

# A CONCEPÇÃO DO SUJEITO ÉTICO NA HERMENÊUTICA DO “SI-MESMO” RICOEURIANA – DEBATE ENTRE A CONCEPÇÃO RICOEURIANA E LÉVINASIANA

Jair Dupont<sup>1</sup>

## Resumo

O objetivo do artigo é de analisar a concepção do sujeito ético na hermenêutica do si-mesmo ricoeuriana em relação à concepção ética de E. Lévinas. A concepção cruzada de alteridade demonstra que não existe contradição entre o “si-mesmo” hermenêutico e a responsabilidade em relação ao outro, a estima de si e a solicitude, entre o “si-mesmo” e o outro. Há sim uma dialética entre *ipseidade*-alteridade. Nessa dialética, mesmo se o *eu* não é designado à responsabilidade pelo outro, ele é sempre responsável do outro, ou como diz Ricoeur: “Aqui eu me engajo!”.

## Palavras-chave

Hermenêutica. Sujeito. Ética. Alteridade. Responsabilidade.

## Abstract

The aim of this paper is to analyze the ethical subject in the hermeneutics from Ricoeur. The elements discussed in this article, especially the conception of otherness, are clear: there are no incompatibilities between the “self” hermeneutical and responsibility toward the other, between self-esteem and solicitude, between selfhood and otherness.

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pelo Institut Catholique de Paris. Contato: <japot1@gmail.com>.



In this dialectic, “Self as one another,” the subject’s responsibility is not eliminated, because even if the self is not assigned responsibility for other, he is always responsible of other, or as Ricoeur says, “Here I am involved!”

### Keywords

Hermeneutical. Subject. Ethics. Otherness. Responsibility.

## INTRODUÇÃO

A análise da hermenêutica do “si-mesmo” ricoeuriana, a partir da perspectiva da alteridade<sup>2</sup>, se inscreve no debate entre a concepção ricoeuriana de alteridade (concepção cruzada entre a estima de si e a convocação à justiça pelo outro) e a concepção ética de Emmanuel Lévinas.

O objetivo maior de meu artigo se funda primeiramente na convicção de que a maneira como Ricoeur supera as filosofias europeias do sujeito, a partir do interior da tradição moderna, nos ajuda a conceber o sujeito, sem abandonar as conquistas da tradição moderna e nem os desafios ou as críticas do pensamento ético Lévinasiano. Essa contribuição provém da maneira como Ricoeur inscreve o “si-mesmo” hermenêutico na tradição dos filósofos gregos (Aristóteles, Platão...), dos filósofos clássicos ocidentais (Kant, Hegel, Spinoza, Husserl) e, ao mesmo tempo, na filosofia analítica e nas diversas correntes de pensamento não europeias do século XX. Dessa múltipla filiação, nasceu uma filosofia hermenêutica reflexiva, pós-metafísica, ética, fundada numa nova ontologia, a ontologia da ação. Esta ontologia, sobre a qual se funda o “si” reflexivo, se distingue da metafísica substancialista clássica e da ontologia moderna europeia, por seu caráter histórico e fragmentário.

<sup>2</sup> No entanto, é evidente que meu objetivo não é de fazer uma análise da obra completa de Paul Ricoeur. Seja por razões metodológicas seja por razões conceituais, minha abordagem se restringirá à concepção do “si” hermenêutico presente na obra *Si-mesmo como um outro* de Paul RICOEUR.



Essa concepção filosófica ricoeuriana, situada entre as tradições europeias do *cogito* e do *anticogito*, definida por Ricoeur como a hermenêutica do “si mesmo”, nos fornece os elementos filosóficos capazes de pensar a identidade do sujeito diferentemente do *ego* moderno reflexivo. O “si” da via longa não se autofunda em si-mesmo, mas se atesta através do longo percurso dialético *ipseidade-mesmidade* e *ipseidade*-alteridade.

