
**A RELAÇÃO ENTRE HERMENÊUTICA E ÉTICA NA FILOSOFIA DE
PAUL RICOEUR**

**THE RELATIONSHIP BETWEEN HERMENEUTICS AND ETHICS IN THE
PHILOSOPHY OF PAUL RICOEUR**

Frederico Soares de Almeida¹
Carlos Roberto Drawin²

Resumo: Nesse artigo, de forma introdutória, será desenvolvida a relação entre hermenêutica e ética na filosofia de Paul Ricoeur. Nosso objetivo, com esse texto, é analisar como hermenêutica e ética se articulam no pensamento de Ricoeur. A ideia é mostrarmos como hermenêutica e a ética se articulam dentro da hermenêutica do si e como essa hermenêutica nos auxilia a pensar o ser humano. Partimos do pressuposto que a hermenêutica na filosofia ricoeuriana pode ser compreendida como um caminho que leva à ética. Além disso, a antropologia filosófica será o elo de ligação entre hermenêutica e ética na filosofia de Ricoeur. A hermenêutica filosófica elaborada por Ricoeur busca descrever e analisar como o ser humano irá agir no mundo através do horizonte da justiça, da alteridade, do direito, do bem, do reconhecimento e do respeito. Sendo assim, a hermenêutica do si traz ao horizonte da filosofia ricoeuriana a possibilidade de pensarmos uma filosofia moral. Para além disso, na filosofia de Ricoeur não podemos pensar que existe separação entre hermenêutica e ética. Tendo na antropologia filosófica seu ponto central, Ricoeur pontua como a hermenêutica do si caminha em direção de se pensar uma filosofia moral.

Palavras-chave: Hermenêutica; Ética; Alteridade.

Abstract: In this article, we will develop an introductory exploration of the relationship between hermeneutics and ethics in Paul Ricoeur's philosophy. Our objective with this text is to analyze how hermeneutics and ethics intersect in Ricoeur's thought. The idea is to demonstrate how hermeneutics and ethics are intertwined within the hermeneutics of the self and how this hermeneutic approach aids us in contemplating the human being. We start from the assumption that hermeneutics in Ricoeur's philosophy can be understood as a path leading to ethics. Furthermore, philosophical anthropology serves as the link between hermeneutics and ethics in Ricoeur's philosophy. Ricoeur's philosophical hermeneutics aims to describe and analyze how human beings will act in the world through the horizons of justice, otherness, rightness, goodness, recognition, and respect. Consequently, the hermeneutics of the self brings the possibility of contemplating a moral philosophy within the scope of

¹ Doutor em Filosofia pela UFMG e atualmente realiza seu estágio de Pós-Doutorado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: fredkrav@gmail.com

² Professor aposentado do departamento de Filosofia UFMG e professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: carlosdrawin@yahoo.com.br

Ricoeur's philosophy. Moreover, in Ricoeur's philosophy, we cannot conceive of a separation between hermeneutics and ethics. With philosophical anthropology at its core, Ricoeur emphasizes how the hermeneutics of the self advances towards the development of a moral philosophy.

Keywords: Hermeneutics; Ethics; Otherness.

Introdução

Na contemporaneidade, os grandes representantes da tradição hermenêutica, entre eles, Paul Ricoeur, serão influenciados pelo pensamento de Heidegger, mas não irão seguir o filósofo alemão em sua via direta de uma filosofia da existência. Os filósofos ligados à tradição hermenêutica contemporânea, depois de Heidegger, buscarão de alguma maneira retomar o diálogo com as ciências humanas reatando com Schleiermacher e Dilthey, sem com isso ratificar a noção de que a hermenêutica estava investida de uma função metodológica. Sendo vista como uma filosofia universal do entendimento, a hermenêutica sai do campo de uma mera reflexão a respeito das ciências para elaborar uma pretensão universal.

Dessa forma, a hermenêutica é vista como algo essencial para a vida humana. Através de Dilthey e Heidegger, a hermenêutica se transforma no século XX no nome de uma filosofia geral da interpretação que compreende que o ser humano é um ser finito que necessita de interpretação e que apresenta a capacidade de interpretar, vivendo, desde sua origem no mundo, no seio de uma abundância de interpretações.

Paul Ricoeur é considerado um dos herdeiros da tradição hermenêutica sendo também um dos inovadores desta tradição. A noção ricoeuriana de distanciamento, as preocupações epistemológicas e de método, gera um retorno ao texto como paradigma, superando a imediatez e a autopoisição de um sujeito absoluto, tão próprio da razão moderna, levando o homem a trilhar o caminho largo dos símbolos e do texto.

Na filosofia de Ricoeur não podemos pensar que existe uma separação entre hermenêutica e ética. Tendo na antropologia filosófica seu ponto central, Ricoeur realiza o enxerto da hermenêutica na fenomenologia com o objetivo de tentar compreender o ser humano. O pensador francês recorre à hermenêutica com a proposta de decifrar a linguagem mítica. Os mitos são a forma por meio do qual as pessoas falam do princípio e do fim do mal, logo, a filosofia precisa encontrar um caminho para utilizar essa linguagem no seu discurso

racional. Dessa forma, Ricoeur diferentemente de Heidegger, trilha o caminho da via longa e realiza o enxerto hermenêutico na fenomenologia.

Além disso, ao desenvolver seu pensamento hermenêutico, tendo sempre a antropologia como seu ponto central, Ricoeur busca analisar a ação humana. Isso ficará mais evidente em sua grande obra *Soi-même comme un autre* nos capítulos 7º, 8º e 9º conhecidos como sua pequena ética. Podemos ver que ao longo do livro há importantes capítulos que têm incidência na ética, como aqueles acerca da ideia de pessoa, da identidade pessoal e narrativa, e da semântica da ação. É nesse momento que a hermenêutica é tornada ética.

