



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Ininga CEP 64.049-550 Teresina - PI
Fone/Fax: (86) 32371134 E-mail: ppgfil@ufpi.edu.br

PAULO PEREIRA DE SOUSA

PAUL RICOEUR: A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM TRÊS DIMENSÕES

Teresina/PI
2022

PAULO PEREIRA DE SOUSA

PAUL RICOEUR: A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM TRÊS DIMENSÕES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Linha de pesquisa: Filosofia Prática, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro.

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

S725p

Sousa, Paulo Pereira de.
Paul Ricoeur: a noção de alteridade em três dimensões / Paulo
Pereira de Sousa. – 2022.

80 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Teresina, 2022. “Sob
orientação do Professor Dr. José Vanderlei Carneiro”

1. Alteridade Antropológica. 2. Hermenêutica. 3. Ética.
4. Ricoeur. I. Sousa, Paulo Pereira de. II. Título.

CDD 194



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga
CEP 64.049-550 – Teresina - PI Fone/Fax: (86) 3237-1134

ATA Nº 04/2022

**ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA, REALIZADA EM
27/09/2022.**

Aos vinte sete dias do mês de setembro de 2022, às 10h:00min, na sala 309, Centro de Ciências Humanas e Letras, reuniu-se em sessão pública a Banca examinadora da Dissertação de Mestrado intitulada "PAUL RICOEUR: A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM TRÊS DIMENSÕES ", de Paulo Pereira de Sousa, candidato ao título de MESTRE EM FILOSOFIA. A Banca examinadora foi constituída pelos Professores Doutores: **José Vanderlei Carneiro (Presidente), Gustavo Silvano Batista (Examinador Interno do Programa), Rita de Cassia Oliveira (Examinadora Externa ao Programa)**. A sessão foi aberta pelo Senhor Presidente que deu início aos trabalhos convidando o candidato a fazer breve exposição sobre a Dissertação em julgamento, concedendo-lhe para isto o tempo máximo de trinta minutos. Findada a exposição, o Presidente passou a palavra aos membros da Banca Examinadora, esclarecendo que cada um dispunha de até trinta minutos para a arguição e o Candidato do mesmo tempo para respectivas respostas. A arguição foi iniciada pela Professora Dr.^a Rita de Cássia Oliveira seguindo-se a este a Professor Dr. Gustavo Silvano Batista e, finalizando, o Professor Dr. José Vanderlei Carneiro, orientador da Dissertação. O mestrando respondeu a todos os questionamentos. A seguir, a Banca Examinadora pediu que os presentes se retirassem da sala para que a Banca analisasse e decidisse sobre a Dissertação apresentada. Em seguida, os examinadores deram conhecimento do julgamento para o público presente. O Senhor Presidente comunicou que a Banca Examinadora considerou a dissertação APROVADA. O Presidente congratulou-se com o Candidato, agradeceu a presença de todos e encerrou a sessão às 11h30min. E para constar, foi lavrada a presente ata que, lida e aprovada, foi assinada por todos os membros da Banca Examinadora.

Teresina, 27 de setembro de 2022

Prof. Dr. Jose Vanderlei Carneiro (UFPI/PPGFIL)
Orientador

Prof.^a Dr.^a Rita de Cassia Oliveira (UFMA)
Examinadora Externa ao Programa

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista(UFPI/PPGFIL)
Examinador Interno do Programa

Dedico à minha família.
Ao meu pai, José Pereira de Sousa (*in memoriam*).
À minha mãe, Isabel Pereira de Sousa.
À minha esposa, Agnália Pereira.
Ao meu filho, Elias Pablo.
À minha filha, Clara Sophia.
E aos meus irmãos: José Filho, Gerardo e Luís Pereira.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

Ao meu orientador, prof. Dr. José Vanderlei Carneiro, amigo, parceiro que me apoiou no construto da minha dissertação. Pela sua paciência e sua eficiência no processo de orientação, mostrando-me os caminhos que eu deveria traçar para chegar a esse momento tão importante na minha existência.

Ao meu irmão, prof. dourando Gerardo Pereira.

À minha esposa, prof^a. Agnália Pereira, pelo incentivo incondicional e emocional ao projeto de mestrado.

Ao meu amigo e companheiro de mestrado, Rogério Sodré.

Ao amigo Padre Claudinei Silva Pereira.

Ao meu Grupo de Estudo em Hermenêutica de Paul Ricoeur. Antônia, Ozeli, Milena, Thalita, Aluizio, Cássio, Luciana, Vanderlei, Ana e professora Rita.

Ao prof. Dr. José Elielton de Sousa, coordenador do programa de pós-graduação em filosofia – PPGFIL, Universidade Federal do Piauí – UFPI.

Ao amigo de leituras ricoeurianas, prof. doutorando Aluizio Souza.

À Universidade Federal do Piauí – UFPI.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL-UFPI.

Conta e Tempo

Deus pede hoje estrita conta do meu tempo.

E eu vou, do meu tempo dar-Lhe conta.

Mas como dar, sem tempo, tanta conta.

Eu, que gastei, sem conta, tanto tempo?

Para ter minha conta feita a tempo

O tempo me foi dado e não fiz conta.

Não quis, tendo tempo fazer conta,

Hoje quero fazer conta e não há tempo.

Oh! vós, que tendes tempo sem ter conta,

Não gasteis vosso tempo em passa-tempo.

Cuidai, enquanto é tempo em vossa conta.

Pois aqueles que sem conta gastam tempo,

Quando o tempo chegar de prestar conta,

Chorarão, como eu, o não ter tempo.

Frei Antonio das Chagas (1631-1682)

RESUMO

O presente estudo intitulado: Ricoeur: a noção de alteridade em três tem como objetivo compreender os fundamentos filosóficos do conceito de alteridade em Paul Ricoeur como abertura para o homem, a interpretação e o bem agir. A pesquisa estabelecerá uma reflexão a partir das obras: *O Percurso do Reconhecimento* (2006) e *O Si-mesmo como Outro* (2014), elevando para o campo da ética a expressão ricoeuriana que se consolida com os diálogos filosóficos, primeiro com as filosofias do sujeito e, em seguida, com a hermenêutica e por fim, com as questões éticas. Esses pressupostos serão utilizados como base de fundamentação teórica para se chegar a um esboço conceitual de alteridade. Cada dimensão abaixo citada corresponde a um capítulo: no primeiro tentaremos mostrar a partir de nossa leitura em Ricoeur uma reflexão apontando o aspecto antropológico da alteridade. Partindo do conceito de homem falível para adentrar no conceito de homem capaz, por conseguinte, às capacidades éticas. Quanto às obras que utilizaremos para esse estudo foram: *O si-mesmo como Outro* e *Percurso do reconhecimento* como também outros pensadores que foram de suma importância para a discussão filosófica com Ricoeur: Martin Heidegger *Ser e Tempo* (2012), Emmanuel Lévinas *Totalidade e Infinito* (1988). Nas considerações finais traçaremos e desenvolveremos um fio condutor entre o conceito de alteridade no *Percurso do Reconhecimento* e no *O Si-mesmo como Outro*, nas três dimensões em torno do nosso tema. Então, retomaremos a noção de alteridade e os três capítulos que compreendem as dimensões: antropologia da alteridade, hermenêutica da alteridade e ética da alteridade, na filosofia de Paul Ricoeur.

Palavras-Chave: Alteridade. Antropológica. Hermenêutica. Ética. Ricoeur.

ABSTRACT

The present study entitled: Ricoeur: the notion of alterity in three aims to understand the philosophical foundations of the concept of alterity in Paul Ricoeur as an opening for man, interpretation and good acting. The research will establish a reflection based on the works: *The Rout of Recognition* (2006) and *The Self as Another* (2014), elevating to the field of ethics the Ricoeurian expression that is consolidated with the philosophical dialogues, first with the philosophies of the subject and then with hermeneutics and finally with ethical issues. These assumptions will be used as a theoretical basis to arrive at a conceptual outline of alterity. Each dimension mentioned below corresponds to a chapter: in the first we will try to show, from our reading in Ricoeur, a reflection pointing out the anthropological aspect of alterity. Starting from the concept of fallible man to enter the concept of capable man, therefore, to ethical capacities. As for the works that we will use for this study, they were: *The self as Other* and *Path of recognition* as well as other thinkers who were of paramount importance for the philosophical discussion with Ricoeur: Martin Heidegger *Being and Time* (2012), Emmanuel Lévinas *Totality and Infinity* (1988). In the final considerations, we will trace and develop a thread between the concept of alterity in the *Path of Recognition* and in *The Self as Other*, in the three dimensions around our theme. Then, we will resume the notion of alterity and the three chapters that comprise the dimensions: anthropology of alterity, hermeneutics of alterity and ethics of alterity, in Paul Ricoeur's philosophy.

Keywords: Alterity. Anthropological. Hermeneutics. Ethics. Ricoeur.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	13
1 UMA DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA ALTERIDADE.....	13
1.1 Conceito de falibilidade, patética da miséria e instituições justas	14
1.2 Homem falível, homem capaz e suas possibilidades éticas	18
1.3 Eu posso: dizer, fazer, narrar, narrar-me e imputar-me	22
CAPÍTULO II.....	29
2 UMA DIMENSÃO HERMENÊUTICA DA ALTERIDADE	29
2.1 Sujeito, pessoa e referência, pessoa e particulares	31
2.2 Atos de discurso, sentido, ação e agente num mesmo esquema conceitual	39
2.3 Hermenêutica da alteridade e sua fundamentação na filosofia ricoeuriana ..	44
CAPÍTULO III.....	47
3 UMA DIMENSÃO ÉTICA DE ALTERIDADE	47
3.1 Concepção de alteridade em Lévinas	47
3.2 Concepções de alteridade em Ricoeur: compartilhamento	57
1.2 Alteridade e suas implicações éticas: do cuidado à solicitude.....	61
3.2.1 Noção de cuidado em Heidegger	62
3.3 As noções conceituais de solicitude e norma em Ricoeur	69
3.3.1 Noção de solicitude em Ricoeur.....	69
CONCLUSÃO	74
REFERÊNCIAS	78

INTRODUÇÃO

A noção de alteridade em Paul Ricoeur (1913-2005) será investigada em três dimensões¹: antropológica, hermenêutica e ética. O filósofo francês dispõe de um pensamento intrigante, distinto e propriamente relacional em torno desse conceito filosófico. Sendo a alteridade caracterizada pela relação de uma pessoa com outra, ou entre um grupo de pessoas. Também apresentaremos, conceituaremos, discutiremos e problematizaremos as diferenças; vamos tentar compreender como se desenvolve a relação entre a noção de alteridade e as dimensões de conhecimento; e pontuaremos as aproximações e distanciamentos desta noção.

Esta pesquisa é de caráter excepcionalmente bibliográfico-reflexivo, direcionada aos estudos, às análises e às problematizações de determinadas obras do filósofo francês Paul Ricoeur. O trabalho utilizar-se-á, primordialmente, as obras: *Percurso do reconhecimento*² (2006) e *O si mesmo como Outro*³ (2014). Sendo que na primeira obra citada nos deteremos, especificamente, no construto de uma reflexão voltada para o segundo estudo denominado, *Reconhecer-se a si mesmo*. Na segunda, a importância da inquirição será dividida em duas partes: a primeira composta pelos estudos um, dois, três, quatro e a segunda, os estudos sétimo, oitavo e nono, que tratam da “pequena ética”⁴ de Ricoeur.

No *Percurso do reconhecimento*, nos apropriaremos da temática, nomeada de uma fenomenologia do homem capaz, que se divide em: poder dizer, eu posso fazer, poder narrar e narrar-se e a imputabilidade. Quanto ao *O si-mesmo como Outro*, referindo-se à primeira parte, vamos trabalhar as noções de: a pessoa e a referência, a pessoa entre todos os particulares, a relação entre sentido, ação e agente, teoria dos atos de discurso; em torno da segunda parte, a “pequena ética”, será importante as abordagens sobre: solicitude e norma, o justo em instituições justas.

Destarte, este estudo tem como objetivo geral investigar o conceito de alteridade em Paul Ricoeur, a partir das seguintes obras: *O Si-mesmo como Outro* e o *Percurso do*

¹ Quando mencionamos o termo dimensão estamos nos referindo a uma área de saber, ou seja, quando enunciamos, em nossa pesquisa, a frase: três dimensões, estamos nos referindo às áreas de conhecimento, antropológico, hermenêutico e ético. No entanto, sempre a partir do pensamento filosófico ricoeuriano. Em outras palavras é uma busca na perspectiva da alteridade como possibilidade de dimensionar, medir e delimitar a antropologia, a hermenêutica e a ética de Paul Ricoeur, não significando uma redução simplista.

² Título original: *Parcours de la reconnaissance – Trois études*. Éditions Stock, 2004.

³ Título original: *Soi-même comme un autre*. – Éditions du Seuil, 1990.

⁴ Ricoeur descreve que sua pequena ética se encontra nos estudos sétimo, oitavo e nono da obra *O si-mesmo como outro* (2014). “Chamaremos de ‘visada ética’ a visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas. Os três momentos fortes dessa definição serão, sucessivamente, objeto de uma análise distinta. Esses mesmos três componentes, nos dois estudos seguintes, formarão os pontos de apoio sucessivos de nossa reflexão sobre a relação da norma moral com a visada ética”. (RICOEUR, 2014, p. 186-187).

Reconhecimento, conduzindo nossos estudos para o campo da sabedoria prática, como fundamento de uma ética do cuidado.

Este estudo tem o seguinte problema de pesquisa: É possível identificar a noção de alteridade nas dimensões antropológica, hermenêutica e ética na filosofia de Paul Ricoeur? Tendo analisado essas três dimensões, em que perspectiva se caracteriza essa mesma noção conceitual de alteridade? Para isso, revisitaremos a obra do Paul Ricoeur, considerando o contexto histórico do início do século XX e início do século XXI, precisamente entre 1913 e 2005.

Segundo Ricoeur (2014, p. 186), a ética se expressa na proposição: “vida boa com e para o outro em instituições justas”. A vida boa demonstra a capacidade que cada um tem de ser o agente de sua história, isto é, a capacidade do ser enquanto responsável por suas ações, apto o suficiente para investigar sua história singular. Este deve ser capaz de observar seus respectivos aprendizados de maneira racional e por meio deles e estimular a estima de si.

Em torno da vida boa, as concepções de Ricoeur e Aristóteles dialogam, uma vez que, para ambos, a conquista da vida boa está na confiança de que o homem é autônomo, autor de suas próprias ações e julgamentos de forma racional e, em vista disso, tem a capacidade de refletir sobre sua própria existência. Segundo Rossatto (2010, p. 46), a ética terá que ser articulada em relação a normas com o intuito ou pretensão de sua validade universal, efeito de constrangimento e obrigatoriedade. As decisões morais, tomadas em relação a valores desejados no âmbito de universalidade terão que passar pelo crivo na perspectiva da vida boa.

Dessa forma, a ética vida apresenta-se como um dos grandes desafios a ser enfrentado por aqueles que se preocupam com a conduta humana diante de situações que envolvem o próprio homem, no plano de sua vida biológica, moral e social. Na obra “o si- mesmo como Outro”, esta reflexão tornou-se o cerne da filosofia contemporânea. Nessa obra, destacam-se duas tradições filosóficas: a ética teleológica de Aristóteles, apropriando-se do predicado “bom” e a ética deontológica ressaltando o predicado obrigatório.

O presente estudo, segue seu desenvolvimento, em três capítulos: o primeiro dirige-se para uma concepção antropológica de alteridade em que para se chegar ao entendimento acerca de uma fenomenologia do homem capaz, se faz necessário ao menos compreender em linhas gerais, alguns aspectos a respeito do conceito de homem falível. Desse modo, a obra de Ricoeur, *Finitude e culpabilidade* (1960), que não iremos nos deter sobre ela, mas, apenas trazer uma breve compreensão da mesma, trata d ser humano de maneira antropológica, no sentido de finitude e infinitude do ser humano, e isso repercuti na fenomenologia do homem capaz, no tocante ao livro *Percurso do reconhecimento*.

O segundo capítulo, segue na linha de entendimento e de construção de uma dimensão hermenêutica da alteridade a partir do pensamento filosófico de Ricoeur, em que a alteridade alcança o conceito de metacategoria, isto é, a noção de alteridade nessa perspectiva passará pela carne, pelo estranho e pela consciência. Dando continuidade, chegaremos à concepção de pessoa, entrelaçando-se pelo estudo da própria linguagem, da práxis, da narrativa como também da ética. Assim, esses elementos reflexivos supracitados no texto ajudaram a elucidar o cunho teórico de nossa pesquisa.

No terceiro capítulo, buscar-se-á a tão almeja dimensão ética da alteridade no pensamento ricoeuriano nas duas obras *Percurso do Reconhecimento e O si-mesmo como o Outro*. Essa dimensão ética se reportará essencialmente no que diz respeito à “pequena ética” como também surgirá a necessidade de dialogar em certos momentos com outros teóricos importantes, tais como: Emmanuel Lévinas, Martin Heidegger e outros filósofos contemporâneos, que possam nos ajudar a delinear uma compreensão a partir de Ricoeur, sobre a dimensão ética da alteridade.

CAPÍTULO I

1 UMA DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA ALTERIDADE

A dimensão antropológica da alteridade em Ricoeur significa *alter*⁵, sempre numa perspectiva filosófica, isto é, para um primeiro momento podemos apontar como solicitude⁶ ao outro. Segundo Meireles (2018), a obra de Paul Ricoeur *Finitude e Culpabilidade*, escrita em 1960, apresenta um estudo de cunho antropológico que busca de certa forma uma resposta para algumas indagações filosóficas que estão relacionadas às dificuldades à condição humana enquanto seres falíveis e seres de capacidades.

Na reflexão antropológica ricoeuriana, faz-se necessário apresentar os caminhos que possam nos levar a compreender a nossa própria subjetividade humana (tal subjetividade está ligada intrinsecamente com a hermenêutica do si de Ricoeur). O texto de Meireles (2018) trata da explicação das cisões e das tensões que existem como condições constitutivas antropológicas abertas, não acabadas, como possibilidades de enfrentar o mal e apontar fagulhas de esperança através do exercício do pensar filosófico.

Sob a análise de Meireles (2018) acerca da obra *O Homem Falível* (1960), há no homem a possibilidade do mal, se o mal é possível, reside no homem a capacidade de poder fazer ou praticar o mal. E se o homem tem essa possibilidade de fazer o mal é porque ele é falível. Trata-se aqui da desproporção ontológica, desse desequilíbrio do homem consigo mesmo. Ricoeur (2009) vai chamar de desproporção ontológica a realidade do homem que procura incessantemente a forma de fazer essa mediação contínua entre finitude e infinitude. No entanto, a ação do humano não consegue se nivelar ou nem mesmo alcançar a completude seja ela moral, epistêmica, estética ou de outro âmbito.

A sessão que se segue da alteridade antropológica, que de alguma forma perpassa pelo conceito de *homem falível*, fundamenta-se numa abordagem acerca dos conceitos de Ricoeur. Como tínhamos dito acima, a noção de *homem falível* não será aprofundada em suas origens conceituais filosóficas do pensador francês, porém, fundamentará uma passagem para a ideia de uma *fenomenologia do homem capaz*. Primeiramente, este estudo apresenta uma breve

⁵ Com esse termo estamos nos referindo a tradução latina que remete a ideia de O outro, destarte esse outro é determinado pelo artigo definido O.

⁶ A solicitude em relação ao pensamento filosófico ricoeuriano, traduz-se de uma maneira geral como cuidado ao outro, o *alter*, no entanto, não numa perspectiva estática e sim dinâmica que acontece dentro dessa relação dissimétrica entre o si-mesmo e outro, marcado por tensões e conflitos, porém sempre mediado por uma reflexão de si.

reflexão sobre os temas: a patética da miséria pura e a patética da miséria, além de abordarmos as capacidades desenvolvidas na “fenomenologia do homem capaz”, isto é, o poder fazer, o poder falar, o poder narrar e a imputabilidade e as instituições justas.

1.1 Conceito de falibilidade, patética da miséria e instituições justas

Neste ponto, a discussão será o encadeamento e o desenvolvimento das noções conceituais de falibilidade patética da miséria e instituições justas segundo Ricoeur. Diretamente, sobre o conceito de falibilidade, o filósofo francês explica que:

A ideia de que o homem é por natureza frágil e sujeito ao erro é, de acordo com minha hipótese de trabalho, uma ideia totalmente acessível à pura reflexão; designa uma característica ao erro é o que o conceito de falibilidade tenta fazer compreender⁷ (do ser do homem... Como o homem "se encontra sujeito"). (RICOEUR, 1986, p. 1, tradução nossa).

Em detrimento do pressuposto de que a falibilidade humana é, por natureza, frágil e conseqüentemente sujeita ao erro, o filósofo francês afirma que esta ideia está de acordo com sua hipótese de investigação e tem relevância para o seu estudo, como também, constitui uma perspectiva da pura reflexão. É uma questão que não dispensa o pensamento filosófico reflexivo. Ricoeur esclarece que o ser humano tem capacidade para o mal. Entende-se que, nesse nosso estudo, alguns aspectos podem utilizar como elementos de investigação a antropologia filosófica de Ricoeur. Destarte, tem-se como referência a temática sobre o homem falível.

A concepção do homem própria de Ricoeur, permanece, portanto, ancorada no limite, na finitude do humano. Mas a mera ênfase posta na finitude (própria a outras posições da “fenomenologia existencial”) faria esquecer o caráter paradoxal e antinômico da realidade humana, que é sobretudo caracterizada por uma desproporção constitutiva – uma tensão entre finito e infinito –, como aparece claramente em *L'homme faillible*, primeiro dos dois volumes de *Finitude e Culpabilité*, que constitui em 1960 a segunda parte da *philosophie de la volonté*. Nesse primeiro volume, que é um autêntico tratado de antropologia filosófica, no qual é forte a inspiração de Kant bem como de Jean Nabert, a reflexão é convocada para esclarecer a pré-compreensão do homem falível que se exprime naquilo que o nosso autor denomina “o patético da miséria”. Esse *páthos*, que é como a matriz de toda filosofia da desproporção (JERVOLINO, 2011, p. 33-34).

Entende-se aqui com este estudo alguns aspectos da antropologia filosófica ricoeuriana, tendo como referência a concepção de ser humano, considerada pelo próprio filósofo como

⁷ The idea that man is by nature fragile and liable to err is, according to my working hypothesis, an idea wholly accessible to pure reflection; it designates a characteristic of man's being... How man "finds himself subject" to err is what the concept of fallibility tries to make understood (RICOEUR, 1986 p. 1).

desproporcional. Nesse sentido, cabe indagar a seguinte questão: o que é o homem na visada antropológica de Ricoeur? O homem seria a mistura de finitude e infinitude, estabelecida a partir de alguns paradoxos, e sem perder de vista, sua própria realidade com características de antinomias e desproporções. Desse modo, podemos apontar, segundo o filósofo francês, que esse homem-conceitual apresenta determinadas condições existenciais, seriam elas: os conflitos entre a finitude e a infinitude, a proporção e a desproporção, o *ethos* e o *páthos*.

[...] essa “desproporção” de si para si seria a razão da falibilidade. “Não me surpreenderia” se o mal entrou no mundo com o homem, pois ele é a única realidade que apresenta essa constituição ontológica instável de ser maior e menor que ele mesmo.⁸ (RICOEUR, 1986, p. 1. Tradução nossa).

Para Ricoeur (1986), é provável que o mal tenha entrado no mundo com o ser humano e pode ter uma relação com o que ele chama de “desproporção” do homem consigo mesmo. Segundo Ricoeur (1986, p. 3): “[...] o homem não é intermediário porque está entre o anjo e o animal; ele é intermediário dentro do próprio ser, dentro dos próprios seres”. Ele é intermediário porque é um conjunto, é uma combinação complexa e que provoca mediações.

Sendo o ser humano uma realidade complexa, ele é um intermediário de todos os níveis de realidade dentro e fora dele. “O homem é tanto infinitude do discurso quanto perspectiva finita, necessidade de totalidade e restrição do caráter, aspiração à felicidade e desejo concretamente determinado. Todavia, o infinito nunca é uma posse, e a mediação é sempre frágil”. (JERVOLINO, 2011, p. 35). Parece não haver muita diferença entre duas ideias: conceber que o homem enquanto finito e poder ser infinito, portanto, alcançar uma infinitude ou conceber que o homem é infinito e poder ser restringido à finitude, sugerindo que ele pode ser simultaneamente finito e infinito. E que essas tensões entre finitude e infinitude são constituintes *ônticos* e inerentes ao homem. Logo, tais tensões descritas demonstram o quão esse homem é falível.

