a saber, o problema do mundo como horizonte da nossa

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

Esse equívoco traz, para a fenomenologia, o legado de ela encontrar-se em constante ameaça, de limitar-se e de precipitar-se num subjetivismo transcendental. A solução para essa redundância, que lembra o mito de Sísifo, pode ser oferecida somente na condição de se deslocar a interpretação do campo da subjetividade, pura e transcendental, centrada em si mesma, para o mundo descoberto pelo texto. A ampliação do horizonte do sujeito através da mediação do símbolo, do signo e do texto, possibilita parafrasear a expressão de que o sujeito solipsista ou monádico é semelhante a uma casa sem portas e sem janelas. Acrescentaríamos, em acordo com isso, que as portas e janelas se abrem para que o “morador” possa ver o mundo a sua volta.

Nessa perspectiva, a compreensão de si não é mais realizada de forma imediata, mas implica compreender-se através do texto. Com esta mudança Ricoeur substitui o eu, dono de si mesmo, pelo si,

discípulo do texto. Consolida-se, desta maneira, a subjetividade como compreensão mediatizada pelo texto, ou, como bem define Ricoeur, através do “mundo da obra”.

Por ser revelador, o “mundo da obra” permite ao sujeito reconhecer-se perante a mesma e torna a subjetividade ponto de chegada, e não de partida, para o conhecimento de si. A nova ordem estabelecida passa a designar que o compreender é compreender-se diante do texto. Assim, o sujeito não mais constitui, mas é constituído pelo mundo da obra e recebe da mesma um si mais amplo, constituído pela coisa do texto. O sujeito mostra-se, ao mesmo tempo, nesse dinamismo, como leitor e escritor de sua vida, ou seja, a história de uma vida não cessa de ser refigurada e examinada, tornando-se o conhecimento de si uma história efetiva, semelhante ao texto.

Após a tentativa de traçar um roteiro de apresentação, em que se considera a relação entre fenomenologia e hermenêutica, necessita-se ainda esboçar alguns elementos implícitos nessa relação. Mais precisamente, essa tarefa implica em elucidar que, além da crítica ao idealismo, aos olhos de Ricoeur (1989: 64), a fenomenologia de um lado, permanece o inultrapassável pressuposto hermenêutico; e de outro lado, ela não pode executar seu programa de constituição sem se constituir numa interpretação da vida do ego.

## **1.6 - A retomada do sentido do ser e a necessidade de explicitação**

O primeiro dos pressupostos da análise ricoeuriana diz respeito ao sentido do ser, resgatado por Husserl. A fenomenologia, enquanto

se mantenha pura e se abstenha da posição existencial da natureza, não pode ser mais que uma investigação da essência (cf. Husserl, 1992:55). Através desse pressuposto pode-se explicar sua atitude contrária ao naturalismo-objetivista e ligá-la à hermenêutica. É a partir dessa preocupação de cunho ontológico, reclamada por Husserl e dirigida contra a ciência moderna, que a fenomenologia aspira novamente a uma unidade de sentido.

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

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

O conceito de distanciação, para Ricoeur, é o pressuposto para que a hermenêutica retroceda à fenomenologia. Ele liga esse conceito ao de *epoché*<sup>9</sup>, não no sentido idealista, mas no sentido do

---

<sup>9</sup>“Colocamos fora de jogo a tese geral inerente à essência da atitude natural. Colocamos entre parênteses todas e cada uma das coisas abarcadas em sentido ôntico por essa tese, assim, pois, este mundo natural inteiro, que está constantemente “para nós ali adiante”, e que seguirá

deslocamento intencional da consciência em direção ao sentido. O momento de distanciação já estaria contido na consciência de sentido, enquanto interpretação do “vivido”. Na opinião de Ricoeur

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

Cabe recordar ainda a necessidade que a fenomenologia possui de gerar uma explicitação ou uma interpretação. É na relação entre fenomenologia e egologia que o mundo passa a ter sentido ao ego. O grande desafio da fenomenologia foi o de explicar o sentido do outro e sua constituição em mim e a partir de mim. Além disso, parece contraditório conceber um outro se acredito na minha existência como sendo única.

Essa contradição avança mais ainda na tensão a partir da e pela qual busco constituir o outro em mim. É nessa tensão permanente entre os egos, que também são constituídos em si, e a minha própria

---

estando permanentemente, como “realidade” de que temos consciência, ainda que dê por coloca-lo entre parênteses. Se assim o faço, como sou plenamente livre de fazê-lo, não por ele nego “este mundo”, como eu fora um sofista, nem duvido de sua existência, como se eu fora um cético, senão que pratico a *epoché* “fenomenológica” que me fecha completamente todo o juízo sobre existências no espaço e no tempo” (Husserl, 1949: 73).

constituição solitária, que Husserl elabora seu conceito de “tornar presente” em mim um outro corpo, numa espécie de acoplamento ou, como ele designa, numa modificação intencional do meu eu. Neste sentido, permite-se, através da interpretação, resolver este aparente paradoxo entre um “projeto de descrição de transcendência e um projeto na imanência” (Ricoeur, 1989: 78).

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

O conceito de interpretação é central na compreensão da fenomenologia, pois através dele o sujeito constitui-se e é constituído, ou seja, pela interpretação o outro é constituído em “mim; e, por outro lado, permanece um outro. O enigma da constituição do outro em mim

necessita de interpretação. A constituição liga-nos a um horizonte sempre aberto e infinito que, a partir disso, requer sempre uma constante explicitação entre o sujeito e o mundo. É devido a essa necessidade que a hermenêutica infiltra-se na fenomenologia.

O grande mérito de Husserl, reconhecido e assumido por Ricoeur (1989: 81), consiste em que: a) o que ele apercebeu, sem daí tirar todas as conseqüências, foi a coincidência da intuição e da explicitação; b) toda a fenomenologia é uma explicitação na evidência e uma evidência na explicitação; c) que a experiência fenomenológica é uma evidência que se explicita e uma explicitação que desenvolve uma evidência. Ricoeur conclui a partir disso que a fenomenologia não pode efetuar-se senão como hermenêutica.

## **2 – HERMENÊUTICA DA DISTANCIÇÃO**

“A hermenêutica, diria eu, continua a ser a arte de discernir o discurso na obra” (Paul Ricoeur).

Na elaboração do conceito de hermenêutica da distanciação, Ricoeur estabelece o texto como forma de comunicação inter-humana, ou seja, como modelo de distanciação. Procura mostrar que, através deste conceito, revela-se um aspecto importantíssimo da experiência histórica humana, a saber, “que ela é uma comunicação na e pela distância” (Ricoeur,1989: 110). É através dessa noção que ele confirma o papel positivo e produtor da distanciação no interior da experiência histórica humana.

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

O mundo da obra, tomado no seu conjunto enquanto discurso-obra-escrita, desenvolve-se de tal maneira que se torna o núcleo ordenador da questão hermenêutica. O papel do texto passa a ser central, pois é através dele que se abre a perspectiva denominada por Ricoeur de *mundo da obra*. É em face ao texto que a obra “desenvolve, descobre, revela” (Ricoeur,1989:124) um si mais amplo e capaz de compreender-se diante do texto.

## **2.1 – A realização da linguagem como discurso**

Como primeiro aspecto relevante, a noção de distanciação procura mostrar que o discurso, mesmo sendo oral, apresenta aspectos

primitivos de distanciamento na esfera do acontecimento e da significação. Pode-se presenciar isso na medida em que se observa que alguma coisa acontece quando alguém fala.

Ricoeur (1989) quer mostrar, em primeiro lugar, que o discurso, como acontecimento, se realiza, temporalmente, no presente. Em segundo lugar, que alguém, ao falar, exprime-se. Em terceiro lugar, que o discurso está ligado a alguma coisa, havendo um mundo que ele busca descrever, exprimir ou representar. Neste sentido, Ricoeur (1989:112) define a noção de acontecimento como “a chegada à linguagem de um mundo por intermédio do discurso”. Associa-se a isto a noção de troca, operacionalizada no discurso, pois esse se estende, enquanto discurso, a um outro mundo, a uma outra pessoa. O acontecimento, enquanto diálogo entre interlocutores, efetiva-se na troca temporal de dois indivíduos ou mais.

O segundo momento do par constitutivo do discurso é o pólo da significação. Ricoeur (1989:112) aponta que é na “tensão entre estes dois pólos (acontecimento-significação) que nasce a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita, e todos os outros traços do texto que irão enriquecer a noção de distanciamento”. Ao inserir o par dialético, acontecimento e sentido, Ricoeur tem claro que todo o discurso efetuado como acontecimento será, por sua vez, compreendido como significação. Existe aqui uma diferenciação entre aquilo que nós queremos compreender e o que permanece de fato. Neste processo, aclara Ricoeur, o ato passageiro do acontecimento não se torna o que queremos compreender, mas é a significação daquilo

que permanece do próprio acontecimento e que vale a pena compreender.

Outra característica marcante do discurso é observada no momento em que o próprio discurso supera-se mediante a seqüência da compreensão do acontecimento na significação. Essa superação do acontecimento na significação é entendida por Ricoeur (1989:113) como a própria intencionalidade da linguagem, ou seja, que ela própria possui como característica “um *meinen*, uma mira significante”. A significação abrange, desta forma, todos os níveis de exteriorizações intencionais que tornam possível a explicitação do discurso na obra e na escrita.

## **2.2 – O discurso como obra**

O discurso como obra é proposto por Ricoeur (1989:115) com base em três traços distintivos: a) a obra é tomada como uma seqüência mais longa que a frase que, por sua vez, gera um novo problema de compreensão relativo à totalidade finita e fechada que a obra como tal constitui; b) a obra é colocada sob uma forma de codificação, o gênero literário, que se aplica à própria composição, tornando o discurso ou uma narração, ou um poema, ou um ensaio; e c) a obra, por fim, ganha o estilo, uma configuração única que a liga a um indivíduo.

O discurso como obra, no sentido visto anteriormente, está caracterizado pela composição e a pertença a um gênero e estilo individual. Através desses traços, a obra desvela novas categorias que, oportunamente, Ricoeur relaciona à *práxis* e à *technè*. O primeiro

conceito está ligado à ação no sentido da ética, isto é, a ação que se esgota nela mesma, pois não produz algo objetivo. Porém, o segundo conceito é entendido pela idéia de produção. A ação é exterior ao agente, ela é objetiva, pois visa a fabricação de algo, por exemplo, uma cadeira, uma mesa.

A abrangência do que a *technè* significa para os gregos é muito mais significativa que sua tradução usual para nós como arte. Na opinião de Puentes (1998: 129) o conceito de *technè* “não se refere apenas e tão somente à habilidade ou destreza de um especialista qualificado capaz de produzir com maestria algum artefato, mas também a uma dimensão teórica e especulativa. Em outras palavras, a *technè*, portanto, é para os gregos uma forma de conhecimento”. Além disso, para Puentes (1998: 130ss), tomada no plano psicológico, ela é disposição (*héxis*) gerada na alma do artista pelo repetitivo exercício de trazer à existência aquelas formas que preexistem em sua mente.

A linguagem torna-se o material a ser trabalhado e formado e o discurso passa a ser efetuado como objeto da *práxis*. O exemplo esboçado por Ricoeur é o da obra literária por ser ela o resultado de um trabalho que organiza a linguagem. Na obra literária, por exemplo, “ao trabalhar o discurso, o homem opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos: as obras de discurso” (1989:115). Nesse ponto, a significação é conduzida para a obra individual e passa a adquirir uma nova especificação.

As noções de acontecimento e sentido inserem-se na noção de obra por ser o discurso realizado através da ordem de produção e trabalho. Ricoeur (1989:116) é categórico ao colocar a obra como

“mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade do sentido”, entendendo o acontecimento como a própria estilização e essa, por sua vez, como produtora de uma situação complexa, marcada por conflitos. Esse desenvolvimento da estilização efetua-se no centro de uma experiência já organizada e ao mesmo tempo aberta a novas indeterminações. Desta forma, o acontecimento e o sentido possuem na obra a mediação necessária. As noções de acontecimento e sentido ficam evidentes na noção de estilo que acumula ambas.

O fato de a obra ganhar um *estilo* e, conseqüentemente, uma configuração única que a liga a um indivíduo único, lhe confere a idéia de um universo concreto dentro da obra. O estilo confere ao discurso a peculiaridade de acontecimento dentro da obra. Nesse caráter do discurso, a obra realiza-se como sentido e confere ao indivíduo traços singulares, que o tornam reconhecível dentro de uma construção narrativa.

A partir do estilo, da obra e da produção do trabalho, a questão do sujeito recebe um novo tratamento que, na opinião de Ricoeur, pode ser demonstrada pela figura do modelo artesão que passou a registrar em sua obra a sua assinatura. “De fato, a noção de autor, que vem qualificar, aqui, a de sujeito falante, aparece como o correlato da individualidade da obra.” (1989:117). O estilo acrescenta o individual que permite reconhecer o autor e, conseqüentemente, possibilita designá-lo como artífice da linguagem.

A singularidade de sua interpretação encontra-se, correlativamente, ligada à singularidade da obra, tornando possível ao

homem singularizar-se ao produzir obras individuais. Neste sentido, Ricoeur (1989: 117) salienta a assinatura ou carimbo do artista que torna possível a individualização, tanto da obra quanto do autor: “o homem individualiza-se ao produzir obras individuais. A assinatura é a marca desta relação”. O resultado das objetivações produzidas pelo homem possibilita conceber a interpretação como sinônimo desta distanciação essencial entre ele e as objetivações de seu trabalho, ou seja, as suas obras de discurso.

### **2.3 – A relação da fala com escrita**

A pergunta fundamental de Ricoeur (1989:118) a respeito da relação entre a fala e a escrita é a seguinte: “que acontece ao discurso quando passa da fala à escrita?”. Que tipo de acontecimento origina-se pelo acesso à escrita já que o primeiro aspecto a ser levado em conta nesta relação é o fator material e externo proporcionado pela mesma e capaz de fixar o acontecimento de modo a evitar a sua perda? O fator de fixação permite ao texto tornar-se independente do autor. Essa característica, veiculada pela escrita, confere ainda uma dissonância entre o que o autor quis dizer e o que o texto significa enquanto tal.

O que rege a autonomia do texto perante o autor é visualizado por Ricoeur no seguinte esquema: a significação mental ou psicológica significa a intenção do autor; e a significação verbal significa o texto propriamente dito. Através desse quadro operacional, identifica-se uma dissociação entre autor e texto que conduz a ambos

por destinos diferentes. Por sua vez, a emancipação do texto - graças à escrita - permite ao mesmo independizar-se do mundo do autor.

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

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

Ricoeur procura demonstrar que a distanciação está em paralelo com a questão do texto como escrita e que esse fenômeno se apresenta de tal maneira que chega a condicionar a própria compreensão do texto. Nessa instância, já não é mais possível mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo. O problema da escrita, segundo Ricoeur (1987), torna-se um problema hermenêutico quando se refere ao seu pólo complementar que é a leitura. Surge, então, uma nova dialética: a da distanciação e a

da apropriação. Entende-se aqui, por apropriação, a contrapartida da autonomia semântica, que separou o texto do seu escritor.

O apropriar-se encontra na obra ricoeuriana vários sinônimos que o explicitam, por exemplo, o tomar para si, o apossar-se que, em geral, corresponde ao fazer "seu" o que é "alheio". Conforme Ricoeur (1987), há uma necessidade geral de fazer nosso o que nos é estranho, ou seja, há um problema geral de distanciamento.

