



## DA ÉTICA À MORAL: O PERCURSO RICOEURIANO<sup>1</sup>

Dr. Elsie José Corá  
Docente da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS),  
Chapecó, Santa Catarina, Brasil

**RESUMO:** A chamada “pequena ética” ricoeuriana ancora-se na perspectiva de *visar a vida boa, com e para os outros, em instituições justas*. Esse itinerário busca (inter)relacionar ética e moral, apesar de pressupor o caráter de subordinação da moral (perspectiva do dever) à ética (aspiração ao que é considerado bom). O que é proposto é a ideia de que a ética, representada pelo desejo de uma vida plena, no convívio com outras pessoas e amparada por instituições justas, constitui-se o ponto de partida para a norma moral. Entretanto, as intenções éticas devem submeter-se ao crivo da norma e do formalismo deontológico, que exige a possibilidade de que as máximas que norteiam as ações dos indivíduos possam ser universalizáveis. Mas, num movimento de retorno da moral à ética, esta última mostra ser a instância à qual a mesma moral deve recorrer em casos em que o formalismo de regras e normas não consiga dar uma resposta à altura dos desafios e da complexidade dos inúmeros casos particulares. Diante disso, o autor apresenta a tese da primazia da ética sobre a moral e, no desenvolvimento dessa tese, a necessidade de a ética passar pelo crivo da norma.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética. Moral. Ricoeur.

**ABSTRACT:** The so-called ricoeurian "little ethics" is anchored in the prospect of targeting the good life with and for others in just institutions. This itinerary search (inter) relate ethics and moral, although assuming the character of subordination of morality (perspective of duty) ethics (aspiration to what is considered good). What is proposed is the idea that ethics, represented by the desire for a full life in meeting other people and supported by just institutions, constitutes the starting point for the moral norm. However, the ethical intentions must undergo the scrutiny of ethical standards and formalism, which requires the possibility that the maxims that guide the actions of individuals can be universalizable. But a return movement of moral ethics, the latter proves to be the body to which the same morality must rely on cases in which the formalism of rules and standards are unable to respond to the challenges and complexity of numerous individual cases. Thus, the author presents the thesis of the primacy of ethics over morality and the development of this thesis, the need for ethics sift the norm.

**KEYWORDS:** Ethics. Moral. Ricoeur.

---

<sup>1</sup> Texto construído a partir da tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

## INTRODUÇÃO

Em sua obra *O si-mesmo como um outro* (1991), o filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) elabora o que ele chama de sua “pequena ética”. A abordagem do tema ocorre pelo fato de o autor recusar o pretense conhecimento direto que a pessoa possa ter sobre si. A ética se torna, assim, uma das possibilidades pela qual o sujeito pode conhecer-se e compreender-se melhor, explorando o que o autor denomina “via longa” da reflexão. Esse caminho encontra ancoragem na relação dialética entre o texto e a ação, na qual é desenvolvida mais plenamente na trilogia da “*Temps e récit*”, diante dos conceitos: prefigurar, configurar e refigurar a prática. A intenção é responder poeticamente à aporia tríplice da dialética da consciência do tempo, da promoção e da preservação de um sentido humano da temporalidade e da história. Marca, ainda, a identidade dos sujeitos históricos, os homens que agem e sofrem, e garante, por meio de um percurso que atravessa todo o campo reflexivo da ação humana, que finalmente será contemplado de maneira explícita no “*Soi-Même comme un Autre*”.

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

Outra problemática importante emerge dessas imbricações ricoeurianas, a saber, a figura do homem capaz (*l’homme capable*), que engloba em si a questão de saber quem é capaz de falar, quem é capaz de agir, quem é capaz de narrar, quem é capaz de imputar seus próprios atos. Esse conceito conduz a questões que delineiam a pequena ética (*petite éthique*), na qual a proposta se articula com base na primazia do predicado “bom” (aristotélico) sobre o

“obrigatório” (kantiano). Além disso, como será possível constatar o uso de um ou de outro desses predicados, permitirá efetuar a distinção, ainda que convencional, entre a ética e a moral<sup>2</sup>.

O tema da ética e da moral, apresentado tanto em *Soi-même comme un autre* como em diversos outros livros, artigos e conferências, constitui um dos campos mais debatidos e exaustivamente estudados de sua obra. Além disso, é importante destacar que o discurso de uma filosofia prática não é o tema central de *Soi-même comme un autre*, contudo é parte essencial no conjunto dos dez estudos que compõem a obra.

## VIDA ÉTICA

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

Por uma parte, uma ética da vida, no sentido dos antigos. A preocupação de restaurar o gasto, a medida e os fundamentos da “vida boa” correspondente ao desejo de incluir na reflexão ética a inscrição do indivíduo em um grupo e em uma história. Dir-se-á que esta polaridade da ética sublinha a necessidade de conexões: conexões de memória, conexões de tradição, conexões de afeições. Por outra parte, uma refundação da moralidade das normas, o sentido moderno. A preocupação de dar legitimidade à ação de discutir e a divisão voluntária normas livremente acordadas. Dir-se-á que essa polaridade moral corresponde a uma necessidade de leis: leis que presidem a constituição de um espaço público de palavra, leis que fixam limites na extensão do poder tecnocientífico (CASTILLO, 2007, p. 1).