Essa totalidade, portanto, deve primeiro ser dada de alguma forma anterior à filosofia, em uma pré-compreensão que se presta à reflexão. Consequentemente, a filosofia deve proceder como uma elucidação de segunda ordem de uma nebulosa de significado que a princípio tem um caráter pré-filosófico⁹. (RICOEUR, 1986, p. 4. Tradução nossa).

⁸ This "disproportion" of self to self would be the ratio of fallibility. "I should not be surprised" if evil has entered the world with man, for he is the only reality that presents this unstable ontological constitution of being greater and lesser than himself" (RICOEUR, 1986, p. 1).

⁹ This totality, therefore, must first be given in some way prior to philosophy, in a precomprehension that lends itself to reflection. Consequently, philosophy has to proceed as a second-order elucidation of a nebula of meaning that at first has a prephilosophical character (RICOEUR, 1986, p. 4).

A falibilidade pode servir como estrutura para a investigação. A filosofia não é um ponto de partida com relação às fontes, sendo necessário entendimento prévio, porém, pode servir como ponto de partida com relação ao método. Em outras palavras, a filosofia é um fenômeno emergente com base na pré-compreensão da realidade. Assim, havendo uma diferença de potencial entre a pré-compreensão não-filosófica e o começo metódico de elucidação, assim, podemos chegar mais próximo de uma hipótese funcional bem definida.

Saindo da noção de falibilidade humana e partindo para o nosso segundo ponto, a questão que se coloca é a seguinte: onde deveríamos procurar a fundamentação da pré-compreensão do homem falível? Na “patética da miséria”. “Esse *pathós* é, por assim dizer, a matriz de qualquer filosofia que faz da desproporção e da intermediação a característica *ôntica* do homem”. (RICOEUR, 1986, p. 4-5). A pré-compreensão do humano sobre si é, exatamente, sua condição de miserável. Reflexões transcendentais começam com o objeto que está além de mim e volta para as suas condições de possibilidades. A fenda entre reflexão pura e compreensão total será preenchido por uma reflexão sobre ação e depois sobre “sensação”.

Para dialogar sobre a patética da miséria, é preciso considerar as noções de Platão. Como falar sobre a alma e sua função de transição entre o que passa e o que permanece? Incapaz de falar dele na linguagem da Ciência, no discurso imutável sobre o Ser imutável, o filósofo francês o expressa na linguagem da alegoria e, depois, na linguagem do mito. Ricoeur (1986, p. 7) “Platão e Pascal chegaram perto de uma meditação significativa sobre *pathos*. Na perspectiva do autor, a alma é o que mais se aproxima de ‘Ideia’ e o corpo é o que mais se aproxima do corrompível”. A alma é o movimento do sensível ao inteligível, está em desenvolvimento em relação ao ser, tem opiniões e comete erros. Por não ter como falar da alma em termos científicos, o filósofo deve falar na língua da alegoria e do mito.

Mas se visarmos a alma em seu próprio movimento em direção à unidade e ordem, em vez de prosseguir pela imaginação até o término do movimento pelo qual o Estado é estabelecido, então a imagem ganha vida. Em vez de uma estrutura bem equilibrada, é um movimento indeterminado, um sistema de tensões que emerge¹⁰. (RICOEUR, 1986 p. 8).

Platão sugere no livro IV da República que a alma seja composta por três partes com uma organização e partes comparáveis às de uma cidade, mas para Ricoeur, a alma não é uma estrutura rígida e, sim, um sistema de tensões equilibradas umas contra as outras. “Platão

¹⁰ But if we view the soul in its very movement toward unity and order instead of proceeding by imagination to the terminus of the movement by which the State is established, then the image comes to life. Instead of a wellbalanced structure, it is a non-determined movement, a system of tensions that emerges” (RICOEUR, 1986 p. 8).

considera os poderes pelos quais ‘agimos’, ou seja, pelos quais ‘aprendemos’, ‘sentimos raiva’, e ‘desejamos’.¹¹ (RICOEUR, 1986, p. 8). Portanto, como Ricoeur relacionaria a noção de alma em Platão com a patética da miséria, numa perspectiva de constituir uma abertura filosófica-reflexiva no entendimento de um conceito em torno das instituições?

Segundo Ricoeur (2014, p. 215), “A ideia de instituição caracteriza-se fundamentalmente por usos e costumes comuns, e não por regras coercitivas. Somos assim conduzidos ao *éthos*, do qual deriva o substantivo ética”. Aqui é feita uma abordagem sobre a questão da justiça no sentido em que a regra do bem viver vai além das relações interpessoais e passa a ter co-relação com as instituições. Nesse âmbito, o filósofo francês compreende as instituições como comunidades de indivíduos que se relacionam entre si. Na verdade, aqui, deveria ser lugar para a partilha e a boa convivência.

Citando *O si-mesmo como outro*, Ricoeur (2014, p. 217), diz: “A ideia de espaço público e a de publicidade a ela vinculada nos são familiares desde a época do Iluminismo”. Daí a discussão partirá para a questão do espaço público¹² nas quais, às vezes, se observa relações de domínios, onde prevalecem injustiças e autoritarismo. Tais ações de domínio poderiam ser amenizadas se a autoridade envolvida na relação de domínio passasse a refletir no que sofre a pessoa do outro. Podendo assim dizer que quem está no poder tem em suas mãos literalmente a capacidade de fazer valer a justiça. Desse modo o autor afirma:

O justo, ao que me parece, volta-se para dois lados: para o lado do bom, marcando a extensão das relações interpessoais para as instituições, e para o lado do legal em que o sistema judiciário confere coerência e direito de coerção à lei[...]. Senso do justo e do injusto, seria melhor dizer; pois é à injustiça que somos mais sensíveis: “É injusto! Que injustiça!”. (RICOEUR, 2014, p. 219).

Nesse âmbito, Ricoeur fará um questionamento relacionado à questão da justiça e injustiça, que geralmente a comunidade de um modo geral é mais preocupada com a injustiça. Chegando muitas vezes a pronunciar: isso é “injusto!” Questionam as injustiças como forma distante de estabelecer a justiça, um exercício que nos conduzirá para a noção de homem falível e homem capaz.

¹¹ Plato considers the powers by which we "act," that is to say, by which we "learn," "feel anger," and "desire" (RICOEUR, 1986, p. 8).

¹² Ricoeur menciona os estudos de Hanna Arendt, “a dinâmica que marca a separação entre poder-em-comum e a dominação” (RICOEUR, 2014, p. 215).

1.2 Homem falível, homem capaz e suas possibilidades éticas

Para Ricoeur (1960), o humanismo é o esforço para reivindicar e reafirmar o “*élan* (vigor) da humanidade.” Existe um cultivar na noção do ser, como um ato mais do que uma forma, como ato de existir e fazer existir. Ao abraçar a plenitude da experiência humana, ele acaba se opondo-se ao reducionismo. Ricoeur sugere que as várias formas de reducionismo não estão erradas, mas sim, incompletas. Para o autor, uma filosofia verdadeiramente humana deve ser holística. Em toda a leitura da obra, pode-se notar questionamentos visando intermediar os aparentes conflitos, contrariando a noção comum de que todos os lados devem ter razão, ou que essa razão seria dependente de apenas uma parte.

A reflexão que se segue, contemplará na obra, *Percurso do reconhecimento* (2006) de Paul Ricoeur, o estudo intitulado: “Uma fenomenologia do homem capaz”. Neste capítulo refletir-se-á sobre o homem numa perspectiva e no plano da consciência reflexiva, voltada para si que implica o próprio conhecimento de si mesmo. Incluindo suas capacidades éticas, morais expressas nas suas ações. No *Percurso do reconhecimento* (2006), Paul Ricoeur volta a fazer nova análise introspectiva, englobando as possibilidades cognitivas referentes ao indivíduo. Na qual conhecer-se é fundamental. O elo com o próximo partirá mais uma vez a ser, a partir do reconhecimento de si mesmo. Numa abordagem que vai desde o reconhecimento-identificação que emergirá para um reconhecimento mútuo. Desse modo, segundo o filósofo francês, é através das dimensões físicas, espirituais e psíquicas, que o sujeito pode ser reconhecido.

Segundo Ricoeur (2006, p. 17), “fazer-se reconhecer”, seria inicialmente conhecer, que poderá ser voltado tanto para alguma coisa ou para alguém, seria um desmistificar daquilo que ainda não foi visto, com base em alguma pista ou evidência que por algum motivo não esteja explícito. E dessa forma, possa-se chegar a uma verdade dantes esquecida, ou mesmo não reconhecida. Reconhecer, para Ricoeur é um vocábulo polissêmico que emerge inúmeros significados. Ele parte do sentido da “língua natural do léxico francês”¹³ (RICOEUR, 2006, p. 260) e transforma no conceito filosófico. A partir da indagação acerca da própria nomenclatura da palavra “Reconhecimento”, Ricoeur considera a diferença do “[...] uso do verbo ‘reconhecer’ conforme considerado na voz ativa – “eu reconheço” – ou na voz passiva – “eu sou reconhecido”” (RICOEUR, 2006, p. 260). O conceito de polissêmico condensa vários sentidos

¹³ A língua natural (conjunto de vocábulos de um determinado idioma). É a linguagem do cotidiano, que não atinge a complexidade dos acontecimentos do pensamento, mas, somente através do crivo racional e criterioso que se dá pelo léxico filosófico.

de significação e de significados. Quanto ao sentido da língua natural, Ricoeur está se referindo à própria polissemia.

O reconhecimento tem, também, uma relação com o cogito cartesiano, com a teoria da reflexão de Locke e por conseguinte, com a hermenêutica do si. Vale ressaltar que embora Ricoeur amplie o conceito de ação, antes tematizada pelos gregos, a ênfase ricoeuriana se caracteriza por ser indireta, e mediada o que evidencia uma abordagem hermenêutica. O filósofo francês, reconhece que o “[...] surgimento do cogito cartesiano e a teoria da reflexão de John Locke contribuíram para o desenvolvimento da hermenêutica do si” (RICOEUR, 2006, p. 106). Nessa perspectiva, as noções do cogito cartesiano e das ideias de Locke acerca do eu, são construtos necessários para a elaboração da configuração do eu, ou seja, do próprio Si. Tanto na dimensão prática quanto na epistemológica.

Desse modo, este “eu” deixa de ser um eu egocêntrico/absoluto, sendo substituído pelo si (hermenêutica do si). Um cogito que se percebe, o outro que é um si que se autodetermina e auto se constitui. Assim, ressaltamos que tanto o cogito cartesiano, quanto a teoria reflexiva lockiana são consideradas, por Ricoeur, o impulso decisivo para a constituição da hermenêutica do si. Por conseguinte, a hermenêutica do si, em linhas gerais, é perceber como se dá, como acontece a projeção do Eu. E este Eu, enquanto subjetividade e objetividade, relacionada e concretizada nas ações do cotidiano. Portanto, nesse processo da hermenêutica do si, considerado por Ricoeur como noção de ‘via longa’, acontece um direcionamento, através de mediações que abrem possibilidades, para se chegar à concepção de homem capaz.

Portanto, nesse processo da hermenêutica do si, considerado por Ricoeur como noção de ‘via longa’, acontece um direcionamento, através de mediações que abrem possibilidades, para se chegar à concepção de homem capaz. Sendo que, as acepções de responsabilidades, Ricoeur as pensa como imputabilidade, em que o “si” torna-se responsável pelos seus atos a partir de uma consciência de ser um sujeito capaz e, pela consciência de ser narrador de sua própria história (RICOEUR, 2006).

Segundo Ricoeur (2014, p. 186), a ética se expressa na proposição: “vida boa com e para outrem em instituições justas”. A *vida boa* demonstra a capacidade que cada um possui de ser o agente de sua história, isto é, a possibilidade do ser enquanto responsável por suas ações e apto o suficiente para investigar sua história singular, ou seja, este deve ser capaz de observar seus respectivos aprendizados de maneira racional e por meio deles estimular a estima de si. Desse modo, a vida boa desemboca numa vida ética, relacionando o si mesmo com outrem nas instituições.

As virtudes éticas, na leitura Ricoeur sobre Aristóteles, correspondem à parte apetitiva da alma, uma vez que esta é moderada ou guiada pela razão e que consistem no justo meio entre dois extremos, dos quais um é vicioso por excesso e o outro por deficiência, tais como coragem, temperança, liberalidade, mansidão, franqueza e justiça. A ética da vida apresenta-se como um dos grandes desafios a ser enfrentado por aqueles que se preocupam com a conduta humana diante de situações que envolvem o próprio homem, no plano de sua vida biológica, moral e social. É justamente este desafio ético que o homem capaz buscará conciliar, enquanto ser no mundo, enquanto sujeito que realiza uma ação normativa e/ou como indivíduos que constrói relações.

Todas essas questões éticas estão partindo dos estudos sete, oito e nove da obra: *O si-mesmo como outro* (2014), a qual Ricoeur denomina de “pequena ética” (*mon petit éthique*). É válido salientar, que ela alcança na sua abordagem duas tradições filosóficas: a ética teleológica de inspiração aristotélica, apropriando-se do predicado “bom”, a partir de uma vida pautada nas virtudes com direcionamento para a felicidade; e a moral deontológica (“estudo do que convém”) de Immanuel Kant, através do predicado “obrigatório”, em que vale a atitude moral e universal. Com isso, não estamos tentando dizer que uma tradição (teleológica ou deontológica) é superior ou mais importante que outra. Ao contrário, o que se supõe são possibilidades éticas de conciliação que passam por mediações vinculadas entre moral e ética. Em torno desta questão nos diz Rossatto que:

[...] em um sentido a ética terá de ser articulada em relação a normas com pretensão de validade universal, efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e, noutro, as decisões morais, tomadas com referência a valores pretendidos como universais, terão de ser avalizadas pela perspectiva da vida boa. (ROSSATTO, 2010, p. 46).

Nessa articulação, a ética será demandada sob a perspectiva das normas com objetivo de validade universal. Ela passa a deter, em sua configuração teórica e prática uma perda significativa em relação ao sujeito, pois ela estará adentrando na dimensão do constrangimento, ou da obrigatoriedade, algo que deveria ser conatural ao ser humano. Entretanto, a ética deve perpassar pelo crivo normativo, pois dessa forma, há a construção da possibilidade de universalidade sob os aspectos formais e práticos. Assim, o horizonte da reflexão e a vivência dos valores sob esta noção universal, devem ser perscrutadas pela ideia de vida boa. “[...] A estima de si é o fundamento da busca da vida boa, do bem viver: a estima do outro, da busca da justiça, da amizade, da reciprocidade, da superação da violência. É reconhecimento do caráter insubstituível do outro enquanto pessoa” (CESAR, 2010b, p.14).

A alteridade recíproca pressupõe respeito, elemento primordial para a condição de uma vida boa. A vida boa está intrinsecamente ligada à estima de si, que seu percurso deve se dá de forma recíproca em relação ao outro fundamentando-se na prática do respeito e se concretizando no âmbito do reconhecimento. Portanto, o reconhecimento aqui abrange um estado de consciência e de atitudes que, mesmo sujeito às regras, é possível agir com entendimento em relação a prática da ética para com o outro.

Para estabelecer uma relação entre vida boa e ética é preciso considerar, desde Aristóteles, a conexão entre o Eu, o outro e a instituição, ou seja, a inter-relação desses conceitos não são causados de modo impositivo ou normativo, mas, de maneira inversa, são constituídos a partir de uma aspiração. Tal aspiração pode implicar, também, numa relação dialética mediada pela categoria de alteridade entre o si reflexivo, o outro e as instituições justas. Desse modo, cabe responder à seguinte questão: por que a vida boa parte do modo optativo e não do modo imperativo? A vida boa está pautada em um estilo de vida, em que o si procura projetar-se e relacionar-se de maneira equilibrada respeitando os princípios de justiça e as pluralidades das pessoas.

Falando primeiro da vida boa, gostaria de sublinhar o modo gramatical dessa expressão tipicamente aristotélica. É o modo do optativo e não do imperativo. É no sentido mais forte da palavra, uma aspiração: “Possas eu, possas tu, possamos nós viver bem!”, e nós antecipamos o cumprimento dessa aspiração numa expressão do tipo: “feliz aquele que...!” Se a palavra “aspiração” parece demasiado fraca, falemos – sem particular fidelidade a Heidegger – de “cuidado”: cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição. (RICOEUR, 1995, p. 162).

Seguindo o conceito de reconhecimento em Ricoeur, é significativo explorar a noção de reconhecimento de si: é a motivação do eu, daquilo, que é permitido para o si poder desenvolver em suas capacidades do próprio eu, para em seguida reconhecer o outro. “É por meio de uma reflexão sobre as capacidades que conjuntamente esboçam o retrato do homem capaz que procuro responder a esse desafio” (RICOEUR, 2006, p. 107). Ricoeur considera esta reflexão e a concebe como sendo uma pesquisa de caráter neo-aristotélica concomitantemente pós-kantiana e/ou pós-hegeliana. É o conjunto dessas capacidades (éticas, epistêmicas, reflexivas) que constitui e fortalece a noção de reconhecimento.

A inclusão desta análise das capacidades constitui um legítimo enriquecimento da noção de reconhecimento de si quando encontramos sua justificação no parentesco semântico entre o modo epistêmico próprio à espécie de certeza e de confiança que está vinculada à asserção própria do verbo modal “eu posso” (RICOEUR, 2006, p.107).

Na obra *O si mesmo como o outro*, Ricoeur se utiliza do termo atestação, para configurar o modo epistêmico das afirmações ligadas ao conjunto das variadas capacidades. De acordo com Jervolino (2011), a noção de atestação, que é defendida por Ricoeur “é a certeza de ser aquele mesmo que age e que sofre” (JERVOLINO, 2011, p. 69). Ainda conforme o pensamento de Jervolino, “é pelo caráter ontológico que Ricoeur responde à pergunta: ‘Que espécie de ser é o si?’. Trata-se de pensar a fenomenologia do si que age e sofre com recursos especulativos da tradição filosófica tornada objeto de uma reinterpretação e de uma reapropriação.” (JERVOLINO, 2011, p.69).

Façamos uma retomada das noções de homem falível, homem capaz, possibilidades éticas e reconhecimento. O primeiro conceito é apenas um termo de transição para melhor elucidar o ponto de partida de nossa reflexão acerca das capacidades humanas; o segundo torna-se importante em detrimento da compreensão do si, concebido a partir de uma reflexão filosófica do mesmo. Ricoeur afirma que a inclusão destas capacidades, que são inerentes à espécie humana, também torna a dimensão do reconhecimento mais completa, e sua amplitude mais intensa. Aqui o si faz sua escolha optativa não imposta por uma regra, mas, que através dela, norteadas pela máxima “eu posso,” constituem suas relações no âmbito com o outro como também no campo das instituições justas. Quanto ao terceiro momento de nossa reflexão, as possibilidades éticas, elas se configuram principalmente na noção de vida boa, o que ele, o autor, chama de pequena ética e que se fundamenta na relação do si com o outro a partir de uma abertura em que o diálogo entre os contrários passa a ter como “mediação irrecusável,” a própria dimensão da alteridade, que se direcionará para uma compreensão prático-ético-filosófica e que tende para uma concretude da ação do agente que se dá no reconhecimento de si-mesmo e do outro.

1.3 Eu posso: dizer, fazer, narrar, narrar-me e imputar-me

Dando prosseguimento ao nosso raciocínio em torno da expressão “eu posso”, Ricoeur, propõe ao menos quatro formas de possibilidades para o sujeito, em que este não estará limitado apenas a uma epistemologia ou em uma ética, como na filosofia tradicional. Assim, diz o filósofo francês:

Essa ampliação do campo do “eu posso”, e nesse sentido do de agir, extrai seu argumento do que denomino analogia do agir, que garante a afinidade de sentido entre diversas figuras do poder fazer que pretendo enumerar e analisar. Essa prioridade reconhecida ao “eu posso falar”, “eu posso dizer” justifica-se de duas maneiras: em primeiro lugar, os sujeitos que agem e sofrem na epopeia, na tragédia e na teoria

aristotélica da ação são sujeitos falantes: os personagens homéricos e, com mais razão ainda, os heróis trágicos não cessam de falar sobre sua ação[...]. Assim se verifica o segundo traço de uma hermenêutica do homem capaz, o desvio pela questão “que?” operada por uma semântica do enunciado para atingir o “quem” da questão “quem fala?”. (RICOEUR, 2006, p. 109).

O eu posso traduz a possibilidade de diversas formas do agir, dentre elas o sujeito começa a ser também a partir da sua capacidade de expressar-se. O “eu posso” falar e dizer são justificados de dois modos: um, por meio das narrativas literárias que são os sujeitos ou as personagens falantes, nesse interim esses mesmos nomeiam-se e se fazem reconhecer; outra justificação, é de maneira hermenêutica, dirá que esse homem capaz conseqüentemente interpretar a si-mesmo, ao outro e ao mundo. Ele é designado neste percurso como a própria “causa” e o “princípio”.

Por conseguinte, vamos tratar agora, do “eu posso falar”. Que se configura na afirmação de Ricoeur (2006, p. 110), apoiando-se no pensamento de Austin que diz: “falar é fazer coisas com as palavras” nos abre precedentes de que a partir do texto poderemos chegar a uma determinada ação. Sendo assim, é através do discurso que o sujeito se autoafirma ao proferir, por exemplo, expressões do tipo: “eu digo”. Ocorre, pois, uma autoafirmação precedida pelo pronome pessoal ‘eu’ no qual a pessoa se reconhece como tal e direciona o seu discurso pessoal sobre algo. Segundo Ricoeur:

O segundo uso mais importante da forma modal "eu posso" diz respeito à própria ação no sentido limitativo do termo, que designa a capacidade de fazer ocorrer acontecimentos no ambiente físico e social do sujeito que age. Desse "fazer ocorrer" o sujeito pode se reconhecer como a "causa" em uma declaração do tipo: fui eu que fiz. É o que o personagem homérico e o herói trágico eram capazes de afirmar (RICOEUR, 2006, p. 111-112).

Dizer que “eu posso fazer”, envolve o ambiente físico e social no qual o indivíduo vive e está inserido. É como se fosse o assumir, o responsabilizar-se pelos seus próprios atos. É um ato de coragem, o assumir as inúmeras configurações e situações conflituosas, marcadas por uma realidade de dissimetria, envolvidas no ato da ação humana. Segundo Paul Ricoeur (2006, p. 112), a razão primária de uma ação é então sua causa. Após o sujeito ser capaz de articular o seu próprio discurso evolui para a ação do fazer.

Segundo Ricoeur, se apropriando de Kant, fará a menção ao “eu posso fazer”, nos seguintes termos:

“Todas as mudanças ocorrem seguindo a lei de ligação da causa e do efeito”. Que alguma coisa aconteça que não existia anteriormente não pode significar senão suceder a uma outra coisa seguindo uma regra; nenhuma diferença objetiva distingue "fazer ocorrer" de "ocorrer." (RICOEUR, 2006, p. 112).

Tal abordagem dará margem à discussão ligada à questão de causa e efeito. Neste sentido, as coisas podem ocorrer ocasionalmente ou causalmente. Para que algo aconteça precisará do agente, da ação, e efetivamente, da provocação da causa. O importante é que algum agente da ação se manifeste. Para que algo aconteça se faz necessário haver uma tomada de decisão e a partir do “Eu posso fazer”, que passa pelo campo do acreditar, que pressupõe a consolidação de uma ação. Logo, não poderia fixar-se apenas na teoria, mas, necessitaria de uma ação por parte do sujeito.

Ricoeur (2006, p. 113) prossegue seu raciocínio mencionando que “a descrição da ação a um agente faz parte do sentido da ação enquanto fazer ocorrer”. Para tal discussão remete a teoria de Aristóteles que já foi citada nestes estudos na qual faz união da explicação da ação com o critério de dependência da ação, sendo que há uma intencionalidade inerente ao sujeito do qual surgem as práticas da ação. Assim sendo, pode-se afirmar que constitui um forte vínculo entre a ação e o sujeito. Com isso, Ricoeur formula a seguinte abordagem: “Nesse complexo de interações, como delimitar a parte de ação de cada pessoa? É preciso então remeter-se à admissão do sujeito que age, tomando para si e assumindo a iniciativa na qual se efetua o poder de agir de que ele se sente capaz” (RICOEUR, 2006, p. 114).

As ações dos sujeitos são inerentes ao próprio ser, que após refletir, poderá agir diante da situação de acordo com suas próprias capacidades. É necessário que o sujeito agente da ação, tenha a maturidade necessária para discernir as tomadas de decisões tanto nas interações comuns do cotidiano como nos momentos de situações complexas e difíceis.