A definição do conceito de distância não simplesmente como um fato, um dado ou o efetivo hiato espacial e temporal entre nós e o aparecimento de tal e tal obra de arte ou de discurso faz com que Ricoeur (1987:55ss) o defina em sentido dialético: “o princípio de uma luta entre a alteridade, que transforma toda a distância espacial e temporal em alienação cultural, e a ipseidade, pela qual toda a compreensão visa a extensão da autocompreensão”.

O que se segue a partir disso é que a distância não é um fenômeno quantitativo, mas, segundo o autor, é a contrapartida dinâmica da nossa necessidade, do nosso interesse e do esforço em superar a alienação cultural. O que surpreende nesse processo é que o escrever e o ler tomam lugar nesta luta cultural. Ricoeur (1987: 55ss) exemplifica a leitura definindo-a como sendo o *pharmakon*, o "remédio" pelo qual a significação do texto é "resgatada" do estranhamento da distância; e, posta numa nova proximidade que suprime e preserva a distância cultural e inclui a alteridade na ipseidade.

Estas novas aberturas originadas no texto tornam-se assim um problema de interpretação. Além deste problema, Ricoeur (1989)

admite, como consequência da própria emancipação da coisa escrita em relação à condição dialogal do discurso, que já não se pode mais colocar a relação entre escrever e ler como sendo um caso particular da relação entre falar e ouvir. Nesse contexto, pode-se entender melhor a frase basilar de Ricoeur (1996: 43): “a hermenêutica começa onde o diálogo acaba”.

## **2.4 – O mundo do texto**

A expressão “mundo do texto” encontra-se, fundamentalmente, ligada à tarefa da hermenêutica. A ligação efetiva-se no momento em que se emprega a distanciação pela escrita e a objetivação pela estrutura da obra, em que a capacidade do discurso mostra-se no visar às coisas, na aplicação à realidade e na busca de exprimir o mundo. Há uma dificuldade que surge no momento em que o discurso se torna texto, ou seja, para Ricoeur (1989:120) o problema reside na tentativa de responder à seguinte indagação: “no que é que se torna a referência” quando o discurso vira texto?

A dificuldade que se estabelece na questão da referência, aplica-se tanto ao discurso oral, quanto à escrita. No primeiro momento, este problema é resolvido através da capacidade de mostrar uma realidade comum a ambos os interlocutores, conforme a rede espaço-temporal, cuja característica Ricoeur denomina como o “aqui” e o “agora” dos interlocutores (caráter ostensivo do discurso). No segundo momento, e que diz respeito à escrita, já não se pode solucionar a questão pelo âmbito do “aqui” e do “agora”, pois tanto o autor quanto o leitor não

estão situados na mesma dimensão espaço-temporal. O resultado desse segundo plano é denominado de fenômeno da literatura. Esse possui, por um lado, a possibilidade de sua existência na ausência do caráter revelador do discurso e, por outro lado, a possibilidade de resolver o impasse do banimento espaço-temporal da realidade dada.

É com o surgimento de certos gêneros literários, “geralmente ligados à escrita, mas não necessariamente tributários da escrita, que esta abolição da referência ao mundo dado é levada às suas condições mais externas” (1989:121). Ricoeur tem aqui em vista as literaturas de ficção, que podem ser o conto, a novela, o teatro e o romance, bem como a literatura que pode ser designada como sendo poética, em que, nesse caso, a linguagem se apresenta glorificada para si mesma. Contudo, por mais que esses gêneros se apresentem como fictícios, admite-se que não exista discurso que não leve à realidade. Ainda nesse aspecto, a tese de Ricoeur (1989:121) é de que “a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objetos manipuláveis, mas ao nível que Husserl designava pela expressão *lebenswelt* e Heidegger pela de ser-no-mundo” .

Através do referencial da obra de ficção, o problema hermenêutico apresenta-se de forma basilar, pois deverá responder ao que permanece para ser interpretado pela hermenêutica, se já não podemos defini-la “como a investigação de outrem e das suas intenções psicológicas que se dissimulam atrás do texto e se já não queremos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas [...]

Responderei: interpretar é explicitar o modo de ser-no-mundo exposto diante do texto” (1989:121). Assim, o ato de compreender não se encontra mais ligado à compreensão do outro, mas é uma estrutura do ser-no-mundo.

O que permanece deste processo na teoria do texto é que o que se deve interpretar em um texto é uma proposta de mundo que possa ser ao mesmo tempo habitável e que possa projetar-se nele uma das quase infinitas possibilidades contidas no texto.

A narrativa refere-se a um “mundo” que deve ser considerado o outro do texto, mas que é expresso na narração e mediante a narração. O texto literário exprime experiências a partir da realidade não-literária, embora no *modus* do possível. Nesta medida, aquilo que é interpretado num texto é a proposta ou sugerimento de um mundo no qual eu vivo e que poderia criar minhas possibilidades pessoais (cf. Haker, 2002: 67ss). O que o autor denomina mundo do texto é o mundo próprio a este texto único em que nos encontramos.

Diferentemente da linguagem cotidiana, o mundo do texto possibilita um distanciamento do real em relação a si mesmo - é o aspecto da distanciação da apreensão da realidade empregada através da ficção -, que sempre abre novas possibilidades ao ser-no-mundo. Essa mudança é possível graças ao que Ricoeur designa como variações imaginativas, que viabilizam a literatura para atuar na realidade.

A característica fundamental da ficção e da linguagem poética, como mostra Ricoeur (1989), consiste em que a primeira possui como

propriedade a capacidade de redescrever a realidade<sup>10</sup>; e que ela, por sua vez, como entende Aristóteles, possui o privilégio de imitar (*mimèses*) e de recriar a realidade através de uma fábula (*mythos*), atingindo o seu significado mais profundo. O autor denomina essa peculiaridade de configuração narrativa, e atesta que essa característica deve-se à noção de intriga que foi herdada do conceito de *mythos* antigo. Conforme Ricoeur:

O tecer da intriga foi definido, no plano mais formal, como um dinamismo integrador, que tira uma história una e completa de um diverso de incidentes, ou seja, transforma esse diverso em uma história una e completa. Essa definição formal abre o campo para transformações organizadas que merecem ser chamadas intrigas desde que nelas possam ser discernidas totalidades temporais a operar uma síntese do heterogêneo entre circunstâncias, objetivos, meios, interações, resultados desejados ou não (1995:16).

É justamente esta característica de imitação e esta capacidade de recriar a realidade que a hermenêutica deverá trazer para seu interior, deste modo apropriando-se dessa forma de distanciação. O aspecto relevante que, constantemente, quer fluir, mas permaneceu até agora encoberto é, justamente, o papel central atribuído à *mimèses* no projeto ricoeuriano. Essa capacidade de imitar a realidade é herdada de Aristóteles, que a definia como sendo “natural ao homem desde sua infância – e nisso difere dos outros animais, em ser o mais capaz de

---

<sup>10</sup>No intuito de ampliar esse ponto, sugere-se a leitura do artigo elaborado por Ricoeur em 1972, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome 70, intitulado “**La métaphore et le problème central de l’herméneutique**”, p. 93-112.

imitar e de adquirir os primeiros conhecimentos por meio da imitação – e todos têm prazer em imitar” (Aristóteles, 1996: 33).

Segundo o estagirita, está na fábula a imitação da ação humana. A fabula é entendida como sendo a reunião das ações. Estas, por sua vez, seguem uma disposição, pois “a tragédia é imitação, não das pessoas, mas de uma ação, da vida, da felicidade, da desventura; a felicidade e a desventura estão na ação, e a finalidade é uma ação, não uma qualidade” (Aristóteles, 1996: 37). Por último, vale ressaltar “que a obra do poeta não consiste em contar o que aconteceu, mas sim as coisas que podiam acontecer, possíveis no ponto de vista da verossimilhança ou da necessidade” (Aristóteles, 1996:39). Ricoeur, ao tratar desses conceitos em seus textos, tem claro consigo que o *mythos* da tragédia quer dizer, ao mesmo tempo, a fábula e a intriga, ou seja, a tragédia é *mímeses*. Esta última, por sua vez, deve ser aceita como sendo a imitação criadora da ação humana. Neste sentido, “Paul Ricoeur situa a *necessidade* não apenas como um elemento do conjunto do sistema aristotélico, mas como elemento que constitui forçosamente uma *mímesis*” (Trevisan, 2000: 49). A partir do conceito de *mímesis*, Ricoeur articula a relação entre tempo e narrativa, o que lhe rendeu o sugestivo título de uma de suas obras: *Temps et récit*.

## **2.5 - Compreender-se perante a obra**

Ao tratar do “compreender-se perante a obra”, chega-se ao ponto central que nos irá conduzir à hermenêutica do si-mesmo em

Ricoeur. O significado posto pelo autor neste conceito é o de que o texto viabiliza a mediação e a compreensão de nós mesmos, graças ao surgimento de um novo elemento, a subjetividade do leitor.

A forma de discurso oral em que ambos os interlocutores encontram-se frente a frente, num mesmo espaço-temporal, comum na condição de um “aqui” e “agora”, característico de todo o diálogo é, por sua vez, reconstituído através da obra. A obra facilita ao leitor instaurar a condição de estar frente a frente, graças ao poder de apropriação que lhe garante uma compreensão pela distância.

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

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

O que está em jogo, inversamente à intuição clara e imediata do *cogito* moderno, é a mediação, proposta pelo texto, como meio (*medium*) privilegiado de compreensão de nós mesmos. Por esse aspecto de mediação, a linguagem não é mais fundamento, como não é objeto, mas é o meio no qual e pelo qual o sujeito se manifesta e o mundo se mostra. O frente a frente, característico de todo o diálogo, é transposto através da apropriação para o “mundo da obra”.

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

Outro conceito que é central nesse processo é o de ação. Ricoeur admite que a noção de texto é um bom modelo para a ação humana, pois ela é, em muitos aspectos, um quase-texto. Conclui a partir disso que,

ao destacar-se do seu agente, a ação adquire uma autonomia semelhante à autonomia semântica de um texto; ela deixa um rastro, uma marca; inscreve-se no curso das coisas e torna-se arquivo e documento. À maneira de um texto, cuja significação se liberta das condições iniciais da sua produção, a ação humana tem um peso que não se reduz à sua importância na situação inicial da sua aparição, mas permite a reinscrição do seu sentido em novos contextos. Finalmente, a acção,

como um texto, é uma obra aberta, dirigida a uma sucessão indefinida de <leitores> possíveis (Ricoeur, 1989:177).

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

A relação entre leitor e mundo da obra, segundo Ricoeur (1989), não deve processar-se de maneira a impor ao texto sua capacidade finita de compreender, mas colocar-se diante de, o que significa expor-se ao texto de modo que o mesmo possa revelar uma proposta de existência capaz de romper apropriadamente a proposta de mundo. Nessa articulação, desenvolve-se uma distinção central entre compreensão e constituição: a compreensão é tomada como sendo contrária a uma constituição a partir da qual o sujeito se apossaria de si mesmo ao mesmo tempo em que teria um fator diferenciador de constituição do mundo da obra.

A afirmação de uma constituição diante do mundo da obra valida o papel central que a compreensão possui e aumenta ainda mais o crédito do conceito de distanciação como condição para a compreensão. O mundo do texto (real e ao mesmo tempo fictício) e a subjetividade do leitor (irrealizada, potencializada, suspensa) se

coadunam na medida em que ambas se servem da ficção como dimensão fundamental. Isso permite que Ricoeur (1989) afirme que o leitor só se encontra quando se perde e que a leitura o introduz, de certa maneira, nas variações imaginativas do ego.

O aspecto que ainda deve ser destacado é a capacidade de mudança do ego, como destacaram Sigmund Freud (1856-1939) e Karl Marx (1818-1883), na crítica às ilusões. Essa crítica que deve ser anexada à compreensão de si, e, ao mesmo tempo, deve permitir a reavaliação da distância existente do si a si. Ricoeur (1989), em acordo com isso, insiste que a compreensão é tanto desapropriação quanto apropriação.

A propósito dos assim chamados por Ricoeur “mestres da suspeita”, Rocha (1990) destaca que é a partir de Nietzsche (1844-1900), Marx e Freud que Ricoeur procura mostrar a nova face da “dúvida metódica”, diferentemente do método que Descartes havia proposto. Neste novo enfoque, o sujeito deve aprender a duvidar da consciência, assim como Descartes havia ensinado a duvidar das coisas. Na interpretação de Franco (1995: 86), “no instante em que a consciência passa a ser problema, depois de Freud, Nietzsche e Marx, então as coisas mudam. A consciência passa a ser tarefa e só pode ser indiretamente alcançada. A reflexão não pode ser uma intuição sobre si. A consciência precisa ser reapropriada”. Em qualquer um dos “mestres da suspeita”, as análises são conduzidas por caminhos diferentes; no entanto, a consciência tende a tornar-se, nestes autores, uma falsa consciência. Em Marx, por exemplo, a consciência reflete as condições econômicas das relações sociais num contexto

determinado<sup>11</sup>; com Nietzsche, ela não é mais que um epifenômeno da força vital; e, por fim, com Freud, pelo dinamismo do inconsciente, culmina-se por duvidar da própria consciência. É levando em conta estas vias que Ricoeur pretende aceder às raízes da realidade humana.

### **3 – A HERMENÊUTICA DO SI-MESMO E A IDENTIDADE NARRATIVA**

“Ler em si mesmo, eis aquilo que eu chamaria à refiguração, não apenas do tempo, não apenas da ação, mas do próprio agente através do relato” (Ricoeur).

---

<sup>11</sup> Para Ricoeur, “já não se pode opor hermenêutica e crítica das ideologias. A crítica das ideologias é o percurso necessário que deve tomar a compreensão de si, se esta tiver que se deixar formar pela coisa do texto e não pelos preconceitos do leitor”. (Ricoeur, 1989:124).

### 3.1 – O problema do cogito: do eu solipsista ao texto

Como já foi destacado, uma das características de Ricoeur em seus escritos filosóficos é a resistência à imediaticidade, à adequação e à apoditicidade da filosofia do cogito, originária de Descartes. Por isso, o objetivo de reelaborar uma filosofia do sujeito, como filosofia da pessoa, é proposta por Ricoeur (1996:158), pois o mesmo prefere “dizer pessoa em vez de consciência, sujeito, eu”. Essa atitude não segue, estritamente, a tradição cartesiana. Em outro sentido, distancia-se do modo de fundamentação característico das filosofias do sujeito, fundadas sobre a primeira pessoa do singular, onde a consciência torna-se o ponto de partida para o conhecimento. Também, como já foi dito, o autor entende que, partindo-se do sujeito, a consciência ligada ao cogito é tão certa quanto vazia.

A preocupação primeira de Ricoeur em relação ao *cogito* cartesiano, e que está diretamente ligada à prova da dúvida, é mostrar que este é uma verdade tão vã quanto invencível. O autor não nega, por sua vez, que seja uma verdade, mas sim que se trata de uma verdade que se põe a si mesma. Neste sentido, o *cogito* assemelha-se a um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro, enquanto o *ego* do *ego cogito* não se recupere no espelho dos seus objetos, das suas obras e, finalmente, dos seus atos.