Ainda, a primeira polaridade recebe o apoio de vários títulos e apoio da filosofia fenomenológica e hermenêutica: segue o caminho aberto pelo último Husserl e reabilitação do “mundo da vida”, enriquece-se pelos sinais estabelecidos pela obra de Gadamer no âmbito da cultura, é dotada com os recursos oferecidos por Hannah Arendt no âmbito do pensamento político, enquanto que a ética é movida por um impulso triplo: uma inspiração regenerada por

---

<sup>2</sup> “1) la primauté de l'éthique sur la morale ; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques”. (RICOEUR, 1990, p. 201).

Levinas, uma heurística do medo e intelectualizada por Hans Jonas e iluminação político-ética fornecida pela fenomenologia da ação de Paul Ricoeur (CASTILLO, 2007).

A segunda polaridade utilizada segue a linha de uma filosofia crítica, na esteira de um retorno a Kant ou de um redescobrimento do mesmo, em uma abordagem que visa desenvolver um novo humanismo na intenção de operar uma refundação da modernidade. Isso fica evidente no texto “*De la morale à l'éthique et aux éthiques*” (O Justo I e II),

*[...] je propose de tenir le concept de morale pour le terme fixe de référence et de lui assigner une double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. C'est ici, à mon sens, le point fixe, le noyau dur. Et c'est par rapport à lui qu'il faut fixer un emploi au terme d'éthique* (RICOEUR, 2008, p. 14)

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

No entanto, existem algumas diferenças entre as posturas de Rawls, que é mais puramente construtivista, e as de Apel e Habermas, que acabam seguindo uma base hermenêutica. Cabe destacar, ainda, que o projeto de reabilitação da modernidade constitui um nó crítico, ou seja, o cumprimento de um “projeto inacabado” que a própria modernidade nunca conseguiu levar a cabo, como Habermas (ano?) diz no “Discurso Filosófico da Modernidade”. Constata-se que Ricoeur tem um papel ambíguo em relação a esse projeto: ele está precisamente a meio caminho entre uma filosofia crítica, kantiana e habermasiana, de luta pela emancipação, e uma hermenêutica gadameriana de recuperação das tradições.

Nesse sentido, como acentua Jardim (2005, p. 10), “[...] a literatura, familiarizando-nos com os começos e os termos das narrativas, ajuda-nos a estabilizar os começos reais, que constituem as iniciativas, e afixar os contornos dos fins provisórios das ações”. A teoria da leitura permite familiarizar-se com a ideia de que a narrativa implica a dimensão normativa e avaliativa, uma vez que se leva o leitor a possuir uma visão do mundo, bem como a nova avaliação de si mesmo.

## O QUE ESTÁ EM JOGO?

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

Pode-se, ainda, considerar o “Voluntário e Involuntário” como a construção da primeira etapa da chamada via longa, que o conduz, por meio da vontade empírica, à “poética da vontade”, enquanto a empírica da vontade se tornou, durante sua construção, a ampla discussão da finitude e da culpa. Por outro lado, a terceira parte da filosofia da vontade nunca foi escrita, embora se creia que seja possível verificá-la nas últimas obras de Ricoeur, especialmente na “Metáfora Viva”, em que se podem aproximar os prolegômenos à “poética da vontade”. Isso ocorreria como se, em vez do cumprimento formal do projeto da juventude, se tivesse uma pluralidade de pesquisas e de explorações dedicadas aos temas da criatividade da linguagem e sua capacidade de dizer a condição temporal e a prática histórica dos homens que agem e sofrem (JERVOLINO, 1999). O que, por sua vez, também parece indicar uma mudança de ênfase: a “poética da vontade” perde um pouco do seu caráter metafísico e concentra-se quase exclusivamente nas estruturas da linguagem.

Como se pode observar nas primeiras obras do autor, o discurso ético sempre teve um lugar de destaque, tanto é que a totalidade de sua obra escrita em 1950, que traz como título “O Voluntário e o Involuntário”<sup>3</sup>, inicia com o projeto de “filosofia da vontade”. Conforme Azúa (1992, p. 171ss), Ricoeur dedicou-se a explorar a contribuição da linguagem para a filosofia da ação. Só que, diferentemente do que até então se propôs no que se refere à tradição ética, ele vai explorar as contribuições da linguagem para a filosofia da ação.

---

<sup>3</sup> Nas páginas da juventude, especialmente aquelas dedicadas à dupla captação da culpa e da transcendência praticada na primeira fase da “filosofia da vontade”, podem ser analisadas preciosas indicações, e que conduzem na perspectiva de um cumprimento futuro de análise: o tema da alteridade, da corporeidade e da transcendência, que são encontrados naquela ontologia deliberadamente fragmentária e experimental, que constitui o fruto mais maduro da investigação do autor. Aquela Ontologia da qual se fala no trabalho exposto na sua juventude, que pertence à “ordem da criação e do amor”, e cuja conclusão “não pode não ser uma libertação” (JERVOLINO, 1996, p. 2).

De acordo com o que é expresso por Jervolino (1996) no texto “*Apologia pro cogitante. Pensare con Ricoeur contro Ricoeur*”, trata-se de uma dimensão poética e ontológica que se coloca além da eidética e da empírica da vontade e que exige uma radicalidade de descentramento do sujeito, que pode ser comparada a uma "segunda revolução copernicana". Numa relação de tensão entre liberdade e transcendência que não permite as mediações de sistemas que procuram uma harmonização conceitual dos dois polos e que o jovem Ricoeur tende a afrontar, evocando o argumento jaspersiano do "ilógico paradoxo" ou o tema marceliano do “mistério”. Nesse ponto, acompanha a noção "unitiva", que vai além dos resultados das análises fenomenológicas. O indivíduo, visto na teia das recíprocas inspirações, passa a chamar-se *pessoa*. O indivíduo que passou por nós já pertence a um entusiasmo, a uma generosidade que é uma espécie de criação mútua (JERVOLINO, 1996, p. 2).