Pelo deslocamento do “eu” para o “si”, Ricoeur quer demonstrar que podemos pensar o sujeito de outra maneira, sem a autofundação e sem a designação à responsabilidade pelo outro. Nessa concepção ricoeuriana, o sujeito se constitui através das mediações da teoria da ação, da linguagem, da teoria narrativa e ética, ou seja, a via longa do “si-mesmo” como um “outro”.

Nesse percurso do “si”, podemos dizer que a dimensão ética que pesa sobre toda ação é, de uma certa maneira, o ponto de chegada dessa via longa do “si”, depois de ter passado pelas análises epistemológicas e ontológicas. Para Ricoeur, viver é agir e agir é escolher, o que implica necessariamente ser responsável. O engajamento ético é, então, a conclusão daquilo que está pressuposto ao longo de todo o percurso hermenêutico.

Através da análise dessa concepção ricoeuriana de alteridade, meu objetivo é ir além da comparação entre o pensamento ricoeuriano e o pensamento lévinasiano. Eu desejo demonstrar que se pode retornar da perspectiva ontológica para a perspectiva ética, sem abandonar as conquistas de cada uma dessas correntes filosóficas. O desafio está em demonstrar que podemos fundar uma concepção de alteridade a partir da estima de si, sem esquecer a responsabilidade em relação ao outro.

É preciso deixar claro que mesmo que Ricoeur visa a uma concepção de alteridade a partir desses dois movimentos filosóficos, seu pensamento é mais próximo da perspectiva husserliana do que lévinasiana, indo do *eu* em direção ao outro. Essa perspectiva husserliana em Ricoeur é coerente com todo o seu



pensamento filosófico, o qual não vê incompatibilidade entre a estima de si e o cuidado em relação ao outro. Ao contrário, a estima de si supõe a convocação do outro à justiça (*ipseidade*-alteridade). No entanto, é necessário demonstrar como essa concepção respeita a alteridade do outro, mesmo daquele que não deseja se relacionar com o *eu*. A concepção ricoeuriana, começando pela estima de si, não elimina a possibilidade de existência do outro, o estrangeiro, daquele que não está em relação com o *eu*? Mais ainda, nessa perspectiva, o outro pode existir sem estar em relação ao *eu*?

O elemento-chave para responder a essas questões e julgar se o “si” hermenêutico é capaz de superar as tendências absolutistas do sujeito moderno e de contribuir no avanço do debate sobre o sujeito ético é a questão da alteridade ou da responsabilidade em relação ao outro. E é justamente esse problema ético maior que será tratado através do que Ricoeur chama de dialética *ipseidade*-alteridade e de concepção cruzada da alteridade, entre estima de si e responsabilidade em relação ao outro. Tal concepção cruzada une duas dimensões tradicionalmente opostas, o movimento gnoseológico husserliano, do *eu* para o outro (reconhecimento mútuo), e o movimento ético lévinasiano, do outro para o *eu* (a convocação pelo outro à justiça). Nessa concepção, segundo Ricoeur, não haveria oposição entre o “si” hermenêutico e a responsabilidade em relação ao outro. Ao contrário, para que o outro seja escutado e assumido, é necessário alguém capaz de dizer: “Eis-me aqui!”.

## CONCEPÇÃO DIALÉTICA ENTRE ESTIMA DE SI E CONVOCAÇÃO PELO OUTRO À JUSTIÇA

Para chegar a definir essa concepção cruzada de alteridade entre a estima de si e a convocação pelo outro à justiça, presente em toda a hermenêutica do “si-mesmo”, Ricoeur articula duas correntes de pensamento, que tradicionalmente são separadas: a perspectiva gnoseológica, de Edmund Husserl, e a perspectiva



ética, de Emmanuel Lévinas. Cada uma dessas duas filosofias concebe a questão do *eu* e da alteridade a partir de uma perspectiva diferente. Segundo Ricoeur, nenhuma delas pode conceber a riqueza do *eu* e nem do outro sem passar pela perspectiva adversa. O *eu* sem o outro termina num “égotisme” e a responsabilidade em relação ao outro sem um *eu* correspondente terminaria na destituição do *eu*: “É preciso conceber uma concepção cruzada de alteridade, que faça justiça alternativamente ao primado da estima de si e aquele da convocação pelo outro à justiça” (RICOEUR, 1990, p. 382).