Observa-se que, na descrição de todas essas filosofias, o sujeito é o “eu”, motivo pelo qual a expressão “filosofias do sujeito” é aceita como equivalente à filosofia do *cogito*. Ainda mais, a consciência é

vista como sendo o ponto de chegada e não o de partida do sujeito cognoscente. Não é aceita como transparência, mas como opacidade. Não é fundamento, mas tarefa. Tarefa de quê? De uma busca constante de clareza e unificação na tentativa de recuperar o esforço de ser e o desejo de existir. Esta procura é o invólucro do sujeito que se revela na multiplicidade das operações e nos signos através dos quais ele mesmo se objetiva.

Ricoeur mantém igual distância do *cogito* exaltado por Descartes e do *cogito* proclamado decadente por Nietzsche. A sua alternativa de situar-se além do *cogito* cartesiano e do anti-*cogito* nietzscheiano, possibilita enriquecer sua filosofia pela hermenêutica do si-mesmo. Nela, o autor articula a troca do “eu”, dono de si mesmo, pelo si, discípulo do texto. Na verdade, segundo Mongin (1994:20), o *soi*, o si-mesmo designa não o sujeito transparente, o *cogito* desencarnado e puro da tradição metafísica, mas um eu corpóreo, relacional e aberto, cuja identidade é fortemente mediatizada, nomeadamente, pelos signos, símbolos e textos.

O uso do texto como meio para o conhecimento de si e o enriquecimento deste por uma identidade narrativa, caracterizará a tentativa de Ricoeur de separar-se da filosofia do *cogito*, cujo centro é assinalado por um sujeito solipsista, reduzido a si próprio. Dessa forma, a hermenêutica ricoeuriana do si-mesmo, gerada através do desvio pela narrativa, estende-se ao diverso de si à alteridade que, por sua vez, é nutrida pela fina dialética entre mesmidade e ipseidade.

Essa distinção entre ipseidade e mesmidade que, no entendimento ricoeuriano, não parece ser simplesmente de linguagem,

mas de estruturação profunda, ou seja, entre duas figuras da identidade: a identidade-mesmidade (latim: *idem*; em inglês: *sameness*; em alemão: *gleichheit* e francês: *mêmeté*) e a identidade-ipseidade (latim: *ipse*; inglês: *self-hood*; em alemão: *selbstheit* e francês: *ipséité*). Ricoeur (2002:127) esclarece essa distinção através de um exemplo concreto. A mesmidade é a permanência das impressões digitais de um homem, ou da fórmula genética, o que se manifesta ao nível psicológico sob a forma do caráter. A palavra ‘caráter’, por sua vez, é interessante, pois é empregada em tipografia para designar uma forma invariável.

O modelo da identidade ipseidade é para o autor a promessa. Nesse modelo de identidade, pode-se constatar que o indivíduo persiste, apesar de ter mudado. A ipseidade é entendida como sendo uma identidade determinada, mantida, que se prolonga apesar da mudança. Isso confirma-se nas palavras de Ricoeur (2002:127): “neste sentido, a noção de identidade narrativa só é explicitada filosoficamente com a grelha desta distinção, da qual tinha idéia na época em que entrevi pela primeira vez”.

Na opinião de Lamarche (2002), esta alternativa dialética entre a identidade como *idem* e *ipse* assinala, por sua vez, a identidade como mesmidade como sendo atemporal, formal e/o substancial, que se identifica com a primeira pessoa do singular. Por outro lado, a identidade como pura ipseidade alude a um reflexivo que pode julgar em todos os pronomes pessoais, singulares e plurais, um si-mesmo que é uma identidade narrativa conformada no tempo.

A passagem pela narrativa leva a uma compreensão de si-mesmo, pois é através de uma vida examinada que se tecem histórias verdadeiras ou de ficção, que um sujeito individual ou coletivo conta a si-mesmo. Ricoeur entende que a narração opera na maneira de um *mythos*, enquanto esse possui como característica a de redescrever a realidade através da criação, ou seja, por meio de uma fábula, de uma intriga; por outro lado, Ricoeur esclarece que a *mímeses* como configuradora de ações, não pode ser entendida como sendo apenas uma cópia da realidade, mas deverá ser compreendida como ação criadora, que unifica o diverso já não entre conceitos puros e fenômenos, mas entre cognições, volições e sentimentos implicados em incidentes e acontecimentos integrados narrativamente no tempo.

Ao descrever os mitos que contam sobre o começo das coisas e relatos maravilhosos que alimentam lendas e contos populares, bem como epopéias ou tragédias de grandes feitos do passado, ou até mesmo histórias fictícias, Ricoeur encontra nesses relatos, acentuadamente miméticos, modalidades de gênero narrativo que demonstram “que o homem somente toma consciência disso que nós chamamos precisamente as propriedades temporais as potencialidades do desenvolvimento natural, interpretando-as por via narrativa” (Ricoeur, 1979: 18). Dessa maneira, o homem depara-se frente a uma consciência de caráter simbólico em que, segundo Ricoeur (1979), ao relatar histórias, os homens articulam sua experiência do tempo e se orientam mediante as várias intrigas (*mythos*) que imitam as ações reais dos homens.

Na interpretação de César (2002: 47), “*mímeses e mythos* têm como finalidade a refiguração da ação humana; acedem, assim, a uma promoção de ser, põem em relevo a dimensão qualitativa do homem e o valor de verdade do imaginário, bem como o poder de desvelamento ontológico da poesia”. Com isso, entende-se melhor o aspecto central da metáfora na obra ricoeuriana, em que ela é entendida como o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder de redescrever a realidade que certas ficções comportam (*comportent*). Essa atribuição à ficção e à redescrição por parte de Ricoeur, deve-se a Aristóteles, mais especificamente, na Poética, em que a *poiesis* da linguagem procede da conexão entre *mythos* e *mímesis* (cf. Ricoeur, 1975:11). Admite-se, neste sentido, que a compreensão de si, como bem coloca o autor, é um compreender-se em face ao texto.

É o texto que possibilita ao leitor condições que diferenciam um “eu-mesmo” do si-mesmo que brota do texto. Para Ricoeur (1989: 43), “nenhuma das duas subjetividades, nem a do autor nem a do leitor, é, pois, primeira no sentido de uma presença originária de si para si mesmo”. A análise da compreensão de si só pode ser efetivada em Ricoeur se se pressupõe que esta compreensão só existe e se realiza por meio de signos, símbolos e textos. Como complementa Ricoeur (1989: 40): “a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores”. Desta forma, o auto-conhecimento não é mais construído por uma intuição imediata, cuja ambição fundacional pode ser vista como sendo solipsista.

A passagem através do universo da narrativa permite enfatizar os laços de temporalidade histórica do si-mesmo cuja identidade

pessoal exige uma permanência no tempo: “esta insistência na mediação pela escrita teve pelo menos o mérito de, a meu ver, ter destruído, definitivamente, o ideal cartesiano, fichteano e, de um certo modo, husserliano, da transparência do sujeito para si mesmo” (Ricoeur, 1995:108). O desvio através dos signos e símbolos é, ao mesmo tempo, ampliado pela mediação dos textos que se desligam da condição inter-subjetiva do diálogo. Essa atitude permite ao leitor uma compreensão de si-mesmo perante o texto e, através desse, permite ainda receber as condições para um si mais amplo, constituído a partir da “coisa do texto” o que o torna diferente do eu que chega à leitura.

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

A narração é entendida como sendo a guardiã do tempo na medida em que não existiria tempo pensado se este não fosse narrado. É pelo seu caráter temporal (aqui se entende a identidade como mesmidade) que a experiência humana se efetiva na história, ou seja, é devido ao papel da narrativa organizadora dos múltiplos acontecimentos. Neste sentido, o caráter do si (discípulo do texto), assemelha-se à composição narrativa que segue o exemplo de

Aristóteles (384–322 a. C), especialmente na ênfase que este atribui à categoria da prática, da ação.

Na compreensão de Blamey (1995: 93), “Aristóteles descreve como sendo fundamental ao trabalho do poeta na tragédia, comédia e poesia épica, o ordenamento que torna o texto uma narrativa, designada pelo termo *mythos*, a fábula ou enredo”. Como já assinalamos, anteriormente, Ricoeur é inspirado pela filosofia aristotélica e, conseqüentemente, segue nessa esteira e propõe para seus escritos os gêneros da *práxis* e da *téchne*, como meios de produção e, também, de finalidade das atividades humanas.

A presença de uma ação imitativa da realidade é o centro do discurso ricoeuriano, pois nela o autor assinala o aspecto de disposição (*héxis*) interior ao próprio autor da ação que, por sua vez, se distancia e se distingue do *pathos*, cuja propriedade é assinalada pela afecção que sofre o agente por objetos exteriores. Portanto, a narrativa torna-se a estrutura de acolhimento para se apreender os grandes ensinamentos da humanidade. Através disso pode-se compreender melhor quando Ricoeur define as operações entre a ação e o agente, em *O si mesmo como um Outro*, como as operações em que, de modo extenso, estão incluídos *pathos* e *práxis* que, por sua vez, são os objetos de uma atribuição, de uma apropriação, de uma imputação (cf. Ricoeur, 2000: 153).

Partindo do contexto da narratividade, Ricoeur irá trabalhar a identidade em seus dois níveis: a identidade-mesmidade e identidade-ipseidade. A identidade como ipseidade permite uma referência a “si-

mesmo” que se diferencia da mesmidade. A mesmidade possui como traço fundamental a permanência no tempo.

Ao definir a identidade como ipseidade e mesmidade, o autor pretende que tal identidade seja entendida como uma categoria da prática. Essa ligação tem por objetivo responder à pergunta sobre quem fez isto ou aquilo. Desta maneira, ao identificar uma pessoa, consegue-se também responder a autoria e a mediação de tal ação realizada. Segundo Blamey (1995: 92) “o si que toma forma nesta análise não é uma identidade substancial mas uma construção - uma identidade dinâmica que é o resultado de um processo que inclui mudança e conflito, comparável com o trabalho envolvido numa composição narrativa”.

O fato de estarmos mergulhados numa narrativa leva-nos, como personagens de um enredo histórico, a uma subordinação dos acontecimentos pela ação. O resultado deste fato pode ser visualizado na compreensão da ação humana em seu sentido simbólico e temporal, pois, a certeza de pertencermos ao mundo e de termos uma história já é confirmada pela certeza de vivermos.

Essa certeza é esclarecida por Ricoeur (1989: 266) nos seguintes termos: “viver é ter já nascido, numa condição que nós não escolhemos, numa situação em que nos encontramos, numa região do universo em que nós podemos sentir lançados, tresmalhados, perdidos”. Através desse panorama, deixa-se no tempo rastros que edificam o si na sua identidade histórica, contribuindo de forma significativa para a formação da pessoa. Assim, como já salientamos, dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é

responder ao “quem” da ação. A resposta é, convenientemente com Hannah Arendt, contar a história de uma vida. O sujeito da ação não poderá ser uma consciência imediata, lúcida para si própria, mas poderá se reconhecer mediante os signos e símbolos que o envolvem.

Através deste aparato conceitual, Ricoeur procura demonstrar maneiras de reconhecermos a nós mesmos. Um exemplo disso é o símbolo como meio de mediação. Já em 1960, Ricoeur enunciava que o “símbolo dá o que pensar”, e acrescentava: “esta frase me encanta; ela nos diz duas coisas: que o símbolo dá algo; mas esse algo que dá é algo que pensar. Digo que o símbolo dá algo: em um momento dado da reflexão sobrevém uma filosofia ilustrada pelos mitos, a qual se propõe responder a uma determinada situação da cultura moderna, por encima da reflexão filosófica” (Ricoeur, 1982: 490). O símbolo encontra-se, por sua vez, sempre referido a alguma coisa e revela, desta forma, uma verdade que, através da linguagem, é instrumento de mediação, que possibilita conhecermos a nós mesmos.

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

atitude filosófica, em Ricoeur, é o que caracteriza a consciência como sendo tarefa; e a reflexão, por sua vez, não poderá ser mais intuição de si-mesmo, mas deve ser entendida através de uma constante interpretação. Ela terá que se efetivar mediante o trabalho de reapropriação dos signos e obras que envolvem a pessoa, e que “aparecem como material a ser trabalhado. O fato é que os símbolos são portadores de uma temática universal; por isso, ajudam a compreender o homem” (Franco, 1995:87). Isso tudo pode ser simplificado no repetido mote de Ricoeur: o símbolo dá que pensar.

### **3.1 – O si e a identidade narrativa**

No final de *Tempo e narração*, é tratado o problema da identidade narrativa, o que leva Ricoeur a uma reflexão sobre a identidade pessoal. Este empenho será o centro da obra *Soi-même comme un autre*, de 1990. A identidade narrativa implica a dialética da mesmidade e da ipseidade e encontra-se no ponto intermediário da teoria da ação e da teoria moral que manifesta o vínculo entre a hermenêutica do si-mesmo e a narrativa. Mongin (1994:161) observa que uma vida é a história dessa vida, ou seja, uma procura de narração. Compreender-se a si-mesmo é ser capaz de contar histórias sobre si-mesmo ao mesmo tempo inteligíveis e aceitáveis, sobretudo aceitáveis. A procura de uma constante narração fortalece a pessoa e, simultaneamente, essa procura envolve e constitui a teoria da ação e a hermenêutica do si-mesmo e define, por sua vez, a fenomenologia hermenêutica do si-mesmo.

Na compreensão de nosso filósofo, a união da história e da ficção permite que se atribua a um indivíduo ou a uma comunidade uma identidade específica que pode ser chamada de identidade narrativa (Ricoeur, 1997: 424). Por sua vez, a identidade caracteriza-se por ser uma categoria prática, ou seja, “dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: quem fez tal ação? quem é o seu agente, o seu autor?” (Ricoeur, 1997: 424). Responder a essa pergunta requer a nomeação de um sujeito, de um autor, de alguém, isto é, cabe designar um nome próprio para o sujeito da ação. A intenção de designar o sujeito necessita de um apoio de permanência. Necessita de algo que seja constante e que seja capaz de justificar o ator da ação como sendo o mesmo ao longo de toda uma vida, do nascimento à morte. A narrativa é este fundamento essencial que possibilita darmos essa resposta. Por isso, ela será o sustentáculo de toda a teoria ricoeuriana da ação.

Portanto, responder à questão quem fez tal ação? quem é o agente? quem é o autor?, como enuncia Ricoeur, implica em contar a história de uma vida. A história narrada possibilita dizer “quem” é o autor da ação: “a identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa” (Ricoeur, 1997: 424). Ricoeur sabe que, sem o auxílio da narração, a identidade pessoal está predestinada a uma contradição sem solução: “ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou se considera, na esteira de Hume ou de Nietzsche, que esse sujeito idêntico é somente uma ilusão substancialista, cuja eliminação só revela um puro diverso de cognições, de emoções e de volições” (Ricoeur, 1997: 424). Essa

antinomia desaparece se trocarmos a identidade entendida no sentido do mesmo (*idem*) pela identidade compreendida no sentido do si-mesmo (*ipse*). Nesse jogo entre ipseidade e mesmidade, a diferença entre ambos os conceitos assinala, simultaneamente, a diferença entre uma identidade substancial ou formal e uma identidade narrativa.

Para compreender melhor esta diferença, é necessário levar em conta que a ipseidade pode escapar do dilema do mesmo e do outro “na medida em que sua identidade se baseia numa estrutura temporal conforme ao modelo de uma identidade dinâmica oriunda da composição poética de um texto narrativo” (Ricoeur, 1997: 425). Ricoeur sabe que, ao contrário da identidade abstrata do mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança na coesão de uma vida. Cabe ressaltar aqui o apelo que Ricoeur faz aos seus leitores, convidando-os a buscar auxílio nos conceitos de coesão de vida, mutabilidade e constância a si mesmo de Heidegger, mais propriamente em sua obra *Ser e Tempo* no parágrafo 74, referente aos conceitos de cuidado e de ipseidade (cf. Ricoeur, 1997: 425).