Após a abordagem dialética hermenêutica do “eu posso falar” e do “eu posso fazer”, vamos neste momento, explicar sobre o “eu posso narrar”. Na obra, *O percurso do reconhecimento*, especificamente no estudo dois, Ricoeur (2006), o poder narrar e narrar-se, no que diz respeito ao homem capaz, está intrinsecamente ligado à problemática da identidade pessoal e que desemboca no âmbito da identidade narrativa. Podemos entender, de certo modo, que uma identidade pessoal que se identifica e se explica numa ligadura, em contato com o próprio texto. Em seguida, pode-se dizer que os termos conceituais, em Ricoeur, estão diretamente conectados, são eles: homem capaz, identidade pessoal, identidade narrativa e o homem que age.

Assim afirma Paul Ricoeur:

Coloco na terceira posição nessa fenomenologia do homem capaz a problemática da identidade pessoal ligada ao ato de narrar. Sob a forma reflexiva do “narrar-se”, identidade pessoal se projeta como identidade narrativa. Os três traços por meio dos quais se caracteriza a problemática do homem capaz assumem um relevo notável na

fase narrativa desse percurso iniciado pela reflexão sobre o homem falante e prosseguido pela reflexão sobre o homem que age. (RICOEUR, 2006, p. 114).

Dando continuidade ao pensamento filosófico ricoeuriano acerca do homem capaz, abrem-se perspectivas para um estudo direcionado ao ato de narrar. Como assim? O que é esse narrar? Qual é o seu significado? E não estamos falando da pessoa humana em si? Primeiro, ele (o ato) não se resume somente no narrar, mas, também se estende para o campo do narrar-se; segundo, o narrar-se é uma capacidade, é uma ação do sujeito, portanto, não se pode dizer que é o próprio indivíduo em si, mas, é sim, um construto narrativo do homem capaz.

Essa discussão direciona-se para o lado em que o mesmo ser que sabe falar, também será um ser capaz de agir. As ideias são geradas, são externadas e viram práticas. Segundo Ricoeur (2006, p. 115), “É personagem aquele que faz a ação na narrativa. A categoria do personagem é, pois, também uma categoria narrativa, e seu papel na narrativa depende da mesma inteligência narrativa que a própria intriga: o personagem, pode-se dizer, é ele próprio colocado em intriga”. Nesse contexto, pode-se comparar a uma narrativa, na qual há personagens, enredo, ação, e por que não conflitos. Ocorre uma comparação com a narrativa propriamente dita, como em um conto, ou seja, tudo isso é equiparado a uma história narrada. Isso mesmo, a vida real baseia-se num plano de ficção, mas a diferença é que desta vez a narrativa em si ocorre em tempo real e não ficcional.

Assim sendo, aprender a narrar, poderia ser entendido como reinventar-se diante das tramas vividas na qual o indivíduo nunca está sozinho e nem fora de um contexto. Geralmente, haverá outros (as) envolvidos e um agente e/ou vários agentes deverão saber como narrar-se. Para isso é preciso conhecer-se primeiramente para poder percorrer outros caminhos narrativos, ou para poder narrar-se. Para o filósofo francês:

Encerraremos esse esboço do problema referente à identidade narrativa evocando uma outra dialética, diferente da do *idem* e do *ipse*, a dialética da identidade confrontada à alteridade. A questão da identidade tendo assim uma dupla vertente, privada e pública. Uma história de vida se mistura à história de vida dos outros. Sendo assim, o autor chamar de: “nós outros”. Em outras palavras é na relação com outro que somos constituídos. (RICOEUR, 2006, p. 117-118).

Ricoeur (2014) elabora uma abordagem sobre a identidade narrativa a qual propõe elevar a um grau mais acentuado a dialética entre a mesmidade e a ipseidade, sendo que ambas estão contidas na identidade narrativa. Propõe-se uma investigação do si narrado no âmbito da teoria da ação e teoria moral. Passarão pelas vertentes: “descrever, narrar e prescrever”. O filósofo procura abordar a prática e a ética, voltadas para a teoria narrativa, bem como a constituição recíproca da ação e do si.

Assim afirma Ricoeur, “A verdadeira natureza narrativa, a meu ver, só se revela na dialética entre ipseidade e mesmidade” (RICOEUR, 2014, p. 145). Nesse caso, o autor reforça que a mesmidade é de suma importância para a teoria narrativa, tal estudo contribui para que se possa compreender melhor a constituição do si. Diz Ricoeur:

Primeiramente mostraremos, no prolongamento das análises de tempo e narrativa, como o modelo específico de conexão entre acontecimentos, constituída pela composição do enredo, possibilita integrar na permanência do tempo o que parece ser seu contrário sob o regime da identidade-mesmidade, a saber, a diversidade, a variabilidade, a descontinuidade, a instabilidade. (RICOEUR, 2014, p. 146).

“A questão então é saber como que a categoria narrativa da personagem contribui para a discussão da identidade pessoal” (RICOEUR, 2014, p. 149). Tal análise entre história narrada e personagem é feita por Aristóteles na Poética. A teoria narrativa explica a relação existente entre ação e personagem. Aristóteles mostra que a relação entre ação e personagem é bastante estreita chegando a dizer que existe uma subordinação. Com efeito, a relação entre personagem e ação é a de que a personagem traz consigo, uma identidade que é, fruto da própria história.

Imputar-me é a última categoria ricoeuriana do “eu posso”, e do recorte que selecionamos para esta pesquisa. Assim afirma Paul Ricoeur:

Cabe a uma fenomenologia do homem capaz isolar a capacidade que encontra sua expressão mais apropriada na imputabilidade. A própria palavra sugere a ideia de uma responsabilidade, que torna o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si- mesmo. O que essa ideia acrescenta à de adscrição enquanto atribuição de um gênero particular da ação a seu agente? Ela acrescenta a de poder assumir as consequências de seus atos, particularmente aqueles que são considerados um dano, um erro, do qual o outro é considerado vítima. (RICOEUR, 2006, p. 119).

Para Ricoeur (2006), a imputabilidade moral é o reconhecimento da responsabilidade. O sujeito toma consciência dos seus próprios atos, assumindo responsabilidades que se configura em pensar no outro, enquanto coparticipante de própria ação, ou seja, tomo parte da minha responsabilidade por ter consciência de que o outro está envolvido. De acordo Com Carneiro e Araújo.

Tornar-se responsável por uma ação é, igualmente, colocar sobre si a atribuição das consequências dessa ação. Nesse sentido, percebemos que as ações, particularmente aquelas consideradas um dano a alguém, pressupõe um conjunto de obrigações já que assumimos as consequências no sentido de repará-las. Dessa forma, a análise adentrasse no limiar do sujeito de direito, para o qual se foi possível pensar uma doutrina moral. (CARNEIRO; ARAÚJO, 2020, p. 85).

Nesse sentido, para Ricoeur (2006, p. 120), “a noção de sujeito capaz atinge sua mais elevada significação, e a forma de autodesignação que ela implica inclui e de algum modo

recapitula as formas do *sui-référence*". O filósofo francês retoma o conceito de adscrição, no sentido de atribuir a alguém o autor verdadeiro de sua ação. Ricoeur, traz abordagens que convergem ora para o interior do homem, ora para a pessoa do próximo. Essa abordagem primeira relacionada a interação com outro. Ou seja, para que eu possa me colocar no lugar do outro, devo primeiramente vê-lo como se fosse eu mesmo – O "Si mesmo como outro". Uma dessas fundamentações diz respeito à pessoa em si, o "eu". Ou seja, o si é igual ao eu. "No plano da interação, bem como no plano da compreensão subjetiva, a teoria da ação se estende dos homens atuantes aos homens padecentes" (CARNEIRO; ARAÚJO, 2020, p. 130). Tanto na interação, que abrange as possibilidades de o homem interagir com o outro, quanto na compreensão subjetiva, que contempla no mesmo, a faculdade de conter em si e de perceber o significado de algo que se completa no ato de imputar-se.

Para concluir, retomamos às categorias do eu posso: dizer, fazer, narrar, narrar-me e imputar-me, interligando-as com as dimensões da noção de alteridade. Para Ricoeur, (2014, p. 199), "A alteridade encontra assim os direitos que a *philautia* parecia precisar ocultar. Ora, é em ligação com as noções de capacidade e efetivação, ou seja, de *potência* e *ato*, que se abre espaço para a *falta* e, pela mediação da falta, para o outro". Nesse sentido, é como se "O si mesmo" sofresse uma espécie de falta, e tal falta só poderá ser preenchida de certa forma com outrem.

O eu posso, da visada ricoeuriana, se conecta com as três dimensões da alteridade propostas nesta pesquisa. A primeira busca abranger noções a partir de uma perspectiva antropológica, e o eu posso é fundamentalmente *antropos*, pois, o falar, o agir, o narrar e o imputar são questões explicitamente do humano. A segunda proposta é uma tentativa de discorrer sobre uma perspectiva hermenêutica da alteridade a partir do pensamento de Ricoeur. Nesse sentido, a interpretação será essencial, no sentido de que o interpretar é, por conseguinte, o falar e/ou o narrar, que se configura na identidade narrativa. A proposta de Ricoeur no si-mesmo como outro traz três momentos em relação à moral e à ética, pensados a partir das tradições kantiana e aristotélica: Para Ricoeur (2014, p. 185), "A moral constituiria apenas uma efetivação limitada, embora legítima e até indispensável, da visada ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral". Portanto, o "eu posso" necessariamente ele terá que agir de maneira ética, pois, implica em possibilidades e limitações no âmbito das relações cotidianas.

Para concluir este capítulo, dizemos que a dimensão antropológica da alteridade de Ricoeur deve passar por algumas implicações, que compreendem um percurso realizado a partir das duas obras do pensador francês supracitadas. Traçamos um itinerário, fazendo a passagem do homem falível para o homem capaz, a partir da formulação do conceito de falibilidade

humana, adentrando no conceito sobre a patética da miséria, numa perspectiva de constituir noções conceituais em torno das instituições justas. Nesse percurso, ressaltamos as possibilidades éticas que se faz necessário a reflexão em torno da compreensão da noção do “eu posso”, assim, nossa pesquisa se expande para o campo do dizer, do fazer, do narrar, do narrar-me e do imputar-me. Dando continuidade na pesquisa, abriremos o segundo capítulo com o título de: Uma dimensão hermenêutica da alteridade; e o terceiro será nomeado de: Uma dimensão ética da alteridade.

CAPÍTULO II

2 UMA DIMENSÃO HERMENÊUTICA DA ALTERIDADE

Neste segundo capítulo, a intenção é desenvolver um texto dialógico-hermenêutico, discutindo a alteridade numa visada hermenêutica, que exponha as seguintes noções conceituais da filosofia ética de Ricoeur: uma abordagem em torno da constituição do sujeito; a pessoa e a referência; a pessoa entre todos os particulares; da teoria dos atos de discurso; a relação entre sentido, ação e agente; ação e agente pertencendo ao mesmo esquema conceitual e da ação ao agente. Esses são pontos significativos e presentes na obra do filósofo francês, que serão retomados por nós, para a construção de uma dimensão hermenêutica da alteridade.

Ricoeur apresenta o conceito de alteridade como metacategoria, por considerar que alteridade abrange desde o conceito de pessoa, passando pelo estudo da linguagem, da *práxis*, da narrativa, e da ética. Logo podemos compreender que alteridade é um conceito caro ao filósofo. “Situando assim a consciência em terceiro lugar em relação à passividade-alteridade do corpo próprio e à de outrem, ressaltamos a extraordinária complexidade e a densidade relacional da metacategoria de alteridade” (RICOEUR, 2014, p. 376). Em corroboração Henriques (2005) nos esclarece, o conceito de alteridade reflete a abertura ao outro na busca de tornar inteligíveis

De facto, se pensar a alteridade equivale a querer tornar inteligíveis a transformação e a diferença, então a introdução de tal conceito como questão remete para um processo reflexivo que procura compreender a transitividade, a mudança e, por isso, tem de saber responder à emergência do novo em termos inclusivos e integradores. (HENRIQUES, 2005, p. 1).

Ainda seguindo a linha de raciocínio desta pensadora, a alteridade hermenêutica de Ricoeur, pode ser interpretada como “a protagonização da dialética entre o si-mesmo e o outro, ou entre a identidade e a diferença.” (HENRIQUES, 2005, p. 3). Nesse caso, a função da dialética da alteridade hermenêutica de Ricoeur é construir, em linhas gerais, uma alteridade que não esteja fundamentada em uma polaridade, ao contrário, deve se dá um encadeamento baseado numa proximidade e abertura entre identidade e diferença ou o si-mesmo e o outro.

Em uma hermenêutica da alteridade, Ricoeur no décimo estudo do “O si mesmo como um outro” (2014), estabelece um tripé para a alteridade (o que ele também denomina de passividade) que está ligada ao corpo, a saber, 1) a passividade “da carne, como mediadora entre o si e o mundo”; 2) a passividade da relação do si com o estranho de si, ou seja, está

relacionada com a intersubjetividade. 3) a passividade a qual ele denomina de “mais dissimulada” que é o elo do si e o si mesmo que é a própria consciência.

Em primeiro lugar, a passividade resumida na experiência do corpo próprio, ou melhor, como se dirá adiante, da carne, como mediadora entre o si e um mundo tomado segundo seus graus variáveis de praticabilidade e, portanto, de estraneidade. Em segundo lugar, a passividade implicada pela relação de si com o *estranho*, no sentido preciso do outro do si, portanto a alteridade inerente à relação de intersubjetividade. Por fim, a passividade mais dissimulada, aquela da relação entre o si e o si-mesmo, que é a *consciência*, no sentido de *Gewissen*¹⁴, e não de *Bewusstsein*¹⁵. (RICOEUR, 2014, p. 376).

O filósofo francês apresenta o conceito de alteridade-passividade do corpo com o conceito de pessoa no qual são atribuídos os “predicados psíquicos e físicos.” Desse modo, os conceitos psíquico e físico estão relacionados com o conceito de pessoa. Ricoeur (2014, p. 377) diz: “as pessoas também são corpos por uma injunção de linguagem quando falamos das coisas e como falamos. Não deixamos de observar que, as pessoas também são corpos, é na medida em que cada uma é para si seu próprio corpo”.

Segundo Fischer (2021, p. 6), Ricoeur considera que é pelo “corpo que se atesta como seu, como nossa própria carne graças ao sentido do tato ou que, em sua apercepção, ao dizer, ao senti-lo, o revela como sendo mediado de passividade que é um complemento necessário a qualquer teoria da ação humana”¹⁶. Ricoeur desenvolve a questão do corpo relacionando ao conceito de pessoa e de identidade nos três primeiros estudos do *O si mesmo como outro*, considerando a perspectiva da “linguagem e da ontologia”.

A constituição da identidade que se dá através das relações com outro, mediada pelo cabedal cultural, sejam, símbolos, ritos, comemorações e heróis, caracterizam a dialética das trocas recíprocas próprias das relações, em que o corpo é o componente de identificação. De forma a esclarecer essa afirmativa, Fischer (2021, p. 6) afirma que “o corpo é percebido e nós nos apropriamos dele, constituindo-se ao mesmo tempo que minha carne, ou seja, o mais, originalmente minha, e como minha alteridade, é dizer, o outro de mim.”¹⁷.

A perspectiva de Fischer (2021) nos leva a compreender que é o corpo que sofre, que sente dor e prazer, ou seja, qualquer que seja a dor (psíquica, física, ou moral) é o corpo que

¹⁴ A consciência.

¹⁵ O conhecimento.

¹⁶ El cuerpo se Llega a atestar como proprio, como nuestra carne gracias al sentido del tacton o que, em su apercepcion, es decir al sentirse, lo revela como el fondo mediado de passividad que es complemento necesario de toda teoria de la accion humana.

¹⁷ El corpo se percibe y nos lo apropiamos constituyendose al mesmo tiempo como mi carne, es decir lo más, originariamente mio, y como mi alteridad, es decir, lo otro de mí.

padece. Portanto, o conceito de alteridade está apropriado ao cuidado de si e do outro. Ricoeur (2014, p. 377) considera que a manutenção de si é ancorada no próprio corpo através das ações.

Para Ricoeur (2014), a ação é fundamental para o sujeito se posicionar no mundo, pois diz ele, “quando há uma diminuição do esforço de existir começa o reinado propriamente dito do sofrimento. A maioria desses sofrimentos é infligida ao homem pelo homem.” Desse modo, é importante ressaltar que o filósofo defende a ideia de agir, pois a vitimização segundo ele, “enluta a glória da ação” (RICOEUR, 2014, p. 378).

Segundo Cunha (2013), a ação é uma das capacidades humanas, ao lado do poder falar, do poder narrar e do poder ser imputado como verdadeiro autor de seus próprios atos. Neste mesmo sentido Saldanha afirma:

É assim com a capacidade de dizer, uma vez que quem diz, diz a alguém, na expectativa de ser ouvido e compreendido; com o poder-fazer, dado que “o exercício desta capacidade de fazer com que ocorram eventos no mundo físico e social, desenvolve-se em regime de interação onde o outro pode desempenhar o papel de obstáculo, de ajuda ou de cooperação”; com o poder-contar, uma vez que também a narrativa, enquanto forma de dizer, exige um receptor, uma orelha, alguém que compreenda; com a imputabilidade, uma vez que “é sobre o olhar do juiz, portador mais frequentemente da censura do que do louvor, que o sujeito confessa ser o verdadeiro autor do seu acto (SALDANHA, 2013, p. 326).

Podemos inferir, com base na citação de Saldanha (2013), que a alteridade perpassa as categorias do poder falar, poder fazer, poder narrar e a imputabilidade moral. De acordo com Fischer (2021), é através do corpo que essas capacidades são atestadas. A partir de agora veremos como Ricoeur desenvolve a constituição do sujeito em dialética com o outro.

2.1 Sujeito, pessoa e referência, pessoa e particulares

Ricoeur (2014, p. 9) apoiando-se no pensamento de Strawson, dirá que: “os primeiros particulares básicos são os corpos, porque satisfazem primordialmente aos critérios de localização no único esquema espaçotemporal”. Nesse sentido, para Ricoeur o sujeito não é uma consciência pura, como era considerado pelo dualismo entre alma e corpo. De acordo com o seu raciocínio, os eventos mentais e a consciência são atribuídos à pessoa. Esta colocação é para justificar a transformação feita pelo filósofo, quando este, recorre a um recurso gramatical:

Esse desvio pelo “se” não é vão, uma vez que o pronome reflexivo ‘*soi*’, [si] também alcança a mesma amplitude unitemporal quando completa o “se” associado ao modo infinitivo: “*se designer soi-même*” [designar-se a si-mesmo] (deixo provisoriamente o significado vinculado “mesmo” na expressão “si-mesmo”). (RICOEUR, 2014, p. XII).

É salutar a abordagem feita acerca do si que, de acordo com Dosse (2017), é uma substituição do ego cartesiano, nesse caso o “si só retorna como outro”. Embora Ricoeur não despreze totalmente o conceito de sujeito, o filósofo reelabora dando uma outra perspectiva, a saber, converge para a pessoa do outro. O “si”, nessa perspectiva, pode ser considerado o outro. Segundo Dosse (2017, p. 490):

A travessia do pronome reflexivo - o si [soi]- traduz bem a concepção de um cogito ferido que torna caduca a tentativa tradicional de apreensão interiorizada do eu. O sujeito enquanto pessoa não deixa de estar aí, mas se torna o ponto de chegada de uma demonstração que parte da terceira pessoa e das respostas à questão quem? Nos domínios do discurso, da narração e da ação. A pessoa aparece então no fim de uma operação de fragmentação das formas de atribuição da identidade.

Paul Ricoeur fará uma abordagem em que a reflexão do si mesmo recai na pessoa do outro, ou, um olhar para si mesmo para que possa compreender o outro. O filósofo francês insere novo termo: alteridade, unindo-o à ipseidade. Para Ricoeur “a alteridade pertence à constituição ontológica da ipseidade, sendo um traço que estabelece forte distinção [...] entre a dialética da ipseidade e a mesmidade” (RICOEUR, 2014, p. 374). Corá e Nascimento justificam o conceito de identidade nos seguintes termos:

[o] conceito de identidade de “si-mesmo” não se constitui em um dado imediato, originário de autodeterminação do eu, mas se constitui como resultado da dialética incessante entre o eu e o outro. Assumida dessa maneira, a identidade implica um modo constitutivo, no qual o reconhecimento da alteridade significa sempre se reconhecer por meio da mediação da alteridade: signo, símbolo, texto, linguagem e instituição, no contexto histórico de pertencimento, no espaço habitado e construído, no qual a pessoa vive, habita e age. Seguindo nessa perspectiva, a alteridade está implicada em um nível originário e profundo no processo de constituição da pessoa (CORÁ; NASCIMENTO, 2020, p. 53-54).

O filósofo salienta que alteridade pertence ao discurso do mesmo e do outro, que se inicia com Platão nos diálogos “metafísicos”, ele ainda aponta, o caráter polissêmico do conceito de alteridade. Na concepção ricoeuriana o “outro não se reduz à alteridade de um Outrem” (RICOEUR, 2014, p. 375).

Vale ressaltar que na questão da identidade há o entrecruzamento dos conceitos de mesmidade, ipseidade e alteridade. Ricoeur distingue essas categorias apresentando as implicações que compõe cada uma delas. A saber, “a mesmidade evoca o caráter do sujeito naquilo que ele tem de imutável à maneira das impressões digitais, enquanto a ipseidade remete a temporariedade da promessa, à vontade de uma identidade mantida apesar da mudança”. (DOSSE, 2017, p. 490). Para corroborar, Sousa e Dourado (2020, p. 103) afirmam: “De fato, o indivíduo carrega tanto traços mutáveis como traços imutáveis, sendo que não

deixará de ser o mesmo, apesar de haver mudanças com o passar do tempo – eis a questão do entrecruzamento entre a ipseidade e a mesmidade.

A proposta ricoeuriana é desenvolver a “hermenêutica do si, tendo uma dupla dialética entre idem e ipse e entre ipseidade e alteridade”. Para tanto, o filósofo francês recorre a dois discursos, o discurso fenomenológico e o discurso ontológico. Ricoeur ressalta que:

[a]categoria de alteridade é a variedade das experiências de passividade mescladas de múltiplas maneiras ao agir humano. O termo “alteridade” fica então reservado ao discurso especulativo, enquanto a passividade se torna a atestação da alteridade. A principal virtude 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 antiCogito. (RICOEUR, 2014, p. 375).

Ricoeur propõe o termo “cogito quebrado”, para se contrapor às filosofias supracitadas, na visão deste filósofo, “a filosofia não é fechada em si mesma, mas uma atividade aberta que auxilia na identificação da pessoa que age e sofre” (CORÁ; NASCIMENTO, 2020, p. 59). Nessa mesma linha de raciocínio, Salles (2012) acrescenta o sujeito ricoeuriano é “um sujeito que acede a si mesmo somente por intermédio de mediações e reflexões que consideram a permanência e a transformação do sujeito no tempo”.

A pessoa como referência identificadora, na concepção do filósofo francês, é um conceito pobre. Para ele, é necessário que se descreva os atributos que individualizam a pessoa do algo em geral para o particular de forma a identificar o quem da ação. O processo de individualização ocorre através da linguagem (RICOEUR, 2021, p. 1-2).

“Identificar alguma coisa é poder levar outrem a conhecer a coisa de que temos a intenção de falar, dentro de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo”. (RICOEUR, 2014, p. 1). Assim infere-se que é no percurso da referência identificadora que se encontra inicialmente a pessoa, que distingue de forma geral essa entidade dos corpos físicos. Segundo o autor, o identificar, nesse âmbito que ele chama de elementar, ainda não é identificar a si mesmo, no entanto, está no estágio de identificar “alguma coisa”.

Ricoeur considera a noção de “pessoa” como possibilidade de diálogo e de abertura ao outro, bem como na sua dimensão temporal, encarnada, dotada de historicidade e que interage com o mundo. Para alcançar esse objetivo, a comunicação é a oportunidade de o “eu” se autoafirmar como pessoa e, conseqüentemente, a possibilidade de narrar sua história. (CORÁ; NASCIMENTO, 2020, p. 55).

Conforme Nascimento, Ricoeur considera que “o corpo é um predicado físico das pessoas e ter eventos mentais é um predicado psíquico e, mais que isso, específico e que as distingue dos demais corpos físicos” (NASCIMENTO, 2009, p. 9).