Desse modo, é na articulação dialética desses dois movimentos, que aparentemente são contraditórios, do *eu* em relação ao outro e do outro em relação ao *eu*, que Ricoeur construiu a concepção hermenêutica da alteridade, tentando preservar, ao mesmo tempo, a estima de si e a responsabilidade em relação ao outro, indo do “Mesmo” para o Outro e do Outro em direção ao “Mesmo”.

Mas essa articulação não é evidente em si, pois tradicionalmente cada concepção tentou defender sua perspectiva, em detrimento da outra. Isso quer dizer que é necessário demonstrar como a responsabilidade em relação ao outro é preservada na perspectiva gnoseológica e inversamente, como o *eu* não é refém do outro na concepção ética.

Antes de começar a análise da definição de alteridade ricoeuriana, entre estima de si e convocação pelo outro à justiça, eu gostaria de retomar rapidamente três observações preliminares sobre o livro *Si-mesmo como um outro*, que de alguma maneira nos introduz no centro da questão.

A primeira observação concerne ao papel da alteridade na definição da *ipseidade* na hermenêutica do “si-mesmo”. Ao longo da hermenêutica do “si”, Ricoeur tinha afirmado que “[...] Em nenhuma das etapas, o si não esteve separado do seu outro. Esta dialética, a mais rica de todas, como nos lembra o título desta obra, não encontrará seu pleno desenvolvimento que nos estudos ético e moral. Nestes estudos a autonomia do si aparecerá ligada à solicitude



pelo próximo e à justiça” (RICOEUR, 1990, p. 30). Isso demonstra que não há, no pensamento de Ricoeur, uma *ipseidade* em-si, à qual se acrescenta a alteridade num segundo momento, seja para prevenir a deriva solipsista seja para designar o “si” à responsabilidade em relação ao próximo. A *ipseidade* na sua liberdade e na sua autonomia pressupõe a alteridade. E isso é possível por que o “si” não é o fundamento, a partir do qual o outro é constituído. O “si” se constitui e se atesta na dialética com a alteridade.

Essa primeira observação distingue o pensamento ricoeuriano da concepção lévinasiana. Esta última, segundo Ricoeur, concebe o *eu* separado radicalmente do outro. E nesse caso, o encontro com o outro significa ruptura radical do *eu* e sua designação à responsabilidade em favor do outro.

A segunda observação concerne à definição ou à natureza da alteridade. Contrariamente a outros filósofos, principalmente E. Lévinas, Ricoeur não reduz a alteridade ao outro. Como a *ipseidade* (dialética entre *idem* e *ipse* e entre *ipseidade* e alteridade), a alteridade é polissêmica. Desse modo, além do outro, na concepção de alteridade, se compreende o corpo próprio e a consciência.

É necessário analisar se essa definição polissêmica da alteridade não enfraquece a definição de alteridade como outro e, em consequência, todos os problemas ético-morais decorrentes. Não se pode tratar a questão da alteridade sem fazer referência direta à injustiça social, econômica e política.

A terceira observação concerne à dupla abordagem ricoeuriana da alteridade: fenomenológica e ontológica. Cada um desses dois níveis de discursos evidência uma perspectiva sobre a alteridade. No plano fenomenológico, a alteridade é definida, sobretudo, como passividade. O outro é o correspondente passivo do agir humano. No que concerne à perspectiva ontológica, é necessário dizer que, para Ricoeur, esta não é uma mediação a mais das outras mediações e não é também uma perspectiva oposta à epistemologia. Ela é uma outra perspectiva do “si” que acompanha todo o percurso das mediações da via longa do “si”. Nesse



percurso, a alteridade é presente de maneira indireta, seja como particular de base, como agente ou paciente, seja como sujeito narrativo ou ético.