O sujeito mostra-se, desta forma, constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida. Constata-se, além disso, através da análise literária da autobiografia, que a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta de si-mesmo. O ato de refiguração faz da vida um tecido de histórias narradas. A relação ipseidade e identidade narrativa permite que Ricoeur (1997: 425) confirme suas convicções de que “o si do conhecimento de si não é o eu egoísta e

narcísico cuja hipocrisia - e - ingenuidade, bem como o caráter de superestrutura ideológica e o arcaísmo infantil e neurótico que as hermenêuticas da suspeita denunciaram”.

No entendimento ricoeuriano, o si do conhecimento de si é entendido, segundo o voto de Sócrates na apologia, ou seja, como sendo resultado de uma vida examinada, em que, na melhor das medidas, tanto pode ser traduzida por uma vida depurada, quanto explicada pelos efeitos catárticos das narrativas históricas ou fictícias, trazidas até nós e veiculadas por nossas culturas. Aqui não estamos mais falando de um eu fechado e obscuro, mas de uma ipseidade, de um si-mesmo, instruído pelas obras da cultura, que antecede a própria identidade da pessoa.

A fecundidade da identidade narrativa é a sua característica de servir tanto para uma comunidade quanto para um indivíduo. Neste sentido, pode-se falar da ipseidade de um indivíduo bem como da de uma comunidade. Ambos, indivíduo e comunidade, constituem-se em sua identidade ao receberem tais narrativas e tornam-se, para um e para outro, sua história efetiva.

O exemplo que Ricoeur apresenta para aclarar o que vimos anteriormente é o da experiência psicanalítica, ressaltando o papel da componente narrativa que, na psicanálise, convencionou-se chamar “*histoires de cas*”. Através da análise dessas narrativas, pode-se construir no lugar de histórias fragmentadas, ininteligíveis e insuportáveis, histórias coerentes e sobretudo aceitáveis, nas quais o paciente possa reconhecer sua ipseidade. Ricoeur reconhece a psicanálise como um campo promissor para se empreender a

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

Pode-se aplicar essa mesma fórmula de seqüência de retificações (*suíte de rectifications*) à história de um povo, de uma coletividade, de uma instituição. São várias as histórias e também os atores que as procedem: (*Comme il a été dit, l'histoire procède toujours de l'histoire*) “como foi dito, a história sempre procede da história” (Ricoeur, 1997: 426). O sujeito se reconhece na história que ele conta a si mesmo sobre si mesmo.

O trabalho realizado por Hille Haker sobre a “Narrativa e identidade Moral na obra de Paul Ricoeur”, é um bom exemplo para marcar esse ponto referente à identidade narrativa. Neste, a autora trabalha elementos da identidade pessoal, tais como: imediaticidade física, reflexividade, temporalidade, intersubjetividade, contextualidade, individualidade e narratividade. Através desses conceitos, ela pretende chegar ao sentido da noção de “identidade moral” em Paul Ricoeur. Enfatiza, por sua vez, que a identidade pessoal pode ser considerada sob muitos pontos de vista. Porém, os principais, segundo a autora, foram resumidos por Ricoeur em dois: a) como *idem*-identidade (identidade do mesmo) e b) *ipse*-identidade (identidade do eu). Na primeira expressão, Ricoeur refere-se ao conceito relacionando-o à tradição da identidade como identificação de alguma coisa ou de alguém ao longo do tempo. A segunda

expressão refere-se ao conceito do eu como pessoa no tempo (cf. Haker, 2002: 67). Ambas as expressões encontram-se ligadas uma à outra, pois a identidade de uma pessoa requer essas dimensões, ou seja, “sem identificação e extensão ao longo do tempo, somos incapazes de falar da identidade de uma pessoa por estarmos sem a auto-imagem, a idéia de identidade, aquilo que nos define em nossa existência, que no entanto só pode ser captado conceitualmente em termos de nossas histórias de vida” (Haker, 2002: 67). Neste sentido, torna-se impossível relatar a identidade narrativa sem pressupor a dialética da ipseidade e da mesmidade.

Ricoeur (1991:168) salienta que a dialética da identidade como mesmidade “representa a maior contribuição da teoria narrativa à constituição do si”. Além disso, a constituição do si será permeada por uma identidade inserida na história, nos símbolos e nos mitos.

O sujeito não se encontra mais despido das coisas e do mundo, pois sua bagagem histórica e o contexto em que está inserido tornam-se suporte para sua identificação. O esclarecimento da experiência temporal inerente à ontologia do ser-no-mundo efetua-se através do relato e da intriga narrativa enquanto meios privilegiados para a explicitação. A noção de identidade narrativa possui a intenção de elucidar o caráter temporal deste “eu” que possui um início e um fim e que se exprime através da linguagem.

Neste sentido, é importante lembrar a entrevista concedida a François Azouvi e Marc de Launay, publicada como *A crítica e a convicção*, em que Ricoeur aponta a teoria do tempo em Agostinho e a

noção de *Mythos* em Aristóteles, como origem de sua idéia de narrativa em *O si-mesmo como um outro*:

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

Ricoeur, como se percebe, inicialmente, inspira-se no conceito de tempo agostiniano, como *distentio animi*, e no conceito de *mythos* aristotélico. É desse paralelismo invertido entre os conceitos que irá nascer a concepção ricoeuriana de temporalidade narrativa, em que o tempo é humano apenas na medida em que é narrado, contado, “distentido” por uma “psique” individual ou coletiva. Ricoeur entende que a temporalidade não se confina a uma dimensão íntima, como, por exemplo, a alma individual e a palavra interior, mas assume uma nova dialética de revelar-se e esconder-se no terreno da linguagem, da narrativa e do texto.

Ao entender que a narrativa e a temporalidade estão intimamente ligadas, o filósofo francês compara a narrativa histórica e a literária ou de ficção e conclui que ambas não se diferenciam. Para

ele (1969: 246), “um corolário importante desta hipótese é que a diferença entre história verdadeira e relato de ficção não é irreduzível e que a função narrativa encontra precisamente sua função básica em seu poder de articular, certamente de modo diferente, a mesma temporalidade profunda da existência”, ou seja, cada traço de narratividade colocada em relevo, ou por uma reflexão sobre a história, ou por uma reflexão sobre o relato de ficção, corresponde, especificamente, a um traço de temporalidade que é evidenciado, necessariamente, pela análise existencial do tempo.

Seguindo o mesmo argumento, o autor associa o conceito diltheyniano de conexão de vida (*zusammenhang des lebens*)<sup>12</sup> à noção de história de uma vida. Neste ponto, o autor defende a idéia de que, antes da moral e das normas, existe a ética do desejo de viver bem. Portanto, ele encontra a palavra vida no nível mais elementar da ética (cf. Ricoeur, 2002:132). A insistência de se tratar de uma vida e não de uma consciência é uma maneira de responder à pergunta: como a vida segue a si própria? Ricoeur tem claro que o nível da vida, como vida humana, é também o nível do desejo e, portanto, é o primeiro nível da ética. O procedimento, caracterizado como história de uma vida, tem por objetivo anexar a teoria narrativa à identidade pessoal e à questão da dialética do si e do outro à identidade da personagem, narrativamente compreendida na existência temporal.

O tempo como realidade abstrata e cosmológica adquire significação antropológica na medida em que pode ser articulado na

---

<sup>12</sup>No entendimento diltheyano “cada vida tem o seu sentido próprio”, de uma existência singular aberta ao mundo. O sujeito é visto em constante desenvolvimento, numa busca de conexão na

narração (cf.Maceiras, 1991:62). A narratividade, portanto, determina, articula e clarifica a experiência temporal. O passo decisivo em direção a uma concepção narrativa da identidade pessoal é dado na passagem da ação ao personagem (cf.Ricoeur, 1991:70). Como num romance histórico, o personagem é o autor da ação, como afirma de forma análoga Paul Veyne em *Como se Escreve a História*, em que, para esse autor, a história como narrativa surge da clareza do romance documentado, ou seja, a história concerne com o narrar, pois tudo o que se narra é compreensível, visto que se pode narrá-lo.

Assinalar os passos desta passagem da ação ao personagem é delinear a importância da narrativa à identidade pessoal. Alguns comentadores argumentam, neste sentido (Martinez & Crespo, 1991: 63), que Ricoeur estabelece a hipótese de que tanto a história (ciência) quanto a narração fictícia obedecem a uma única operação configurante que confere a ambas inteligibilidade e estabelece entre elas uma analogia essencial. Através da história relatada, edifica-se a identidade narrativa dentro do enfoque da identidade histórica da personagem.

Assim, mediante a identidade narrativa pode-se, finalmente, estabelecer a mediação entre mesmidade e ipseidade. Isso significa dizer, mais precisamente, que a função mediadora que a identidade narrativa do personagem exerce nos pólos da mesmidade e da ipseidade é, essencialmente, confirmada pelas variações imaginativas a que a narrativa submete a identidade (cf. Ricoeur, 1991:176). A narração, através de uma via subjetiva, aproxima o sujeito da esfera

---

vida e na história, que se revela na interiorização da corrente de suas vivências, que o conduz

prática que implica em narrar seus atos. A história narrada diz o *quem* da ação. Diz, em última instância, quem fala, quem age, quem é descrito, quem é o sujeito moral de imputação. A identidade do *quem* não é, pois, ela mesma mais que uma identidade narrativa. Sem o recurso à narração, o problema da identidade pessoal está condenado a uma contradição: ou se admite um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados ou se aceita que este sujeito não passa de uma ilusão substancialista. Pela narração, Ricoeur entende que a identidade do si é o resultado de uma vida examinada, contada e retomada pela reflexão aplicada às obras, aos textos e à cultura.

### **3.2 – O caráter e a promessa**

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

---

sempre a uma interpretação da vida em vista da realização de um determinado fim.

Ricoeur encontra no caráter e na promessa<sup>13</sup> maneiras de reconhecermos a nós mesmos. Neste sentido, a procura de estabelecer a constituição do sujeito pode ser colocada como o grande desafio que se propõe Ricoeur. Porém, essa procura segue o enredo de histórias individuais e coletivas e, sobretudo, narradas. Não há, portanto, sujeitos fundadores e humilhados, há, sim, vidas narradas, conforme entende Hannah Arendt; e, histórias de casos, conforme quer Sigmund Freud. E isso tudo faz sentido na expressão unidade narrativa de vida.

Na interpretação de Lamarche (2002), Ricoeur considera dois pólos da identidade como ipseidade: primeiro, o caráter, homogeneizado na mesmidade; e, segundo, a permanência no tempo. Na primeira compreensão, tanto o pólo da identidade-*idem* quanto o pólo da identidade-*ipse* se ocultam no caráter. Num segundo momento, no âmbito da palavra dada, a ipseidade libera-se da mesmidade, pois a componente narrativa, implicada na pura ipseidade, absorve a mesmidade. Assim, a promessa ou a perseverança da palavra dada abandona a identidade do caráter. É sob esse processo que se institui a ética. Coloca-se, dialeticamente, a pergunta: quem é o sujeito moral de imputação? Esta passagem dialética entre o caráter e a ética torna-se possível graças à figura da identidade narrativa.

---

<sup>13</sup> Faz-se alusão aqui a dois pontos: um diz respeito à honestidade filosófica que encontramos em Ricoeur; o outro refere-se à importância da promessa em sua vida. Ambos encontram-se interligados. O primeiro está relacionado à morte de sua irmã e, conseqüentemente, liga-se ao segundo, ou seja, ao sentimento de dívida a pagar. “A minha irmã Alice [...] tinha quase mais dois anos do que eu. Morreu com vinte e um anos, mas sua juventude foi de certo modo eclipsada pela minha. Tive disso remorsos durante toda a vida, com a impressão de que ela tinha tido menos do que lhe era devido e eu mais do que me era devido. Ainda estou em luta com o sentimento de uma dívida por pagar, com o sentimento de que ela sofreu uma injustiça com a

A identidade narrativa através da permanência do caráter auxilia na retomada da identidade *idem* e *ipse* que, por outro lado, na figura da promessa (manutenção da palavra), confere uma desvinculação entre ipseidade e mesmidade. Ricoeur (1991:143), pergunta-se: “Que é preciso entender por caráter? Por que dizer que ele acumula a identidade do si e do outro?”, e agrega: “entendo por caráter o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo. Pelos traços descritivos que iremos arrolar, ele acumula a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. É por esse meio que ele designa de modo emblemático a mesmidade da pessoa” (Ricoeur,1991:144).

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

---

qual eu beneficiei. Isso desempenhou em mim um papel muito importante a “dívida por pagar” é um tema persistente, que reaparece muitas vezes na minha obra” (Ricoeur, 2002: 127).

Através da identificação temporal do caráter, Ricoeur enfatiza a similaridade entre caráter e identidade narrativa. Segundo ele (1991: 146), “o caráter [...] designa o conjunto das disposições duráveis com que reconhecemos uma pessoa. É por essa razão que o caráter pode constituir o ponto limite em que a problemática do ipse torna-se indiscernível da do idem e leva a não distinguir entre uma e outra”.

A atestação temporal do caráter provém, para Ricoeur, de uma disposição adquirida e liga-se à idéia de hábito “com sua dupla valência de hábito em via de ser, como dizemos, contraído e de hábito já adquirido” (Ricoeur,1991:146). É importante salientar que, através do caráter, o autor vai construindo a estrutura da identidade pessoal, pela qual identificamos alguém como sendo ele mesmo e não outra pessoa. O caráter é posto como conjunto de signos distintivos e sedimentos que possibilitam reconhecer alguém no tempo.