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

*«Qu'est devenu le sujet?» Cette interrogation m'a poussé à écrire Soi-même comme un autre, où j'analyse les domaines Du discours, de l'action, de la narrativité, avant de développer une «petite éthique» qui couronne l'exploration des pouvoirs qui font de l'homme un être « capable ». S'ouvre alors le champ ontologique de l'être comme agir et pâtir. Ce qui me permet de caractériser l'homme comme être agissant et souffrant (RICOEUR, 1996, p. 4).*

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

Ainda, na opinião de Jervolino (1998), a finitude se abre para uma "conciliação", a afirmação de um sentido positivo da existência, difícil, problemático, mas que não pode ser renunciado, ou seja, a possibilidade de dizer sim à vida, de dizer sim ao fato de que já estamos lançados na vida e no mundo, mesmo o anúncio de algo como uma vocação a ser fiel, que

desafia a nossa responsabilidade e encontra sua plena realização (além da reflexão e da linguagem, mas não sem a reflexão e a linguagem) (*au delà de la réflexion et du langage, mais non sans la réflexion et le langage*) na terra prometida de pensamento e de vida em que nos avistamos como horizonte de uma “ontologia militante e quebrada”. Acrescenta-se a isso a interpretação de Castillo (2007, p. 13), na qual relata que, em

“O Si-Mesmo como um Outro”, Ricoeur justifica, em nome da vida, isto é, em nome da vida boa, a distinção que estabelece entre ética e moral. Reconhece na posição aristotélica uma insuperável prioridade, porque enraíza a ética, a questão da vida boa ou da vida bem conduzida, no solo da própria vida como se enraíza a determinação do desejável. Em troca considera que a moral, a moral no sentido kantiano, ou seja, a doutrina do imperativo categórico, não pode senão definir-se de forma secundária e justificar-se: o argumento formulado é que a moral não se inclui até na relação com a violência, ou seja, em relação com transgressões ou descontrole do uso do poder.

O que fica evidenciado é que Ricoeur nos convida a voltar, filosoficamente, a pensar em ética, deste lado da moral. A prioridade da ética sobre a moral, bem como estabelecer uma justificação política, uma vez que, num contexto político democrático é necessário que se dê lugar às convicções, enquanto, para ser completamente ético, o objetivo da vida boa deve incluir a relação “com e para os outros em instituições justas.”

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

Na compreensão de Jardim (2005), Ricoeur destaca o caráter dinâmico da ética, pondo-a como projeto a realizar-se. Acentua, ainda, a noção de processo, uma vez que viver bem pressupõe algo que se encontra em constante ou mesmo sujeito à mudança, o que exige, por um lado, um contínuo ajustamento entre a lei e a situação particular em que a pessoa se encontra. “É preciso notar que cada projeto ético, o projeto da liberdade de cada um, surge no meio de uma situação que já está assinalada eticamente; as escolhas, as preferências, as valorizações já vêm

de trás e cristalizam-se nos valores que cada um encontra ao acordar para a vida consciente” (RICOEUR, 1985, p. 64). Nesse ponto, frisa-se mais um elo, que permite desvendar a ligação entre ética e moral, bem como a pressuposição da anterioridade da ética em relação à moral.

Nesse sentido, a chamada pequena ética (*petite éthique*) oferece uma concepção de sujeito ético que pode ser reagrupada na figura do homem capaz. Para Zapata (2009, p. 767), “[...] dentro del marco de lo que el mismo Ricoeur llama ‘pequenã ética’, en la que despliega su hipótesis de la prioridad de la ética sobre la moral; sin embargo, aquí sólo podemos señalar, para futuras investigaciones, que esta confrontación no es otra cosa que la conciliación de la *phronesis* aristotélica con la *Moralität* en Kant, y finalmente con la *eticidad* (*Sittlichkeit*) de Hegel<sup>4</sup>.

Afirma Ricoeur (1990, p. 30) que “L’*autonomie* du soi y apparaître intimement liée à la *sollicitude* pour le proche et à la *justice* pour chaque homme”. Diante disso, a autonomia do si aparece intimamente ligada à solicitude (preocupação) com os outros, bem como a uma instância de justiça para cada ser humano. Além disso, “[...] a justiça, segundo esta leitura, faz parte integrante da aspiração a viver bem. Dito de outra maneira, a aspiração a viver em instituições justas releva do mesmo nível de moralidade que o voto de realização pessoal e que o da reciprocidade da amizade. A justiça é, antes de mais, objeto de desejo, de privação, de aspiração” (RICOEUR, 1997, p. 43). Por fim, no décimo estudo é delineada a tentativa da qual se enfatiza o caráter experimental e fragmentário de esboçar uma ontologia do si, do ser que age e que sofre.

À luz destas considerações podemos reler todas as análises e pesquisas de Ricoeur, autor de múltiplas modalidades do agir e do dizer, como dois fragmentos de uma hermenêutica fenomenológica com predominância ético-existencial, atenta para revelar todos os elementos de mediação frágil, mas necessários entre o homem e o mundo, o homem e seu semelhante e, a interioridade mesma do ser humano constituído de carne e de osso, entre o desejo e a fala, entre si e o si-mesmo (JERVOLINO, 1998, p.11).