Uma filosofia moral pode ser pensada através da hermenêutica ricoeuriana. Diante disso, nossa proposta nesse artigo é analisar como hermenêutica e ética se articulam no pensamento de Ricoeur. A ideia é trabalharmos como hermenêutica e a ética se articulam dentro da hermenêutica do si. Partimos do pressuposto que a hermenêutica na filosofia ricoeuriana pode ser compreendida como um caminho que leva a ética. A hermenêutica filosófica elaborada por Ricoeur busca descrever e analisar como o ser humano irá agir no mundo através do horizonte da justiça, da alteridade, do direito, do bem, do reconhecimento e do respeito. É a partir dessa relação que a noção do homem capaz (*homme capable*) se torna fundamental para entender todo esse processo de articulação (Cf. RICOEUR, 2013).

A relação entre hermenêutica e ética no pensamento de Paul Ricoeur

O pensamento de Ricoeur está situado no horizonte das reflexões oriundas da hermenêutica filosófica. O pensador francês leva em consideração tanto o pensamento de Heidegger quanto o pensamento de Gadamer e busca construir sua própria reflexão a respeito da hermenêutica filosófica. Ricoeur compreendia que a filosofia hermenêutica deveria ser entendida como um complemento da filosofia fenomenológica. Como aponta Jesús Albertos, a filosofia hermenêutica entende que a condição primeira para toda experiência é a linguagem e as formas linguísticas revelam as dimensões do homem no mundo (ALBERTOS, 2008, p. 31).

A filosofia hermenêutica de Ricoeur acolherá a ampliação do sentido da hermenêutica, “notadamente por sua extensão no sentido da ética, mas ele considera que Heidegger trabalha um pouco depressa demais quando se propõe elaborar uma hermenêutica de nossa existência” (GRONDIN, 2015, p. 14) que se coloca como originária a ponto de abrir mão de todas as

disciplinas que realizam o processo de interpretação da realidade do ser humano como: história, exegese, ciência comparada das religiões, psicanálise e as ciências da linguagem.

Ricoeur pensa que a hermenêutica não deve ser compreendida como o nome de uma filosofia direta da realidade humana. O filósofo francês sabe da importância de se utilizar os símbolos para compreender o ser humano, logo, a hermenêutica ricoeuriana passará pelo longo caminho daquilo que ficou conhecido como *via longa*. Nesse sentido, a hermenêutica será vista como o nome de uma escuta racional e refletida das narrativas e das abordagens que assume a existência de um sentido e um caminho ao esforço para existir do ser humano, pois o ser humano é o único ser que apresenta a capacidade de interpretar o mundo, a realidade e a si mesmo.

Através de seus textos Ricoeur desenvolveu um fio condutor que nos mostra, no campo dos conflitos surgidos das interpretações do ser humano e do mundo, que aparecem na filosofia contemporânea, à possibilidade de um horizonte mais aberto, que busca superar as crises que os seres humanos estão inseridos. O pensador francês elabora todo o seu empreendimento hermenêutico através de desvios e aprofundamentos tendo como objetivo apreender o que é o sujeito filosófico.

A hermenêutica ricoeuriana buscará realizar um processo de compreensão da existência e do ser humano. Logo, Ricoeur retoma o aforisma kantiano segundo o qual “o símbolo dá que pensar” se engajando em um grande deslocamento com o intuito de apreender os traços existenciais através de suas inscrições textuais.

É o ser humano que, de maneira individual ou coletiva, dominará os procedimentos de pesquisa e do próprio conhecimento hermenêutico, tendo como objetivo se revelar como um conhecimento da realidade e até mesmo de uma compreensão de si por meio do sujeito. Assim, na atividade hermenêutica existe a tentativa de um indivíduo compreender de maneira apropriada, através de uma expressão ou ação, como um outro sujeito quer ser entendido, compreende a si e à sua situação, através de sentidos e significados por meio dos quais seu agir e dizer estão orientados.

De forma específica, a hermenêutica tornada em ética pode ser vista a partir de *Soi-même comme un autre*. Nessa obra, Ricoeur busca responder às três questões cardinais de sua filosofia e da filosofia: Quem sou eu? Que devo fazer? O que é o ser? A primeira se refere ao projeto de uma filosofia reflexiva. A segunda, é a questão diretriz da ética, cuja forma mais

ricoeuriana seria provavelmente: em que consiste a visada da vida boa e justa? (Cf. RICOEUR, 1990). Já a terceira pertence à ontologia, que permaneceu sendo a terra prometida de toda a sua obra.

O problema da identidade narrativa que surge no final de *Tempo e narrativa* abre o caminho para uma reflexão a respeito da identidade pessoal que empenha o pensador francês por alguns anos e que ocupará o centro da obra que ele considera como recapitulação de todo o seu trabalho filosófico: *Soi-même comme un autre*. Ricoeur procurará, na esteira da questão da identidade pessoal, compreender o sujeito que narra a sua própria existência.

O filósofo francês, ao tomar o termo “identidade” dentro do horizonte de uma categoria da prática, considera que falar sobre a identidade de uma determinada pessoa ou de uma comunidade específica é responder à questão sobre quem realizou tal ação, sobre quem é o seu agente ou o seu autor. Ricoeur observa que:

Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por um nome próprio. Mas qual é o suporte da permanência do nome próprio? O que justifica que se considere o sujeito da ação, assim designado por seu nome, como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte? A resposta só pode ser narrativa. Responder a questão quem?, como tinha fortemente dito Hannah Arendt, é relatar a história de uma vida. A história narrada diz o quem da ação. A identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa. Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, com efeito, fadado a uma antinomia 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. [...] O si mesmo pode, assim, ser dito refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Ao contrário da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. O sujeito mostra-se, então, constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida (RICOEUR, 1997b, p. 424-425).