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

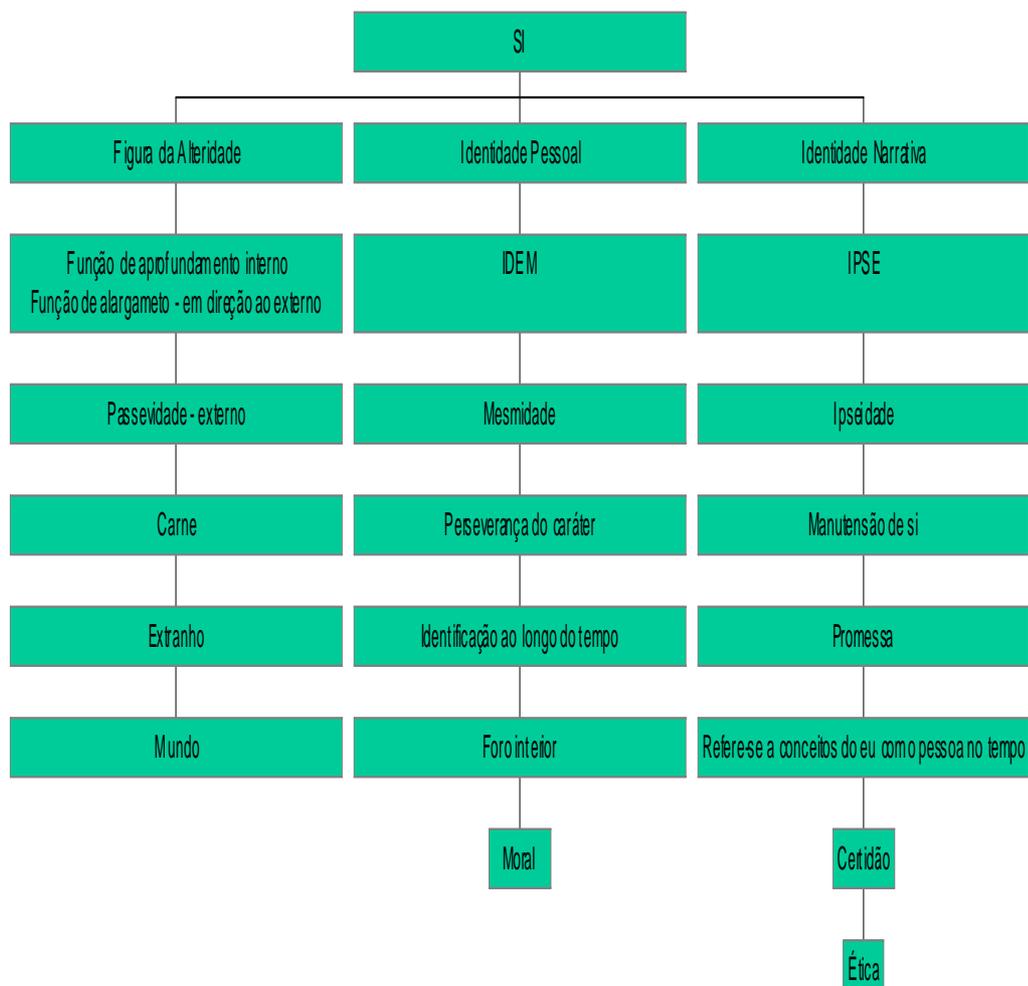
A permanência no tempo, que define a mesmidade, somente é possível pela estabilidade emprestada dos hábitos, das identificações adquiridas e das disposições. Para Ricoeur (1991: 147), “o caráter assegura ao mesmo tempo a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança e, finalmente, a permanência no tempo que definem a mesmidade”.

A significação da promessa pode ser mais bem entendida se ligá-la àquele que a pronunciou, pois isso implica em manter a obrigação de cumpri-la. Por outro lado, uma promessa não mantida permanece, ainda, uma promessa. Ricoeur (1995: 41) entende que “a possibilidade de trair a sua própria palavra implica um ato suplementar que se exprime na obrigação de manter a palavra”. Portanto, como confirma Ricoeur, é preciso fazer intervir a injunção que combina: respeito de si, respeito do outro e respeito da própria instituição da linguagem, a qual reside inteiramente na pressuposição que cada um “*means what he (or she) says*” (significa o que ele (ou ela) diz) (cf. Ricoeur, 1995: 42).

Ao prometer, o sujeito coloca-se intencionalmente na obrigação de fazer alguma coisa; dessa maneira o compromisso a que se propôs possui o valor de uma fala que o prende. Nisso consiste exatamente a promessa. Por sua vez, pode ser associada à idéia de iniciativa em que a intenção de fazer algo torna-se um compromisso a fazê-lo e, neste caso, uma promessa que faço a mim e a um outro, quer seja esse beneficiário ou testemunha. A promessa torna-se para Ricoeur (1989: 269) a ética da iniciativa; portanto, “o coração desta ética é a promessa de cumprir as minhas promessas. A

fidelidade à palavra dada torna-se, assim, uma garantia de que o começo terá continuidade, de que a iniciativa inaugurará efetivamente um novo curso das coisas”. Outros fatores ligados à iniciativa parecem serem relevantes. Por isso é oportuno citar as quatro fases atravessadas pela iniciativa que repercutem na figura do homem capaz, que estudaremos mais adiante. Ricoeur (1989: 269) define-as em: 1) *eu posso*, caracterizando a potencialidade, o poderio, o poder; 2) *eu faço*, que demonstra que o meu ser é o meu ato; 3) *eu intervenho*, ou seja, inscrevo o meu ato no curso do mundo em que o presente e o instante coincidem e, por último, 4) *eu cumpro a minha promessa*, eu continuo a fazer, eu persevero, eu duro, eu mantenho a mim-mesmo perante a mudança, seja ela temporal ou biológica.

Antes de entrar no tema do homem capaz, gostaríamos de oferecer um esquema geral, retirado do texto *Da metafísica à moral*, que apresenta os conceitos centrais relativos à identidade narrativa.



Por fim, cabe indicar os termos que fazem a mediação entre metafísica e moral e que, através do conceito ricoeuriano de fenomenologia hermenêutica do si-mesmo, auxiliaram em tal mediação. Tais termos podem ser assinalados na perspectiva do autor (1995: 43), da seguinte forma: a) pela figura do homem capaz; b) pela promessa efetivamente mantida e c) pela convicção íntima inseparável da sua modalidade altruísta, a equidade.

### **3.5 - O homem capaz**

A figura do “homem capaz” (*l’homme capable*) é adotada por Ricoeur em seus trabalhos de antropologia filosófica. Conforme suas palavras: “eu tenho adotado nos meus trabalhos de antropologia filosófica uma expressão abrangente que serve de título a duas análises detalhadas, a expressão: o homem capaz” (J’ai adopté dans mes travaux d’anthropologie philosophique une expression abrégée qui sert de titre à des analyses détaillées, l’expression: ‘l’homme capable’)<sup>14</sup>. Essa expressão passa a ser empregada de forma central

---

<sup>14</sup> RICOEUR, P. **La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux**. In: La Philosophie et l’Éthique. Paris: Odile Jacob, 2002, p. 207-224.

em *O si-mesmo como um outro*, em que o homem capaz é fortalecido através da passagem pela linguagem e pela textualidade.

A figura do homem capaz é muito valorizada por Ricoeur e aparece de modo mais elaborada e também mais sistemática nos seis primeiros capítulos de *O si-mesmo como um outro*, que antecedem a abordagem da questão ética. Nesses capítulos, o autor procura responder à questão do “eu posso”. Posso o quê? Posso falar? Posso agir? Posso narrar? Tais questões a propósito do homem capaz suscitam uma série de outras interrogações sobre o *quem* da ação. Isso significa dizer, em outros termos, que a investigação sobre o homem capaz é, sucessivamente, a busca de saber *quem* pode falar, *quem* pode agir, *quem* pode narrar-se, a *quem* se pode imputar moralmente.

Paul Ricoeur, em abril de 2001, declarou, por ocasião da *Lectio magistralis* que proferiu em Barcelona, que os inúmeros problemas que ele tentou resolver, podiam ser reagrupados em torno de um eixo central que aflora em seu discurso a partir do uso do verbo modal “eu posso”.<sup>15</sup> A insistência nesse uso permite a Ricoeur dimensionar o seu trabalho, *O si-mesmo como um outro*, a partir de quatro usos principais da expressão “eu posso”. São eles: “eu posso falar”, “eu posso agir”, “eu posso narrar”, “eu posso me considerar responsável por minhas ações”. Essa última construção lingüística permite que seja imputado a mim e não a outro a autoria de uma ação. Esses quatro usos possibilitam a Ricoeur (2001:4) entrelaçar, sem confrontar

---

<sup>15</sup> “Mi è parso che le molteplici questioni che mi avevano impegnato in passato potevano essere raggruppate attorno a un nodo centrale che affiora nel nostro discorso negli usi che facciamo del verbo modale “io posso” (cf. Ricoeur, 2001:4).

diretamente, a problemática da filosofia da linguagem, da filosofia da ação, da teoria narrativa e, enfim, da filosofia moral.

Desse modo a figura do homem capaz, para Ricoeur (cf.1995:37), reúne em si própria todos os elementos referentes ao domínio prático. É enquanto homem capaz que o sujeito do agir se revela passível de imputação (cf.Ricoeur,1995:37). Neste aspecto, o autor identifica o ser atuante e sofredor (*être agissant et souffrant*) com o homem capaz e reserva para essa expressão todas as qualidades referentes à força, ao poder (*puissance*) e à fraqueza (*non-puissance*).

Um outro aspecto importante sobre esse ser de poder e de não poder é que ele é o destinatário da mensagem religiosa e o portador da crença religiosa, ou seja, Ricoeur tem o privilégio de fazer aparecer o religioso no coração da problemática do homem capaz (cf. Ricoeur, 2000a: 208). Aqui, no entanto, apenas indica-se onde irá desembocar esta problemática, sem ter a preocupação de uma análise mais pormenorizada.

O poder é colocado como um auxiliar verbal usado na própria linguagem como indicador ou sinal (*signale*) para denominar o “homem capaz”, com o poder daquilo que eu posso e daquilo que eu não posso: *la puissance, c’est l’ensemble de ce que je peux: la non-puissance, la somme de ce que je ne peux pas*. O autor caracteriza, assim, em um sentido amplo, o fenômeno humano a partir da dialética do agir e do padecer (*pâtir*), da *práxis* e do *pathos* (cf. Ricoeur 2002a: 208). Enquanto este mesmo sujeito do agir se revela *acessível* a uma qualificação moral, em que é capaz de responder a questão quem, ou seja, quem fala, quem conta, quem faz, quem é responsável pelos seus

atos, por outro lado, ele também padece, pois ao mesmo tempo em que ele é responsável pela ação, ele também é atingido por fatores externos a ele.

Essas mesmas questões referentes ao homem capaz podem ser, conforme Ricoeur (1995: 38), reformuladas no vocabulário da capacidade: “capacidade de se designar como locutor, capacidade de se reconhecer como autor das suas ações, capacidade de se identificar como personagem de uma narrativa de vida, capacidade de imputar-se a responsabilidade dos seus próprios actos”.

No mesmo sentido, no texto *La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux*, Ricoeur (2002: 208) retoma esses quatro grandes traços que merecem ser considerados em relação ao homem capaz, que são eles: a) capacidade de fala de um locutor que pode dizer alguma coisa a alguém (*capacité de parole d'un locuteur qui peut dire quelque chose à quelq'un*); b) capacidade de ação de um agente encarnado capaz de produzir mudanças no mundo, de fazer acontecer eventos (*capacité d'action d'un agent incarné capable de produire des changements dans le monde, de faire arriver des événements*); c) capacidade de narrar de um sujeito histórico a procura da identidade no tempo (*capacité de raconter d'un sujet historique en quête d'identité dans le temps*); d) capacidade de imputação de um sujeito moral responsável de atos nos quais ele se reconhece o autor verdadeiro (*capacité d'imputation d'un sujet moral responsable des actes dont il se reconnaît être l'auteur véritable*).

Sob cada uma dessas capacidades, ou mesmo das incapacidades e das fraquezas específicas, há uma correspondência,

necessariamente, ao poder dizer, ao poder fazer, ao poder narrar e à capacidade de imputar a si-mesmo (soi-même) a responsabilidade de seus próprios atos (cf. Ricoeur, 2002: 208). Desta forma, com o tema do homem capaz, Ricoeur entende ter chegado a outras duas pressuposições, a saber, a fenomenológica e a moral. Aborda-se, aqui, brevemente, a relação entre esses dois conceitos, que abre, dessa forma, caminho para a relação entre ética e moral, no capítulo final.

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

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

*Anlage* (disposição natural). Comenta que “é aqui necessário lembrar que é na *Crítica da Faculdade de Julgar* que uma ponte é estendida entre o conhecimento físico e a obrigação moral. É sob a égide do juízo reflexivo que a noção de ‘disposição natural’ rege todas as considerações relativas à passagem da natureza à moralidade” (Ricoeur, 1995: 38ss). O conceito de disposição segue, dessa forma, o sentido kantiano de “disposição para”, ou seja, indica a passagem da natureza para a moralidade.

Ricoeur tem em vista que o deslocamento da fenomenologia à moral somente será eficaz e alcançará seu objetivo na medida em que se efetivar um movimento proporcional inverso da moral em direção à fenomenologia do agir. O próximo passo de Ricoeur será aprofundar a relação entre ética e moral, ponto central deste estudo. Seguiremos este movimento na parte final desta dissertação, porém, antes disso, é necessário finalizar a análise das figuras do homem capaz.

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

O deslocamento da moral para a ética é, acentua Ricoeur (1995), o passo favorável para que a teleologia moral se articule na teleologia fenomenológica, que rege a série das figuras do homem capaz. Segundo Ricoeur (1995: 39), “esta articulação possui uma expressão apropriada na extrema proximidade entre a noção kantiana de ‘disposição natural para a moralidade’ e a noção aristotélica de disposição ética no sentido da *hexis* da *Ética Nicomaqueia*”.

A confirmação do elo entre a fenomenologia do homem capaz e a ética do desejo da vida boa conduz o autor a afirmar que a estima, elemento que precede, para Ricoeur (1995: 39), no plano ético aquilo que Kant denomina respeito no plano moral, dirige-se fundamentalmente ao homem capaz que, como ser capaz que é, possui dignidade e estima.

## IV – O ENCONTRO ENTRE TELEOLOGIA E DEONTOLOGIA

Como um texto, a ação humana é uma obra aberta, cuja significação está <em suspenso>(Paul Ricoeur)

### 4.1 A herança aristotélica e kantiana.

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

Nesse capítulo final, pretende-se analisar a relação entre teleologia e deontologia, fazendo uma classificação dos conceitos utilizados nessa relação, como, por exemplo, os conceitos de estima de si, respeito de si, vida boa, solicitude e alteridade. Tais conceitos tratados, principalmente, na obra *O si-mesmo como um outro*. Para inter-relacionar as propostas da ética teleológica (aristotélica) e a deontológica (kantiana), é preciso retomar a estrutura conceitual desenvolvida por Ricoeur no sétimo e oitavo estudos dessa obra de 1990, a saber, os estudos intitulados *O si e a perspectiva ética* e *O si e*

*norma moral*. Neles, Ricoeur apresenta a tese da primazia da ética sobre a moral e, no desenvolvimento dessa tese, a necessidade da ética passar pelo crivo da norma.

Como se pode observar nas primeiras obras do autor, o discurso ético sempre teve um lugar de destaque, tanto é que a totalidade de sua obra, escrita em 1950, que traz como título *O voluntário e o involuntário*, inicia com o projeto de “filosofia da vontade”. Conforme Azúa (1992:171ss), Ricoeur dedicou-se a explorar a contribuição da linguagem para a filosofia da ação. Só que, diferentemente do que até então se propôs em termos de tradição ética, Ricoeur vai explorar as contribuições da linguagem para a filosofia da ação. Isso, de saída, já implica em dizer que não vai mais tratar os problemas da ação dentro do paradigma do sujeito, tal como fez a modernidade filosófica; tampouco vai endossar a velha suposição moderna - sobretudo kantiana - de que há uma tácita e irreconciliável oposição entre a ética teleológica (heterônoma para Kant) e a deontológica. Tudo agora será tratado como linguagem, ou melhor, como narrativas herdadas da tradição por um sujeito - no - mundo - do - discurso - ético.

Daí a questão central a ser elucidada, que consiste em saber se a filosofia da ação ricoeuriana inclina-se mais a ética de sentido aristotélico ou de sentido kantiano. A resposta é dupla: por um lado, o discurso da ação precede o discurso deontológico e, por outro, o discurso deontológico é de natureza distinta do discurso da ação. O primeiro aparece quando ele se utiliza de conceitos éticos, propriamente, como, por exemplo, os conceitos de bom e obrigatório, que pressupõem uma relação e agregam-se à rede conceitual da ação,

da intenção, do motivo e do agente. O segundo momento mostra-se quando ele faz com que os conceitos éticos estejam implicados em normas e valores, e que estabeleçam a diferença entre a *proairesis* e a *areté* aristotélica ou entre a *willkür* e o *wille* kantiano (cf. Azúa, 1992: 171).