---

<sup>4</sup> Si la sabiduría práctica – *phronesis* – tiene por horizonte la vida buena con aplicación a una situación concreta, por mediación de la deliberación, por actor principal el *phronimos* y por punto de aplicación las situaciones singulares, entre la sabiduría espontánea (*‘phronesis naïve’*) de la mira ética y la *‘phronesis crítica’* de la sabiduría práctica se extiende la región de la *‘obligación moral’*, del deber y la norma moral cuya exigencia consiste en que no debe ser lo que no es, tal como la abolición de los sufrimientos del hombre por el hombre. La *‘phronesis crítica’* tiende a identificarse a través de sus mediaciones con la *eticidad* (*Sittlichkeit*). Pero una *eticidad* despojada de su pretensión a señalar la victoria del Espíritu sobre las contradicciones que éste se suscita a sí mismo. *‘La Sittlichkeit unida a la phronesis es el juicio moral en situación’* (ZAPATA, 2009, p. 767).

Diante disso, percebe-se a originalidade do pensamento ricoeuriano, já que instiga o leitor a investigar as entranhas que constituem a interioridade desse homem que sofre e age – homem que carrega dentro de si o desejo de ser e o esforço de existir.

## **O CONTEXTO DA REFLEXÃO: RICOEUR E A ÉTICA**

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

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

Assim, nas palavras de Ricoeur (1986, p. 227), “[...] a verdade da nossa condição é que o elo analógico que faz de todo o homem o meu semelhante, só nos é acessível através de um certo número de práticas imaginativas [...]”. Ainda, segundo Jardim (2005), é evidente a importância da comparação, da analogia que procede, aqui, por transferência direta da significação “eu”. Como eu, os meus contemporâneos e os meus sucessores podem dizer “eu”. Esse movimento engloba tanto uma iniciativa própria quanto uma responsabilidade, pois, em primeiro lugar, “eu posso”, em segundo lugar “eu faço”, em terceiro “eu intervenho”; “inscrevo o meu ato no curso do mundo” e, em quarto, “eu cumpro” o que me propus fazer em primeiro lugar. É a minha palavra que, como referem os nativos americanos no seu código ético, eu faço andar; eu ponho em prática; é o meu desejo em ação” (JARDIM, 2005, p. 8).

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

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

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

Tudo isso se verifica especialmente no início do capítulo sétimo, em que Ricoeur (1991, p. 199) propõe como tarefa acrescentar, “[...] às dimensões da linguagem prática e narrativa da ipseidade uma dimensão nova, ao mesmo tempo ética e moral”. Tal será, a nosso ver, o fio condutor que permite marcar a relação englobante dessas duas tradições. Entretanto, num determinado momento, ele articula uma distinção que marca uma prioridade entre os dois termos, a saber, o primado da ética sobre a moral. Aqui se pode apontar uma resposta a essa questão no próprio texto ricoeuriano, tendo em vista que “[...] a teoria narrativa só faz a mediação entre a descrição e a prescrição quando o alargamento do campo prático e a antecipação das considerações éticas estão implicadas na própria estrutura do ato de narrar” (RICOEUR, 1990, p. 139).

Ainda, para o filósofo francês, “[...] a delimitação do campo próprio da ética, mediante a distinção entre ética e moral, e a discussão das intersecções entre ética, política e economia,

supõe também a caracterização do sujeito moral e da teoria da ação, indicando os parâmetros da ação moral do exame da regra de ouro” (CÉSAR; VERGNIÈRES, 2000, p. 30). Esta, por sua vez, encontra-se num lugar proeminente na ética cristã, conferindo-lhe princípios éticos e normativos (HAKER, 2000). Caracterizar as determinações éticas e morais da ação e, conseqüentemente, apontar seu autor como sendo o responsável pelo falar, pelo agir e pelo narrar de seus atos, implica nova mediação no caminho de volta para si-mesmo.

### **A NECESSIDADE DA PASSAGEM DA ÉTICA À MORAL**

A proposta de articulação entre teleologia e deontologia envolve a tradição aristotélica e kantiana. Entretanto, na análise ricoeuriana, a moral estaria envolvida pela ética. Essa tentativa, não obstante, longe de ser uma substituição de Aristóteles por Kant, centra-se na busca de estabelecer um elo entre ambos, apesar de pressupor o caráter de subordinação da moral à ética.

Já legitimando a tese da primazia da ética sobre a moral, Ricoeur irá utilizar os predicados “bom” e “obrigatório” como elementos constitutivos da sua pequena ética. Dessa forma, a perspectiva teleológica chamar-se-á “estima de si” e o momento deontológico “respeito de si”. O que se pode adiantar, neste estágio, é que a estima de si e o respeito de si representam a tentativa efetiva de dar preponderância à ética sobre a moral. Também se pode já adiantar que, num outro estágio, são esses dois conceitos – estima e respeito – que vão possibilitar o entrelaçamento entre a ética e a moral. “Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima e mesmo, indispensável, da perspectiva ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral” (RICOEUR, 1991, p. 201). Dentro desse quadro, a perspectiva ética possuiria três momentos, a saber: a perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas.

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

deontológico necessitam de uma moral do dever, que se impõe, por sua vez, ao agente da ação (RICOEUR, 1991).

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

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

## O TERNÁRIO ÉTICO

O primeiro conceito que define a ética ricoeuriana é a “vida boa”, noção herdada da tradição aristotélica que ele entendia da seguinte forma: “vida boa é o que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética” (RICOEUR, 1991, p. 203). Nesse sentido, segundo comenta Haker (2000, p. 74), “Ricoeur vê uma estreita conexão entre avaliações relativas a bens ou metas perseguidos nas ações e a autoafirmação de uma pessoa. Meu senso de autoestima não é questionado por todas as avaliações, mas antes particularmente por aquelas que se referem ao cerne de minha identidade”. O desejo de uma “vida verdadeira”, consigo, com os outros e com as instituições, delimitará o sentido da estima de si, que pressupõe o interesse pela ética.