Ainda seguindo a linha de Nascimento, “a noção de pessoa se faz por meio dos predicados que lhes atribuímos”. Segundo Ricoeur (2014), a linguagem comporta estruturas específicas que nos coloca em possibilidades, em condições para designar indivíduos. O autor salienta que falar de individualização em vez de falar de indivíduo é com o intuito de deixar claro que diz respeito à atribuição das individualidades e pode partir de graus com inúmeras variáveis tanto quanto às suas especificações, baseado nos recursos lexicais que se diferem nas línguas naturais. Diz Ricoeur: “uma língua específica mais finamente do que outra em determinada esfera, e isso segundo a observação empírica das línguas naturais; comum a todas ela é a individualização, mais operação do que resultado” (RICOEUR, 2014, p. 2).

Para Ricoeur (2014), somente individualiza o sujeito com o intento claro visando enunciar ou descrever melhor. Se pensamos e falamos por meio de conceitos, então é pela linguagem que de alguma forma deve-se constatar e consertar as perdas e danos consolidados pelo processo de conceituação.

Entretanto, a linguagem não usa dos mesmos procedimentos anteriormente citados. Como conseguinte, a linguagem não se utiliza desses mesmos processos com os quais são formulados os conceitos, como exemplo, a predicação. E quais procedimentos são apresentados por Ricoeur?

O filósofo considera que diversos procedimentos lógicos e epistemólogos reúnem diferentes procedimentos em relação ao que ele denomina de operadores de individualização. Esses operadores de individualização se constituem de diferentes maneiras como: descrições definidas, nomes próprios e indicadores. Lembra ainda o autor que nesse estágio de investigação apresentada por ele, o indivíduo ainda não contempla nenhum privilégio nas três classes de operadores de individualização, nem mesmo na dos indicadores – eu, tu, isto, aqui, agora. A meta individualizadora, segundo o autor é designar um indivíduo e um somente.

A individualização, segundo o filósofo, ocorre progressivamente através da linguagem, no sentido da pragmática do “eu digo”, do “eu faço”, através do pronome pessoal (eu) que diferencia do outro. Pela linguagem o ser humano faz as classificações que Ricoeur (2014) apresenta como três operadores de individualização e suas especificações. A saber:

- **As descrições definidas:** Tomemos por: exemplo, “o primeiro homem que andou na lua”. Nesse caso, utiliza-se a classe dos homens no geral, no entanto o para se refere referir ao homem que andou na lua. Especifica somente o que andou na lua.

- **Os nomes próprios:** Esse operador tem a função, na linguagem, que consiste em especificar (Sócrates, Paris, Lua) e designar, de forma permanente, a mesma coisa. (singularidade).
- **Os indicadores:** Aqui enquadram-se os pronomes pessoais; (eu, tu), os dêiticos que agrupam os demonstrativos (isto, aquilo), advérbios de lugar, (aqui, aí, lá), de tempo, (agora, ontem, amanhã); e os tempos verbais (ele vinha, ele virá). Os indicadores são diferentes dos nomes porque, segundo Ricoeur, designam coisas diferentes. Os indicadores contribuem na referenciação do discurso do indivíduo falante. O ato de falar revela o locutor que se dirige ao interlocutor, o qual Ricoeur denomina de ato alocutário (RICOEUR, 2014, p. 2-5).

Assim, infere-se que: se a designação ao mesmo tempo, que é singular e permanente, segundo o autor não é feita para descrever, no entanto, para designar simplesmente. Mais uma vez de acordo com Ricoeur (2014), a alteridade é incorporada à designação, onde um único nome, no rol dos nomes disponíveis, constitui terminantemente apenas um indivíduo que se torna oposto a todos os outros de uma mesma classe. Percebe-se então a importância dos nomes próprios atribuídos a seres humanos, provém de sua função ulterior de constatação da identidade daqueles e a ipseidade destes.

Destarte, ainda que na linguagem simples e comum em que os nomes próprios não perfaçam totalmente sua função, os objetivos deles é, de fato, designar de cada vez um indivíduo sem deixar de lado a exclusão de todos os outros da classe examinada. Em relação à terceira categoria de operadores de individualização, na qual é a dos indicadores; o autor chama à atenção do leitor para o aspecto dos pronomes pessoais (“eu”, “tu”), os *dêiticos*, que agregam os demonstrativos (“isto”, “aquilo”), os advérbios de lugar e de tempo. (RICOEUR, 2014, p. 5). O advérbio de lugar “aqui”, segundo a análise do autor, é todo e qualquer lugar próximo da fonte de emissão da mensagem; “agora” é todo e qualquer acontecimento contemporâneo da mensagem. Enquanto o “eu” e o “tú” necessariamente emergem do grupo na qualidade de interlocutores da enunciação (RICOEUR, 2014, p. 3).

Nesse âmbito, entende-se que a enunciação é considerada como fato ou acontecimento do próprio mundo, mais que acontece também fora dele e por esse motivo, o autor expressa que são apreendidos em relação acontecimento-enunciação, isso põe todos os indicadores no mesmo plano. “Isso é tão verdadeiro que, numa fase de sua obra, Russell tentou organizar os indicadores em função do “isto”, em contraposição à sua caracterização de outro ponto de vista como “particulares egocêntricos” (RICOEUR, 2014, p. 5).

Ainda fazendo uma alusão à cerca dos nomes próprios, Ricoeur (2014) afirma que, eles se limitam em apenas singularizar o que ele chama de entidade não “repetível e não divisível”, sem a caracterizar, sem a significar dentro do âmbito do predicativo. Sendo assim, sem dá informação nenhuma a respeito dela.

Vale salientar que a partir de um pressuposto eminentemente lógico, compreendendo-se a função do nome pessoal na denominação dos indivíduos, a consistência, ou seja, a função da denominação singular é de fixar uma correspondência entre uma designação permanente e a estrutura não “repetível e não indivisível de uma entidade, com as suas respectivas correspondências” (RICOEUR, 2014, p. 3).

Ricoeur (2014), busca responder à pergunta de como se dá a passagem do indivíduo qualquer ao indivíduo que é cada um de nós? O filósofo francês fundamenta sua reflexão, no pensamento de Peter Frederick Strawson fazendo uma alusão à sua obra *Individuals [Individuos]*. Segundo Ricoeur (2014, p. 6), Strawson, “desenvolve uma estratégia[...] de análises, com vistas a uma determinação cada vez mais rica e concreta do si. Ricoeur apoia-se nesta estratégia de Strawson para fundamentar seu argumento”.

A consistência dessa estratégia no entendimento de Ricoeur, está no fato de isolar, entre todos os particulares os quais podemos nos reportar a fim de identificá-los no sentido de individualizar já tratado anteriormente. Particulares privilegiados, Strawson vai chamar de “particulares Básicos¹⁸”.

Paul Ricoeur (2014) expressa na sua análise que, os corpos físicos e as pessoas que somos, segundo a estratégia de Strawson, são essencialmente, esses particulares básicos levando em conta o fato de que não se pode identificar seja qual for a coisa sem remeter em última instância a um ou a outro desses dois tipos de particulares.

A teoria dos particulares básicos cruza pela segunda vez com a da autorreferência por ocasião da função que a primeira atribui aos demonstrativos, no sentido lato do termo, e entre estes aos pronomes pessoais, adjetivos e possessivos; mas essas expressões são tratadas como indicadores de particularidade, portanto como instrumentos de referência identificadora. (RICOEUR, 2014, p. 7).

Assim compreende-se que os conceitos tanto de pessoa, quanto de corpo físico constituem um conceito primitivo, isso porque seria impossível suspender acima de tal conceito primitivo, sem o pressupor no argumento, na intriga, que pretendesse derivá-lo de outra coisa.

¹⁸ Há uma cerrada argumentação acerca desta expressão, [...], o sentido de particulares destacado por Ricoeur, em um diálogo entre duas pessoas, o falante, que por hora enuncia, faz referência, a... ou menção a... um particular qualquer. Por sua vez, o ouvinte sabe a qual particular, coisa ou pessoa o falante refere-se, porém às vezes não, disto se expressa que o ouvinte é capaz ou não de identificar o particular referido pelo falante. (NASCIMENTO, 2009, p. 6)

Segundo Ricoeur (2014), se fosse necessário buscaria num filósofo anterior a essa estratégia de Starwson, pois afirma ele que certamente seria Immanuel Kant, deixando de lado a segunda *Crítica*, no entanto, o Kant da *Crítica da razão pura*. Destarte, segundo a abordagem ricoeuriana, trata-se de uma espécie de dedução transcendental em torno da noção de pessoa, mostra também que se não tivéssemos à nossa disposição esse esquema de pensamento que a define, estaríamos fadados a não proceder a tais descrições empíricas que dela fazemos na conversação ordinária e no âmbito das ciências humanas.

Ricoeur conclui que conceber a pessoa como particular básico não há tônica e nem existe relevância na capacidade da pessoa em si de autodesignar ao mesmo momento que fala, isso se dará em um estudo ulterior dedicado ao poder que o agente ou sujeito da enunciação possui em relação ao aspecto de autodesignar-se, portanto, a pessoa é uma das “coisas” a respeito das quais falamos, entretanto não de um agente da ação ou sujeito falante.

Quanto às duas abordagens da pessoa que concerne a primeira como sendo a “referência identificadora e a segunda a autodesignação” (RICOEUR, 2014, p. 7), elas se cruzam entre si, inicialmente numa ocasião marcada pela interlocução um sujeito que fala, portanto, um sujeito falante designa a seu interlocutor que ele escolhe dentro uma gama de particulares do mesmo tipo, a quem ele fez a escolha e por meio de questões e respostas, assegura que o outrem passe a se nortear a partir de seu mesmo particular básico que é ele.

Em uma segunda situação acontece o cruzamento dos particulares básicos o que o autor chama de autorreferência. Os particulares básicos, segundo Ricoeur (2014, p. 7), têm a função de atribuir aos aspectos demonstrativos e conseqüentemente ao pronome pessoal, adjetivos e pronomes possessivos onde os quais são considerados como indicadores particulares, porém devem ser apreendidos como instrumentos no âmbito de referência identificadora.

Ainda é válido salientar que para o autor na abordagem referencial, não existe a preocupação de saber se a referência a si mesmo, segundo ele impetrada na situação de interlocução ou na utilização dos pronomes demonstrativos, estão incluídos no conceito de significação designada à coisa pela qual se faz referência a título de pessoa. Para Ricoeur (2014), a importância de toda essa abordagem reside na espécie de predicado, onde o mesmo vai caracterizar uma espécie específica de particulares então chamados de pessoas.

Em Ricoeur (2014, p. 7), ao se utilizar do termo ou da palavra “coisa” não é motivo para causar controvérsia ao se falar das pessoas enquanto particulares básicos, esse termo serve unicamente de maneira simples e elementar para demarcar que a primeira investigação da compreensão de pessoa pertence à problemática como um todo da referência identificadora.

Assim, infere-se que uma determinada coisa é tudo aquilo de que se fala, ou seja, o mundo se constitui de entidades “coisas” a quais o compõe; e se as pessoas fazem parte desta constituição do próprio mundo, então se conclui que falamos de pessoas quando falamos das entidades que estão no mundo, fala-se delas como “coisas” de um tipo particular. (RICOEUR, 2014, p. 7).

Cabe perguntar se podemos avançar muito na determinação do conceito de pessoa sem provocarmos a intervenção do poder de autodesignação que já não faz parte da pessoa apenas uma coisa de um tipo único, mas um si. Deve-se até perguntar se é possível realmente fazer a distinção entre pessoas e corpos sem incluir a autodesignação na própria determinação do sentido dado a essa espécie de coisa para a qual se dirige a referência identificadora. (RICOEUR, 2014. p. 7).

Segundo a abordagem acerca da estratégia de Strawson, que Paul Ricoeur apresenta no início do primeiro estudo da obra *O si-mesmo como um outro*, ele diz que o recurso à autodesignação de certa maneira interceptado logo na sua origem por uma afirmação nuclear que determina e decide todos os critérios de identificação seja do que for em modos a saber, de particular básico.

Segundo Ricoeur (2014, p. 8), esse critério pode-se entender como que sendo o pertencimento dos indivíduos a uma única estrutura configurada num esquema espaço temporal que se conclui afirmando desde o princípio, nos contém, uma vez que inseridos nele. Quanto à primazia do *mesmo* em relação ao si é especialmente ressaltada pela noção cardinal¹⁹ de reidentificação.

Finalmente, a mesmidade fundamental é aquela do próprio enquadramento espaço temporal: para as ocasiões diferentes, utilizamos o mesmo enquadramento (*Les Individuos*, p. 35 [32]). Destarte, a dimensão do *mesmo* então se corresponde a algo único e recorrente. Isso porque a maneira que fazemos parte desse enquadramento não constitui um problema; mas a complexidade de toda essa situação está em compreender de que maneira nosso próprio corpo é simultaneamente um corpo qualquer, concretamente situado entre os corpos, e um aspecto de si, a própria maneira de ser no mundo real. “Mas – seria possível dizer de modo abrupto – numa problemática da referência identificadora, a mesmidade do próprio corpo oculta sua ipseidade”. (RICOEUR, 2014, p. 9).

Nesse caso, para Ricoeur (2014), isso ocorre enquanto os caracteres estão ligados aos pronomes e adjetivos possessivos, como “meu”, “o meu”, tiverem ainda sido vinculados à

¹⁹ Cardinal no seu sentido etimológico que determina o número ou quantidade dos elementos de um conjunto, e não ordinal, que representa uma ordem, ou seja, uma hierarquia.

problemática explícita do si. Que na sua abordagem começará a ser realizado no campo da pragmática da linguagem.

Pois as compreensões das duas disciplinas, tanto da semântica quanto da pragmática da linguagem pelas quais ajudará na elucidação da pesquisa à cerca do si; ambas as abordagens segundo o autor parecem apresentar discordâncias enquanto suas prioridades. Num sentido da pesquisa referencial, a pessoa logo de início a terceira, no entanto aquela sobre quem se fala; enquanto para uma pesquisa no âmbito reflexivo, a pessoa é o sujeito que fala a um “tu”, ou seja, a um outro. Pois é nessa relação entre os pronomes pessoais, que se torna essencial ao entendimento da teoria integrada do si em um plano linguístico.

2.2 Atos de discurso, sentido, ação e agente num mesmo esquema conceitual

Paul Ricoeur (2014) continua sua abordagem à cerca da enunciação e dos atos de discurso, e passa a discorrer de que modo a teoria dos atos de discurso venha a colaborar para a construção do reconhecimento em relação ao fator de opacidade dos signos do discurso, como também se torna um objeto esclarecedor do tipo de sujeito que é assim promovido. Entretanto na relação entre ato de enunciação, a partir desse primeiro pressuposto se cria um espaço propício para uma confrontação entre os resultados alcançados através das vertentes de pensamento da filosofia da linguagem relacionados ao si. Ricoeur aponta:

Prova de que a abordagem reflexiva não se opõe pura e simplesmente à abordagem referencial está no fato de que é sobretudo como complicação no trajeto da referência de certos enunciados que encontramos fenômenos que exigem ser configurados numa teoria explícita da enunciação (RICOEUR, 2014, p. 20).

É válido salientar que, nessa abordagem, as duas classes de enunciados trazidos por Ricoeur são os “enunciados performativos e os enunciados constativos”. Quanto aos performativos, a sua enunciação equivale à realização exatamente daquilo que se enuncia. Um exemplo seria o caso da promessa onde apresenta sua função importante na determinação da ética do si. O termo “prometo” reclama na sua própria semântica no seu sentido, o ato prometer efetivamente; pois expressá-lo e comprometer-se em cumprir depois e este fazer depois compreende fazer para outrem. O “eu” é indicado logo de início, os performativos possuem a essência do fazer dizendo quando são acionados por verbos na primeira pessoa do singular do presente do indicativo (RICOEUR, 2014, p. 22).

Então a máxima “prometo”, que pode ser mais completa na forma “eu te prometo” possui o sentido específico da promessa. Se tomarmos a expressão “ele promete” não possui a

mesma intensidade reforçando “conservando um sentido de um termo constativos, ou seja, de uma descrição” (RICOEUR, 2014, p. 22). Se dizer é fazer, para Ricoeur, é em termos de ato que deve falar do dizer. Quais são os atos intrincados no ato global de dizer? (RICOEUR, 2014, p. 22).

Ricoeur (2014, p. 23) elenca três tipos de atos como sendo, “o ato locutório, ato ilocutório e ato perlocutório”. O primeiro é, portanto, a própria formulação predicativa, ou seja, dizer determinada coisa a respeito de algo. Vale ressaltar assim que não são os enunciados que referem, no entanto são os próprios locutores que praticam a referência: nem tampouco os enunciados que possuem sentido ou que significam, mas sim os locutores que expressa um dizer isto ou aquilo, ou que entendem uma determinada expressão concebida neste ou naquele sentido. O ilocutório relata o que o locutor faz ao falar, ou seja, o fazer do sujeito falante ao tempo que fala, onde a enunciação vale como constatação, comando, conselho, promessa. Para Ricoeur.

A noção de força ilocutória possibilita assim generalizar para além dos performativos propriamente ditos a ampliação do fazer no dizer: nos próprios constativos está incluído um fazer que na maioria das vezes permanece não dito, mas que pode ser explicitado precedendo-se o enunciado com um prefixo da forma “afirmo que”, totalmente comparável ao “prometo que”, forma na qual toda promessa pode ser reescrita. (RICOEUR, 2014, p. 23).

Portanto, Ricoeur (2014) afirma que não há nada de arbitrário, pois satisfaz ao critério de substituição sem perda ou mesmo alteração de sentido estabelecido a partir uma semântica lógica; enquanto se tomarmos como exemplo esses dois enunciados: “o gato está no telhado” e “afirmo que o gato está no telhado” ambos possuem o mesmo raciocínio e compreensão com o mesmo valor de verdade. Só que um tem a transparência de um enunciado atravessado por uma perspectiva referencial; sendo que no primeiro exemplo, a opacidade de um enunciado que direciona reflexivamente, voltada para a sua própria enunciação. (RICOEUR, 2014, p. 23).

Ao conquistar a autonomia de disciplina distinta, a teoria da ação provocou o surgimento, como que por contrachoque, um dos novos recursos da linguagem, tanto em sua dimensão pragmática quanto em sua dimensão semântica. Ao mesmo tempo, as dificuldades, os paradoxos e as aporias em que os estudos anteriores redundaram assumem proporções novas no novo âmbito da teoria da ação. (RICOEUR, 2014, p. 39).

O filósofo francês vem nos trazer uma compreensão da complexidade dessa relação entre teoria da linguagem e teoria da ação. Aqui aparece neste terceiro estudo na obra *O simesmo como outro*, uma abordagem profunda à acerca dessas teorias, numa linha ou numa perspectiva da semântica filosófica, por conseguinte o estudo aborda na linha da pragmática da

linguagem. Com este estudo busca sondar e aprofundar sobre essa complexidade dos enigmas impetrados na relação entre a ação e o seu agente.

Ricoeur (2014) toma como ponto de partida a distinção entre semântica e pragmática. Logo de início lança questões que são cruciais para o entendimento de tal abordagem, Ricoeur (2014) lança as perguntas: o que a ação ensina sobre seu agente? Em que medida esse eventual ensinamento contribui para esclarecer a diferença entre *ipse idem*? Tendo esses questionamentos, Ricoeur apresenta observações preliminares que servirão para nortear o entendimento de seu empreendimento. De acordo com Ricoeur (2014, p. 40), primeiramente, é preciso entender que numa semântica da ação, é possível tratar do agente da ação igualmente como acontece na análise dos “particulares básicos”, na qual a pessoa de quem se fala pôde ser designada como a entidade à qual são atribuídos predicados oriundos de ordens diferentes.

Para Ricoeur (2014, p. 40), “o recurso explícito à reflexividade da enunciação por meio da qual o próprio sujeito do discurso se designa não é da alçada de uma semântica pautada na referência identificadora”. Ele critica a pobreza dos resultados da teoria da ação de início, mas relata destacando a sua riqueza, entretanto, no que diz respeito às suas análises rigorosas, em um determinado ponto preciso da determinação puramente conceitual do agente da ação (RICOEUR, 2014, p. 40).

Ulteriormente a via da referência identificadora se entrelaça com a via da autodesignação do sujeito falante onde acontecerá uma tematização de maneira explícita em relação a autor referência de um sujeito agente, ou seja, onde se entrecruzam o sujeito falante e o sujeito agente.

Uma segunda limitação desta investigação apresentada pelo autor é que diz respeito à carência do campo de exemplos alcançados pelo conceito de ação. Ricoeur quer tratar de rede de ações, especificamente no tocante à análise do próprio raciocínio prático, pondo em evidência o princípio unificador que torna essas redes de ações “as *unidades práticas de categoria superior*”, que serão chamadas de práticas.

Ora, essa segunda limitação tem consequências importantes: ao não falarmos de práticas dignas desse nome – técnicas, ofícios, artes, jogos –, tampouco levaremos em conta os procedimentos de hierarquização entre práticas que autorizem a falar da unidade narrativa de uma vida (RICOEUR, 2014, p. 40).

Destarte, evidenciar qualquer que seja um princípio unificador pertencente às práticas e qualquer hierarquização entre práticas, concatenam, no entanto, a abstração dos predicados éticos a categoria do bom ou do justo. Lembrando que as unidades práticas e o encadeamento

lógico ulteriormente citados, assumem de forma explícita e clara uma significação teleológica, segundo o termo bom, e deontológica, segundo o termo justo (RICOEUR, 2014, p. 41).

Por vez “a semântica da ação se limita por princípio descrever, analisar” os enunciados nos quais o sujeito falante e sujeito agente, diz com o seu fazer, com ou sem a interferência de qualquer atitude prescritiva, em forma de proibição ou permissão. Por conseguinte, o agente da ação estará bem equidistante de poder igualar-se a um si mesmo, responsável por suas palavras e ação. Contudo, não será nada de novo ou admirável, caso o sujeito da ação venha surgir como um agente eticamente neutro, fadado a aceitação ou à reprovação. (RICOEUR, 2014, p.41).

Ação e agente pertencem ao mesmo esquema conceitual, que contém noções como circunstâncias, intenções, motivos, deliberações, impulso voluntário e/ou involuntário, passividade, coerção, resultados desejados (RICOEUR, 2014. p. 41). Assim compreende-se que, essa estrutura apresentada nessa abordagem, o que importa na realidade é essa organização em cadeia, é salutar perceber que o teor de cada termo está exatamente no fato de pertencerem à mesma rede dos outros termos; quanto às relações que Ricoeur chama de inter-significação, norteiam ou direcionam tais sentidos, acarretando o resultado de que sabendo usar um desses termos, passa saber usar de forma significativa e adequada a rede inteira (RICOEUR, 2014. p. 41).

Dentro da perspectiva ricoeuriana, trata-se de um determinado jogo coerente de linguagem, onde as regras que governam o emprego de um termo constituem também um sistema com as regras que governam o uso de outro termo. Um acesso privilegiado ao conceito de agente nos é permitido por tais respostas que proferimos no âmbito da pergunta quem? Segundo Ricoeur o que Strawson chamava de “*mesma coisa*”, a qual era atribuído tanto predicados psíquicos quanto predicados físicos, agora torna-se um pressuposto alguém em detrimento da pergunta quem? Contudo, toda essa reflexão nos remete a uma afinidade incontestável à problemática do si- mesmo (RICOEUR, 2014, p.42).

Em Heidegger, o quem? Pertence à mesma extensão ontológica da investigação do si-mesmo (*Selbstheit*); enquanto Hannah Arendt, estendendo-se na compreensão do termo, relaciona a pergunta quem? A uma determinada especificação própria do conceito à do conceito de ação, ao de trabalho e ao de obra. Pois segundo ela, o trabalho torna exteriorizado totalmente na coisa fabricada, enquanto a obra transforma a cultura ao que passo que se encarna nessa mesma cultura configurada em documentos, monumentos e instituições no espaço de propagação aberto promovida pela política, e que a ação é o aspecto do fazer humano que incita e provoca a narrativa (RICOEUR, 2014, p. 42).

Após análises, da pergunta quem? Que foi desenvolvido no plano semântico. O filósofo francês avalia o termo ação no plano da pragmática (RICOEUR, 2014, p. 80). Fundamentando seu pensamento em Aristóteles, Ricoeur entende que existe uma estreita relação entre a ação e o sujeito, sendo assim, (arkhé) agente do princípio será, de fato, aquele que pratica as ações (auto). No entanto, a noção de princípio por si só não é suficiente para justificar a relação existente entre ação e sujeito. (RICOEUR, 2014, p. 81). Para tanto:

O desdobramento da adscrição entre si mesmo e outro sugere que a adscrição compensa de algum modo uma operação inversa, que consiste em manter em suspenso a atribuição a alguém, apenas com o objetivo de conferir teor descritivo aos predicados de ação. (RICOEUR, 2014, p.90).