Para esse filósofo francês, o sujeito apresenta uma posição imediata que se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou” (RICOEUR, 1990, p. 11). Segundo Ricoeur:

Essa primeira intenção encontra um apoio na gramática das línguas naturais quando esta permite opor “si” a “eu”. Esse apoio assume formas diferentes conforme as particularidades gramaticais de cada língua. Além da correlação global entre o francês *soi*, o inglês *self*, o alemão *Selbst*, o italiano *se*, o espanhol *simismo*, as gramáticas divergem. Mas essas divergências são instrutivas, uma vez que cada particularidade gramatical esclarece uma parte do sentido fundamental procurado (RICOEUR, 1990, p. 11, tradução nossa).

O “*soi*” (si) em francês é prontamente definido como um pronome reflexivo de terceira pessoa (ele, ela, eles). Isso é visto como uma restrição que é quebrada se esse termo for aproximado do termo “se”, que é referido a verbos no modo infinitivo que pode-se dizer: “*se presenter*” (apresentar-se), “*se nommer*” (chamar-se). O “se” irá designar o reflexivo de todos os pronomes e até mesmo dos impessoais, tais como “cada um”, “quem quer que” e “quem”. O desvio pelo “se” não pode ser visto como algo vão, pelo fato de que o pronome reflexivo “soi” (si) ter acesso à mesma dimensão “onitemporal quando completa o ‘se’ associado ao modo infinitivo: designar-se a si mesmo” (RICOEUR, 1990, p. 12, tradução nossa). É nesse caso que Ricoeur utiliza o termo “si” em sua reflexão filosófica.

Diante dessa questão, Ricoeur afirma um deslocamento da reflexão sobre a identidade narrativa para uma hermenêutica do Si-mesmo, na qual a dialética do *idem* e do *ipse* é redobrada pela ipseidade e pela alteridade. A identidade narrativa é compreendida como a identidade específica de um indivíduo ou de uma comunidade.

O pensador francês busca dissociar do termo “mesmo” duas significações da identidade, segundo o que se entende como idêntico o equivalente do *idem* ou do *ipse* em latim. Dessa forma, a equivocidade da expressão “idêntico” ocupa o centro da reflexão de Ricoeur, em relação a identidade pessoal e a identidade narrativa, em relação a um caráter importante do si, sua temporalidade (RICOEUR, 1990, p. 12).

Logo, a identidade, no sentido de *idem*, apresenta o significado de permanência no tempo, contrapondo, a ela, o diferente, na acepção de variável, de mutável. Já a identidade no sentido de *ipse* não irá implicar em nenhuma asserção que pode ser referida ao núcleo não mutável da personalidade, mas em algo diferente. Em latim, a acepção principal de *ipse* é o próprio, a própria, ele próprio e variações, incluindo eu próprio.

Na mesma linha, seguem: eu mesmo, ele mesmo e si mesmo, posto que *ipse* significa também por si mesmo e espontaneamente. Contudo, em seus diferentes usos, o *ipse* é empregado, ainda, para colocar em evidência uma coisa ou uma pessoa, ou para a contrapor a outras, revelando uma marca pessoal, como na gramática (relativa à pessoa declinada ou designada), e uma presença de si a si

Para o filósofo francês, a equivocidade da identidade se refere ao título de sua obra (*Soi-même comme un autre*) através de uma sinonímia parcial, em francês, pelo menos, entre mesmo e idêntico. Logo, em francês, a expressão “*même*” (mesmo), em suas diversas

acepções, pode ser empregada na forma de comparação, apresentando como contrários o outro, o diverso, o distinto. O uso comparativo do termo “mesmo” apresenta um peso tão grande que faz Ricoeur considerar a ideia de mesmidade como sinônimo de identidade-*idem*, o que se opõe à noção de ipseidade em referência à identidade-*ipse*. Todavia, Ricoeur argumenta que:

Até o ponto a equivocidade do termo “mesmo” se reflete no nosso título *Soi-même comme un autre?* Indiretamente apenas, uma vez que “*soi-même*” (si mesmo) não passa de forma reforçada de “*soi*” (si), em que a expressão “*même*” (mesmo) serve para indicar que se trata exatamente do ser ou da coisa em questão [...]. Entretanto, o fio ténue que prende “*même*” (mesmo), colocado após “*soi*” ao adjetivo “*même*”, no sentido de idêntico ou semelhante, não foi rompido. Reforçar é também marcar uma identidade (RICOEUR, 1990, p. 13, tradução nossa).

Como tudo em filosofia, as devidas distinções se fazem necessárias e ao fim e, ao cabo, a ipseidade não pode ser confundida com a ideia de mesmidade. Em Ricoeur, essa diferença não deve ser encarada meramente como uma semântica, resolvida na linguagem e pelos meios da linguagem, mas como uma questão de ordem filosófica a ser resolvida, senão encaminhada, pelos meios da filosofia, nos quadros de uma pragmática filosófica, como veremos mais à frente. Por ora, cabe dizer, de saída, numa semântica preliminar, que a identidade como mesmidade encontra-se subjacente ao termo latino *idem*, que busca expressar a identidade alcançada a partir da permanência no tempo.

Por outro lado, a identidade vista no horizonte da ipseidade revela uma outra forma de identidade, enquanto *ipse*, que se desenvolve a partir da constância de si, daquilo que permanece na mudança. O *idem* pode ser entendido como o mesmo e a mesma, podendo substituir o nome ou a coisa, para evitar a repetição, sem a ideia de interioridade ou reflexividade. O *ipse* manifesta a constância de si e revela a ideia de uma auto-referência. Nesse sentido, compreendemos que a identidade-*idem* procura responder à questão “que?” (o que eu sou?), já a identidade-*ipse* tem como objetivo responder à questão “quem?”. A hermenêutica do si parte do pressuposto de que o sujeito não pode ser entendido como um simples substrato permanente, “mas um si responsável, ao qual se podem imputar ações porque ele é capaz de iniciativa e movido por aspirações” (GRONDIN, 2015, p. 101).