Desse modo, a ética da vida boa irá desembocar na hermenêutica da ipseidade. Essa, por sua vez, deve garantir passagem até os outros e a instituição. Com relação ao conceito do outro,

diverso de si, que será tratado no segundo item desta análise, é salutar recordar a *philia* aristotélica, tendo em vista que ela pode oferecer condições que venham a coadunar no prolongamento da estima em direção de um *alter ego*, graças ao tema da amizade.

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

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

O exemplo dado por Ricoeur para o segundo momento da perspectiva ética é o da amizade. Por meio dela experimentamos o respeito não como algo que se impõe como obrigatório diante de outra pessoa, mas como algo que surge naturalmente, pois desejamos que assim o seja. A instituição torna-se, assim, o termo mediador entre duas individualidades ou mais em que estão presentes o senso de justiça e de equidade.

O terceiro momento compreende a estrutura do viver junto, entendida como instituição. O conceito compreende “[...] as estruturas variadas do querer viver junto, que asseguram, a esse último, duração, coesão e distinção” (RICOEUR, 1991, p. 264). Por instituição poder-se-ia entender, igualmente, a estrutura do viver junto de uma comunidade histórica: povo, nação e religião. Ao introduzir o conceito de instituição, Ricoeur busca algo neutro diante do valor, da norma ou da lei. Para ele, é necessário estender uma ponte entre duas liberdades, ou seja, mediante a intensidade que cada um tem do desejo de ser dentro de si, e isso, por sua vez, não se encontra eticamente neutro, mas possui preferências e valorações já solidificadas em valores herdados (RICOEUR, 1993). É, portanto, absolutamente fundamental que cada pessoa bem como o desejo e o esforço de ser e existir estejam em uma situação que não seja neutra, tendo

em vista preferências, eleições, valorações e que, por sua vez, solidificaram-se em valores incorporados no meio em que a pessoa se encontra.

É importante notar que a ideia de instituição pressupõe a perspectiva de viver bem que, por sua vez, remete ao sentido de justiça e à noção de outro. Com isso, não se está mais no face a face, representado pelo encontro de duas pessoas, pois, conforme Ricoeur (1991, p. 227), o “viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições”. O que isso quer dizer? Isso quer dizer precisamente que: 1) por mais que Ricoeur coloque a instituição como sendo irreduzível às relações interpessoais, ele não descarta, em momento algum, que elas sejam religadas pela noção de distribuição e 2) que, tanto a instituição quanto as relações interpessoais, compreendidas aqui sob o conceito de solicitude, implicam uma intersecção de conteúdos; ou seja, para a primeira, o que se conserva é o caráter insubstituível das pessoas, pressuposto da solicitude, e, para a segunda, o que permanece por intermédio da passagem pela instituição é que o campo de aplicação da igualdade não se restringe ao face a face, mas estende-se à humanidade inteira.

Outro conceito importante, nesse terceiro momento da perspectiva ética, é a ideia de justiça, que faz parte da dimensão indispensável da ética, do querer agir e do viver junto. A “justiça como virtude que permite o bem-viver tem, assim, o caráter distributivo de dar a cada um sua parte: a que lhe cabe numa partilha justa” (CÉSAR; VERGNIÈRES, 2000, p. 32). Poder-se-iam acrescentar a essa relação as noções de equidade, de distribuição e de igualdade, e esta última é tão significativa para as instituições quanto a solicitude nas relações interpessoais. A igualdade dá como comparação um outro que é um cada um. Isso permite ao caráter distributivo do cada um sair da esfera meramente gramatical para o plano ético. Outro fato relevante é que a justiça desemboca na relação da ética com a política. Nesse sentido, “[...] a ética só é completa como política porque é o conjunto dos homens, é a comunidade que é orientada para o ‘viver bem’” (RICOEUR, 2002, p. 53).

## **O CONCEITO DE ESTIMA DE SI E SEU CORRESPONDENTE DEONTOLÓGICO**

A possibilidade de entrelaçamento entre ética e moral pressupõe, a nosso ver, uma nova releitura dos autores e das tradições precedentes. Isso pode ser entendido de maneira englobante caso se compreenda que, “[...] na vida individual, justiça se exprime como liberdade; na vida

interpessoal, como respeito, e, na vida coletiva, é o querer-viver-junto, consolidado em normas” (CÉSAR; VERGNIÈRES, 2000, p. 54).

Além disso, a justificativa para a inter-relação pode ser buscada na própria obra de Kant, em que moral é o ato livre, que pode ser universalizado, isto é, que pode valer para a humanidade inteira. Nesse sentido, tudo o que é bom moralmente é sem restrição, e o que é bom é a vontade. Assim, a vontade, em Kant, assume o papel que, em Aristóteles, era atribuído ao desejo razoável (mediação). A partir disso, como estabelecer a ponte entre ética e moral, caso se entenda a ética no sentido aristotélico como atividade em direção a um fim (télós)? Como propõe Ricoeur, a ética fica ligada à esfera do desejo, reservando à moral o espaço da lei, das normas.