Ricoeur (2014) considera que o pensamento é dialético, e que o sujeito ao narrar uma história leva em conta os predicados que revelam à ação do quem. Ainda é preciso levar em consideração o conhecimento “cognitivo, as volições e as emoções” do quem. Desse modo, consegue-se colocar em planos distintos o “quê? Da coisa por fazer e o porquê? Da coisa feita” (RICOEUR, 2014, p. 92).

De acordo com Ricoeur (2014), a separação do quê e do porquê, “facilita a incorporação de sentido das intenções e dos motivos no repertório dos fenômenos psíquicos²⁰. [...] Assimz pode-se identificar as razões pelas quais o agente age, saindo da neutralidade do discurso que pode variar de níveis, “entre o sujeito indeterminado, inteiramente anônimo, antítese absoluta do si, o do quem quer que seja, no sentido de qualquer um” (RICOEUR, 2014, p. 92).

Ricoeur (2014) estabelece laços do agente com o agir, fazendo com que esse agente responda moralmente pelas suas ações no mundo. Nesse sentido, o filósofo francês esclarece que a filosofia da linguagem, não “leva em conta que a pessoa de quem se fala e o agente do qual a ação depende têm uma história, são sua própria história” (RICOEUR, 2014, p. 112).

Assim Ricoeur adentra a problemática da identidade pessoal e da identidade narrativa. No percurso do quinto estudo do si-mesmo como um outro, uma importante abordagem feita é realizada acerca da questão da identidade pessoal, visto que, para tratá-la faz-se necessário inseri-la na existência humana. Parte pela questão da teoria narrativa, voltando para a constituição do si, da ipseidade e mesmidade. Para isso, o autor, abordará estudos relacionados a descrever, narrar e prescrever todos voltados para constituição do si.

²⁰ Pessoas são os particulares de base, a partir dos quais nos identificamos a um indivíduo, e a pessoa além de adscrevermo-lhes predicados físicos, adscrevemo-lhes predicados psíquicos, que a difere dos corpos físicos. (NASCIMENTO, 2009, p. 10-11).

Aqui a teoria “si” está estritamente ligada à teoria narrativa. No entanto, Ricoeur (2014) começa falando do problema da identidade pessoal. É feito um paralelo entre a identidade como mesmidade e identidade como e ipseidade. Segundo Ricoeur (2014, p. 115), essas palavras são opostas entre si, a mesmidade é conceito de relações e a ipseidade do si. Apesar de serem opostas, ambas constituem a identidade pessoal com a permanência no tempo. O primeiro permanece no tempo pelo caráter; o segundo, pela promessa.

O que se deve entender por caráter? Em que sentido o termo tem, ao mesmo tempo o, valor descritivo e valor emblemático? Por que dizer que ele acumula a identidade do si e a do mesmo? O que denuncia, sob a identidade do mesmo, a identidade do si e impede de conferir pura e simplesmente a identidade do caráter à identidade do mesmo? (RICOEUR, 2014, p. 118).

O caráter, em concordância com Ricoeur, são sinais diferenciais de um sujeito, que permitem reidentificar esse indivíduo como pessoa. É, também, aquilo que permanece na singularidade de cada humano e não carece, nem funciona neste sujeito, como contingência. Logo, o caráter é de dimensão cumulativa da identidade tanto numérica, quanto qualitativa, é contínua e ininterrupta, no qual a sua permanência se dá no tempo. O autor prossegue.

Primeiramente, à noção de disposição vincula-se a de hábito, com sua dupla valência de hábito que está sendo, como se diz, contraído e de hábito já adquirido. Ora, essas duas características têm uma significação temporal evidente: o hábito confere história ao caráter; mas é uma história na qual a sedimentação tende a sobrepor-se à inovação que a precedeu e, em última instância, a aboli-la. (RICOEUR, 2014, p. 121).

Ricoeur (2014) busca em Aristóteles suporte para definir o conceito de caráter. E ressalta que caráter e hábito para o filósofo estagirista é considerado como sendo *êthos* (caráter) e *éthos* (costume), quando *éthos* passa a *héxis* passa para uma disposição adquirida. São os hábitos adquiridos que irão constituir os chamados traços do caráter. Nesses traços, podemos dizer que estão presentes identificações, valores e normas que podem constituir tantas pessoas, ou até mesmo uma comunidade (RICOEUR, 2014, p. 121).

2.3 Hermenêutica da alteridade e sua fundamentação na filosofia ricoeuriana

Segundo Henriques (2005), no seu artigo intitulado *A Alteridade como mediação irrecusável*, expressa que Paul Ricoeur é, desde o início da sua vida de intelectual, de filósofo e de professor, um cidadão comprometido. Comprometido com a paz, com a democracia e com a justiça, podendo a sua obra ser lida como a tentativa de fazer valer a palavra contra a violência,

por ressaltar o poder da argumentação e do confronto racional contra qualquer tipo de afirmação unilateral da verdade.

Segundo Henriques (2005, p. 5), a alteridade pode ser uma chave hermenêutica para compreender o seu modo de pensar e a sua produção textual, dando corpo à afirmação de que embora estejamos condenados ao reino da palavra, enquanto humanos, “[...] essa condenação não representa um castigo, mas sim um privilégio - o privilégio de podermos constituir um falar comum”.

Henriques (2005, p. 2) ainda acrescenta que “[...] a questão da alteridade seja sob a forma de dimensão ontológica, enquanto um dos grandes gêneros, à maneira de Platão, no quadro da oposição identidade-diferença, seja na sua dimensão ético-antropológica, no quadro da oposição eu-outro, é uma velha questão filosófica, acerca da qual a respectiva literatura é tão abundante quanto polémica”.

A alteridade não é uma preocupação somente do pensamento filosófico na contemporaneidade, ela permeia todo o percurso da filosofia desde Aristóteles a Kant. Para tanto, Paul Ricoeur insere no seu pensamento um novo conceito de alteridade, uma alteridade mais articulada e vital para o mundo das relações entre o si mesmo e o outro, ou o si mesmo como um outro.

Ademais, “[...] a questão da alteridade convoca, por isso, a força da própria dinâmica da dialética para o interior do processo de pensar, introduzindo nele uma estrutura inquietante, de confrontos e de determinações recíprocas” (HENRIQUES, 2005, p. 3).

Seguindo a mesma linha de pensamento de Henriques, na obra, *Soi-même comme un autre*, é particularmente, um ilustrativo desta dimensão polarizada da alteridade: Nessa mesma obra o filósofo “sugere, que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que, de preferência, uma passa na outra, como se diria em linguagem hegeliana” (HENRIQUES, 2005, p. 5).

Diante da alteridade, seu sentido semântico, ela tem dois vetores fundamentais de seu conceito: tem uma estrutura polarizada, como um primeiro momento de análise acerca da alteridade e, a perspectiva trazida desde Aristóteles até Kant, o filósofo vai buscar um “eu” reflexivo que expande suas possibilidades.

Em Ricoeur há uma dinâmica de abertura ao outro. Ela não se polariza e nem se encerra.

Ao “como” queríamos ligar a significação forte, não apenas de uma comparação - o si-mesmo como sendo semelhante à alteridade - mas mais de uma implicação: o si-mesmo enquanto... outro” (RICOEUR, 2014, p. 5). Segundo Gubert (2011, p. 74), assevera que Ricoeur:

[...]não pretende estabelecer uma nova forma de exaltação, nem de humilhação do si-mesmo, pois, o si-mesmo é entendido como um “cogito ferido”, ou seja, um cogito que é constituído, “atravessado” pela alteridade. Portanto não se trata mais de um cogito que busca em si os fundamentos do conhecimento, do mundo, de Deus e até de si-mesmo. Trata-se de um si mesmo que pede para ser reconhecido com e para o outro, “si-mesmo como um outro”. (GUBERT, 2011, p. 74).

Aqui o reconhecimento traz um caráter valorativo não de morte ou destituição do outro, mas de troca de experiências, bens, favores, cuidado. Essa troca não é de cunho financeiro ou de lucros, mas como expressa o autor trata-se de um “caráter cerimonial” da troca, de um dom que demanda um “contra-dom”. Esse sentimento de retribuição, que reside na “coisa trocada”, não é algo mágico, que teria o poder de “circular e retornar a sua origem” (RICOEUR, 2004, p. 23).

Nessa linha de pensamento do filósofo francês, a pessoa que doa algo ou algum dom ele se dá a si mesmo naquilo que é doado, porque o seu sentido e a sua função se encontram não na coisa dada, mas na relação intrínseca entre o aquele doa e aquele que recebe. “o funcionamento do dom em realidade não está na coisa dada, mas na relação doador-recebedor, a saber, há um reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom” (RICOEUR, 2004, p. 24).

CAPÍTULO III

3 UMA DIMENSÃO ÉTICA DE ALTERIDADE

A proposta deste terceiro capítulo tem por objetivo trazer de maneira clara um breve estudo acerca das concepções distintas de alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas (*Totalidade e Infinito*), fazendo um paralelo entre esses dois filósofos, essencialmente a forma como cada um desses pensadores formula e apresenta a sua compreensão de alteridade. Tomaremos como texto, a obra de Sybil Safdie Douek, com o título: *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo* (2011). Também, vale salientar que no prosseguimento deste capítulo, desenvolveremos a partir do, três ponto três (3. 3), o subtópico intitulado: Alteridade e suas implicações ética: do cuidado à solicitude. Estabeleceremos uma abertura de correlação entre a noção de cuidado de Martin Heidegger, sexto capítulo da obra *Ser e tempo* (2014) e a noção de solicitude em Paul Ricoeur, o oitavo estudo da obra do *O si mesmo como Outro* (2014).

Ao longo das experiências de um humanismo clássico em que o sujeito é apontado como absoluto desde as afirmações cartesianas, surgem nesse cenário contemporâneo, Ricoeur e Lévinas, ambos preocupados em abrir uma nova discussão posicionando o sujeito não mais como ponto central de uma filosofia. Perspectiva advinda da filosofia cartesiana, pondo o sujeito como ente absoluto em relação ao conhecimento, a cultura, as artes e sobre si mesmo.

Aqui o sujeito trás para si e introjeta a própria alteridade. Segundo Ricoeur, “o si mesmo como um outro” enquanto Lévinas afirma: “o outro no mesmo”, no entanto os dois se apresentam com linhas de pensamentos distintos. Lévinas sustenta a tese de um outro concebido de forma absoluta e Ricoeur prioriza tanto o si como o outro defendendo uma alteridade pautada em uma relação recíproca e na receptividade do sujeito.

É válido salientar que essas diferentes abordagens resultam em implicações éticas que vão influenciar em formas distintas expressas nas relações sujeito-outrem. Ricoeur cria uma hermenêutica do si e se distancia da transcendência apoiando-se apenas nos conceitos próprios da filosofia. Já Lévinas, aproxima o problema da subjetividade ao problema da transcendência.

3.1 Concepção de alteridade em Lévinas

De início é necessário trazer para o centro dessa reflexão o que é relevante e não relevante, as proximidades e as distâncias entre o pensamento de Lévinas e o de Paul Ricoeur. Para desenvolver tal propósito é necessário primeiramente entender o conceito de sujeito:

A questão do sujeito em sua relação com a alteridade; questão que, com certeza, não ocupa um lugar marginal em suas respectivas obras: *Soi-même comme un Autre* (1990), de Paul Ricoeur, quanto em *Autrement qu'être* ou *Au-delà de l'Essence* (1974), de Emmanuel Lévinas (DOUEK, 2011, p. 17).

Os conceitos acerca do sujeito formulados nesses dois textos são fundamentais para esta reflexão, pois apresentam uma nova visão dimensional da compreensão de sujeito causando assim uma ruptura entre a identificação deste e o indivíduo, pondo em questão a supremacia do sujeito soberano e sua autossuficiência, possibilitando uma discussão no campo da ética. No entanto, essas concepções de sujeito advindas e abstraídas desses textos possuem um fio condutor que direciona objetivamente para uma preocupação ética, tal preocupação fundamenta-se no valor da importância da alteridade como categoria.

Segundo as concepções de Lévinas e Ricoeur, sujeito não pode ser pensado sem o outro, pois é somente nesse âmbito que podemos conceber a dimensão de sujeito. No entanto, mesmo que as compreensões de sujeito apresentadas por Ricoeur e Lévinas sejam diferentes, elas se apresentam em defesa de um determinado sujeito; que Ricoeur o expressa como *cógitto ferido*, enquanto para Lévinas ele o expressa como o *sujeito deposto*.

Tanto para Ricoeur como para Lévinas acerca do sujeito, ambos buscam resgatar esta ótica do sujeito, ao contrário do pensamento estruturalista que o desfaz. Ambos defendem que o sujeito deve ser suprimido por estruturas, sem a devida autonomia, sucumbindo ao próprio esquecimento de si, e, por conseguinte, do outro. Dessa forma, ao dar uma ressignificação ao sujeito, Ricoeur o perfaz como aquele que anuncia, enquanto para Lévinas, aquele que detém uma convocação, ou seja, em ambos os pensadores, a responsabilidade impera sob as concepções de sujeito e sua ação.

Tanto Ricoeur quanto Lévinas parecem recriminar ao estruturalismo o desaparecimento do sujeito: seja o sujeito da anunciação (Ricoeur), seja a assignação à responsabilidade, o da convocação (Lévinas). Ambos parecem querer reabilitar o sujeito, fazer-lhe novamente confiança, sem por isso, render-lhe irrestritas homenagens. Foi precisamente essa reabilitação ou defesa do sujeito que motivou tantos dos autores quanto do tema (DOUEK, 2011, p. 18).

Dessa forma, os pensadores se debruçam nessa dimensão de resgate de significado e telos do sujeito. Percebe-se que sob as concepções filosóficas e científicas da época Ricoeur e Lévinas, tratam de perscrutar as mesmas interrogações acerca do fim do sujeito e do fim do homem, que em diferentes aspectos é social, político e prático.

Nessa noção, é correto situar ambos na perspectiva reflexiva do humanismo, mesmo que a contragosto, pois tende a recolocar a condição do sujeito como o centro das reflexões existentes nas ciências, e no construto da sociedade.

Dessa forma, ambos autores não se situam numa dimensão estranha a realidade da ideia de sujeito e de sua fragmentação, mas se aproximam em entender os o outro a outrem. Assim sendo, abrem a possibilidade de um resgate do sujeito, na perspectiva da convivência não só de uma época, mas sobretudo de ideais filosóficas. Para entender o sujeito, é mister compreender este em suas dimensões epistêmicas e praxiológicas.

Nesse ínterim, Ricoeur parte sempre do eu, do si, enquanto Lévinas parte do outro que é quem provoca. Entretanto, em Ricoeur há a reciprocidade, ou seja, do reconhecimento do outro. Desse modo, os indivíduos devem criar espaços e pontos iniciais, referencial para a convivência, não é outra pessoa ou agente, mas o sujeito em suas práxis. “O eu é idêntico mesmo nas suas alterações, num outro sentido ainda. Com efeito, o eu que pensa dá por si a pensar ou espantar-se com as suas profundidades e, em si, é um outro” (LEVINAS, 1988, p. 24). De forma fenomenológica o si já está no sujeito, pois há o impacto e sua dação é imediata. Então sob esta perspectiva de Lévinas, não há como ter um espaço para o reconhecimento.

A diferença mencionada acima se explicita no próprio vocabulário dos autores: enquanto Ricoeur fala de "um cógito ferido", Lévinas se refere a um "eu deposto". Lévinas parece, se for permitido o termo um pouco forte, "explodir a subjetividade, ressaltando a dimensão de passividade ou de sujeição presente no sujeito face a face com um outro, mais elevado, mais alto que o eu (DOUEK, 2011, p. 20).

Uma perspectiva a ser salientada entre os dois pensadores acerca do sujeito da práxis e do conhecimento, é a noção do caráter subjetivo do sujeito. Enquanto Lévinas busca a fundamentação e a conceitualização na tradição filosófica, Ricoeur considera que a dimensão subjetiva está situado sob uma outra concepção, uma ideia de verdadeira autonomia e resignificação que perpassa pelas áreas da filosofia e do construto das ciências. Isto posto, Ricoeur foge da noção multifacetada da tradição grega, mas idealiza, na verdade, uma nova configuração, uma nova ideia de subjetividade, a saber: heterônoma.

A visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba. A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade da ideia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede seres a desmedida do desejo (LEVINNAS, 1988, p. 22).

Sobre a questão, da subjetividade heterônoma, o sujeito para o outro é a referência, que se afirma a partir do reconhecimento de si. E sob esse pressuposto, ele cria uma identidade denominada, identidade narrativa que é sair da esfera do conhecimento tradicional, para pensar o outro e se aproximar. Diferente da visão de sujeito da modernidade, em que o pensava como diferente daqueles com quem convivia, na perspectiva de Ricoeur, ocorre um resgate da identidade narrativa a partir de uma concepção contemporânea sob os aspectos históricos e do

tempo que cada um vivenciou. Trazemos aqui uma característica do ser outro em Levinas: “A sua característica formal - ser outro - constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam; o metafísico está absolutamente separado” (LEVINNAS, 1988, p. 23).

A contemporaneidade trouxe um desmonte para o homem, e nesse ínterim, há uma noção irretocável, que é o si que pode narrar o outro e suas estruturas históricas, sob a identidade narrativa que detém um poder de fala e que pode narrar e ao mesmo tempo ser narrado pelo outro. Essa identidade narrativa dar-se-á em uma simbiose, pois há uma receptividade do outro e do outro que vai de mim.

Anteriormente citamos que Ricoeur busca sempre distanciar-se do problema da transcendência e procura firmar consolidar toda problemática do sujeito a partir do crivo rigoroso do discurso filosófico, enquanto Lévinas apresenta sua tese de que o problema do sujeito anda junto com o problema da transcendência.

Cita-se:

Sabe-se que tanto um quanto o outro nunca negaram sua inclusão na tradição religiosa – protestante (Ricoeur), ou judaica (Lévinas). Sabe-se também que eram pensadores e comentadores de escritos religiosos e teológicos. Ricoeur, mais do que Lévinas, sempre fez questão de manter os dois registros separados. Embora aqui e ali, ensaie linhas de intersecção entre os dois domínios. (DOUEK, 2011, p. 21).

É possível conceber aqui duas dimensões que de início possam causar um certo conflito em relação a definição entre teologia e religião. O termo religião pode ser definido como sendo um conjunto de crenças e práticas mesclada de aspectos místicos e míticos praticadas através das relações do homem com o divino ou nas suas relações com o sagrado, ou seja, que fogem do campo do domínio humano, que se traduz como transcendente; no entanto a teologia não necessita das crenças para se fazer entender a sua essência.

O termo teologia se define primeiramente pelo seu radical ou etimologia advindo de dois termos gregos: (logos), que traduzimos por discurso ou saber e (*theos*) que significa Deus. Portanto, discurso ou saber a respeito de Deus. Tal conhecimento teológico como disciplina não possui a apreensão da totalidade de seus conceitos e deixa escapar ao longo de seu discurso, alguns ou vários elementos que não têm uma explicação lógica dos conceitos por ela apresentados. Talvez não seja totalmente descartável para Ricoeur e Lévinas a aceitação deste objeto que é a transcendência.

Ambos incluem a noção de transcendência dentro do discurso filosófico, o que anteriormente chamamos de logos. A transcendência está intrinsecamente relacionada ao religioso e ao teológico. Aqui se encontra a complexidade e ou talvez o ponto de intersecção ou

confusão, concebendo que é quase impossível falar do religioso ou do teológico, sem recorrer a essas duas dimensões. Se seguirmos com essa reflexão, não é possível alcançarmos uma clareza tão facilmente, quanto a presença desses dois elementos dentro do discurso filosófico de Lévinas e de Ricoeur.

No entanto, não é importante trazer para essa discussão se, de fato, as concepções de religião, de Ricoeur e Lévinas, perpassam suas reflexões filosóficas.

Tanto Ricoeur quanto Lévinas: colocando-se, segundo o belo título do livro de Ricoeur, *Nas fronteiras da filosofia*, quer dizer: manter a perspectiva filosófica acerca de questões religiosas e teológicas; mas, tal como um hóspede bem educado que se apresenta sem invadir, respeitando as possibilidades e os limites destas duas formas de expressão humana, isto é ter como regra de ouro não reduzir uma à outra, não explicar uma pela outra, procedimento privilegiado tanto por Ricoeur quanto por Lévinas. (DOUEK, 2011, p. 23).

Estar nas fronteiras da filosofia significa dizer que não possuímos uma ciência que seja absoluta e que perpassasse os limites das demais ciências. No entanto, o que Ricoeur propõe nessa perspectiva é que a filosofia sendo por excelência, a ciência da reflexão pura onde seu objeto primeiro de estudo é ação reflexiva sobre o homem suas definições e redefinições antropológicas. Isso quer dizer que o mesmo vive nos limites e nas fronteiras entre o religioso e o teológico, entre a reflexão filosófica e a reflexão transcendental.

A filosofia nessa perspectiva busca não invadir o campo das demais reflexões acerca do homem, clareando e desvelando as inúmeras formas de manifestações do conhecimento. É possível até afirmar que tanto Ricoeur quanto Lévinas se preocupam com a condição de um sujeito ético, permanecer na fronteira é também uma maneira de observância e para Ricoeur isso se dá de modo humilde e modesto, apresentando-se de forma mais sugestiva do que reflexiva.

Aposta fascinante, mas ao mesmo tempo bastante perigosa – perigo talvez pressentido por Walter Benjamin. Em *experiência e Pobreza*, Benjamin sonha com um novo homem, que possa se livrar do passado, começar do zero e deixar para trás “a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adormecido com todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraudas sujas de nossa época” (DOUEK, 2011, p. 25).

Na realidade aqui não se trata de uma ruptura entre as concepções de homem tradicional e de homem civilizado. Trata-se de uma nova possibilidade de conceito de homem que a partir de uma consciência de seu estado de existência. Esse contemporâneo nu, desprovido de uma herança tradicional, seria uma maneira de contrastar com o homem civilizado contemporâneo.

Nesses tempos, talvez a reflexão sobre si possa trazer algo assim como uma espécie de reconforto. Pessoalmente, eu não iria tão longe, mas sem dúvida, considero uma espécie assim de privilégio poder pensar, a partir de Ricoeur e Lévinas, sobre um sujeito possível, um sujeito como outro: seja “si mesmo como um outro” (Ricoeur) ou “o si como outro no mesmo” Lévinas, sobre um homem que possa viver na fragilidade de sua atestação (Ricoeur) ou em sua inelutável substituição (Lévinas). (DOUEK, 2011, p. 27).

Pensar o si e o outro numa perspectiva do sujeito sob a ótica da filosofia de Ricoeur ou de Lévinas é romper definitivamente com esse humanismo excessivo em que na realidade nem se poderia chamar de humanismo, se levarmos em conta as atrocidades praticadas no cenário da segunda guerra.

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo (tu) ou (nós) não é um plural de (eu). Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. A ausência de pátria comum que faz do Outro - o Estrangeiro, o Estrangeiro que perturba o (em sua casa). Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre (LEVINNAS, 1988, p. 26).

A noção do humano tornou-se algo desprezível, por tanto, as concepções filosóficas do sujeito e da alteridade de Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas de certa forma apresentam uma nova concepção acerca do homem ético sem reduzi-lo às situações históricas, mas compreender que suas filosofias são frutos também de nosso tempo.

Tempo em que o ser humano se tornou objeto descartável perante as suas relações, com os outros indivíduos. Os termos sujeito e alteridade tomam um novo direcionamento, tornando-se dentro do discurso filosófico uma preocupação primeira. Pois essa concepção de sujeito e de alteridade gera uma nova dimensão conceitual e prática no diz respeito às perspectivas no campo da ética.

De Freud a Lacan, não é mais possível pensar a identidade sem o auxílio de um discurso sobre si mesmo. No entanto, a preocupação de Ricoeur – para o qual a psicanálise não é, de modo nenhum, estranha, como atesta seu ensaio sobre Freud: *De L'Interprétation* –, e, a meu ver, o interesse que desperta sua noção de identidade narrativa, nada tem a ver com uma leitura psicológica ou psicanalítica desta. Tra-se mais propriamente de uma construção filosófica e do sujeito (DOUEK, 2011, p. 31).

Entende-se que a citação acima traz para o centro desta discussão Ricoeur que reconhece os estudos construídos desde Sigmund Freud e Lacan, foram de suma importância para a fundamentação da construção de seus conceitos acerca da identidade narrativa, no entanto, Ricoeur perpassa por esses dois autores, porém seu foco principal é apresentar uma noção de identidade narrativa em que sua intenção é a busca de uma construção ética e filosófica, ou seja, filosófica porque procura seu fundamento na clareza e na objetivação do

discurso; e ética porque se consolida nas relações de uma realidade concreta que dá na ação reflexiva do si para com o outro.