A pequena ética (*petite éthique*) ricoeuriana oferece uma concepção de sujeito ético que, como vimos, pode ser reagrupada na figura do homem capaz. Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur apresenta uma visão panorâmica desse sujeito que, apesar de ser o elemento catalisador da ação, luta para manter a sua promessa, age apesar de..., sofre e padece. Porém, é apenas nessa dinâmica que o homem consegue manter a unidade e formará sua identidade (cf. Bartel, 2001:187).

As dificuldades surgidas na tentativa de manter a unidade e, a um só tempo, formar a identidade estão esboçadas nos capítulos sétimo e oitavo. Podem elas ser traduzidas nas seguintes questões:

- a) como podemos relacionar teleologia e deontologia?
- b) como é possível afirmar a primazia da ética sobre a moral?
- c) qual a necessidade da ética passar pelo crivo da norma?

A proposta de Ricoeur, para solucionar estas interrogações, ganha uma nova conotação, porém isso não implica ou, como diz o autor, “não marca nenhuma ruptura de método com os precedentes” (1991:199). Nesse sentido, ele pretende estar seguindo os mesmos passos dados pela tradição, em que tanto a ética como moral estão relacionados à idéia de costume. Ricoeur segue essa herança, porém, admite, para fins de exposição, que reservou o termo ‘ética’ para

significar uma vida concluída e o termo ‘moral’ para articular essa perspectiva em normas, caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento (cf. Ricoeur, 1991: 200). Portanto, é por convenção que ele reserva o termo “ética” para indicar uma vida realizada sob o signo da ação estimada como boa e o termo “moral” para indicar a obrigação e a norma.

Entende ainda que a tradição aristotélica realça a perspectiva teleológica da “vida boa”; e a kantiana referente à norma moral como reguladora da ação humana. Para Ricoeur, essas tradições encontram-se presentes de maneira preponderante na nossa cultura, pois são dois grandes relatos herdados no mundo ocidental. Porém, apesar de Ricoeur, em um primeiro momento, indicar que a distinção entre ética e moral cumpre apenas uma finalidade expositiva, ou é apenas convencional, isso parece não se verificar no andamento de seu texto. Ele introduz, aos poucos, uma clara dissociação entre ética e moral.

Na opinião de seus intérpretes, a relação entre ética e moral é de dissociação. Segundo a análise de Bartel (2001:188),

Ricoeur dissocia ética e moral e faz que esta última derive da primeira. Ele coloca em ação a tríade eu, tu, ele, e parte da liberdade em primeira pessoa que se coloca por si mesma. O eu quero ou o eu posso, do homem capaz de agir, traça a via de uma ética que é a odisséia da liberdade através do mundo das obras. Por trás desta distinção entre ética e moral percebemos uma intencionalidade originária do estar-no-mundo (ser-no-mundo) que seria primeira e não ainda trabalhada pela moral. Ricoeur se apóia sobre Aristóteles para valorizar o pólo ético teleológico.

Não obstante, esta dissociação entre ética e moral, apontada pelos comentadores, não pode ser entendida no sentido de uma polarização entre estes dois âmbitos da ação humana. Assim, pois, entende-se o que Ricoeur propõe, nos capítulos sétimo e oitavo, seja uma “dialética” entre essas duas tradições. É preciso sublinhar que ele não pretende efetuar uma distinção que delimita o campo próprio dos estudos dessas duas correntes, e sim elabora uma dialética qualitativa e subordinativa, em que procura demonstrar que, entre os dois conceitos, há a primazia de um sobre o outro: a ética antecede a moral. Porém, também é preciso dizer que ambos os conceitos são inclusivos, na medida em que o primeiro deve recorrer ao segundo em um determinado momento e vice-versa.

Tudo isso se verifica especialmente no início do capítulo sétimo, em que Ricoeur (1991:199) propõe como tarefa acrescentar “às dimensões da linguagem prática e narrativa da ipseidade uma dimensão nova, ao mesmo tempo ética e moral”. Tal será, a nosso ver, o fio condutor que permite marcar a relação englobante dessas duas tradições. Entretanto, num determinado momento, ele articula uma distinção que marca uma prioridade entre os dois termos, a saber, o primado da ética sobre a moral.

Ainda, para Ricoeur, “a delimitação do campo próprio da ética, mediante a distinção entre ética e moral e a discussão das intersecções entre ética, política e economia, supõe também a caracterização do sujeito moral e da teoria da ação, indicando os parâmetros da ação

moral do exame da regra de ouro”.<sup>16</sup> Essa por sua vez, encontra-se num lugar proeminente na ética-cristã, conferindo-lhe, princípios éticos e normativos (cf. Haker, 2000: 74). Caracterizar as determinações éticas e morais da ação e, conseqüentemente, apontar seu autor como sendo o responsável pelo falar, pelo agir e pelo narrar de seus atos, implica, na compreensão ricoeuriana (1991: 200), “uma nova mediação no caminho de volta para si-mesmo”.

É importante ter presente aqui que a interpretação que Ricoeur segue em *O si-mesmo como um outro* tem um discurso autônomo em relação às convicções que o aproxima da fé bíblica (cf. 1991: 36ss). Ele está consciente de que, mesmo no plano ético e moral, a fé bíblica não acrescenta nada aos predicados bom e obrigatório, aplicados à ação. Contestando as críticas dirigidas às suas convicções religiosas e pessoais, o filósofo francês (1991:37) é taxativo ao dizer: “minha obra filosófica conduz a um tipo de filosofia cuja nomeação efetiva de Deus está ausente e onde a questão de Deus como questão filosófica permanece ela própria numa suspensão que podemos dizer agnóstica”. A dualidade entre o crente e o filósofo faz com que Ricoeur (2002b: 23) declare que é “com risco de esquizofrenia” que ele se mantém, ao mesmo tempo, crente e agnóstico.

Assim, pois, a proposta de articulação entre teleologia e deontologia envolve a tradição aristotélica e kantiana. Entretanto, na sua análise, a moral estaria englobada pela ética. Esta tentativa, não obstante, longe de ser uma substituição de Aristóteles por Kant,

---

<sup>16</sup>CÉSAR, Constanca M. & VERGNIÈRES, Solange. A Vida Feliz e Aristóteles e Ricoeur. Revista Reflexão, Ética e Política III. Ano XXV n. 77. p. 30.

centra-se na busca de estabelecer uma ponte entre ambos, apesar de pressupor o caráter de subordinação da moral à ética.

Já legitimando a tese da primazia da ética sobre a moral, Ricoeur utilizará os predicados “bom” e “obrigatório” na designação do si-mesmo. Dessa forma, a perspectiva ética chamar-se-á “estima de si” e o momento deontológico “respeito de si”. O que se pode adiantar, neste estágio, é que a estima de si e o respeito de si representam a tentativa efetiva de dar preponderância à ética sobre a moral. Também, pode-se já adiantar que, num outro estágio, são estes dois conceitos - estima e respeito - que vão possibilitar o entrelaçamento entre a ética e a moral. “Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima e mesmo, indispensável, da perspectiva ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral” (1991: 201). Dentro desse quadro, a perspectiva ética possuiria três momentos sempre repetidos por Ricoeur (1991:202) através desta frase lapidar: “a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas”.

Como vimos, a perspectiva ética será chamada estima de si e a moral respeito de si. Ambos os conceitos podem ser entendidos da seguinte forma: “o respeito de si tem a mesma estrutura complexa que a estima de si. O respeito de si é a estima de si sob o regime da lei moral” (1991: 238). Os conceitos de estima de si e respeito de si compreendem aqui um desdobramento da ipseidade no seu estado mais avançado. Desse modo, entende-se melhor a primazia da ética sobre a moral e a necessidade de a primeira recorrer à segunda. As estimações aplicadas à ação exprimem o momento teleológico,

enquanto que os predicados do momento deontológico necessitam de uma moral do dever, que se impõe, por sua vez, ao agente da ação (cf. Ricoeur, 1991:202).

A relação entre ética e moral é, neste âmbito, marcada pela supremacia do momento teleológico, de um lado, porém, de outro, é marcada pela necessidade deste passar pelo crivo da norma. Em outras palavras, a ética possui o seu lugar próprio, mas necessita submeter-se ao crivo da norma moral, ou seja, da autonomia. Assim, completa-se esta relação circular: a perspectiva ética, enquanto busca fins legítimos para a ação, antecede a moralidade, posto que o agente é, de saída, um ser-no-mundo-dos-fins-éticos. Porém, em outro sentido, a norma moral é a instância individual e regulativa pela qual os fins individuais devem passar e, de forma autônoma, ser ou não aprovados.

É importante entender aqui que “passar” é diferente de “permanecer”. Portanto, num momento inicial metodológico-lingüístico, pode-se dizer que a ética tem anterioridade sobre a moral. Já, num segundo momento, que é cognitivo, posto que passa pela instância subjetiva, não há anterioridade de uma sobre a outra, na medida que se estabelece uma dialética, em que nenhum dos pólos permanece, mas passa de um estágio a outro. É através desta passagem que Ricoeur tenta corrigir o mal que, segundo ele, já se encontra infiltrado nas instituições. Segundo seu entendimento, é devido a essa violência previamente instituída que se impõe a necessidade de a ética recorrer à moral, à lei e à norma. Em acordo com esse processo circular, num primeiro momento, a estima de si é mais importante que o respeito de si. Assim o relato da tradição

teleológica tem preponderância sobre a tradição deontológica. Porém, num segundo momento, ela necessita ser revestida do respeito de si e assim o acento passa a marcar o relato kantiano em relação ao aristotélico.

Essas imbricações permitem dizer “que as aporias do dever criam situações em que a estima de si aparece não somente como origem, mas como o recurso do respeito quando já nenhuma norma certa oferece guia segura para o exercício *hic et nunc* (aqui e agora) do respeito” (Ricoeur, 1991: 201). O entrelaçamento entre os conceitos aponta para outros elos que, para o presente propósito, precisam ser realçados no texto ricoeuriano. São eles os seguintes pares dialéticos: pertença/distanciamento, *idem/ipse*, estima de si/respeito de si e ipseidade/alteridade. Através desses pares dialéticos ele definirá a perspectiva ética como a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas.

#### **4.2 - A perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas.**

O primeiro conceito que define a ética ricoeuriana é a “vida boa”, noção herdada da tradição aristotélica que ele entendia da seguinte forma: “vida boa é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética” (Ricoeur, 1991: 203). Nesse sentido, segundo comenta Haker (2000: 74), “Ricoeur vê uma estreita conexão entre avaliações relativas a bens ou metas perseguidos nas ações e a auto-afirmação de uma pessoa. Meu senso de auto-estima não é questionado por todas as avaliações, mas antes particularmente

por aquelas que se referem ao cerne de minha identidade”. O desejo de uma “vida verdadeira”, consigo, com os outros e com as instituições delimitará o sentido da estima de si, que pressupõe o interesse pela ética.

O segundo momento da perspectiva ética corresponde ao conceito “viver bem com os outros”. Isso supõe, segundo Ricoeur, a noção de “solicitude” que possui uma dimensão dialógica em relação à estima de si. Conforme Ricoeur (1991: 212), a estima de si pode ser equiparada à solicitude, sendo que ambas “não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra”. A solicitude no plano ético designa a relação originária do si com o diverso de si e implica o viver bem consigo e com os outros. Na análise de Haker (2000: 74), o conceito de solicitude empregado por Ricoeur é um conceito que, na linguagem da modernidade, “consiste em ter cuidado e carinho por um outro e pelos outros, que desta forma se tornam um fator em minha ação”.

A partir do conceito de “viver bem com os outros”, enquanto componente da perspectiva ética, faz com que se retorne ao primeiro capítulo desse trabalho em que se apresentou a questão do outro na fenomenologia husserliana. Os desdobramentos dessa concepção surgem da resposta que Ricoeur (1991: 212) dá à questão que investiga em que condição “esse outro será não uma reduplicação do eu, um outro eu, um *alter ego*, mas verdadeiramente um diverso de mim?”. Um aspecto da resposta consiste em assinalar que a reflexividade de onde procede a estima de si permanece abstrata, e assim ignora-se a diferença existente entre o eu e o tu. Outro ponto importante que se deve observar é o de que o si da estima de si retoma

a figura do homem capaz. Essa retomada pretende responder às perguntas iniciais: quem é capaz de falar? de agir? de sofrer? e de narrar? Responder a essas perguntas implica em associar o ser digno de estima à figura do homem capaz, ou seja, ao avaliar determinadas ações, eu sou capaz de estimar, como sendo bons os fins de algumas. O resultado dessa capacidade é que esse ser poderá avaliar a si próprio e, conseqüentemente, estimar-se com sendo bom.

O exemplo dado por Ricoeur para o segundo momento da perspectiva ética é o da amizade. Através dela, experimentamos o respeito não como algo que se impõe como obrigatório diante de outra pessoa, mas como algo que surge naturalmente, pois desejamos que assim o seja. Para Haker (2000:74), “enquanto nosso envolvimento com os outros não consistir totalmente em relações interpessoais, serão necessárias instituições e estruturas que nos permitam tratar de forma livre e benévola uns com os outros”. Ricoeur estabelece uma seqüência que se poderia definir a partir da “liberdade própria, liberdade de outro, instituição mediadora de liberdades, valor, norma, imperativo e lei” (Azúa, 1992: 172). A instituição torna-se assim o termo mediador entre duas individualidades ou mais em que estão presentes o senso de justiça e de equidade.

O terceiro momento do ternário ético descrito por Ricoeur compreende a estrutura do viver junto entendida como instituição. O conceito compreende “as estruturas variadas do querer viver junto, que asseguram a esse último duração, coesão e distinção” (Ricoeur, 1991: 264). Por instituição, poder-se-ia entender, igualmente, “a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo,

nação, religião” (Ricoeur, 1991:227). Ao introduzir o conceito de instituição, Ricoeur busca algo neutro diante do valor, da norma ou da lei. Para ele, é necessário estender uma ponte entre duas liberdades, ou seja, mediante a intensidade que cada um tem do desejo de ser dentro de si, e isso, por sua vez, não se encontra eticamente neutro, mas possui preferências e valorações já solidificadas em valores herdados (cf.Ricoeur, 1993: 74ss). Portanto, é absolutamente fundamental que,

cada um de nós - e cada desejo-de-ser que cada um leva consigo - surge em uma situação que não é eticamente neutra: tiveram lugar já eleições, preferências, valorações que cristalizaram em valores que cada um encontra [...] Dito de outro modo, ninguém começa a história da ética, ninguém se situa no ponto zero da ética. Os valores, como a linguagem, são instituições que encontramos sempre já: somente podemos atuar através de estruturas de interação que estão já aí e que tendem a desdobrar sua história própria, feitas de inércia e inovações, que a sua vez, sedimentam-se. Em outras palavras, não pode haver histórias da liberdade e das liberdades sem a mediação de um termo neutro (Ricoeur *apud* Azúa, 1992:173).