Não se pode esquecer que, para Ricoeur, a identidade-*ipse* põe a dialética entre o si e o outro que não o si como algo complementar à dialética entre ipseidade e mesmidade. Essa questão implica em pôr a alteridade do outro não no horizonte da noção de identidade-mesmidade, devido ao fato de essa alteridade não apresentar nada de novo, mas no horizonte

da ideia de ipseidade. Ou seja: a alteridade deve ser constitutiva da ipseidade. Ao retomar a ideia de mesmidade, Ricoeur considerará tal noção como sinônima da identidade-*idem* e a ipseidade será vista como referência à identidade-*ipse*. O si mesmo é apenas uma forma de si, servindo a expressão “mesmo” para indicar que se trata do ser ou da coisa em questão. Ricoeur explica:

Um sobrevôo rápido nos nove estudos que constituem propriamente a hermenêutica do si pode dar ao leitor uma ideia sumária do modo pelo qual o discurso filosófico responde, no nível conceitual, às três características gramaticais evocados mais acima, ou seja, o uso do “se” e do “si” em casos oblíquos, o desdobramento do “mesmo” segundo o regime do *idem* e do *ipse*, a correlação entre si-mesmo e o outro que não o si-mesmo. A essas três características gramaticais correspondem às três principais características da hermenêutica do si-mesmo, a saber: desvio da reflexão pela análise, dialética entre ipseidade e mesmidade, dialética entre ipseidade e alteridade (RICOEUR, 1990, p. 27-28, tradução nossa).

A hermenêutica do si mostra um sujeito que só tem acesso a si mesmo por meio de mediações e de reflexões que buscam levar em consideração sua permanência e sua transformação ao longo do tempo, tendo a narrativa histórica e ficcional como parte dessas mediações. A teoria narrativa apresenta a mesmidade e a ipseidade numa relação dialética que compõe a própria noção de identidade narrativa. A identidade do personagem (autor de uma determinada ação na narração) provém da história narrada sendo construída por meio da própria narrativa.

A hermenêutica do si gera um desvio na reflexão. Tanto a análise da teoria da linguagem quanto a análise da teoria da ação demonstram que a constituição do si não está completa de início e que, em um primeiro momento, a identidade não pode ser plenamente pessoal. É no esclarecimento do que significa o termo identidade que pode ser percebido o início do desvio da hermenêutica do si.

Como pode ser compreendido, a narrativa irá apresentar uma dialética, a identidade *idem*, que quer dizer a permanência no tempo, no qual é apresentado o grau mais elevado de significação da identidade. A isso, o diferente se opõe, no sentido de mutável, variável, o que quer dizer, ou evoca, a identidade *ipse*.

É por meio da concepção de identidade narrativa que a permanência no tempo e a manutenção de si podem andar juntas. A narração de si será vista como o caminho privilegiado que possibilita a reflexão da própria vida ou a hermenêutica do si mesmo.

Uma hermenêutica da identidade narrativa para qual a interpretação culmina na apropriação de si não pode deixar de comportar consequências éticas. Ela leva Ricoeur a abordar de frente as questões da ética, que sempre estiveram presentes no horizonte de sua obra, de inspiração mais fenomenológica ou hermenêutica. A aspiração ética trabalhada por Ricoeur tem como seu ponto central reconhecer na “visada da vida boa com e para outrem em instituições justas” (RICOEUR, 1990, p. 202, tradução nossa).

Esta definição repousa em que todos os elementos serão objeto de uma análise rigorosa e resume o que Ricoeur denomina sua pequena ética. Ela repousa sobre uma distinção entre os termos moral e ética, normalmente utilizados como sinônimos: Ricoeur reserva o termo “ética” para a visada de uma vida realizada e o termo moral para articulação desta busca com normas que são universais e coercitivas. A primeira perspectiva, de origem aristotélica, pode se dizer teleológica; a segunda, mais kantiana, é deontológica. Uma dialética tipicamente ricoeuriana se instaura entre as duas. Julgando que a visada teleológica do viver bem é mais abrangente, Ricoeur defende um primado da ética sobre a moral.

O discurso ético sempre esteve presente na filosofia ricoeuriana, uma vez que esse pensador procura lidar com as questões éticas dentro do campo da linguagem. Sua filosofia da ação tanto se inclina para a ética de Aristóteles quanto para a ética de Kant. Há uma precedência do discurso da ação em relação ao discurso deontológico, embora a compreensão desse último seja distinta do discurso da ação e o pressuponha, determinando esse como abarcante e aquele, citado primeiramente, como o abarcado.

Ricoeur percebe que a tradição Aristotélica enfatiza a ideia teleológica da “vida boa”, enquanto a tradição kantiana valoriza o pressuposto de que a norma moral deve ser vista como reguladora da ação do ser humano. A respeito disso, Ricoeur escreve um artigo, intitulado “*Les structures téléologique et déontologique de l’action : Aristote et/ou Kant?*”, onde ele compreende, como seu projeto, a tarefa de mostrar como uma teoria da ação oferece a estrutura necessária para que a ideia de justiça possa ser realizada nos momentos da ética aristotélica e nos momentos da ética kantiana, a partir de uma estrutura teleológica e deontológica da vida moral (RICOEUR, 1989, p. 15).

Dentro daquilo que ficou conhecido como sua *petite éthique* (pequena ética), Ricoeur oferece uma noção do sujeito ético que pode ser agrupada na imagem do homem capaz. Trata-se da parte do *Soi-même comme un autre* consagrada a esse assunto. Nela, o pensador francês, mais uma vez, realiza o exercício de trabalhar a tradição aristotélica com a tradição kantiana.