A alteridade apresenta-se como um elemento constitutivo da identidade. Ricoeur formula uma hermenêutica do si, na qual ele desenvolve uma dialética entre idem, ipse e alter, a qual ele intitula de “pequena ética”. Logo, as premissas apresentadas também trazem um entendimento interessante como elemento novo apresentado por Ricoeur de que as questões filosóficas e éticas estão implicadas na noção de identidade narrativa.

A identidade ipse remete à dialética entre o “si” e o, “outro que si”. A alteridade nada é para a identidade idem, ela é apenas comparativa. Mas, no caso da ipseidade, a alteridade lhe é constitutiva: ambas só podem ser pensadas conjuntamente. *O como do si mesmo como um outro* não é comparação, mas, “implicação: si mesmo enquanto...outro. (*em tant que...autre*)” (RICOEUR, 2014, p. 14).

O que é interessante perceber é que Ricoeur apresenta na sua hermenêutica do si que a alteridade é um elemento que só pode ser pensada em conjunto com a ipseidade e nesse espaço de compreensão se percebe claramente a aplicabilidade dos termos “comparação e implicação”. Talvez que comparar seja um termo que traduz apenas equivalência ou similitude e que não leva em conta aquilo que é diferente, enquanto a palavra implicação pode ser compreendida como uma expressão que causa interferência, tensão, locução e ou interlocução que está diretamente ligada à ação, ou seja, à vida prática.

Do ponto de vista do filósofo, o problema da identidade às filosofias do sujeito, cujo nascimento pode ser detectado em Descartes: neste, tanto o sujeito quanto seu corolário, o *cogito*, são “exaltados” e tal exaltação deve ser questionada. Mas deve também ser posto em questão seu contrário: a humilhação do sujeito do *cogito*, a partir de Nietzsche. Ricoeur destrona o *cogito* exaltado de Descartes e reabilita o *cogito* destronado de Nietzsche, ao propor a ideia de um *cogito* ferido. O *cogito* assemelha-se um pouco à figura do pai: “ora há demais, ora não há suficiente” (CC, 129). Do lado do demais: Kant, Hegel, Husserl, o idealismo alemão (DOUEK, 2011, p. 33).

Perpassando por todo esse caminho que Ricoeur traçou ao longo da história da filosofia confrontando os vários pensadores anteriormente citados, entende-se que na sua reflexão há uma primeira preocupação que não é desconstruir a reflexão filosófica, construída ao longo de sua trajetória, mas trazer para o centro da discussão filosófica uma nova compreensão de sujeito, em que esse sujeito não seja concebido como estrutura absoluta que se encerra em si mesmo e sim em um si mesmo como um outro, um si reflexivo, um si que se o percebe e que ao mesmo tempo percebe e procura reconhecer esse outro de uma maneira compartilhada e que esse processo se dá por meio de uma mediação...?

O problema ético que aí surge é de fundamental importância: se tudo muda e o sujeito é instável como garantir seu comprometimento, ou, como diz Ricoeur, sua promessa? Como contar com alguém que sempre muda? O que fazer com a responsabilidade e comprometimento? Aqui reside o problema essencial do filósofo, ao qual ele tentará responder com a noção de ipseidade, contraposta a mesmidade, ambos presentes, no entanto distintas, na noção mais geral de identidade narrativa (DOUEK, 2011, p. 35).

As perguntas formuladas requerem ou remetem a respostas de cunho antropológico e existencial, que são categorias constitutivas do ser humano, pois não se pode pensar o sujeito como um ente estático e imutável, essa parte do sujeito que não muda é, na maioria das vezes, é perceptível, chamada mesmidade. Já ipseidade condensa aspectos do sujeito que é próprio dele e não se confunde com os dos demais sujeitos, é de caráter particular e individual, único de um sujeito. É pela ipseidade que se formam as diferentes convicções que possui um sujeito sobre um determinado ponto de vista. A ipseidade está relacionada com a dimensão interna de cada indivíduo pensando e que não se mistura e nem se confunde com os demais, pois cada ipseidade é aquilo que é determinante e que diferencia um sujeito do outro.

A terceira intenção de Ricoeur, também de inspiração filosófico-ética, sublinha a presença do outro, ou da alteridade, na ipseidade. Ambos são correlativos: não há si sem outro. Nesse sentido, é imprescindível estabelecer uma distinção fundamental entre sujeito e indivíduo. (DOUEK, 2011, p. 35).

Portanto, para entender o conceito de alteridade em Ricoeur é preciso aplicar mesmo o mesmo de alteridade para entender a reflexão sobre o outro. O estudo do si mesmo como um outro, mesmo que de maneira implícita, é possível se resgatar e refletir sobre a alteridade como categoria que se evidencia numa dimensão compartilhada. Uma nova dimensão não apenas à do si, mas também a de um novo discurso filosófico acerca do conceito até então apresentado. Nesse caso, o outro não é apresentado como que algo que substitui o si, pelo contrário, ele é objeto central da reflexão do si mesmo. A de Ricoeur, *O si mesmo como um outro*, condensa na sua essência, todas essas inquietações anteriormente citadas.

Mas este “eu” que duvida, assim desancorado em relação a todas as referências espaço temporais solidárias do próprio corpo, quem é ele? (.) O “eu” que conduz a dúvida e que pensa no *cogito* é tão metafísico e hiperbólico quanto o é a própria dúvida em relação a todos os seus conteúdos. Ele é, na verdade, ninguém (RICOEUR, 2014, p. 16).

Essa provocação Ricoeuriana faz com que as filosofias do *cogito* sejam revistas e analisadas a partir de uma nova perspectiva sendo que o sujeito deva ser resgatado e pensado numa dimensão de um devir a ser inserido numa dimensão prático-existencial. Por tanto, há de fazer um questionamento a este “eu” que duvida, pois uma se firmando no critério da dúvida,

deixa de lado todo o referencial de conhecimento adquirido ao longo das experiências espaço temporais. Essa desconstrução feita por Ricoeur, nos ajuda a trilhar um novo horizonte, deixar de pensar o *cogito* não só na dimensão do “eu” cartesiano, e a fazer uma transfiguração do sujeito exaltado em um si mesmo que reconhece a si e concomitantemente o outro. A partir dessa reflexão, diz Ricoeur: “o pensamento se põe pondo a dúvida. É nesse sentido que o “êxito pensando” é uma primeira verdade, isto é, uma verdade que nada precede” (RICOEUR, 2014, p. 18).

Nem exaltado, nem humilhado, o *cogito* de Ricoeur é “ferido”. Entre dois polos extremos, Ricoeur busca construir uma hermenêutica do si que “se manter a igual distância do *Cogito* exaltado por Descartes e do *Cogito* proclamado decaído por Nietzsche” (RICOEUR, 2014, p. 35). Pensar o *cogito* do ponto de vista, nem exaltado e nem humilhado, é um desafio apresentado por Ricoeur, pois é necessário agora construir um novo conceito de cogito que não se enquadra na concepção tradicional, no entanto abre uma via promissora para se conceber uma nova concepção acerca do sujeito.

Ricoeur distingue a identidade como idem (mesmidade) e como ipse (si-mesmo, idêntico a si mesmo). A ipseidade não é a mesmidade. Na identidade como mesmidade se sobrepõem quatro significados. Primeiro: no sentido numérico, identidade significa unicidade e seu contrário é pluralidade. a identificação aqui é reidentificação do mesmo. Segundo: a idéia de semelhança extrema. O contrário aqui é: diferente. Estes dois critérios podem se sobrepor: quando a reidentificação do mesmo objeto de dúvida, quando se trata, por exemplo, de dizer que um X, réu e acusado hoje, e o autor de um crime antigo são uma mesma e única pessoa. É a fraqueza do critério de similitude no caso de uma grande distância no tempo que sugere outro critério, ou outro significado da identidade como mesmidade. Terceiro: continuidade ininterrupta de um ser entre o primeiro e o último estágio de sua evolução: tomemos X, de feto ou bebê a homem ou velho, é uma única e mesma pessoa. O contrário aqui é a descontinuidade. Vemos como entra em jogo aqui a mudança no tempo. O quarto sentido da identidade-mesmidade é a permanência no tempo. O contrário seria: diversidade ou mutabilidade (DOUEK, 2011, p. 51-52).

Essa contribuição filosófica que Ricoeur traz para o campo do discurso filosófico contemporâneo pode ser que seja umas das maiores heranças deixadas pelo autor. Entretanto, é válido evidenciar que Ricoeur não constrói sua reflexão a partir do nada, mas utiliza-se de uma proposta de diálogo com os pensadores tradicionais e contemporâneos a ele, fazendo uma espécie de releitura e síntese desses pensadores chamando-os para um confronto mediado pelo crivo racional da reflexão filosófica. Se percebermos, Ricoeur toma esses autores e ao longo de sua hermenêutica do si, começa por acolher as ideias que são de relevância para o construto de seu estudo e ao mesmo tempo deixando de lado os excessos defendidos por essas teorias.

Ricoeur vai tecendo durante o seu estudo uma nova concepção de sujeito. Uma das preocupações primeiras é diferenciar, ou seja, procura estabelecer uma distinção entre

mesmidade e ipseidade na identidade. Ricoeur propõe quatro tipos de significados para se entender o que é identidade-mesmidade e ao mesmo tempo que discorre cada um destes significados ele apresenta simultaneamente o seu contrário. Ora, tanto a mesmidade quanto a ipseidade estão contidas na identidade, mas é relevante saber que os dois termos não são a mesma coisa, na linguagem ricoeuriana: identidade-ipse e identidade-idem.

Na identidade como mesmidade destacam-se quatro significados segundo Ricoeur: a) o primeiro pressupõe um sentido numérico ou unicidade e seu contrário é a pluralidade; b) o segundo pressupõe uma ideia de semelhança e seu contrário é a diferença; c) o terceiro, uma ideia de continuidade ininterrupta e seu contrário é a descontinuidade; d) por fim, o quarto sentido é a permanência no tempo tendo como seu contrário, a diversidade ou a mutabilidade.

O si é caracterizado pela mudança e por experiências de descontinuidade, como o atestam, por exemplo, de modo bastante dramático, as experiências de conversão. Por isto identidade não é apenas mesmidade, mas é também ipseidade “no sentido de ipse, ‘idêntico’ está ligado ao conceito de ipseidade de um si mesmo. Um indivíduo é ‘idêntico a si mesmo. O contrário aqui é ‘outro’, ‘estranho’” (RSCH, 35)²¹. (DOUEK, 2011, p. 52)

O si é marcado pela mudança e pelas experiências de descontinuidade. Pode-se perceber que aqui se dá um processo de conversão, não num sentido do religioso, mas na perspectiva de mudança de visão, de costumes de práticas. Mais uma vez volta-se a afirmar que a identidade não só mesmidade como também ipseidade. Quanto ao termo idêntico, podemos conceber o conceito de algo que tem com outro uma relação de identidade. É possível aprender que todo princípio tem seu contrário e isso nos eleva ao um patamar de não estagnação, uma vez que a concepção de mesmidade não se confunde com a concepção de ipseidade.

Isso nos ajuda a conceber o sujeito pensante e atuante, como uma estrutura autossuficiente e absoluta que se encerra em si mesmo sem a devida abertura em direção ao outro, ou seja, ao alter em que ambos, tanto o si como o outro não apresentam como algo imutável ou permanente, mas que estão livres de uma rotulação pré-determinada e última.

O si reflexivo e o alter constituem na sua intrínseca relação o que poderíamos chamar de alteridade, fator imprescindível na filosofia de Ricoeur para a compreensão desse nosso sujeito e o que ele, às vezes, o chama de cogito ferido que busca uma reidentificação e superação às fendas e às rupturas experienciadas ao longo da trajetória das inúmeras filosofias do sujeito postuladas. Não se pode negar que todo esse esforço exaurido por Ricoeur, traz consigo uma consequência ética. Aqui a ipseidade, de certa forma, prescinde da mesmidade,

²¹ RSCH: “*L’Identité Narrative*”. A identidade narrativa.

a sabendo que a mesmidade implica uma permanência no tempo, conceitos que já foram expostos anteriormente.

3.2 Concepções de alteridade em Ricoeur: compartilhamento

A diferença dos contrários pode nos esclarecer aqui; os contrários de mesmidade são: pluralidade (em oposição à unicidade), diferente (contrário de similitude), descontinuidade (contra continuidade) e diversidade (oposto à permanência), o contrário de ipseidade é alteridade (deixo para mais tarde a relação dialética entre ambas, essencial para identidade narrativa). (DOUEK, 2011, p. 52).

Tomando como referencial esses pressupostos filosóficos acima citados, podemos utilizá-los como norteio e fundamento básico e essencial na compreensão acerca do conceito de alteridade no pensamento filosófico de Ricoeur. Nessa perspectiva irão surgir elementos novos como a questão problema ético proveniente de uma certa recusa à repetição que caracteriza potencialmente a mesmidade. Contudo, é necessário levar em conta essa nova concepção de sujeito, ou seja, um sujeito instável que nos remete a refletir a sua situação em relação ao seu comprometimento, o que Ricoeur nomeia promessa.

A promessa surge como elemento novo no seu pensamento. Uma vez proferida dentro da relação do si reflexivo e o outro tem que ser mantida e realizada como forma de consumação do ato da promessa firmado. É válido também pensar o termo da responsabilidade no sentido de uma ação que não se prende ao mero formalismo por meio da phonesis nas relações de justiça, trazendo à tona a amizade e a solicitude que nasce do respeito devido aos outros, pondo a alteridade como ponto de referência ou ponto de partida a fim de fortalecer essa primeira afirmação ou tese.

É necessário refletir que, com essa nova maneira de conceber o sujeito, precisa-se levar em conta também de que ele agora se apresenta não mais como imutável. Ressalte-se que isso pode constituir uma desconfiança diante de um sujeito que muda constantemente. Seja por uma fragilidade, ou uma potencialidade, ou uma capacidade de superação. O problema da ipseidade se faz entender que no sujeito há uma característica representada por algo relativo à permanência, à mesmidade, não sendo superior às suas características que se modificam constantemente no âmbito das suas relações de um sujeito com os outros, a ipseidade.

Talvez seja preciso se falar que essas constantes mudanças possam ser vistas pela ótica em algum momento a partir do conceito de caráter que seria uma forma de permanência no tempo. No entanto, no que diz respeito a manter a palavra mantida como forma de fidelidade à palavra dada, nesse contexto essa insistência de manter a promessa que inicialmente é de ordem

do caráter numa perspectiva perseverante, sai do si mesmo reflexivo e atinge de forma direta o outro, que talvez possa chamar essa ação de alteridade.

“A este respeito, a manutenção (tênue) da promessa [...] parece constituir um desafio ao tempo, uma negação da mudança; ainda que meu desejo mudasse de opinião, de inclinação, ‘eu mantereí’” (RICOEUR, 2014, p. 149). Essa negação da mudança nos leva a refletir que neste processo de manter e cumprir o foi prometido, gera uma atitude de cunho meramente ético e que se consolida na realização de ambas as expectativas por de quem promete como também por parte daquele que recebeu a ação de realização da promessa.

Não se trata de fato de que a promessa venha se sobrepor a uma identidade ipse, já constituída, mas deve-se compreender que é a própria promessa que, por assim dizer, a define: trata-se de uma “identidade, superior, que é a identidade da promessa mantida (tênue)” (ER, 26)²². (DOUEK, 2011, p. 53).

Pensar a promessa a partir do pensamento de Ricoeur, deve-se conceber que a promessa assume e se apresenta como uma categoria superior a ipseidade ou identidade ipse; no entanto, pode-se concluir que uma identidade ipse é definida pela identidade da promessa. Compreende-se também que se precisa de uma identidade ipse; vinculada ao aspecto do comprometimento com o outro e com suas expectativas, assim se pratica a ação da promessa como uma categoria de virtude.

Ipeidade e promessa estão intrinsecamente ligadas, remetendo necessariamente uma à outra. Não se pode deixar de apontar aqui um certo paradoxo presente na noção de promessa, tal concebida por Ricoeur: por um lado, ela constituiria uma certa renúncia a si, na medida em que, a despeito do que desejo e penso hoje, “a despeito das intermitências do coração (DOUEK, 2011, 53-54).

É impossível, nesse contexto, cumprir a promessa sem uma identidade ipse, pois ela é aqui o terreno mediano e concreto para se consolidar a ação prática da identidade da promessa. Ricoeur imagina, nesse ínterim, que pode acontecer uma renúncia de si no que diz respeito ao que penso ou em relação ao que desejo, levando em conta as interrupções momentâneas o desgosto motivado pela preferência dada a outrem ou por decepção.

Na verdade, o “eu prometo” que chamamos de promessa, que brota dessa propensão é necessidade de que o homem possui diante da relação com o outro (alter). Pode-se assim concluir que a própria natureza do homem, na essência, é puramente paradoxal, pelo motivo da sua pluralidade no diz respeito à sua ação frente a si como sujeito como também sua complexidade como ente lançado no mundo na existência temporal, sendo permanência e ao

²² ER: *Éthique et Responsabilité*. Ética e responsabilidade.

tempo que também é mutabilidade. Ressalte-se a importância de se buscar o equilíbrio dessas tensões através de suas narrativas. Segundo o pensamento de Ricoeur, o homem constrói várias narrativas de si mesmo como também de outrem.

Assim, se o homem tornado “previsível, regular, necessário” pela promessa, tem, aos olhos de Nietzsche, um valor, por assim dizer, polêmico, para Ricoeur um mínimo de previsibilidade ou regularidade é fundamental: a sustentação de si presente na promessa é necessária, pois estabelece regras mínimas de possibilidade de convivência comum, de linguagem comum, de ação comum. De fato, entendida de modo mais trivial, a promessa diz respeito aos pequenos compromissos cotidianos (DOUEK, 2011, p. 55-56).

É mister salientar que a concepção de Nietzsche frente a promessa leva em conta os aspectos de tornar-se previsível, regular e necessário através da categoria da promessa, geraria uma situação de polêmica. Para Ricoeur, o homem previsível, regular e necessário, faz com ele se sustente com essa consciência de si e com a prática da promessa. Ela estabelece regras que possibilitam a convivência comum uma mesma linguagem. Trata-se de uma ação comum porque estão relacionados às pequenas práticas do cotidiano.

No entanto, não se deve confundir a permanência no tempo que implica a mesmidade e a sustentação do si exigida pela promessa na ipseidade: entre as duas, parece haver um vazio, vazio este preenchido pela noção de identidade narrativa. Vê-se, neste terreno mediano, “a identidade narrativa oscilar entre dois limites, um limite inferior, onde a permanência no tempo expressa a confusão do idem e do ipse, e limite superior, opõe a questão da identidade sem o socorro e o apoio do idem” (RICOEUR, 2014, p. 150).

Ricoeur não quer se “encerrar em uma alternativa ipse/idem, pois precisamos de um mínimo de mesmidade para continuar a colocar a questão ‘quem sou eu’ (identidade narrativa, 14). A partir desse entendimento Ricoeur quer dizer que o sujeito continue a se perguntar pelas indagações primeiras da reflexão filosófica que é a pergunta pela nossa identidade: “quem sou eu”? Ou seja, se pode perguntar pela própria identidade se houver consciência e certeza de algo concreto que constitui a existência do sujeito representado por uma mesmidade ou permanência no tempo. Ter um mínimo de mesmidade é reconhecer em si uma constância de ação ou de manifestações diante de uma realidade humana.

Ricoeur propõe uma dialética ipse-idem, uma dialética permanência-mudança. Dialética esta que o conceito *diltheanade* “coesão da vida” (*Lebenszusammenhang*) parece implicar “identidade narrativa. (...) pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida” (TRIII, 443)²³. (DOUEK, 2011, p. 56).

²³ *Temps et Récit III. Le Temps Raconté. Tempo e narrativa III. O tempo narrado.*

O termo dialético não se constrói a partir do protótipo hegeliano que acontece fundamentada por uma tese, ou uma antítese para se chegar uma síntese. De maneira mais comum, podemos resumir em uma afirmação, uma negação da afirmação e uma conclusão... que geraria uma nova afirmação, assim de forma sucessiva. Essa dialética do *ipse-idem* parece que acontece dentro da própria identidade narrativa implicada pelo aspecto da “coesão da vida”. Coesão esta que é a ligação harmônica entre duas partes.

E se partíssemos para o mundo do texto teríamos um outro entendimento, mas com um mesmo sentido, pois a “coesão textual, consiste no uso correto das articulações gramaticais e conectivos, que permitem a ligação harmoniosa entre as frases, orações, termos, períodos e parágrafos de um texto”. Na dialética ricoeuriana do *ipse-idem* grosso modo, pode-se dizer que é uma dialética do conflito ou a dialética dos contrários que se pauta em um confronto harmonioso norteado por uma mediação entre os sujeitos da ação afim de, alcançarem um consenso.

O que MacIntyre denominou de “unidade narrativa de uma vida”. Ricoeur não descarta elementos que caracterizam o método dialética: que são os elementos concordantes e discordantes que constituem a essência desse processo. O sujeito narra a sua própria história de maneira ordenada e articulando os aspectos vivenciados na sua relação consigo e com os outros.

O sujeito se atesta ao costurar sua história, e – vale lembrar – esta história não é fixa nem definitiva, mas vai refazendo, “história a qual vão se incorporando outras histórias, outros elementos não considerados, circunstâncias e acontecimentos não previstos, projetos não delineados, aventuras”³². Múltiplas narrativas que, a cada vez, reinventam uma nova unidade, uma outra identidade, tecida de uma “mistura de signos de persistência e signos de mudança” (RSCH, 37). (DOUEK, 2011, p. 57).

Entende-se que conceber o homem como sujeito que se atesta a costurar sua história trata-se de um sujeito que firma compromisso por cada promessa feita, lembrando também que não se trata de uma história que não é fixa nem definitiva. O que se deve também entender é que ela assume uma dimensão de dinamismo se incorporando a outras histórias e se refaz no seu percurso de modo que outros elementos se insiram nessa narrativa de vida, em que nada é estático e definitivo: são projetos não acabados que sofrem constante mutabilidade mas, que conservam essa mistura heterogênea e de multiplicidade narrativa. É necessário aqui retomamos alguns elementos anteriormente refletidos, a exemplo da hermenêutica do si de Ricoeur, identidade ipse/idem e pôr fim a identidade narrativa e a alteridade. Nesse caso as circunstâncias e os acontecimentos do cotidiano fogem da nossa previsão, isso tudo faz parte da dinâmica que pode se traduzir como lançar-se para a vida ou até mesmo um aventurar-se diante das situações adversas que forem surgindo ao longo dessas narrativas. Na ipseidade, o

seu construto fundamenta-se e necessita do outro e/ou do outrem, portanto, não há ipseidade isolada da alteridade.

A ipseidade e a alteridade implicam-se mutuamente de tal modo que uma não pode ser pensada sem a outra. Daí o título *Soi-même comme un Autre*: o si mesmo enquanto outro. De modo que a alteridade se faz presente já na dialética *mesmidade–ipseidade*, notadamente através do conceito de identificação na refiguração, como também na categoria da promessa que demanda uma certa sustentação (*maintien*) de si. “A sustentação (*maintien*) de si é para a pessoa uma maneira de se comportar tal que outrem pode contar com ela” (AS, 195)²⁴. (DOUEK, 2011, p. 65).

A ideia de ipseidade remete a algo que é próprio do sujeito. Na concepção da filosofia é concebida como aquilo que faz um ser, ser ele próprio sem se tornar o outro. Talvez uma espécie de caráter que dá sentido e define cada sujeito na sua individualidade enquanto unicidade em meio a multiplicidade dos sujeitos de modo que jamais se confunde um com o outro. Cada si mesmo e cada outro não se confundem. Eles se entrecruzam trocando as experiências que surgem no campo da vida cotidiana. “[...] A sustentação (*maintien*) de si é para a pessoa uma maneira de se contar tal qual outrem pode contar com ela” (RICOEUR, 2014, p. 195). O motivo pelo qual a ipseidade não se dissocia da alteridade é por que existe uma relação entre o sujeito que fixa a sua promessa e acolhe o outro de maneira que ele confie no cumprimento das promessas feita.

Ricoeur, a exemplo de Lévinas, sublinha o caráter de passividade presente na noção de sujeito. Ser sujeito não implica apenas atividade. Quando se diz que se está ou se é “sujeito” a algo, não teria esta expressão algo a nos ensinar? O sujeito não é apenas ativo, não apenas age, mas “agido”, como indica, por exemplo, a Expressão “estar sujeito a”; o sujeito é marcado por experiências de passividade. Tal conotação de passividade está claramente indicada nas origens da palavra *sujeito*, tanto em sua versão latina *subjectus*³⁹, quanto grega *hypokeimenon*⁴⁰ (DOUEK, 2011, p. 66).