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

A interpretação ricoeuriana procura estabelecer a relação entre o conceito de práxis aristotélica e o imperativo categórico kantiano, ou seja, a ética do bem e a do dever constituem orientação que se insere, perfeitamente, na estrutura dos três elementos da ética: a estima de si, a solicitude e as instituições justas. Segundo Ricoeur, a autonomia kantiana caracteriza-se pela “obediência a si mesmo” em oposição à obediência a outro. A condição heterônoma é interpretada como dependência e submissão. A pessoa, no modelo kantiano, é entendida como fim em si mesma e, por sua vez, a estima de si ricoeuriana, que caracteriza a perspectiva ética, possui características semelhantes, pois reconhece a autonomia, a independência e a não submissão.

O último e mais importante aspecto que vem contribuir para a conceituação de pessoa é a *vida ética*, pois, através do reconhecimento e julgamento de nossas ações, somos capazes de nos determinarmos e nos tornarmos modelo moral. Este respeito, aqui também chamado de estima de si e que amparara a ideia de responsabilidade, é estendido à pessoa do outro que será reconhecido como um igual, estabelecendo assim a relação entre o mundo pessoal e o externo à pessoa (BARROS; CÉSAR, 2008, p. 2).

Nesse sentido, a estima de si é a expressão reflexiva da perspectiva da “vida boa”. Há, portanto, um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”. Ricoeur, ao tomar a estima de si como expressão reflexiva da perspectiva ética da “vida boa”, e ao considerar a

existência de um vínculo entre norma moral e perspectiva ética de “vida boa”, aponta para a presença da estima de si na tentativa kantiana de fundamentação da moral.

Ainda, conforme Saldanha (2009), da mesma maneira que a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, também o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo relativamente à autonomia do si, desenvolvendo antes, no plano da obrigação e da regra, a estrutura dialógica que lhe é implícita. Essa estrutura se mostra porque o *si* não é o *eu*; o si implica o outro de si (RICOEUR, 1995). O si, no processo de reflexão sobre sua própria identidade (afirmação da ipseidade), percebe-se e se compreende como um outro, ele *se estima como a um outro*. A estima de si, passo fundamental do primeiro momento do ternário ético ricoeuriano, contém em sua base a dimensão do outro e, conseqüentemente, da solicitude. Assim, estima de si e solicitude não podem ser pensadas de forma independente, mas sim em relação de coexistência originária, em uma interdependência.

Diante disso, a autonomia, que é o correlato moral da estima de si, leva ao respeito de si e ao respeito do outro, que corresponde, no plano moral, à solicitude. Diante do processo de justificação da referida tese decorre que há a necessidade de investigar, primeiramente, a ligação entre a norma do respeito devido às pessoas e a estrutura dialogal da intenção ética, a saber; a solicitude. Além disso, Ricoeur procura mostrar, por outro lado, que no plano moral o respeito devido às pessoas está para a autonomia assim como no plano ético a solicitude está para a estima de si; ou seja, a autonomia pressupõe o respeito pelo outro, assim como acontece entre estima de si e solicitude.

### **A Moral e a dificuldade de ligação com a perspectiva ricoeuriana**

A inter-relação proposta por Ricoeur entre teleologia e deontologia pressupõe que a moral se mantenha em uma relação englobante com a ética da vida boa. Outro fator que se coloca em discussão e está, estritamente, ligado a eticidade imanente ao objetivo de uma vida estimável, é tentar entender em que termos o criticismo se encontra definido ao registro característico da moralidade. A resposta pode ser dada a partir da existência do mal, que justifica o passo seguinte da ética à moral. Nessa existência, o mal toma a forma política global da soberania, do poder do homem sobre o homem, poder que começa com a influência e acaba em assassinato. Diante das mais variadas figuras do mal, personificadas na cultura, a moral enriquece a ética, por meio da objetivada da norma (CASTILLO, 2007).

Neste ponto o que está presente e serve de base para a defesa de nossa tese é a concepção weberiana de poder<sup>5</sup>, ou seja: a possibilidade de encontrar obediência a uma ordem determinada. Pode, ainda, assentar em diferentes motivos de acatamento: pode ser condicionado apenas pela situação de interesses, portanto, por considerações teleológico-rationais das vantagens e das desvantagens por parte de quem obedece; ou, além disso, mediante o simples “costume”, pela habituação monótona à ação tornada familiar; ou, por sua vez, pode ser justificado pela tendência puramente afetiva, simplesmente pessoal do governado. Um poder que se baseasse apenas em semelhantes fundamentos seria relativamente lábil. Além disso, nos governantes e nos governados, o poder costuma antes assentar internamente em razões jurídicas, razões da “sua legitimidade”, e o abalo dessa fé legitimadora costuma ter consequências de vasto alcance<sup>6</sup>.

Importante é salientar que poder pode ser compreendido como a capacidade de exercer uma vontade sobre outro(s), distinguindo-se do conceito de dominação, uma vez que se refere à probabilidade de encontrar respostas positivas à vontade manifesta pelo poder, plasmada na figura do Estado (monopólio legítimo e exclusivo da força), como informe de soberania do homem sobre o homem, baseado na violência legítima. Esse se torna o ponto nevrálgico, que obriga a passar do aristotelismo ao kantismo<sup>7</sup>.