É importante notar que a idéia de instituição pressupõe a perspectiva de viver-bem que, por sua vez, remete ao sentido de justiça e à noção de outro. Com isso, não se está mais no face a face, representado pelo encontro de duas pessoas, pois, conforme Ricoeur (1991:227), o “viver-bem não se limita às relações interpessoais mas estende-se à vida das instituições”. O que isso quer dizer? Isso quer dizer precisamente que: 1) por mais que Ricoeur coloque a instituição como sendo irreduzível às relações interpessoais, ele não descarta, em momento algum, que elas sejam religadas pela noção de distribuição

e, 2) que, tanto a instituição quanto as relações interpessoais, compreendidas aqui sob o conceito de solicitude, implicam uma intersecção de conteúdos. Ou seja, para a primeira o que se conserva é o carácter insubstituível das pessoas, pressuposto da solicitude; e, para a segunda, o que permanece através da passagem pela instituição é que o campo de aplicação da igualdade não se restringe ao face a face, mas estende-se à humanidade inteira.

Pelo conceito de instituições justas, Ricoeur (1991) pretende, de um lado, investigar a instituição como ponto de aplicação da justiça e, por outro, a igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça. A finalidade desta investigação é confirmar uma nova determinação para o si, ou seja, que a cada um está assegurado o seu direito.

Os pares dialéticos mencionados anteriormente retornam com o conceito de instituição, remetendo às narrativas adquiridas, ou seja, “é por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a idéia de instituição se caracteriza fundamentalmente” (Ricoeur, 1991: 223). O conceito de ipseidade aparece com toda a força não mais como uma consciência tomada no *stricto sensu* moderno, mas no sentido da linguagem e de seu significado incorporado através das narrativas, dos textos e das histórias de vida. A instituição, no seu enfoque mítico, permite dizer que já me encontro no instituído, em algo estabelecido anteriormente.

Outro conceito importante neste terceiro momento da perspectiva ética é a idéia de justiça, que faz parte da dimensão indispensável da ética, do querer agir e do viver junto. A “justiça como virtude que permite o bem-viver tem, assim, o carácter

distributivo de dar a cada um sua parte: a que lhe cabe numa partilha justa”<sup>17</sup>. Poder-se-ia acrescentar a essa relação as noções de equidade, distribuição e igualdade, sendo que essa última é tão significativa para as instituições quanto a solicitude nas relações interpessoais. A igualdade dá como comparação um outro que é um cada um. Para Ricoeur (1991: 236), é isso que permite ao caráter distributivo do cada um sair da esfera meramente gramatical para o plano ético. Outro fato relevante é que a justiça desemboca na relação da ética com a política. Neste sentido, “a ética só é completa como política porque é o conjunto dos homens, é a comunidade que é orientada para o ‘viver bem’” (Ricoeur, 2002b: 53).

#### **4.3 - A estima de si como pressuposto da relação**

Mesmo que Ricoeur coloque a possibilidade de entrelaçamento entre ética e moral, como interpretar os autores das tradições precedentes? A sua proposta pode ser melhor entendida se compreendermos que, “na vida individual, justiça se exprime como liberdade; na vida interpessoal, como respeito e na vida coletiva é o querer-viver-junto, consolidado em normas”.<sup>18</sup> A justificativa para a inter-relação pode ser buscada na própria obra de Kant, onde é moral o ato livre, que pode ser universalizado, isto é, que pode valer

---

<sup>17</sup> CÉSAR, Constança M. & VERGNIÈRES, Solange. A Vida Feliz e Aristóteles e Ricoeur. Revista Reflexão, Ética e Política III. Ano XXV n. 77. p.32.

<sup>18</sup> CÉSAR, Constança M. & VERGNIÈRES, Solange. A Vida Feliz e Aristóteles e Ricoeur. Revista Reflexão, Ética e Política III. Ano XXV n. 77. p.54

para a humanidade inteira. Para Ricoeur, tudo que é bom moralmente é sem restrição, e o que é bom é a vontade. Em Kant, a vontade assume o papel que em Aristóteles era atribuído ao desejo razoável (mediação).

A moral kantiana diferencia-se da ética aristotélica, como sabemos, por fundamentar a ação moral no dever, na norma e não em conteúdos como a felicidade, a justiça ou o bem comum. Para Kant, o centro da vida humana é o bem e não a felicidade, o que não significa que ao se autodeterminar, a vontade não se proponha conteúdos e que a forma da lei moral não tenha uma matéria, mas sim que esta não serve como motivo e condição determinante do agir. A partir disso, como estabelecer a ponte entre ética e moral, se entendermos a ética no sentido aristotélico como atividade em direção a um fim (télos)? Como propõe Ricoeur, a ética fica ligada à esfera do desejo, reservando à moral o espaço da lei, das normas.

Ricoeur entende que, para Kant, a determinação da vontade, o bom sem restrição, está submetida à razão num ser racional assumindo a forma de dever, de imperativo. Para Ricoeur, por sua vez, será o conceito de autonomia da razão prática que solucionará esse impasse, igualando a boa vontade sem restrição à vontade autolegisladora. A leitura do texto ricoeuriano supõe um entrelaçamento das teorias aristotélica e kantiana, fato esse manifesto de forma constante e pautado por uma intencionalidade do autor.

A interpretação ricoeuriana procura estabelecer a relação entre o conceito práxis aristotélica e o imperativo categórico kantiano. Ou

seja, a ética do bem e a do dever, orientação que se insere, perfeitamente, na estrutura dos três elementos da ética: a estima de si, a solicitude e as instituições justas. Segundo Ricoeur, a autonomia kantiana caracteriza-se pela “obediência a si mesmo” em oposição à obediência a outro. A condição heterônoma é interpretada como dependência e submissão. A pessoa, no modelo kantiano, é entendida como fim em si mesma e, por sua vez, a estima de si ricoeuriana, que caracteriza a perspectiva ética, possui características semelhantes, pois reconhece a autonomia, a independência e a não submissão. A estima de si é a expressão reflexiva da perspectiva da “vida boa”. Há, portanto, um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”. Ricoeur, ao tomar a estima de si como expressão reflexiva da perspectiva ética da “vida boa”, e ao considerar a existência de um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”, ele aponta para a presença da estima de si na tentativa kantiana de fundamentação da moral.

#### **4.4 - O lugar de encontro: o conceito de boa vontade**

Para estabelecer a ligação ou a mediação entre a deontologia e a teleologia, deve-se levar em consideração aquilo que Ricoeur sugere como pressuposição: assim como a ética projeta-se enquanto manifestação do universalismo, também a obrigação moral existe em relação à perspectiva da “vida boa”. Para Ricoeur, “essa ancoragem do momento deontológico no seu enfoque teleológico tornou manifesto

pelo lugar que ocupa em Kant o conceito de boa-vontade no princípio dos Fundamentos da Metafísica dos Costumes” (Ricoeur, 1991: 239). Kant parte da constatação originária de que “não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma boa vontade” (Kant, 1964, 53). Segue desse princípio que em todo o projeto moral kantiano, o sujeito é o autor e responsável por sua ação. Ao assumir a estima de si como expressão reflexiva da perspectiva ética da “vida boa”, considerando a existência de um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”, Ricoeur acredita ter encontrado uma solução que contempla a normatividade de fundamentação da moral e a presença da estima de si nesta tradição.

Para Ricoeur, “na vida individual, justiça se exprime como liberdade; na vida interpessoal, como respeito e na vida coletiva é o querer-viver-junto, consolidado em normas”,<sup>19</sup> cuja justificativa para a inter-relação encontra-se na obra de Kant, em que é moral o ato livre que pode ser universalizado, isto é, que pode valer para a humanidade inteira e que, para Ricoeur, significa que tudo que é bom moralmente, o é sem restrição. O que é bom, nesse sentido, é a vontade. Em Kant, a vontade assume o papel que em Aristóteles era ocupado pelo desejo razoável (mediação). Para compreender melhor isso, retorna-se, por um instante, à concepção kantiana de boa vontade.

A razão prática, como Kant a denomina, significa a capacidade de escolher a própria ação, determinando a vontade,

---

<sup>19</sup>CÉSAR, Constanca M. & VERGNIÈRES, Solange. A Vida Feliz e Aristóteles e Ricoeur. Revista Reflexão, Ética e Política III. Ano XXV n. 77. p.54

independentemente das motivações, dos impulsos, das necessidades e das paixões sensíveis, ou das sensações de agrado e desagrado. Para Höffe, o que Kant entende como vontade não é explicitada como algo irracional ou uma força obscura, mas é algo irracional em referência ao agir. Portanto, “a vontade é o que distingue o homem como um ser racional dos seres naturais como os animais, que se orientam por leis dadas pela natureza e não por leis concebidas por conta própria” (Höffe, 1986:164). É a capacidade de agir segundo leis dadas pelo próprio sujeito que permite uma verdadeira vontade. Determinar a vontade é a capacidade de distanciar-se de impulsos naturais e suspendê-los como motivação última do agir. Para Kant (1964:38),

No conhecimento prático, isto é, aquele que só tem que tratar dos fundamentos da determinação da vontade, os princípios que alguém formula em si mesmo nem por isso constituem leis a que inevitavelmente se veja submetido, porque a razão prática se ocupa do sujeito, ou seja, da faculdade de desejar, segundo cuja constituição especial pode a regra referir-se por formas bem diversas. A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação, qual meio para o efeito, considerado como intenção.

Os conceitos éticos procedem da razão totalmente *a priori* e, conseqüentemente, a moral somente pode ser proposta como razão prática pura. A necessidade da determinação da vontade como imperativo significa considerar a motivação do agir unicamente em função da lei moral. Para Kant (1964, 40), “todos os princípios práticos que supõe um objeto (matéria) da faculdade de desejar como

fundamento de determinação da vontade, são todos eles empíricos e não podem proporcionar qualquer lei prática”.

A vontade é o bem supremo e, por sua vez, constitutivo da dignidade da pessoa, enquanto fim em si mesma. Além disso, a vontade está intimamente ligada ao querer, contrapondo-se a uma mera aptidão, a um fim proposto ou a uma vontade alheia. Ou seja, a vontade é tomada a partir do sujeito e não de um bem fora dele. Em Kant, o agir humano não é determinado por um fim último, como em Aristóteles. É o sujeito como ser dotado de razão, ou seja, o sujeito moral que determina em si mesmo a ação moral como boa em si mesma.

Conforme os pressupostos kantianos naquilo que se refere à boa vontade, Ricoeur (1991:242) argumenta que “o estilo de uma moral da obrigação pode então ser caracterizado pela estratégia progressiva de separação, de depuração, de exclusão, no fim da qual a vontade boa sem restrição será igualada à vontade autolegisadora, segundo o princípio supremo de autonomia”. Essa constatação possui como propósito distinguir certas inclinações que exprimem a finitude da natureza humana e que, por sua vez, se colocam como contraponto do critério de universalidade. Ricoeur (1991) busca conceber um modo de determinação subjetivo que marca algo avesso ao antagonismo comumente colocado entre desejo e razão, de tal forma que esse dispositivo é encontrado por ele na obra kantiana: as máximas da ação obedecem a regras de universalização. Sendo assim, sou capaz de avaliar no decurso de uma ação se ela, que estimo como boa, é

“adequada à estima absoluta da boa vontade, senão indagando: a máxima de minha ação é universalizável?” (Ricoeur, 1991:242).

A pretensão de uma máxima à universalidade é expressa de tal maneira em Kant que não é possível encontrá-la na tradição teleológica aristotélica. O que está implicado nessa última, segundo Ricoeur (1991: 243ss), não é uma pretensão à universalidade, mas uma teleologia interna, denominada “desejo racional” que passa, a partir da interpretação ricoeuriana, das análises da *práxis*, das noções de prática, de planos de vida e de unidade narrativa de uma vida, a serem entendidas através da noção de máximas, devido ao próprio caráter de generalidade da máxima entendida aqui como uma fenomenologia da *práxis*. No texto *A razão prática* Ricoeur descreve o raciocínio prático como sendo o segmento discursivo da *phronèsis* ou sabedoria prática. Para ele, (1989:246) a *phronèsis* “associa um cálculo verdadeiro e um desejo justo sob uma norma – um *logos* – que, por sua vez, não funciona sem a iniciativa e o discernimento pessoal”. Conclui-se que, por mais que o homem se encontre inserido em uma narrativa de vida, é necessário que ele possa não somente incorporar o significado dessas tradições e hábitos, mas o que eles simbolizam de fato para ele. Interpretar os mitos que herdamos é tarefa de um sujeito que se encontra no mundo. Por isso, necessita-se recorrer sempre a uma constante interpretação, seja individual, seja coletiva, para que se possa combater o mal que já se encontra, desde sempre, aí onde o sujeito habita.

## CONCLUSÃO

Ao proceder-se ao exame do texto-objeto desta pesquisa, a saber, os capítulos sétimo e oitavo que fazem parte da obra *O si-mesmo como um outro* de Ricoeur, percebeu-se que, para afirmar a primazia da ética sobre a moral, o autor pressupõe a quebra da compreensão moderna do sujeito. Para isso, ele critica determinados conceitos da fenomenologia husserliana ao mesmo tempo que possui grande afinidade com ela. Constatou-se esta afinidade após análise dos conceitos que compõem esta relação, a saber, os conceitos de fenomenologia, de hermenêutica e de identidade narrativa, empregados na produção filosófica do autor, em período anterior à obra *O si-mesmo como um outro*. A relação de Ricoeur com a fenomenologia possibilitou-lhe um procedimento decisivo: buscar na fenomenologia uma estrutura favorável ao acolhimento da hermenêutica.

O procedimento de buscar na fenomenologia uma estrutura favorável para a hermenêutica delineou para nosso trabalho um caminho de acesso à problemática ligada à teoria da ação ricoeuriana. Diferentemente das análises propostas por alguns estudiosos da obra ricoeuriana, que insistem em continuar afirmando a dissociação entre ética e moral, nosso estudo levou-nos a constatar que Ricoeur mantém uma relação dinâmica entre essas duas tradições. Isso se deve ao fato de que, em nenhum momento, o autor excluiu a ética teleológica ou a moral deontológica de sua interpretação. Ele simplesmente demarcou a necessidade de firmar a primazia de uma tradição sobre a outra. Por

exemplo, quando surge uma situação de conflito ou violência, que representa o mal já instituído, Ricoeur assume como interlocutor Kant e permanece no nível propriamente moral, por ser o sujeito que, em última instância, delibera a ação. A ética seria, por outro lado, o componente narrativo que herdamos através de relatos incorporados à nossa vivência e ligados à identidade narrativa ao nível da ipseidade.

Imaginou-se, para fins elucidativos, um grande círculo e dentro do mesmo, um círculo menor que representaria, por sua vez, o sujeito moral. Todas as narrativas éticas fazem parte do contorno do círculo maior e, para serem atualizadas, passam através do *foro interior* do sujeito moral. Conforme este esquema, pode-se perceber uma constante dinamicidade entre estas duas instâncias que representam o campo da ética e o da moral.

Partindo de textos anteriores a *O si-mesmo como um outro*, como, por exemplo, *Do texto à ação*, *Conflito das interpretações*, *Da metafísica à moral*, entre outros artigos, mas que possuem ligação direta com esta obra, pode-se vislumbrar uma reta imaginária a ser seguida, como base de nossa investigação. Essa atitude metodológica permitiu-nos mostrar que o que o autor colocou em questão na fenomenologia foi a sua particular forma de idealismo. A leitura do texto ricoeuriano evidenciou uma pertença mútua entre fenomenologia e hermenêutica. Conclui-se daí que não só a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica, como também a própria fenomenologia não pode mais se constituir sem um pressuposto hermenêutico.