1.2 Alteridade e suas implicações éticas: do cuidado à solicitude

Estabeleceremos, nesta seção, uma abertura de relação conceitual entre as noções de cuidado de Martin Heidegger, sexto capítulo da obra *Ser e tempo* (2014) e de solicitude em Paul Ricoeur, o oitavo estudo da obra do *O si mesmo como Outro* (2014). Primeiramente abordaremos o estudo heideggeriano de cuidado, por conseguinte, o estudo ricoeuriano de solicitude.

²⁴ *Soi-même comme un Autre*. O si-mesmo como Outro.

3.2.1 Noção de cuidado em Heidegger

Para adquirirmos uma compreensão acerca das implicações éticas do cuidado, se faz necessário construir um entendimento sobre o conceito de cuidado em Heidegger, que no alemão *die Sorge*, a preocupação. Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo*, ele trata, no sexto capítulo: A preocupação como ser do *Dasein*, preocupação esta que se fundamenta a partir da pergunta pela totalidade originária do todo-estrutural do *Dasein*.

O *Dasein* existe factualmente. Pergunta-se pela unidade ontológica de Existenciariiedade e factualidade, isto é, da essencial pertinência da última à primeira. Sobre o fundamento do encontrar-se que pertence à sua essência, o *Dasein* tem um modo-de-ser no qual, em sua dejectão, ele é posto diante de si e é aberto para si. Mas a dejectão é o modo-de-ser de um ente que ele mesmo é cada vez suas possibilidades, de sorte que ele se entende a partir delas (projetando-se nelas). O ser-no-mundo a que pertencem, com igual originariiedade, o ser junto ao utilizável e o ser-com com outros. (HEIDEGGER, 2012, p. 507).

Dizer que o *dasein* existe factualmente é propor que ele possua uma existência verdadeira; em que há verdade constatada; que é possível apresentá-lo como comprovado, verdadeiro, real que se pauta unicamente nos fatos, mas não procura refleti-los, compreendê-los e/ou interpretá-los. A pergunta a que se destina a sua originariiedade ou sua unidade ontológica, remonta às realidades da existência e da realidade factual.

Segundo Heidegger, uma vez o *Dasein* existindo factualmente, busca perguntar-se pela sua unidade ontológica de existenciariiedade e factualidade; isto é, da essencial pertinência daquilo que é factualidade sobre aquilo que é existenciariiedade. O fundamento de encontrar-se pertence e é inerente à sua essência. Através do seu modo de ser no mundo ele é posto perante a sua própria realidade de si e se faz aberto para si. Porém quanto à dejectão, é o modo de ser de um ente, pois, se encerra nele mesmo cada vez as suas possibilidades, em que se entende nessas possibilidades e se projete nelas. Essas possibilidades pertencem ao ser no mundo com igual originariiedade, o ser junto ao utilizável e o ser-com com outros.

O ser-no-mundo já é sempre decair. Na cotidianidade mediana do “*Dasein* pode ser determinada como o ser-no-mundo que decaindo-abre, dejectante, para o qual, em seu ser junto ao “mundo” e ser-com com outros, está em jogo o seu poder-se mais próprio” (HEIDEGGER, 2012, p. 509). Nesse sentido, o ser-no-mundo é pensado, inicialmente, por uma visão negativa ou pessimista, mas é possível ao mesmo tempo perceber que este mesmo ser-no-mundo está lançado e inserido na própria realidade factual. Portanto, o *Dasein* pode ser compreendido como o ser-aí lançado na realidade dos fatos.

O ser do Dasein, que ontologicamente sustenta o todo estrutural como tal, torna-se acessível para nós em um olhar completo que atravesse esse todo em direção a um fenômeno originariamente unitário já residindo no todo e assim fundando ontologicamente cada momento da estrutura em sua possibilidade estrutural (HEIDEGGER, 2012, p. 509).

Nessa perspectiva, Heidegger, considera que o ser do Dasein que está lançado no mundo sustenta e fundamenta a sua estrutura como um todo e torna-se para nós, possível a partir de uma ótica, que perpassa esse todo, rumo a um fenômeno originariamente unitário existindo no todo e conseqüentemente, estabelecendo ontologicamente cada fase da estrutura em sua condição que é possível na sua dimensão estrutural.

“É inerente à estrutura ontológica do Dasein o entendimento-do-ser. Sendo, o Dasein é aberto para ele mesmo em seu ser. O encontrar-se e o entender constituem o modo-de-ser dessa abertura” (HEIDEGGER, 2012, p. 511). Ou seja, o entendimento-do-ser na concepção heideggeriana, é inerente à estrutura ontológica do Dasein. A dimensão ontológica compreende-se como aquilo que é relativo ao ser em si mesmo, em sua dimensão ampla e fundamental. “O modo de abrir em que o Dasein se põe diante de si deve ser de sorte que Ele se torne acessível de maneira, digamos, simplificada. Naquilo que então se abre, deve vir à luz elementarmente a totalidade estrutural do ser buscado” (HEIDEGGER, 2012, p. 511).

O fenômeno da angústia está posto na base como um estado-de-ânimo do encontrar-se que satisfaz a tais exigências de método. A elaboração desse encontrar-se fundamental e a caracterização ontológica do que nele é aberto em geral tem seu ponto-de-partida no fenômeno do decair e delimitam a angústia em face do fenômeno afim do medo, analisado anteriormente (HEIDEGGER, 2012, p. 511).

A angústia como manifestação ou fenômeno é colocada na base como situação de ânimo no percurso do encontrar-se no que se referem a tais exigências de procedimento. A elaboração tanto do aspecto do encontrar-se fundamental quanto a caracterização ontológica procedente de sua abertura, geralmente tem seu ponto de partida no fenômeno do decair, que ambos delimitam a angústia. Tal angústia pode ser aqui concebida como um fenômeno afim ou semelhante ao fenômeno do medo. “Semelhantes fenômenos são a vontade, o desejo, a inclinação e o impulso. A preocupação não pode derivar desses fenômenos, porque eles nela se fundam” (HEIDEGGER, 2012, p. 511). A preocupação segundo a concepção heideggeriana: “Ela reside na prova de que o *Dasein*, já de há muito, se bem que só pré-ontologicamente, ao expressar-se sobre si mesmo, interpretou-se como preocupação (cura)”. (HEIDEGGER, 2012, p. 512).

A analítica do Dasein, que penetra até o fenômeno da preocupação, deve preparar a problemática ontológico-fundamental: a pergunta pelo sentido de ser em geral. Para dirigir o olhar expressamente nessa direção a partir do que foi conquistado, indo além da tarefa particular de uma antropologia existencial à priori, é preciso voltar a um

exame ainda mais penetrante daqueles fenômenos que estão numa conexão mais estreita com a questão-do-ser que dirige a investigação, fenômenos esses que são, por um lado, os modos de ser explicados: a utilizabilidade e a subsistência, que determinam o ente do-interior-do-mundo, o qual tem um caráter diverso do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 513).

É possível perceber que tal analítica do *Dasein* a que Heidegger se refere tem sua compreensão essencialmente baseada numa concepção existencial, que poderíamos chamar de analítica existencial. Ela adentra no fenômeno da preocupação e deve direcionar sua ótica para o seu objeto principal e fundamental que é a indagação pelo sentido de ser em geral. Como conseguinte, dirige o olhar contemplando o que foi alcançado, ultrapassando os limites de uma visão de homem presa ou refém de uma antropologia existenciária a priori. É válido elucidar que a utilizabilidade e a subsistência (permanência), determinam o ente do-interior-do-mundo, e que possui caráter que se difere do *Dasein*.

O *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo. O “estar em jogo...” foi elucidado na construção-de-ser do entender como ser do projetar-se no poder-ser mais próprio. Estée aquilo em-vista-de-que o *Dasein* é cada vez como ele é. O *Dasein* já se deparou cada vez mais em seu ser com a possibilidade de si mesmo. (HEIDEGGER, 2012, p. 535).

Partir do pressuposto que o *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo, podemos inferir que como ente, une-se a cada um dos inúmeros seres existentes e concretos fundados na realidade do mundo, tais como os seres humanos, todos os seres vivos, a realidade do mundo do objeto que constitui o pensamento e a própria natureza. Isso não se confundem, entretanto, com a estrutura do ser em si. “A preocupação, como totalidade-estrutural-originária, reside existencialmente a priori “antes”, isto é, já sempre em cada “comportamento” factual e “situação” do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 541). A categoria de preocupação, uma vez concebida como totalidade estrutural originária, manifesta-se de forma existencial a priori, mesmo antes da realidade das situações e dos comportamentos factuais do *Dasein*.

Querer e desejar estão ontologicamente enraizados de modo necessário no *Dasein* com preocupação, e não são simples vivências, ontologicamente indiferentes, a ocorrer numa “corrente” completamente indeterminada no seu sentido-de-ser, o que vale igualmente para a inclinação e o impulso. Estes também se fundam na preocupação, na medida em que é possível mostrá-los em sua pureza no *Dasein* em geral (HEIDEGGER, 2012, p. 541).

Tanto o desejar quanto o querer, estão relacionados e constituem a essência ontológica do *Dasein* que se dá de forma concreta na sua abertura ao perguntar-se, munido com a categoria de preocupação, que para Heidegger é o (*die Sorge*). O desejar e o querer não estão reduzidas

ou compreendidas como simples vivências cotidianas, mas que pertencem a uma realidade factual que não são indiferentes ontologicamente e que dão fundamento no sentido de ser e com igual teor de valoração em relação à inclinação e ao impulso. Ambos se fundamentam e se solidificam na preocupação (*die Sorge*), ao passo em que se tornem possíveis de serem demonstrados na sua essência pura na totalidade ontológica do *Dasein*.

A preocupação é ontologicamente “anterior” aos fenômenos nomeados, podem ser sempre adequadamente “descritos” dentro de certos limites, sem que o pleno horizonte ontológico fique visível ou em geral somente conhecido. Para a presente investigação fundamental não inspira a elaboração de uma ontologia do *Dasein* tematicamente completa e menos ainda a uma antropologia concreta, deve ser suficiente indicar o modo como os fenômenos se fundamentam existencialmente na preocupação (*die Sorge*). (HEIDEGGER, 2012, p. 54-543).

Seguindo essa máxima heideggeriana, de que a preocupação é ontologicamente “anterior” a todos os fenômenos, então podemos dizer que ela essencialmente é uma constituinte do *Dasein* e está também intrinsecamente ligada ao aspecto do perguntar-se do *Dasein*. Portanto, a preocupação aqui assume um lugar de destaque no *Dasein*, pois se a preocupação é ontológica, ela é inerente a esse ser-aí.

O poder-ser em vista do qual o *Dasein* é, tem ele mesmo o modo-de-ser do ser-no-mundo. A preocupação (*die Sorge*) é sempre, embora só privativamente, ocupação e preocupação-com-o-outro. Um ente é entendido, isto é, projectado em sua possibilidade, é apreendido no querer como um ente do qual se ocupa ou como um ente a ser conduzido a seu ser pela preocupação (*die Sorge*). (HEIDEGGER, 2012, p. 543).

Esse “poder-ser” é a possibilidade e o modo do *Dasein*, de ser no mundo. Quanto à preocupação, mesmo pertencendo a ele de forma privativa é também preocupação com o outro. Um ente é concebido, ou seja, delineado em sua possibilidade de ser no mundo, podendo ser concebido a partir do querer se preocupar ou ser alcançado e conduzido ao seu ser pela categoria da preocupação. Segundo Heidegger: “O ser para as possibilidades mostra-se, então, no mais das vezes como mero desejar. No mero desejar o *Dasein* projeta seu ser em possibilidades que não só não entram na ocupação, mas cuja efetivação não é sequer pensada e guardada”. (HEIDEGGER, 2012, p. 545). Inere-se que o ser para as possibilidades é uma ação inerente ao próprio ser do *Dasein*.

O predomínio do ser-adiantado-em-relação-a-si no *modus* do mero desejar traz consigo um não entendimento das possibilidades factuais. O ser-no-mundo cujo mundo é primariamente projectado como mundo-de-mero-desejo perdeu-se irremediavelmente no abandono ao disponível, de tal modo, no entanto, que o disponível como único utilizável, à luz do mero desejado nunca o satisfaz, porém (HEIDEGGER, 2012, p. 545).

É possível se perceber que esse predomínio do ser adiantado em relação a si no seu proceder diante da ação do mero desejar, leva-o à impossibilidade do entendimento das possibilidades factuais. Por conseguinte, o conceito de mundo para Heidegger, que em primeira instância é projetado como mundo de mero desejo, fez com que o ser em relação a si se perdesse de forma irremediável por abandonar o que lhe era manifestado, disponível. Que lhe era manifestado como único utilizável, norteado a partir do mero desejo jamais o satisfaz.

O mero desejar é uma modificação existenciária do projetar-se entendedor que, caindo na dejectão, ainda aspira às possibilidades unicamente. Tal aspirar fecha as possibilidades; o que é “aí” no aspirar do mero desejo converte-se agora em “mundo efetivamente real”. O mero desejar pressupõe ontologicamente a preocupação (HEIDEGGER, 2012, p. 545).

O projetar-se entendedor, sofre as suas modificações, provocadas pelo ato do mero desejar e uma vez caindo na dejectão, num sentido de um dado curso contínuo das realidades factuais, continua e aspira unicamente rumo às suas possibilidades. Segundo Heidegger, o aspirar fecha as possibilidades; porém, aquilo que o *Dasein* se pergunta é: o que “aí” dentro do aspirar do mero desejo transforma-se permanentemente em mundo real. Sem esquecer que ato do mero desejar experienciado pelo ser aí ou o *Dasein*, pressupõe ontologicamente a preocupação. “O cadente aspirar manifesta a *inclinação* do *Dasein* para deixar-se “viver” no mundo em que ele cada vez é. A inclinação mostra o carácter do sair em busca de... O ser-adiantado-em-relação-a-si perdeu-se em um “somente-sempre-já-junto-a”. (HEIDEGGER, 2012, p. 545).

O “para algo” da inclinação é um deixar-se arrastar por aquilo a que a inclinação aspira. Quando o *Dasein* como que se afunda numa inclinação, não se trata então unicamente de uma inclinação subsistente, mas, ao contrário, é a completa estrutura da preocupação que é modificada. Tornando-se cego, o *Dasein* põe todas as possibilidades a serviço da inclinação. O *impulso* “de viver”, ao oposto, é um “para algo” que traz consigo, a partir de si, o que o move. É um “para algo a qualquer preço”. O impulso procura afastar outras possibilidades. Aqui também o ser adiantado-em-relação-a-si-mesmo é impróprio, mesmo que ser atacado pelo impulso provenha do impulsivo ele mesmo. O impulso pode atropelar o respectivo encontrar-se e o entender. (HEIDEGGER, 2012, p. 545-547).

Ao longo desta reflexão foram se tecendo a partir dos conceitos heideggerianos um entendimento acerca de termos que são como constituintes e que possibilitam o estudo do complexo conceito do ser no mundo, o ser aí e/ou, o *Dasein*. Elementos como: a inclinação a aspiração, a preocupação. Para Heidegger, quando o *Dasein* se lança totalmente rumo a uma inclinação, não se trata apenas de uma inclinação subsistente ou que continua a existir; ao inverso, portanto, a partir dessa atitude do *Dasein* Heidegger afirma: que é a completa estrutura

da preocupação que é modificada. O impulso de viver, na realidade é um lançar-se para algo, que já traz consigo na sua essência, a partir de si mesmo, aquilo que o move e o que dá sentido a este movimento.

A força propulsora do impulso leva o *Dasein* a dirigir-se para algo, mesmo que seja de difícil realização. Tal impulso procura afastar outras possibilidades. Provém do ser impulsivo o que é o próprio ser aí, o ser adiantado em relação a si mesmo. Heidegger nos ajuda a entender melhor o problema até então refletido: “mas o *Dasein* não é então, nem nunca, um “mero impulso” ao qual por vezes sobrevêm outros comportamentos de controle e de direção; mas, como modificação do completo ser-no-mundo, o *Dasein* já é sempre preocupação”. (HEIDEGGER, 2012, p. 547).

Heidegger também fala que no impulso puro, num sentido comum geral ao *Dasein*, a preocupação ainda não é totalmente livre, apesar de que unicamente possa possibilitar ontologicamente que o *Dasein* seja impulsionado a partir de si mesmo. Já na inclinação, a preocupação já está sempre atrelada. Tanto a inclinação como o impulso são possibilidades ontológicas cujas bases se encontram na dejectão do *Dasein*. Para Heidegger, o impulso “de viver” não pode ser completamente destruído, e nem eliminada a inclinação para se deixar “viver” pelo mundo. Ambos, o impulso e a inclinação, porque e somente porque se fundem ontologicamente na preocupação, e podem ser ôntico existencialmente modificados por ela como própria. A preocupação aqui é concebida como um fenômeno ontológico numa perspectiva existencial como estrutura fundamental e de complexa compreensão de sua totalidade. Heidegger diz que: “A totalidade ontológica elementar da estrutura-da-preocupação não pode ser resolvida em “protoelemento” ôntico, do mesmo modo que o ser não pode se “explicar” pelo ente”. (HEIDEGGER, 2012, p. 547).

Nas interpretações precedentes que conduziram finalmente a pôr em relevo a preocupação como o ser do *Dasein*, tudo consistia em conquistar os adequados fundamentos *ontológicos* para o ente que somos cada vez nós mesmos e que denominamos “homem”. Para isso, foi preciso que desde o início a análise se desviasse da direção tradicional, mas ontologicamente não elucidada e problemática em seu princípio, tal como é já-dada pela definição tradicional de homem. Medida por essa definição, a interpretação ontológica-existencial pode resultar estranha, especialmente quando a “preocupação” é entendida unicamente em sentido ôntico, como “inquietação” e “aflição”. Por isso, é conveniente que se traga agora um testemunho pré-ontológico, cuja força probante é por certo “somente histórica”. (HEIDEGGER, 2012, p. 549).

Perfazendo todo o percurso até aqui apresentado nessa reflexão, Heidegger apresenta as principais e fundamentais formulações acerca do ser do *Dasein*, ou seja, tais formulações filosóficas, consistem em fundamentos ontológicos em virtude do ente que somos e cada vez

nós mesmos que denominamos “homem”. Pela primeira vez, ao longo deste estudo, no capítulo VI de *Ser e Tempo*, aparece a o termo “homem”. É importante salientar que Heidegger fala do ser do *Dasein*, não como uma criação, mas como uma constatação do que sempre foi e é, em que a concepção de homem é apresentada de forma metafórica sem fugir da sua realidade de ser no mundo.

Tal definição a partir de uma interpretação ontológica existenciária pode segundo o autor, tornar-se estranha, principalmente se a “preocupação” (*die Sorge*) é concebida apenas pela via do *ôntico*, como por Exemplo: “inquietação” e “aflição”. Heidegger afirma que o *Dasein* se expressa sobre si mesmo, desde a sua origem e não deve ser rotulado por interpretações meramente teóricas e que nem tem em mente tais pretensões como pressuposto. Ele é histórico por essência por isso é caracterizado por sua historicidade e que primariamente deve ser ontologicamente demonstrado. O entendimento de ser que se faz presente no *Dasein*, expressa-se, de maneira pré ontológica:

Um dia em que ‘Preocupação’ atravessa um rio, vê um lodo argiloso: pensativa, pega um tanto e começa a modelá-lo. Enquanto reflete sobre o que fizera, Júpiter intervém. Preocupação lhe pede que empreste espírito ao modelo, no que consente de bom grado. Mas quando ‘Preocupação quis impor-lhe seu próprio nome, Júpiter a proíbe e exige que seu nome lhe deveria ser dado. Enquanto ‘Preocupação’ e Júpiter discutiam sobre o nome, a Terra (*Tellus*) surge também a pedir que seu nome fosse dado a quem ela dera seu corpo. Os querelantes tomam, Saturno para juiz, o qual profere a seguinte decisão equitativa: “Tu, Júpiter, porque deste o espírito, deves recebê-lo na sua morte; tu Terra, porque o presenteaste com o corpo, deves receber o corpo. Mas, porque ‘Preocupação’ foi quem primeiro o formulou, que ela então o possua enquanto ele viver. Mas, porque persiste a controvérsia sobre o nome ele pode se chamar *homo*, pois é feito de *humus* (terra)’. (HEIDEGGER, 2012, p. 551-553).

Heidegger lança mão dessa fábula e a partir dela formula uma compreensão, um entendimento pré-ontológico, apresenta uma significação nova acerca da preocupação (*die Sorge*). Essa nova significação torna-se uma particularidade dentro da reflexão do *Dasein*. Uma particular significação não só por conceber em termos gerais a preocupação como algo a que o *Dasein* humano pertence no decurso de toda sua vida. A partir dessa precedência em relação à preocupação surge vinculada a concepção de homem como uma composição ou um combinado de corpo (terra) e espírito.

Quanto à sua origem há duas vias de entendimento acerca dessa fábula nas seguintes expressões: *Cura prima finxit*: a partir dessa reflexão o ente tem sua origem de seu ser na preocupação; *Cura teneat quamdiu vixerit*, aqui o ente não é deixado de lado por sua origem e sim retido por ela e fica sujeito a seu domínio enquanto a sua permanência é no mundo. O ser no mundo está em conformidade ao ser da preocupação. Enquanto ente, não recebe a

nomenclatura de *homo* referenciando-se a seu ser, mas, está relacionado à substância da qual ele foi feito (*húmus*), ou seja, terra. Na decisão de Saturno compreende-se o ser originário desta questão: Júpiter deu o espírito, deve recebê-lo na sua morte; a Terra forneceu o corpo, deve receber o corpo; a Preocupação foi quem primeiro o modelou, portanto, irá possuí-lo enquanto ele viver.

3.3 As noções conceituais de solicitude e norma em Ricoeur

Uma vez ter trilhado pela noção de cuidado de Martin Heidegger, dediquemos essa próxima seção a um breve estudo acerca da solicitude de Paul Ricoeur. Fazendo aqui um retrospecto, Heidegger entende o cuidado como preocupação, enquanto Ricoeur o concebe como solicitude. Percorremos até aqui a fim de adentrar na principal preocupação desta reflexão que é sobre a noção de solicitude. Ricoeur inicia sua reflexão acerca da solicitude e norma elucidando alguns conceitos básicos: “Do mesmo modo que a solicitude não se soma a partir de fora à estima a si mesmo, também o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo em relação à autonomia do si, mas desenvolve sua estrutura dialógica implícita no plano da obrigação, da regra”. (RICOEUR, 2012, p. 246).

3.3.1 Noção de solicitude em Ricoeur

É importante perceber que Ricoeur, já de antemão, ressalta que a solicitude implica atitude de abertura do si mesmo, pois a estima a si surge de dentro da própria estrutura do si mesmo. E ao tempo que para Ricoeur, o respeito devido às pessoas não é constituinte de um princípio moral que possui uma natureza deferente ou heterogênea no tocante à autonomia do si, é também o responsável pelo desenvolvimento da sua estrutura dialógica que pode ser deduzido no plano da obrigação, da norma, da regra.

Essa é uma tese que Ricoeur sustenta e apresenta através de paralelo ou dois momentos: no primeiro, ele busca elucidar qual o elo pelo qual a norma do respeito devido às pessoas permanece vinculado à estrutura dialogal da visada ética, principalmente à solicitude; numa segunda estância, o respeito devido às pessoas conserva, no plano moral, a mesma relação com a autonomia, ao tempo que a solicitude também mantém essa mesma autonomia com a visada da vida boa no plano do ético. “Esse procedimento indireto tornará mais compreensível a transição, abrupta em Kant, da formulação geral do imperativo categórico para a noção de

peessoa como fim em si mesma, na segunda formulação secundária do imperativo” (RICOEUR, 2012, p. 247).

Da maneira que a avaliação da vontade boa como boa sem restrição nos parecera garantir a transição entre as visada da vida boa e sua transição moral para o princípio da obrigação, é a *regra áurea* que nos parece constituir a fórmula de transição apropriada entre a solicitude e o segundo imperativo kantiano. Tal como ocorreria com a estima que temos pela vontade boa, a regra áurea parece fazer parte daqueles *endoxa* de que se vale a ética de Aristóteles, daquelas noções recebidas que o filósofo não tem de inventar, mas esclarecer e justificar (RICOEUR, 2012, p. 247).