Diante disso, Ricoeur começa a solidificar a estratégia da exigência de universalidade. O que se pode elencar é o corte entre o ser e o dever-ser, semelhante ao corte entre o desejo e a vontade. Por último, é importante destacar que se trata de uma moral da obrigação que, necessariamente, deve ser uma moral vinculante. Conforme Castillo (2007), o estilo de uma moral da obrigação pode ser caracterizado pela estratégia progressiva diante da distância, da purificação, da exclusão, no término da qual a vontade boa sem restrição se iguala à vontade autolegisladora, segundo o princípio supremo de autonomia – autonomia ante o desejo. Essa

---

<sup>5</sup> “M. Weber adoptait une vue pessimiste du politique, en affirmant que la relation de domination est constitutive du politique. Selon lui, le pouvoir est resté fondamentalement un phénomène de violence, même s'il n'a cessé de se rationaliser et de se civiliser par la bureaucratisation. Les démocraties de type occidental constituent précisément un effort pour réduire l'usage de la violence à ce que M. Weber appelait l'usage légitime de la violence” (RICOEUR, 1996, p. 1).

<sup>6</sup> **Três tipos puros de poder legítimo.** Trad. Artur Morão. O ensaio, encontrado no espólio do autor, foi postumamente publicado por Marianne Weber nos *Preußischen Jahrbücher*, Vol. CLXXXVII, 1922, p. 1-12, com o subtítulo: Um estudo sociológico.

<sup>7</sup> “Je prie le lecteur qui a eu connaissance de ce que j'appelle “ma petite éthique”, dans *Soi-Même comme un Autre*, de considérer le présent essai comme un peu plus qu'une clarification et un peu moins qu'une *retractatio*, comme auraient dit les écrivains latins de l'antiquité tardive. Disons qu'il s'agit d'une réécriture. Quant à ceux qui ignorent ce texte vieux d'une douzaine d'années, je puis les assurer que le texte qu'ils vont lire se suffit à soi-même”. (RICOEUR, P. De la morale à l'éthique et aux éthiques. p. 1).

soberania da vontade moral sobre o desejo significa, aos olhos de Ricoeur, que autonomia deve incluir-se como um metacritério da moralidade.

A passagem da ética para a moral é algo necessário, mas é também necessário fazer aparecer o caráter insuficientemente ético da moral. O autor irá utilizar o aspecto legal, em que encontra suporte nas concepções formais do direito. Assim, enquanto que a ordem é a extensão das relações interpessoais nas instituições, o legal é o sistema judicial que confere à lei coerência e direito de dificuldade. Para Castillo (2007, p. 14), *“Lo que permite completar la tesis inicial: la moral es insuficientemente ética en el sentido que se tienen buenas razones oponer su carácter abstracto a una petición de la norma que no hace acepción de las personas”*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A oposição da ética à moral possui, ao mesmo tempo, um significado filosófico, bem como há a intenção de que deve ser delineada também no nível político. Nesse sentido, no nível filosófico, a questão dos fundamentos parece decisiva, uma vez que resulta da confrontação entre dois enfoques teleológicos no nível do desejável: a primeira relacionada a uma versão fenomenológica e a segunda ligada a uma versão criticista.

A moral universalista se liberta da teleologia, entendendo que ela rompe com o que é desejável. O que representa o objetivo originário é, fenomenologicamente, uma fundamentação da vida em comum – o objetivo de um desejo originário que Ricoeur nomeia como o desejo de viver bem, como e para os outros em instituições justas. O desejo é, assim, o que oferece um suporte ontológico à ética. Nesse sentido, não é a vontade senão o desejo que se define por um objetivo. Conforme Castillo (2007), a vontade está do lado da lei, o desejo está do lado da aspiração, das escolhas e dos desejos. É, portanto, no solo das convicções e das crenças que se enraíza o significado cultural ético da vida boa, da vida digna e, conseqüentemente, da vida examinada.

Para Jardim (2005), a função da ficção é transformadora, reveladora, no sentido de que uma vida examinada é uma vida mudada, uma outra vida. Dessa maneira, a construção de um

mundo fictício, imaginário, pretende proporcionar a distância necessária à revelação e à transformação da nossa vivência cotidiana. Decorre que o conjunto de valores e de crenças que pautam a conduta, a vivência temporal de uma realidade histórica, é transfigurado por meio do encontro entre nós e a obra que lemos (RICOEUR, 1985).

Talvez, diante disso, possa-se entender melhor que *“La ética de la vida buena viene a pues oponer al universalismo moral una fundación contextualista del deseable y una fundación comunautarista de los valores, los cuales, explica el autor, se arraigan en contextos históricos y comunitarios”* (CASTILLO, 2007, p. 9). A ética legitima uma fundação cultural política da vida boa que reconhece a estima de si como uma esfera idêntica a si. Além disso, pode-se visualizar que a moral realiza uma espécie de “abstração das pessoas” e que, aplicada ao kantismo, poderia parecer estranha, por outro lado explicada pela dimensão comunitária, que a liga à ipseidade, à estima de si e ao reconhecimento de si na posição hermenêutica da ética da vida boa.

Diante disso, é possível compreender melhor porque a autonomia da vontade se torna um esquecimento ou uma negação da vida, em um olhar fenomenológico. Ricoeur utiliza a palavra purificação para descrever o fato de que a moral da autonomia não reconhece na inclinação um poder fundacional prático. O que está sendo criticado, por exemplo, na ética da argumentação, não é o convite desta de procurar em todas as circunstâncias e em todas as discussões o melhor argumento, mas a reconstrução, sob esse título, de uma estratégia de purificação que recorre a Kant e realiza a mediação do contexto, sem a qual a ética da comunicação permanece sem tornar real a própria realidade (CASTILO, 2007). Ainda, para a mesma autora, a reputação do kantismo como moral repressiva tem como corolário a vida dura. Essa reputação possui, com efeito, a intenção de separar a moral da teleologia, enquanto que o trabalho ricoeuriano é associá-las.