Ele utiliza o termo “ética” para se referir à visada de uma vida plena, a “vida boa”, já o termo “moral” será utilizado na articulação dessa visada de uma “vida boa” com as normas caracterizadas pela pretensão à universalização e por um efeito de constrangimento. A moralidade será descrita como a visada de uma vida boa se articula com as normas que funcionam tanto como regras universais quanto como um certo limite para a ação. Em Ricoeur, perceberemos três momentos no horizonte da ética: o momento teleológico, o momento deontológico e por fim o momento prático. Para Pellauer:

Nessa teoria a “ética” se aplica ao primeiro estágio como caracterizando o alvo de uma vida boa, com a “moralidade” descrevendo como essa meta se articula com as normas que funcionam tanto como regras universais quanto como espécie de limites da ação (PELLAUER, 2009, p. 139).

A “pequena ética” elaborada por Ricoeur é desenvolvida a partir de uma circularidade que será constituída, por sua vez, a partir de três momentos específicos. O primeiro momento é constituído pela primazia da ética em relação à moral, o segundo está relacionado com o objetivo de que a visada ética passe pelo crivo da norma e o terceiro momento está relacionado com a sabedoria prática, tem a ver com a legitimidade de um recurso da norma à intenção, a visada.

Ricoeur pensa que a moral deve ser entendida como uma limitada efetivação da visada ética e, dentro desse contexto, a ética envolveria a moral. Dessa maneira, esse filósofo não vê uma substituição de Kant em relação a Aristóteles. Ele percebe que, entre a tradição aristotélica e a tradição kantiana, existe uma relação tanto de subordinação quanto de complementaridade, onde o recurso final da moral à ética viria reforçar (RICOEUR, 1990, p. 201).

Ricoeur em *Si-mesmo como outro* procura mostrar que tanto a identidade pessoal, de forma geral, quanto a identidade ética, de forma particular, não se articulam em torno de um indivíduo isolado (MICHEL, 2006, p. 301). Isso nos traz a lembrança de que o si da identidade pessoal é conjugado a partir dos três pronomes pessoais.

Dentro do primeiro momento elaborado pelo filósofo em sua ética, percebe-se que a visada da vida boa irá nortear sua reflexão. A “visada ética” é a “visada da vida boa com e para outrem em instituições justas” (RICOEUR, 1990, p. 202, tradução nossa). Tendo Aristóteles como referência, Ricoeur mostra que o primeiro componente da visada ética é

aquilo que foi chamado de “viver-bem”, “vida boa”. A “vida boa” é o objeto da visada ética, ela deve ser nomeada em primeiro lugar.

Independente da forma como cada pessoa venha elaborar a ideia de vida plena, esse coroamento será o fim último de sua ação. A ética parte do pressuposto de que existe uma melhor maneira de agir e de viver, visa à “vida boa”; e essa ideia tem o papel de ser um horizonte para tal noção, na medida em que a visada ética da “vida boa” corresponde ao fim último da ação, o que constitui, assim, o momento primeiro da ética. A respeito dessa, Edgar Antonio Piva, afirma: “ela designa aquilo que é estimado bom por um indivíduo ou comunidade singular. Por isso ela está sempre ligada à singularidade das pessoas e das comunidades históricas” (PIVA, 1999, p. 226). Dessa maneira, a ética para Ricoeur (nesse momento) é fundamentalmente teleológica (ROBERGE, 2008, p. 288). Ele assim sustenta sua percepção:

O nível da vida, como vida humana, é também o do desejo e, portanto, é o primeiro nível da ética. Em *Si-mesmo como um Outro*, eu defendo a ideia de que, antes da moral das normas, há a ética do desejo de viver bem. Então, eu encontro a palavra vida no nível mais elementar da ética; ora é também o nível em que a memória se constitui, sob os discursos, antes do estágio do predicativo (RICOEUR, 1995, p. 144, tradução nossa).

Posto isso, a ética terá, nesse momento, seu ponto de partida ancorado na ideia do desejo da “vida boa”, e não na obrigação moral. Aqui, a visada ética para a vida feliz revela uma afirmação pelo desejo de ser, de um esforço por existir. Todo esse entendimento está relacionado com a atestação originária de si e de como um indivíduo age como um sujeito capaz.

A autoestima irá se basear na noção de vida boa, que necessita do complemento da interação com os outros para não ficar vazia de sentido e incompleta sem o horizonte mais amplo da ideia de instituições justas. Logo, Ricoeur compreende que a ética é dependente do desenvolvimento de toda a estrutura da intenção ética por meio de sua colocação em prática nos atos reais. A unidade narrativa junta e sustenta o sujeito ético dando-lhe uma identidade narrativa, sendo que a autoestima surge, de forma inicial, como resultado da interpretação dessa identidade narrativa.

Por isso, a hermenêutica do si precisa garantir que o conceito ético da autoestima não se feche de forma prematura no campo puramente egológico de um eu autossuficiente. É bom lembrar que Ricoeur não concorda nem com a exaltação e nem com a humilhação do *cogito*,

ele enfatiza um *cogito* quebrado, em alusão – ousaríamos dizer – ao espelho partido do Édipo por Freud e a psicanálise.

Portanto, somente um si que procura a “vida boa”, expondo-se aos outros com a solicitude e sendo habitado pelo sentido ou a noção do justo e do injusto, pode realizar de forma plena o conteúdo da ideia da estima de si (GREISCH, 2001, p. 388). A estima de si tira seu significado do movimento reflexivo pelo qual certas ações consideradas boas se referem ao autor dessas ações. Por outro lado, a autonomia moral e o respeito de si, da forma como Ricoeur os define depois de Kant, revela a compreensão de um sujeito que é capaz de produzir sua própria lei moral ou, de forma mais específica, de transformar suas máximas da ação em lei universal (MICHEL, 2006, p. 301). Ricoeur pensa que:

Para selar a aliança entre a fenomenologia do homem capaz e a ética do desejo da vida boa, direi que a estima, que precede no plano ético aquilo que Kant denomina no plano moral, dirige-se a título primordial ao homem capaz. Reciprocamente, é como ser capaz que o homem é eminentemente digno de estima (RICOEUR, 1997a, p. 39-40).