Ora, o grande sábio do primeiro século da era cristã, Hillel utilizava a analogia e a alegoria para adaptar a Torá ao seu objetivo, resumido na regra áurea de “O que for odioso a você, não faça a seu próximo; isso é toda a Torá” (Shabbat, p. 31.a): “Não faças a teu próximo o que detestarias que te fizessem. Esta é a lei inteira; o resto é comentário” A mesma fórmula também é presente no Evangelho: “ E tal como quereis que os homens vos façam, da mesma maneira fazei-lhes também”. (Lc 6, 31). Para Ricoeur, as duas fórmulas, não faças e fazei, uma negativa e outra positiva, mantêm um equilíbrio pelo fato de que a proibição deixa um espaço aberto para a concepção de coisas ou ações que não são proibidas e assim cria um lugar propício à invenção moral no campo do que é permitido. A máxima positiva, já de início, não só determina como também direciona claramente reforçando a atitude de benevolência que leva as pessoas a fazerem algo em favor do próximo.

Com essa compreensão a máxima positiva se aproxima do mandamento encontrado no Livro do *Levítico* 19,38 e que pode ser encontrado também em *Mateus* 22,39: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”. No entendimento de Ricoeur, este último se aproxima mais que as máximas anteriores da filiação solicitude e norma. Quanto à fórmula de Hillel, e seus respectivos correspondentes de cunho evangélicos, expressam de forma mais concisa a estrutura comum referidas nessas expressões, a saber, expressa a enunciação de uma *norma de reciprocidade*. Entretanto, na formulação dessa regra em que a reciprocidade como fundamento se destaca com base nos pressupostos de uma dissimetria entre os sujeitos da ação.

Para Ricoeur, o termo dissimetria coloca entre os protagonistas da ação um como agente e outro como paciente. A não simetria tem sua proeminência gramatical no contrário entre a maneira ativa do ato de fazer e a forma passiva do ser feito. Segundo a concepção de ricoeuriana, a passagem da solicitude à norma, está intimamente associada a essa dissimetria básica e é na norma em que se engendram todos os desvios maléficis no âmbito da interação, partindo da influência e terminando no assassinato. Nesse desvio extremo, a norma de

reciprocidade parece se dissociar do impulso da solicitude para se fixar na proibição do assassinato.

“Não matarás”; o elo entre essa proibição e regra áurea parece até completamente obliterada. Por isso não é inútil reconstruir as formas intermediárias da dissimetria na ação pressuposta pela regra áurea, uma vez que o itinerário que vai da solicitude à proibição do assassinato acompanha o da violência através das figuras da não reciprocidade na interação (RICOEUR, 2014, p. 248).

Nessa reflexão, surge um novo elemento de análise ricoeuriana, a violência a qual para Ricoeur, ela se encontra instalada no poder exercido sobre uma vontade instigada por uma vontade. Entretanto, talvez seja impossível se deparar com situações de interação sem que não haja a ação do poder de um sobre outro pelo fato da sua própria ação como agente. O termo “poder” pode ser concebido na visão ricoeuriana como: o poder-sobre, poder-fazer e “poder-em-comum. Ele distingue o poder-fazer dos outros dois modos de poderes. O Poder-fazer está no campo do agir humano, isto é: a capacidade que um agente possui de se constituir como autor de sua ação levando em conta todas as dificuldades e suspensões envolvidas nessa ação.

Quanto ao poder-em-comum, está relacionado à capacidade de que os membros integrantes de uma determinada comunidade histórica possuem e que lhes possibilite exercer de maneira completa e absoluta sua forma de “querer-viver” em conjunto. O poder-em-comum se difere escrupulosamente da relação de dominação no tocante em que se instaura a violência política, praticada pelas partes: governantes e governados.

O *poder-sobre*, enxertado na dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro – em outras palavras, o que e esse outro padece –, pode ser visto como a ocasião por excelência do mal de violência. É fácil demarcar o declive que vai da influência, forma suave do poder-sobre, à tortura, forma extrema de abuso. No próprio campo da violência física, como uso abusivo da força sobre outrem, as figuras do mal são inúmeras, desde o simples uso da ameaça até o assassinato, passando por todos os graus da coação. (RICOEUR, 2014, p. 249).

A violência na sua caracterização primária está intrinsecamente ligada ao aspecto do *poder-sobre*. Ela influencia diretamente na diminuição e até mesmo na destruição do poder-fazer de outrem. Pode também atingir um estado de extremidade em que na tortura, o torturador busca atingir a dignidade do torturado em que o respeito por si mesmo e a estima de si que foram adquiridos a partir do crivo da norma, são normalmente afetados. Para melhor entender, cito Ricoeur (2014, p. 248) “na tortura, o que o carrasco procura atingir e às vezes – infelizmente! – consegue vergar é a estima da vítima por si mesma, estima que a passagem pela norma levou ao nível de respeito por si mesmo”. A humilhação é na realidade um ato de desrespeito à própria dignidade humana como também é o grau mais avançado da destruição

do respeito por si mesmo e que se reporta para uma dimensão que atravessa e destrói a possibilidade do poder-fazer. No âmbito da violência física, ela não só é aplicada por via do uso abusiva da força como também é entendida como violação do próprio corpo, ponto referencial e concreto de uma vida.

Mas a violência também pode se dissimular na linguagem enquanto discurso, portanto enquanto ação; é o momento de anteciparmos a análise da promessa, que faremos adiante: não é por acaso que Kant inclui a falsa promessa entre os principais exemplos de máximas rebeldes tanto à regra de universalização quanto ao respeito pela diferença entre a pessoa-fim-em-si e a coisa-meio (RICOEUR, 2014, p. 249).

Essa caracterização da violência expressa na linguagem enquanto ato de discurso, trazida por Ricoeur, requer uma atenção especial, pois a partir dessa reflexão pode-se conceber o entendimento de que na linguagem especificamente através do discurso que se é utilizado, possa haver elementos que podem ser considerados como atos de violência. Nessa reflexão Ricoeur traz as figuras de alguns autores que se preocuparam com essa visão mais ampla da linguagem como: Eric Weil, (*Lógica Filosófica*), Harbermas e Apel.

Esse percurso sinistro – e não exaustivo – das figuras do mal na dimensão intersubjetiva instauradas pela solicitude tem contrapartida na enumeração das prescrições e das proibições oriundas da regra áurea segundo a variedade dos compartimentos da interação: não mentirás, não roubarás, não matarás, não torturarás. A cada vez a moral replica à violência à violência. E, se o mandamento não pode deixar de assumir a forma de proibição, é precisamente por causa do mal: a todas as figuras do mal responde o não da moral. (RICOEUR, 2014, p. 250).

O percurso sinistro e não exaustivo do aspecto do mal na dimensão no campo da intersubjetiva prescrita ou estabelecida pela solicitude tem sua posição em sentido contrário na enumeração das prescrições e das proibições que advém da regra áurea, ou seja, tantos as prescrições quanto às proibições estão relacionadas à norma, enquanto a prescrição é o que se deve fazer, é o dever por obrigação, a proibição está relacionada àquilo que não se deve fazer. É importante ressaltar que ambas estão passivas à lei. As expressões: “não mentir”, “não roubar”, “não matar”, “não torturar” é uma contestação da moral à violência. Para Ricoeur, o fato do mandamento fundamentado na regra áurea e não poder assumir a forma de proibição se centrou na explicação que é por causa do mal existente no mundo, enraizado na cultura. A todas as configurações do mal responde o não da moral. A forma negativa da proibição é inexpugnável, ou seja, é impossível de ser conquistada pela força.

A filosofia moral o admitirá de bom grado porque, ao longo dessa descida ao inferno, não será perdido de vista o primado da ética sobre a moral. Isto porque, no plano da visada ética, a solicitude, na qualidade de intercâmbio de estimas a si mesmo, é afirmativa de cabo a rabo. Essa afirmação, que se pode dizer originária, é a alma oculta

da proibição. É nela que, em última análise, arma nossa indignação, ou seja, nossa recusa à *indignidade* infligida a outrem. (RICOEUR, 2014, p. 250).

Em linhas gerais, Ricoeur não abomina a moral, apenas, prioriza o primado da ética sobre a moral. A norma no seu entendimento é responsável pela verificação das práticas éticas, que se dão e se consolidam nas relações diretas e concretas entre as pessoas na realidade da cultura e do cotidiano em geral. Tais relações são marcadas pelas diferenças que são percebidas e vivenciadas pelo sujeito ético, que possui seu principal fundamento no plano da visada ética onde a solicitude como, elo de estimas de si mesmo, passa a ser totalmente afirmação. Tal afirmação, que para Ricoeur pode ser entendida como originária, é a essência oculta da proibição. Pois é nela, que em última instância o sujeito ético do aspecto da indignação para formular sua recusa à indignidade aplicada como pena a outrem. E, assim, dirá Ricoeur:

o respeito devido às pessoas, apresentado na segunda fórmula do imperativo kantiano, tem no plano moral, a mesma relação com a autonomia que na solicitude tinha, *no plano ético, com a visada “vida”*. Ora, o que este último elo tinha de particular era o preço da continuidade entre o primeiro e segundo momento da visada ética era um verdadeiro salto em que a alteridade vinha destruir o que Lévinas chama de “separação” do eu; só a esse preço a solicitude pôde aparecer *a posteriori* como expansão da visada da “vida boa” (RICOEUR, p. 250-251).

Ricoeur traz novamente para a discussão a questão do respeito que segundo ele tem a mesma relação com a autonomia no plano moral a mesma relação que a solicitude possui no plano ético, com a visada da vida boa. Um no plano da moral e outro no plano da ética. “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma *legislação* universal”.

À luz da dialética íntima da solicitude, o segundo imperativo kantiano mostra ser a sede de uma tensão entre os dois termos-chave: a humanidade, como termo singular, é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio de autonomia, sem prerrogativa de pessoas; em contrapartida, a ideia das pessoas com fins em si mesmas exige que seja levada em conta a pluralidade das pessoas, mas sem que se possa levar essa ideia até a ideia de alteridade. (RICOEUR, 2014, p. 251).

Ricoeur utiliza a regra áurea para elucidar a questão da tensão encontrada no enunciado kantiano. Ele considera regra áurea a fórmula mais simples de transição entre a solicitude e o segundo imperativo kantiano. O filósofo francês identifica que na segunda fórmula do imperativo categórico kantiano a noção de solicitude aparece no sentido de qualificar importância e respeito à pessoa e à humanidade, ou seja, sempre devemos considerar a pluralidade das pessoas, o tratamento a elas precisa estar em consonância com o fim e nunca com o meio.

CONCLUSÃO

Para estas considerações finais traçaremos e desenvolveremos um fio condutor entre o conceito de alteridade no *Percurso do Reconhecimento* e nas três dimensões em torno do nosso tema. Então, agora, vamos retomar²⁵ a noção de alteridade e os três capítulos que compreendem as dimensões: antropologia da alteridade, hermenêutica da alteridade e ética da alteridade, na filosofia de Paul Ricoeur. Vamos iniciar, agora, a retomada do conceito de alteridade:

No caso mais favorável, o das idas e vindas familiares – e frequentemente familiares – , a cadeia aparecer, desaparecer e reaparecer é tão bem amarrada que ela dá à identidade perceptiva um aspecto de segurança, até mesmo ele resseguro, à fé perceptiva; a distância temporal, que o desaparecimento alonga e distende, é integrada à identidade pela própria graça ela alteridade (RICOEUR, 2006, p. 78).

Mediante essa perspectiva, Ricoeur, formula uma reflexão acerca dessa categoria de alteridade e utiliza-se do termo identidade perceptiva que se constitui através desse processo do aparecer, desaparecer e reaparecer. Surge aqui a relação do sujeito com o mundo que se consolida na relação com os outros sujeitos, ou seja, essa identidade se fundamenta no si reflexivo à luz da alteridade. O filósofo fala ainda de uma distância temporal e que ela se integra pela própria dinâmica também da alteridade.

A autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso, pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem. (RICOEUR, 2006, p. 111).

Essa dinâmica que acontece no campo da ação e o processo pelo qual se dá a interlocução, estão ligados diretamente à reflexividade em detrimento da alteridade. O sujeito na sua autodesignação, se constitui em meio as situações de interlocução, que envolvem, no entanto, um locutor e um interlocutor. Tanto para o locutor que representa a figura de uma pessoa que pronuncia, quanto para o interlocutor, a quem a palavra é dirigida, pode haver uma ocorrência de resposta causada pela interpelação advinda de outrem.

A constituição do fenômeno "outrem" apresenta então um giro paradoxal: a alteridade de outrem, como toda outra alteridade, se constitui em (*in*) mim e a partir de (*aus*) mim; mas é precisamente como outro que o estranho é constituído como ego para si mesmo, isto é, como um sujeito de experiência a mesmo título que eu, sujeito capaz

²⁵ Nossa conclusão é uma terminação, distinta, no sentido de retomada. A noção de retomada é uma ideia cara para o pensamento filosófico de Ricoeur. Em sua construção ético/filosófica tal noção aparece explicitamente, quando o mesmo busca e apresenta diálogo com Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger, Lévinas e tantos outros – uma espécie de retomada de alguns filósofos da história da filosofia, porém, sem uma total ruptura epistêmica. Retomar, o próprio texto, é também uma categoria que faz parte do seu estilo de escrita.

de perceber a mim mesmo como pertencendo ao mundo de sua experiência (RICOEUR, 2006, p. 169).

Ricoeur considera que a problemática do “outrem” é um fenômeno, e que esse fenômeno se apresenta de forma paradoxal, no que diz respeito à afirmativa: a alteridade de outrem, como toda outra alteridade. Avaliando essa perspectiva ricoeuriana, podemos inferir que o termo outrem representa talvez, um conceito de pessoa que não participa diretamente do processo de comunicação, sendo que a mesma é imprecisa e indefinida. Toda alteridade se fundamenta e se constitui em mim e a partir de mim mesmo, ou seja, há de início uma internalização, uma reflexão de si. O outro para nós, nos é sempre estranho, mas é a partir dessa estranheza, que ele se constitui como sujeito: si-mesmo como o outro, sujeito inserido no mundo das experiências pessoais, mantendo sua identidade perceptiva, de si e dos outros.

Paralelamente a esse percurso ela identidade ocorre o da alteridade. Seria preciso aqui, para dar conta dela totalmente, fazer uma leitura deste livro de trás para a frente. A alteridade encontra seu ápice na mutualidade: o esquema kantiano da “ação recíproca”, antecipado no quadro do reconhecimento-identificação, encontra aqui, no plano das ciências humanas (que Kant não tinha em vista em sua teoria do esquematismo e em suas análises complementares da Analítica dos princípios), sua efetuação plena nas formas recenseadas da reciprocidade e, entre elas, na da reciprocidade não-mercantil pontuada pelo sem-preço. A luta pelo reconhecimento, que precede em meu texto o reconhecimento em ação na troca cerimonial dos dons, coloca no centro do quadro a alteridade confrontação. (RICOEUR, 2006, p. 262-263).

Concomitantemente, na busca pela identidade, através da longa via de Ricoeur, acontece também, mesmo que de forma sutil, a dimensão da alteridade, num sentido geral, pois, mesmo para o autor, ela é de difícil alcance. A relação intrínseca da alteridade com a mutualidade remete ao termo kantiano “ação reciprocidade”. Na obra *Percurso do reconhecimento* encontra-se um caminho traçado pelo autor podendo elencar: identidade, alteridade, mutualidade, reciprocidade que se configura no reconhecimento-identificação.

A evocação da responsabilidade da ação desde a época dos heróis homéricos seria o primeiro local de reconstrução das relações de alteridade implicadas em cada tomada de decisão nos comportamentos deliberados: toda a força armada grega sobre seus navios de guerra é uma demonstração das proezas de seus mestres[...].

Não há alteridade pior, associada ao reconhecimento da responsabilidade da ação, que o massacre de todos os rivais do herói!

Com o mesmo espírito é que seria preciso refazer o percurso das capacidades que, juntas, esboçam o retrato do homem capaz. No que diz respeito aos gregos, enfatizamos a reflexividade que dá à expressão da ação sua plena justificação. Mas a reflexividade não poderia eclipsar a alteridade implicada pelo exercício de cada uma das modalidades do “eu posso”. (RICOEUR, 2006, p. 263-264).

Refletindo sobre o pensamento do autor no texto supracitado, pode-se entender que ele faz uma crítica ao homem contemporâneo, como uma provocação, tomando como exemplo os

gregos em relação a seus heróis no tempo. A exemplo dos gregos desde os tempos de Homero, os povos cultivavam e vivenciavam o reconhecimento de seus heróis. Com o mesmo espírito de garra, deveríamos refazer o caminho da longa via de nossas capacidades. Verifica-se, assim, que a alteridade não se reduz apenas a um conceito abstrato ou a uma noção literária ficcional, mas, se expande e se amplia numa ação prática, verificada e acurada no reconhecimento e na responsabilidade para com o outrem em instituições justas. É uma alteridade dialógica (mediada e reflexionada) nos ditames da antropologia (homem capaz), da interpretação (hermenêutica de si) e da ética (respeito ao outro). Passemos para a segunda retomada nas três dimensões.

Na primeira dimensão, destacou-se a abordagem filosófica acerca do homem falível que serviu como uma passagem para que pudéssemos iniciar, de forma mais confortável, o nosso estudo em torno da reflexão de Ricoeur, sobre a noção de homem capaz. Pois, caberia de forma elegante, ao menos tecer, um breve comentário de um tema que viesse fazer com que houvesse no percurso dessa dissertação um diálogo entre ambos os conceitos, que enriqueceram nossa pesquisa, facilitando assim o entendimento deste construto por nossos futuros leitores.

Falar do homem e das suas possibilidades éticas a partir da compreensão prévia de homem falível e homem capaz nos localiza no cerne da questão até aqui desenvolvida. Tudo isso implicou numa busca de alguns novos elementos, abordados pelo filósofo francês que se configuram nas estruturas do “Eu posso”: no ato do dizer, na ação do agente no poder fazer, na construção de suas narrativas: narrar e narrar-me. No que concerne a outros aspectos por nós abordados estão eles: o conceito de falibilidade, a patética da miséria e instituições justas que formam de certa maneira este itinerário que nos propomos no início deste primeiro capítulo.

A segunda dimensão abordada na construção do nosso capítulo seguinte se lançou na proposta da realização e na formulação de uma hermenêutica da alteridade em Ricoeur, se fez necessário pautar alguns pontos cruciais e importantes, cruciais por que não se trata apenas de conceitos pertencentes a Ricoeur, mas que são de uma complexidade por não ter sido refletidos apenas na sua filosofia e sim desde muito tempo pelo pensamento filosófico anterior a ele; importantes, porque, sem estes aspectos não se pode chegar de forma clara ao entendimento dessa hermenêutica do si, proposta pelo o filósofo em questão. São eles: a questão conceitual do sujeito, a noção de pessoa e a referência, partindo para o termo a pessoa e os particulares, levando aos fundamentos dos atos de discurso, sentido, que nos remete ao termo de uma semântica. Da própria ação e do agente pertencentes a um mesmo esquema conceitual, e por fim, a formulação de uma noção hermenêutica da alteridade e conseqüentemente sua fundamentação no pensamento ricoeuriano.

Por último, a terceira dimensão se configura primordialmente a nossa proposta em consonância com os dois estágios anteriores de nossa reflexão. Para entender a alteridade em Ricoeur, a partir da dimensão ética, buscamos um sucinto diálogo com o filósofo Lévinas, dimensionando a questão da alteridade entre ambos e apresentando pontos que são de suma importância para se chegar a uma compreensão e a uma fundamentação da noção de alteridade na filosofia ricoeuriana. Evidenciamos que, para Lévinas, a alteridade tende para uma compreensão de que o outro é absoluto, enquanto para Ricoeur, a alteridade se dá de maneira compartilhada, consideramos que a alteridade, em Ricoeur, está para além de uma noção-conceitual-teórica, ou seja, está relacionada diretamente com uma prática. E essa prática conduz numa mediação ou num enxerto da alteridade com a antropologia, a interpretação e o bem agir.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. O cuidado na primeira seção de Ser e Tempo. Existência e Arte: **Revista eletrônica do grupo PET**, ano 4, n. 4, 2008.
- CARNEIRO, J. V. Ética no plural: uma bioética reflexiva atravessada na “pequena ética” de Paul Ricoeur. **Revista Dissertatio de Filosofia**, Pelotas, UFPel, v. Supl. 8, 2018.
- CARNEIRO, J. V. **Hermenêutica e Narratologia**: por uma redefinição da narrativa à luz do pensamento contemporâneo. Curitiba: Editora CRV, 2017.
- CARNEIRO, J. V.; ARAÚJO, M. F. N. Antropologia como problema hermenêutico no conceito ricoeuriano de “homem capaz”. *In*: CARNEIRO, J. V.; SOUSA, J. E.; BRITO, H. B. de O. (org.). **Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur**. Teresina: EDUFPI, 2020.
- CESAR, C. M. (org.) **A hermenêutica francesa**. Paul Ricoeur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010a.
- CESAR, C. M. A noção de cuidado em Paul Ricoeur. *In*: TRASFERETTI, J. A.; ZACHARIAS, R. **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida SP: Santuário, 2010b.
- COSTA, A. A. O. Reconhecimento de si e identidade narrativa: o si mesmo que se diz de múltiplas formas. **Sapere Aude.**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 151-152, 2010.
- CUNHA, W. M. da. Da memória ameaçada pelo esquecimento ao “homem capaz” assombrado pela falibilidade: breve recapitulação de alguns aspectos da antropologia filosófica de Paul Ricoeur. **Sapere Aude.**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 169-188, 2013.
- DOSSE, F. **Paul Ricoeur**: os sentidos de uma vida (1913-2005). São Paulo: Liberars, 2017.
- DOUEK, Sybil Sarfdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FISCHER, F. D. El tacto de si como outro: Fundamentos perceptivos de uma ética encarnada em la hermenêutica de Paul Ricoeur. **Pensando**: Revista de Filosofia, v. 12, n. 26, 2021.
- HENRIQUES, F. **A alteridade como mediação irrecusável uma leitura de Paul Ricoeur**, 2005. Disponível em: <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/alteridadeempaulricoeur.pdf> . Acesso em: 20 jun. 2021.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- JERVOLINO, D. **Introdução a Ricoeur**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Vozes, 2011.
- LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.
- MEIRELES, C. A. V. **A finitude segundo Ricoeur**: a negatividade como travessia do homem falível. *In*: CONGRESSO NORDESTINO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E TEOLOGIA, 4., 2018, Maceió. **Anais** [...]. Maceió, AL: Universidade Federal de Alagoas-UFAL, 2018.

Disponível em: <<https://www.doity.com.br/anais/ivcnrt/trabalho/63327>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

NASCIMENTO, C. R. do. **Identidade pessoal em Paul Ricoeur**. 2009. Orientador: Noeli Dutra Rossatto. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2009.

OTERO, M. F. Alteridade e Solidariedade a partir da obra *O Si mesmo como o Outro* de Paul Ricoeur. **Enciclopédia Pelotas**, UCPeL, v. 4, p. 94-161, 2015.

PIVA, E. A. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999.

PUGGINA, A. C. G.; SILVA, M. J. P. da. Ética no cuidado e nas relações: premissas para um cuidar mais humano. **Revista Mineira de Enfermagem**, v. 13, n. 4, p. 599-605, 2009.

RICOEUR, P. **Escritos e conferências 2**: hermenêutica. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011.

RICOEUR, P. **Escritos e conferências 3**: antropologia filosófica. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

RICOEUR, P. **Fallible Man**. Translation Charls A. Kelbley. New York: Fordham University Press, 1986.

RICOEUR, Paul. **Leituras 1 – em torno do político**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

RICOEUR, P. **O homem falível**. Tradução de Gonçalo Marcelo e Hugo Barros. Lisboa/Portugal, 2019.

RICOEUR, P. **O Si-Mesmo Como o Outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, P. **Percurso do Reconhecimento**. Tradução de Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté**. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L'homme faillible. Paris: Éditions Points, [1960] 2009.

ROSSATTO, N. D. A ética de Paul Ricoeur. In. SILVEIRA, D. C.; HOBUSS, J. (org.). **Virtude, direitos democracia**. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2010.

SALDANHA, F. A. M. **Do Sujeito Capaz ao Sujeito de Direito**: Um percurso pela Filosofia de Paul Ricoeur. Universidade de Coimbra. Portugal, 2009.

SOUSA, J. E.; DOURADO, M. F. O. Identidade pessoal e identidade narrativa: notas sobre Alasdair Macintyre e Paul Ricoeur. In: CARNEIRO, J. V.; SOUSA, J. E.; BRITO, H. B. de O. (org.). **Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur**. Teresina: EDUFPI, 2020.