Mostrou-se ainda que a tentativa de “enxertar” a hermenêutica na fenomenologia permite que se compreenda melhor a necessidade de Ricoeur retornar ao trabalho de Edmund Husserl, aquele contido em suas últimas obras. Este procedimento possibilitou encontrar, na própria fenomenologia, as bases da demonstração de que a consciência, contrariamente ao que pretendia a fenomenologia, possui como característica a tese da intencionalidade. Ricoeur mostra que a consciência, antes de voltar-se para si-mesma na reflexão, está voltada ao exterior, ou seja, para as obras que a envolvem e que antecedem a própria existência individual. O que caracteriza a consciência, de fato, é que ela se encontra dirigida para fora, para o exterior, essa é a descoberta de Ricoeur. Ao invés de um indivíduo solipsista, no caso da fenomenologia um *ego* puro, “idealista”, o fato da consciência estar voltada para fora revela um sujeito dinâmico que mantém uma relação com o mundo e com os outros indivíduos. É devido à necessidade de interpretação do sujeito, do mundo e da relação entre ambos que a hermenêutica insere-se na fenomenologia.

Apontou-se, de maneira inversa, que a relação de pertença entre o sujeito e o mundo não se dá através de uma intuição clara e imediata. Partiu-se da questão: o que possibilita a mediação para compreendermos a nós mesmos? Para Ricoeur, é o texto que possibilita essa mediação: o mundo é um grande texto a ser descoberto e interpretado. Nessa mediação, a linguagem constitui-se o meio no qual e pelo qual o sujeito se manifesta e o mundo mostra-se: compreender é compreender-se diante do texto. Verificou-se, além disso, que o próprio texto torna-se um modelo para a ação humana.

Para Ricoeur, a ação humana deve ser compreendida como sendo um texto. Ela se torna uma grande obra aberta, cuja significação e interpretação estão em suspenso. O modelo proposto é apresentado por Ricoeur em oposição à filosofia do *cogito*, cuja ambição fundacional não possui como característica a mediação dos signos, dos símbolos e dos textos. Ele acredita que é graças ao conteúdo que foi trazido à linguagem, por exemplo, o amor, o ódio e os sentimentos éticos, por sua vez articulados pela literatura, que se pode compreendê-la de fato. Tomada como um texto, a ação é uma obra aberta dirigida a uma seqüência ilimitada de leitores e intérpretes possíveis.

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

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

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

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

compreende que a identidade é decorrente de uma vida examinada, contada e retomada pela reflexão aplicada às obras, aos textos e à cultura.

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

Por fim, conclui-se que a intenção da ética ricoeuriana, de visar a vida boa com os outros em instituições justas, implica na primazia da ética sobre a moral. Essa primazia deve-se ao fato de que a primeira seria ligada aos relatos e à identidade no sentido da ipseidade; a segunda seria ligada ao sujeito e à identidade como mesmidade. Portanto, a transição que Ricoeur procurou estabelecer entre a ética aristotélica e a moral kantiana se mostrou ser uma nova interpretação dessas duas correntes da filosofia ocidental.

## BIBLIOGRAFIA

### 1 - Obras de Ricoeur

RICOEUR, Paul. **Finitud y Culpabilidad**. Madrid: Taurus, 1982.

\_\_\_\_\_. **A Crítica e a Convicção**. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. **Amor y Justicia**. Trad. Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1993.

\_\_\_\_\_. **Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

\_\_\_\_\_. **Freud una Interpretación de la Cultura**. Trad. Armando Suárez. México: Siglo XXI editores, 1973.

\_\_\_\_\_. **Interpretações e Ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

\_\_\_\_\_. **O Discurso da Acção**. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Único e o Singular**. Nomes de Deuses, entrevistas a Edmond Blattchen. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP; Belém: editora da Universidade Estadual do Pará, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Teoria da Interpretação**. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Região dos Filósofos**. Trad. Marcelo Perine & Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Da Metafísica à Moral**. Trad.: Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto PIAGET, 1995.

\_\_\_\_\_. **Do Texto à Acção**. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **La Métaphore Vive**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. **O Conflito das Interpretações**. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: RÉS-Editora, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Mal: um Desafio à Filosofia e à Teologia**. Trad. Maria de Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papyrus, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Si-mesmo como um Outro**. Trad.: Lucy Moreira César. Campinas, SP: PAPIRUS, 1991.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur, “Autobiografia Intelectual”**. Lisboa: Instituto PIAGET, 1995.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa II**. São Paulo: Papyrus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa III**. São Paulo: Papyrus, 1997.

\_\_\_\_\_. **Temps et Récit III. Le temps raconté**. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. **et al. Indivíduo e Poder**. Lisboa: edições 70, 1988.

## **2 - Artigos de Periódicos**

BARTEL, Márcio. Reencontrar as vias da esperança na memória retrabalhada – o legado de Paul Ricoeur. In: **Encontros Teológicos**, n.31, p.181-194, 2001/2.

CAPALBO, Creusa. Como se pode entender a fenomenologia eidética de Edmund Husserl. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, v. LII, Fasc. 212, p.433- 444, out/nov/dez. 2003.

CÉSAR, Constança Marcondes; VERGNIÈRES, S. A Vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. In: **Revista Reflexão**, Campinas, n. 77,. p. 22-33, maio/agos. 2000.

CÉSAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. In: **Revista Reflexão**, Campinas, n.71,. p. 11-17, maio/agos. 1998.

\_\_\_\_\_.Ética e hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v.XLIII. Fasc.184, p. 398-408, out./nov./dez. 1996.

\_\_\_\_\_.Ética e hermenêutica: a crítica do *cogito* em Paul Ricoeur. In: **Revista Reflexão**, Campinas, n.63, p.11- 22, set./dez. 1995.

\_\_\_\_\_.Ética e política em Paul Ricoeur. In: **Revista Brasileira de filosofia**, v. XLII, fasc. 177, p. 51- 59, jan./fev./mar. 1995.

\_\_\_\_\_.Multiculturalismo: questões éticas. In: **Revista Reflexão**, Campinas, n.73, p. 27- 33, jan./abril. 1999.

\_\_\_\_\_.O problema da tolerância em Paul Ricoeur. In: **Revista Brasileira de filosofia**, v. LIV, p.296 -305, jul/agos/set. 1999.

CORDÓN, Juan Manuel Navarro. Logos hermenêutico e ontologia. In: **Giornale di Metafisica**. Nuova Serie. Genova: TILGHER, anno XXV, p.141-182, gen/ apri. 2003.

CHAMBERLAIN, Jane. Thinking Time: Ricoeur's Husserl in Time and Narrative. In: **Journal of Philosophical Research**, v. 27, p. 281-299, 2002.

DESROCHES, Daniel. La voie longue de la comprensión chez Paul Ricoeur. In: **Revista Reflexão**, Campinas, n.74, p.33- 41, mai/jun. 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do *cogito* ferido: Paul Ricoeur. In: **Estudos Avançados**, p.261-272, 1997.

GILBERT, P. Le mal: problème ou mystère. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, v.57, tomo LVII, fasc.3, p. 435-458. 2001.

\_\_\_\_\_.Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action (1. partie). In: **Nouvelle Revue Théologique**, tome 117, n.3, p.339-363, mai/juin.1995.

\_\_\_\_\_.Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action (suite). In: **Nouvelle Revue Théologique**, tome 117, n.4, p.552-564, Jui/août. 1995.

\_\_\_\_\_.Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J. L. Marion et Paul Ricoeur. In: **Nouvelle Revue Théologique**, tome 124, n.4, p.597- 618, oct/déc. 2002.

HAKER, Hille. Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur. Trad.: Gentil Avelino Titton. In: **Revista CONCILIUM**, ed. Vozes, p. 67-77, 2000.

HOLZAPFEL, Cristóbal. Sentido externo y interno del mal (A propósito de lo Ético en Paul Ricoeur). In: **HYPNOS**, São Paulo, ano 4, n.5, p.114-158, 1999.

LAMARCHE, Juan Horacio. **Una rara identidad: la identidad narrativa**. Disponível na internet em: [http://: www.favanet.com.br](http://www.favanet.com.br). Acesso em 18 nov. 2002.

LORENZON, Alino. Pessoa Humana e instituições justas. In: **Presença Filosófica**, v. XXIV, n. 1-2, p. 151-168, 2001.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo. In: **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p.103-115. 2002.

MÜLLER, Ulrich. Pergunta pelo outro:o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n.2, p. 281- 494, 1999.

NEVES, Joel. et al. O personalismo como proposta ética. Uma aproximação entre o personalismo de Mounier e o de Paul Ricoeur. In: **Revista do departamento de filosofia da Universidade Federal de Juiz de fora**, v.1, p. 41-77, jul./dez. 1996.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. Edição sobre Paul Ricoeur. Braga, tome XLVI, fasc. 1, jan/mar. 1990.

PUNTES, Fernando Rey. A *téchne* em Aristóteles. **Revista HYPNOS**, ano.3, n.4, 1998.

REIS, José Carlos. O Conceito de tempo Histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”: uma Articulação Possível. In: **Síntese Nova Fase**, v.23, n.73, p. 229-252, 1996.

ROCHA, Acílio Estanqueiro. Hermenêutica e Estruturalismo. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, v.56. tomo LVI, p.87-123, jan./fev. 2000.

RUEDELL, Aloísio. A caminho da hermenêutica: uma leitura do pensamento hermenêutico de Ricoeur a partir de Schleiermacher. **Revista Veritas**, v. 48, n.4, p. 497-506, dez. 2003.

SCANNONE, Juan Carlos. Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa. In: **Revista Stromata**, ano LVIII. n. 3- 4, p. 249-262, jul./dez. 2002.

SUMARES, Manuel. Acerca de uma tese ricoeuriana. **Revista Portuguesa de Filosofia**, tomo XLVI, fasc.1, Braga, p. 125-142, jan/mar. 1990.

VANSINA, Dirk F. Bibliographie de Paul Ricoeur. (jusq’au 30 juin 1962). In.: **Revue Philosophique de Louvan**, tome, 60, v.67, out. 1962.

\_\_\_\_\_. Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments (jusq’ à la fin de 1967). In: **Revue Philosophique de Louvan**, v. 66, 1968.

\_\_\_\_\_. Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments. (jusq’ à la fin de 1972) In: **Revue Philosophique de Louvan**, v. 72, 1974.

\_\_\_\_\_. Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments. (jusq’ en 1982). In: **Revue Philosophique de Louvan**, v. 80, 1982.

VEILLEUX, Armand. Lectio Divina como escola de oração entre os padres do deserto. Conferência ministrada no Centro Sain-Louis-des-Français, Roma, Novembro 1995. Disponível em: <http://users.skynet.be>. Acesso em 16 nov. 2003.

WAELEHENS, Alphonse De. La force du langage et le langage de la force. In: **Revue Philosophique de Louvain**, tome 63, p.591-612, 1965.

RICOEUR, Paul. et al. **El tiempo y las filosofías**. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 9-35, 1979.

\_\_\_\_\_.et al. A verdadeira e a falsa angústia. Encontros internacionais de Genebra. **A Angústia do Tempo Presente e os Deveres do Espírito**. Publicações Europa – América, 1953, p.43-65.

\_\_\_\_\_. L'identité narrative. *Esprit*. n. 7-8, 1988. p. 295-304.

\_\_\_\_\_. **LECTIO MAGISTRALIS** di Paul Ricoeur all'Università di Barcellona, 24 aprile, 2001. (inédito)

\_\_\_\_\_. La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux. In: **La Philosophie et l'Éthique**. Paris: Odile Jacob, 2002a.

\_\_\_\_\_.Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, n.4, p. 380-397,1954.

\_\_\_\_\_.Analyses et *problèmes* dans "Ideen II" de Husserl. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, n.4, p.358-394, 1951.

\_\_\_\_\_.Etude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl. In: **Revue Philosophique de Louvain**, v. 52. 1954. p. 75-109.

\_\_\_\_\_.La métaphore et le problème central de l'herméneutique. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, tome 70, p.93-112, 1972.

\_\_\_\_\_. Éthique et Morale. In: **Revista Portuguesa de filosofia**, tomo XLVI, Braga, p. 9-17, jan/fev. 1990

\_\_\_\_\_.Culpa, ética e religião. In: **Concilium Revista Internacional de Teologia**, Problemas de Fronteira, p. 676-693.1970.

\_\_\_\_\_.A religião e a violência. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, v.56, tomo LVI, p.25-35, jan./fev. 2000.

\_\_\_\_\_. “La Philosophie à l’âge des sciences humaines”. **Cahiers de Philosophie (Anthropologie)**. Paris, 1966.

\_\_\_\_\_.La función narrativa y la experiencia humana del tiempo. **La narratología hoy**. La Habana: editorial arte y literatura, 1969.

### **3 - Obras complementares**

ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur – a promessa e a regra**. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto PIAGET, 1996.

A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR. In: Revista Reflexão. Edição especial sobre Paul Ricoeur. Ano. XXII, n. 69, set/dez. Campinas, 1997.

ANDRADE, Abrahão Costa. **Ricoeur e a formação do sujeito**. Porto alegre:EDIPUCRS, 2000.

ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Nova cultural, 1996.

AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. **De Heidegger a Habermas**. Hermenêutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder, 1992.

CESAR, Constanca Marcondes (org.). **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

CRAMPE-CASNABET, M. **Kant-uma revolução filosófica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994

DANESE, Attilio. A dimensão teológica da pessoa. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

FERRERES, José M. R. Lenguaje religioso y Hermeneutica Filosófica. In.: MARTÍNEZ, Tomas C.; CRESPO, R. Ávila. (orgs). Trad: José Luis García Rúa. **Paul Ricoeur: Los Caminos de la Interpretación**. Espanha: ANTROPOS, p.219-240. 1991.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: LOYOLA, 1995.

HAHN, Lewis Edwin. **A Filosofia de Paul Ricoeur**. 16 Ensaio Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos seus Críticos. Lisboa: Instituto PIAGET, 1997.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Barcelona: Herder, 1986.

HUSSERL, E. **A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia**. Trad.: Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. **Idéias relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. México: Fondo de cultura económica, 1949.

\_\_\_\_\_. **La filosofía como ciencia estricta**. Buenos Aires: Almagesto, 1992.

\_\_\_\_\_. **Meditaciones Cartesianas**. Trad.: Mario A. Presas. 2º. ed. Madrid: Molina, 1997.

\_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia editorial Nacional, 1964.

LACROIX, Jean. Panorama de la Philosophie Française Contemporaine. **Un Philophe du sens: Paul Ricoeur**. Paris: Presses Universitaires de France, p. 38- 47. 1966.

MACEIRAS, Manuel. Paul Ricoeur: una Ontología Militante. In.: MARTÍNEZ, Tomas C.; CRESPO, R. Ávila. (orgs). Trad: José Luis

García Rúa. **Paul Ricoeur: Los Caminos de la Interpretación.** Espanha: ANTROPOS, p.45-66, 1991.

MARTÍNEZ, Tomas Calvo & CRESPO, Remedios Ávila (orgs). Trad: José Luis García Rúa. **Paul Ricoeur: Los Caminos de la Interpretación.** Espanha:ANTROPOS, 1991.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur. As Fronteiras da Filosofia.** Trad.Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

NABERT, Jean. **Éléments pour une Éthique.** Paris: Aubier, 1962

TREVISAN, Amarildo. **Filosofia da Educação.** Mímesis e razão comunicativa. Ijuí: Unijuí, 2000.