Seguindo na esteira de análise de Castillo (2007), existe a confusão entre os conceitos de autonomia e de heteronomia em Kant. Nisso a questão da fundação crítica da moral é decisiva, uma vez que esquecer que a moral se baseia na capacidade de cada um em distinguir entre o egoísmo e o dever é, segundo nossa tese, esquecer a fundação da moral no conceito de liberdade. Assim, existe originalmente em cada um a capacidade de distinguir entre o desejável do individualismo, tanto na esfera pessoal quanto na coletiva, e o desejável do universalismo.

Ainda, conforme entende Castillo (2007), a fundação da prática não é, para o criticismo, uma desejo originário, senão um ato originário de lucidez e de autoexplicação. Decorre disso a

ideia, muito rapidamente interpretada como desumana, de que a lei se torna controle sobre tudo, tendo em conta que é mais pura, ou seja, mais transparente e, em consequência, mais luminosa. Adverte-se, porém, que não se pode esquecer que, para o criticismo, a objetividade pode ser subjetivamente desejável, tendo como premissa aquilo que Kant nomeia como uma faculdade superior de desejar.

*Lo mismo sucede para filosofía kantienne de la vida, cuyos que es tentador olvidar existe, mientras que tiene para apoyo los recursos intersubjetivos de estética y los resortes predicativos de la teleología. La tercera Crítica se refiere a dos enfoques de la vida: su segunda parte se refiere explícitamente a los organismos vivos, y su primera parte, en estética, considera la vida en la forma del vivido subjetiva que es el sentimiento: la animación de las facultades en la belleza es muy precisamente para Kant la animación del sentimiento vital en el hombre (CASTILLO, 2007, p. 16).*

Assim, constata-se que o kantismo se refere também a avaliações e a concepções que guiam os juízos, cuja objetividade não se pode determinar cientificamente, senão o que está em jogo no nível ético será decisivo, uma vez que se referem à esperança possível, ao destino planetário da raça humana, ao valor da vida, à responsabilidade diante do futuro e ao modo de pensar as relações sejam elas intersubjetivas, culturais, religiosas, entre outras.

Por fim, Ricoeur acaba mesmo por sobrepor a perspectiva ética à perspectiva moral/deontológica, na medida em que, no capítulo nono de *Soi-même comme un autre*, advoga o retorno a uma “solicitude crítica”, a uma deliberação “em situação”, que inventa a regra mais do que a segue cegamente, para fazer face aos “conflitos de deveres” e ao trágico da ação, isto é, a relação que estabelece Ricoeur com Kant, apesar de muito importante, é ela mesma uma relação crítica.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

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

BARROS, L. R.; CÉSAR, C.M. Imputação e responsabilidade em Paul Ricoeur. IN: Anais do XIII Encontro de Iniciação Científica da PUC-Campinas - 21 e 22 de outubro de 2008, p. 02-03.

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

- CASTILLO, M. Ethique et morale selon Paul Ricoeur. In: \_\_\_. La responsabilité des Modernes: essai sur l'universalisme kantien. Paris: Kimé, 2007
- CÉSAR, Constança Marcondes; VERGNIÈRES, S. A Vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. IN: Revista Reflexão, Campinas, n. 77, p. 22-33, maio/agos. 2000.
- CORÁ, E. J. *Hermenêutica e Teoria da Ação em "O si-mesmo como um Outro" de Paul Ricoeur*. (Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em filosofia da UFSM). Santa Maria: UFSM, 2004.
- CORÁ, E. J. *Reconhecimento, Intersubjetividade e Vida Ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur*. (Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) Porto Alegre: PUC/RS, 2010.
- HABERMAS, Jurgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo. Martins Fontes, 2002.
- HAKER, Hille. Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur. Trad.: Gentil Avelino Titton. IN: Revista CONCILIUM, ed. Vozes, p. 67-77, 2000.
- JARDIM, M. A. Os Mundos Hermenêuticos e a Dimensão Imaginativa. IN: Revista Recre@rte, nº3 Junio de 2005. ISSN: 1699-1834.
- JERVOLINO, D. La poétique retrouvée de Ricoeur. IN: AA. VV., La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur, a cura di J. A. Barash e di M. Delbraccio, CNDP, Paris-Amiens 1998, p.p. 31-43.
- \_\_\_\_\_. *Paul Ricoeur: Filosofia e Linguaggio*. Milano: Guerini e associati, 1994.
- \_\_\_\_\_. Apologia pro cogitante: Pensare con Ricoeur contro Ricoeur. IN: \_\_\_. Le Parole della Prassi: Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996.
- \_\_\_\_\_. Sull'ermeneutica della prassi. Gadamer e Ricoeur. IN: \_\_\_. Le Parole della Prassi: Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996.
- \_\_\_\_\_. Texte a été présenté à l'Université Charles de Gaulle - Lille3, le 4 mars 1999.
- RICOEUR, P. *Temps et Récit III. Le temps raconté.*, Paris: Seuil, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O Justo I: a justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- \_\_\_\_\_. Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricoeur [propôs recueillis par J. Lecomte] à l'occasion de la parution de *Réflexion faite*; Autobiographie intellectuelle. et publiés dans la revue "**Sciences humaines**", n.63, juillet, 1996.

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

\_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

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

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

\_\_\_\_\_. *Paul Ricoeur, "Autobiografía Intelectual"*. Lisboa: Instituto PIAGET, 1995.

\_\_\_\_\_. *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997

SALDANHA, F. A. M. *Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um Percurso pela Filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2009.

ZAPATA, G., *Ética de la razón hermenéutica*. Roma: Editrice Pontificia Unviersita, Gregoriana, 1994.