Dando continuidade em sua reflexão, Ricoeur percebe que o sujeito também se compreende dentro de um segundo nível da intenção ética, a dimensão do cuidado com e para o outro, da solicitude. O caráter reflexivo da estima de si irá implicar uma referência ao outro, portanto só tem a possibilidade de existir através de uma relação com o tu. Nesse cenário, a solicitude busca expandir a partir de sua dimensão dialogal. Entretanto, ela não se ajunta de fora à estima de si. Sobre isso, Ricoeur diz que:

Por desdobrar, como já foi dito em outro contexto, eu entendo, sem dúvida, uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que cria as condições de uma continuidade de segundo grau, de tal maneira que a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra (RICOEUR, 1990, p. 212, tradução nossa).

Para entender esse paradoxo, é necessário perceber que, em todo momento, Ricoeur fala sempre de estima a si mesmo e nunca de estima a mim mesmo, dizer si não é a mesma coisa do que dizer mim. Outra questão é que o si é declarado digno de estima através de suas capacidades e não por intermédio de suas realizações. Ricoeur está aqui conversando com Aristóteles, que no final da *Ética a Nicômaco* fala da *philautia* (estima de si), contexto em que a noção de obra é central e se decide a anterioridade da ação em relação à ética.

Um ponto importante a ser dito é que Ricoeur subscreve as análises de Lévinas sobre o rosto; a exterioridade e a alteridade do outro que opera uma primeira chamada em comparação a todo o reconhecimento de si para si. Cada rosto é visto como um Sinai onde há uma voz que proíbe o assassinato (Cf. LEVINAS, 1971). Conforme Levinas, esse rosto é a transcendência primeira em relação à ordem das coisas, um verdadeiro começo no trajeto da ética. Isto é: a ética para Levinas será entendida como a filosofia primeira. Contudo, Ricoeur, diferentemente de Levinas, pensa que o outro não pode ser um absoluto. Há, portanto, a necessidade de se pensar na ideia do reconhecimento. A relação com o outro não pode ser assimétrica, nem pode suprimir a reciprocidade e é reversível (THOMASSET, 1996, p. 86).

Ricoeur reserva “o termo ‘mutualidade’ para as trocas entre indivíduos e o termo ‘reciprocidade’ para as relações sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das ‘figuras elementares’ da reciprocidade” (RICOEUR, 2004, p. 338, tradução nossa). Portanto, o mútuo se refere a relações assimétricas e o recíproco diz respeito às relações simétricas. Essa distinção é bastante importante para a ideia ricoeuriana a respeito do reconhecimento mútuo.

A ética irá apresentar um terceiro componente que está relacionado com a ideia das instituições justas. Conforme Ricoeur, pelo fato de a visada ética da “vida boa” implicar, de alguma forma, o sentido de justiça, isso pode ser visto como algo compreendido na própria ideia de outro, pois “o outro também é o outro do ‘tu’. Correlativamente, a justiça se estende mais longe que o face a face” (RICOEUR, 1990, p. 226, tradução nossa).

Logo, a noção de “vida boa”, ou de bem viver, não deve ficar restrita somente às relações interpessoais. Ela é ampliada à vida das instituições, autorizando o filósofo a falar não de estruturas simplesmente, mas de organizações justas. A justiça revela aspectos da ética que não podem ser vistos na ideia de solicitude, como, por exemplo, a exigência de igualdade.

Dessa forma, a instituição como o lugar de aplicação da justiça e a igualdade “como conteúdo ético do sentido da justiça, são os dois cernes da investigação relacionada ao terceiro componente da visada ética” (RICOEUR, 1990, p. 227, tradução nossa). O traço basilar da instituição justa é a igualdade, ou seja, a identidade, a mesmidade dos critérios de reparação entre as pessoas da sociedade (ETIÉNNE, 1997, p. 201). Aqui, podemos perceber uma abertura da filosofia de Ricoeur tanto para o político quanto para o Direito. Conforme o filósofo:

O senso de justiça não subtrai nada da solicitude; ela a supõe, na medida em que considera que as pessoas são insubstituíveis. Ao contrário, a justiça soma à solicitude, na medida em que o campo de aplicação da igualdade seja a toda a humanidade (RICOEUR, 1990, p. 236, tradução nossa).

Toda a questão ética trabalhada por Ricoeur em sua inteireza, visando as suas diferentes articulações, apresenta a necessidade de passar pelo crivo da norma moral. A passagem ética da visada da “vida boa” para a norma moral é uma exigência da racionalidade do desejo, pois trata-se de uma racionalidade prática (THOMASSET, 1996, p. 90). Esse requisito mostra a necessidade de uma regra de universalização. Dentro do horizonte da ética à moral, há uma passagem da visada teleológica em direção à tradição kantiana deontológica. Nesse momento, o filósofo de referência será Kant. Nesse sentido, é necessário submeter à perspectiva ética a prova da norma.

Além disso, podemos pontuar que é possível falarmos que o ser humano capaz pensado por nosso autor caminha em direção à ética, ou melhor, em direção à alteridade, em que o agente, em seu esforço de perseverar na existência, confronta-se com o outro de si mesmo. Aqui, podemos ver o caráter polissêmico da alteridade e o seu agir dentro do coração da ipseidade. Percebe-se que o outro não pode ser visto apenas como o outro homem, mas sim com todas as diversas formas de alteridade que o si descobre no percurso do próprio existir e do próprio interrogar-se.

A polissemia da alteridade implica perceber que essa não pode ser vista como somente a alteridade de outro sujeito, mas também como acréscimo na base da própria individualidade, que é encontrada na tensão entre identidade *idem* e identidade *ipse*. Dessa forma, “a atestação dá o testemunho dessa tensão quando reconhece a passividade do eu, algo que nos previne de identificar o eu com algum fundamento absoluto como ocorre em muitas leituras equivocadas do *cogito*” (PELLAUER, 2009, p. 145).

Assim, o *cogito* quebrado pensado por Ricoeur revela que há uma lição de humildade imposta à própria noção de *cogito*, ele não é somente apreendido pelo desvio das interpretações, a quebra mostra que ele será assombrado por uma alteridade fundamental que é constitutiva de sua ipseidade. A ideia de atestação é compreendida como o resultado da recusa de uma análise do *cogito* em termos de excesso ou insuficiência. Ricoeur afirma que:

A virtude principal de tal dialética é impedir o si de ocupar o lugar de fundamento. Essa interdição convém perfeitamente à estrutura última de um si que não seria nem exaltado, como nas filosofias do *Cogito*, nem humilhado, como nas filosofias do

anti-Cogito. Falei, no prefácio dessa obra de *Cogito* quebrado para expressar essa situação ontológica insólita. É necessário agora acrescentar que ela é objeto de uma atestação também quebrada, no sentido de que a alteridade, unida à *ipseidade*, se atesta somente em experiências díspares, segundo uma diversidade de focos de alteridade (RICOEUR, 1990, p. 368, tradução nossa).

Ricoeur percebe que o sujeito também será marcado por experiências de passividade e alteridade. O filósofo francês distingue três experiências assim. A primeira está relacionada com a ideia de que a passividade pode ser resumida na experiência do corpo próprio, da carne. É nesse momento que a remissão da fenomenologia à ontologia se torna mais fácil. O corpo é visto como aquele que tem o papel de ser o mediador entre a intimidade do eu e a exterioridade do mundo. Aqui, percebe-se que Ricoeur reata com Maine de Biran e com a temática do involuntário, que está bem presente em seus primeiros estudos. Para ele, a carne precede de forma ontológica toda distinção entre voluntário e involuntário (RICOEUR, 1990, p. 375); ela é vista como o lugar de todas as sínteses passivas sobre as quais as sínteses ativas são edificadas. A ipseidade implica uma alteridade própria onde a carne será o seu suporte, realizando a mediação entre o si e o mundo.

A segunda experiência da passividade é a de ser afetado por outrem. Nessa, a alteridade de outrem apresenta uma profunda relação com as modalidades de passividade que “a hermenêutica fenomenológica do si cruzou ao longo dos estudos anteriores quanto à relação do si com o outro do si” (RICOEUR, 1990, p. 380, tradução nossa). Logo, esse modelo hermenêutico demanda uma dialética nova entre o mesmo e o outro, revelando-nos que o outro não pode ser visto apenas como contrapartida do mesmo, mas, em sua diferença. Ele deve, assim, pertencer à constituição íntima de seu sentido. Nessa etapa, Ricoeur busca estabelecer um diálogo com o pensamento de Emmanuel Levinas, entendendo que a filosofia desse fez com que seu pensamento fosse deslocado para as questões relacionadas à alteridade. Entretanto, em Levinas, há uma valorização da alteridade radical em relação ao outro.

Apesar disso, como já antecipamos, Ricoeur não assume a ideia de uma alteridade radical. Para ele, ao se procurar dar uma resposta responsável em relação à alteridade do outro, sendo que essa resposta pressupõe uma capacidade de acolhimento e de discriminação, o outro também pode ser um sujeito carrasco (RICOEUR, 1990, p. 391). A respeito disso, Grondin esclarece: “Esta atribuição à responsabilidade não deixa, por isso, de ser uma atestação de minha ipseidade, daquilo que sou enquanto agente ético, responsável pelo outro” (GRONDIN, 2015, p. 105), não podendo haver a quebra completa da simetria ou inscrição em

um fosso absoluto entre o si e o outro. Para Levinas, a identidade se compromete com uma ontologia da totalidade. Há, portanto, a ideia de uma ética sem ontologia, em cuja consecução sempre o que será afirmado em primeiro plano será a primazia do outro. Ricoeur não concorda com essa radicalidade da alteridade, ele pensa que:

[...] não há contradição em manter dialeticamente complementares o movimento do Mesmo em direção ao Outro e o do Outro em direção ao Mesmo. Os dois movimentos não se anulam, na medida que um se estende na dimensão gnosiológica do sentido, e o outro na dimensão ética da injunção. A responsabilização, de acordo com a segunda dimensão, remete ao poder de autodesignação, transferido, de acordo com a primeira dimensão, a toda terceira pessoa supostamente capaz de dizer “eu” (RICOEUR, 1990, p. 393, tradução nossa).

A terceira forma de alteridade se mostra no apelo à consciência através do qual há um reconhecimento direcionado ao viver bem e com os outros em instituições justas. O sujeito se estima pelo fato de portar esse desejo. Há uma experiência de nós mesmos em relação à consciência e essa não poderá ser concebida ou vista de forma cartesiana. Sendo assim, “a filosofia não pode plenamente dar conta da origem dessa alteridade experimentada” (PELLAUER, 2009, p. 145), não podendo se resumir, em sua translucidez, aos atos do sujeito equalizados aos atos da consciência ou do pensamento. É necessário frisar que o pensamento filosófico não tem a capacidade plena para lidar com a origem da alteridade experimentada, tendo que se socorrer de mediações e rodeios.

Como aponta Jean Greish, essa terceira forma de alteridade manifesta o fenômeno paradoxal da voz da consciência (GREISH, 2001, p. 392). Essa voz é endereçada ao sujeito do fundo dele mesmo. Aqui a noção de foro interior é afirmada. Paul Ricoeur busca uma alternativa entre a ideia de estranheza, presente no pensamento de Heidegger, e a noção de exterioridade presente na filosofia de Levinas. Para ele, existe uma terceira modalidade de alteridade por meio da qual ele irá opor tanto Heidegger quanto Levinas. Conforme Ricoeur, ela revela o ser-injungido (*l'être-enjoint*), no sentido de injunção, ressoando uma necessidade ou coerção interna, como característica ou marca da estrutura da ipseidade (RICOEUR, 1990, p. 409). Ricoeur não concorda com a compreensão de Heidegger de que a atestação deve ser vista originariamente como injunção, e nem com o entendimento de Levinas onde a injunção é entendida primeiramente como atestação.

É preciso reconhecer que a alteridade corresponde à passividade da consciência no plano fenomenológico. Existe, em Ricoeur, concordância com Levinas em relação à

compreensão de que o outrem é o caminho obrigatório da injunção, relacionado a uma imposição, a um imperativo ou algo compulsório, que nos obriga *in foro interno*, como no cerne da experiência moral, podendo resultar na maior das tiranias, como ressaltamos acima, ao nos referir à experiência política.

Considerações finais

Partimos do pressuposto de que uma filosofia moral pode ser pensada através da hermenêutica ricoeuriana. No horizonte do pensamento ricoeuriano existe uma clara articulação entre hermenêutica e ética. Essa articulação mostra como a hermenêutica é um caminho que leva a ética no pensamento de Ricoeur. Além disso, percebemos que a antropologia filosófica pode ser vista com o ponto de articulação entre hermenêutica e ética.

Destarte, no horizonte do pensamento ricoeuriano a filosofia moral irá surgir e junto com ela toda a noção de imputabilidade. Tudo somado, essa está relacionada com a atribuição da ação ao seu agente, baseada na condição dos predicados éticos e morais que apresenta o papel de classificar a ação como boa, justa, na conformidade com o dever (RICOEUR, 1990, p. 338). Para Ricoeur, a palavra imputabilidade revela a ideia de uma responsabilidade capaz de fazer com que o indivíduo responda por suas atitudes, a tal ponto de poder imputá-las a si mesmo (RICOEUR, 2004, p. 158). Segundo ele, na imputação, há uma relação primitiva com a obrigação, no sentido “de que o dever de reparar ou de sofrer a pena constitui tão-somente um corolário ou complemento –, que pode ser enfeixado pelo termo genérico retribuição” (RICOEUR, 2008, p. 35).

A ação será imputada ao si-mesmo, porque apresenta a capacidade de percorrer o curso completo das determinações éticas e morais da ação, ao juntar o descritivo e o prescritivo, cujo liame é o valorativo, sendo que, no fim, a estima a si mesmo se transforma na expressão de uma convicção sempre conferida pelo respeito próprio.

É através da imputabilidade que a ideia de sujeito capaz alcança sua mais alta significação, a de um eu responsável, que deve ser reconhecido como tal. Logo, a imputabilidade, para Ricoeur, constitui uma capacidade francamente moral, onde o ser humano é tido como o autor de seus atos, seja qual for a força das causas orgânicas e físicas.

Nesse sentido, o sujeito corresponde a um movimento do si, do pronome reflexivo de todos os pronomes gramaticais, pessoais e impessoais que “percorrendo seus atos, experiências e objetivações é capaz de se retomar reflexivamente, de se apropriar de sua identidade” (PIVA, 1999, p. 206). Esse sujeito apresenta a capacidade de agir, de ser razoável e de ser responsável. Ricoeur, ao construir seu pensamento no horizonte de uma teoria do sujeito, acrescenta que esse sujeito capaz é dotado de capacidades, potencialidades e disposições.

A consciência humana não possui um conhecimento absoluto e transparente de si mesma. O ser humano é incapaz de se autofundar. Simplesmente, não há acesso privilegiado a esse eu primevo. O que existe é uma alteridade do outro enraizada na constituição do eu. Portanto, o sujeito não pode ser pensado sem alteridade, ou seja: sem a presença do outro, não se pode falar em sujeito propriamente dito.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.
- ALBERTOS, Jesús E. El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2008.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur – les sens d’une vie*. Paris: La Découverte, 2001.
- _____. *Paul Ricoeur – Un philosophe dans son siècle*. Paris: Armand Colin, 2012.
- _____. *Paul Ricoeur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Tradução de Roberto Roque Lauxen; Gonçalo Marcelo, et al. São Paulo: LiberArs, 2017.
- ÉTIENNE, Jacques. La question de l’intersubjectivité – Une lecture de Soi-même comme un autre de Paul Ricoeur. In: *Revue théologique de Louvain*, 28, 1997, p. 189-215.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur L’itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Tradução: Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini – Essai sur L’extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.
- _____. *Ética e Infinito*. Tradução: João Gomes. Lisboa: Edições 70, 2010.

MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur une philosophie de l'agir humain*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2006.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

PIVA, Edgar Antonio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26. n. 85 (1999), p. 205-237.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations – essais d'hermèneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

_____. “Les structures téléologique et déontologique de l'action: Aristote et/ou Kant?” In *L'interprétation, un défi de l'action pastorale*. Actes du colloque 1987 du Groupe de recherche en études pastorales, Montréal 1989. Québec: Fides, 1989, 15-27. (II.A.434a)

_____. *Soi-Même Comme un Autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

_____. *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

_____. *Da Metafísica à Moral*; seguido de Paul Ricoeur, “Autobiografia intelectual”. Trad. Sílvia Menezes e Antonio Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

_____. *Tempo e narrativa*. Vol. 3. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997b.

_____. *Parcours de la reconnaissance*. Trois études. Montparnasse: Éditions Stock, 2004.

_____. *O justo 2 – justiça e verdade e outros estudos*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Amor e Justiça*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Écrits et Conférence 3*. Anthropologie Philosophique. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

ROBERGE, Jonathan. *Paul Ricoeur, la culture et les sciences humaines*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.

THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur Une Poétique De La Morale – aux fondements d' une éthique hermèneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Leuven University Press / Press Universitaires de Louvain, 1996.

Data de submissão: 11/11/2023

Data de aprovação: 20/12/2023

A RELAÇÃO ENTRE HERMENÊUTICA E ÉTICA NA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

FREDERICO SOARES DE ALMEIDA
CARLOS ROBERTO DRAWIN