E apesar do papel central da alteridade na dialética *ipseidade*-alteridade para a identidade do “si”, essa questão somente é tratada no final do livro *O si-mesmo como um outro*, por que ela não poderia ser tratada através das mediações epistemológicas. Essa dialética não pode ser tratada plenamente no plano analítico-descritivo, por que ela transcende os existenciais fenomenológicos e hermenêuticos, como pessoa ou particular de base.

Para poder abordar plenamente a questão da alteridade e da dialética *ipseidade*-alteridade, é necessário ir além da perspectiva epistemológica e analisar os elementos a partir da perspectiva ontológica. É, sobretudo, neste plano (discurso especulativo) que se pode definir a alteridade como outro, o corpo próprio e a consciência. Da mesma maneira, somente uma abordagem ontológica da dialética *ipseidade*-alteridade é capaz de discernir todas as riquezas do “si” e da alteridade, por que esta dialética *ipseidade*-alteridade concerne um outro tipo de discurso, próximo dos grandes tratados platônicos sobre os “grandes gêneros”, do Mesmo e do Outro.

A partir dessas três observações, podemos analisar os dois movimentos constitutivos da concepção de alteridade ricoeuriana, movimento gnoseológico e movimento ético.

## MOVIMENTO GNOSEOLÓGICO: DO EU PARA O OUTRO

O primeiro movimento analisado por Ricoeur, movimento gnoseológico, do *eu* em direção ao outro, se funda no pensamento husserliano, mais precisamente na *Quinta Meditação*. Ricoeur parte do que ele considera o ponto essencial do pensamento husserliano, l'*epochè* geral, fundadora da fenomenologia e da *epochè* do *ego* meditante. Isso quer dizer que ele aplica a *epochè* na questão do



outro, como ele tinha feito em relação às coisas em geral: o *eu* suspende aquilo que a experiência ordinária deve ao outro. Esse método gnoseológico faz que: “A única possibilidade que continua aberta é a de constituir o sentido do outro em (in) e a partir (aus) do eu” (RICOEUR, 1990, p. 383). O outro é, então, incluído na esfera do *eu*, sem ser reduzido à condição de objeto, por que eu sei desde o início que o outro é como eu, um sujeito de pensamento e que ele me percebe como outro em relação a ele mesmo e que juntos, nós edificamos comunidades de pessoas de grau superior.

A aplicação da *epochè* em relação ao outro faz com que o *eu* se dê conta de seus limites ou de seu próprio corpo, como um corpo entre os corpos. É o outro que torna possível a esfera do próprio. Não haveria meu próprio corpo se ele não fosse um corpo entre os corpos. Essa operação que permite ao *eu* de se perceber como coisa do mundo e como um corpo aos olhos dos outros é definida por Husserl como “mondanéisation”: “Somente uma carne (para mim) que é meu corpo (para o outro) pode exercer o papel de primeiro “analogon” na transferência analógica de carne a carne” (RICOEUR, 1990, p. 384).

Ao mesmo tempo em que o *eu* se percebe como corpo entre os corpos, o outro faz sua aparição como alteridade. As intenções que o veem como estrangeiro excedem a esfera do próprio. Ele existe como exterior a mim e eu reconheço sua existência independente de meu mundo.

Se a transferência analógica de “carne a carne” justifica, no nível gnoseológico, a existência do outro, ela não resolve a questão no nível relacional: como podemos conceber no nível gnoseológico a relação entre o *eu* e um outro *eu* distinto? Haveria um abismo intransponível no nível gnoseológico entre o *eu* e o outro?

Para superar esse limite da fenomenologia transcendental, na constituição do outro, Husserl introduziu o conceito de *apprésentation*. Pela *apprésentation*, o outro, diferentemente da representação das coisas do mundo, é reconhecido originariamente, imediatamente, da carne a ela mesma. Eu não posso viver aquilo



que o outro vive, por que ele tem a sua vida e suas intenções. Da mesma maneira, o outro não pode viver aquilo que eu vivo. Entre ele e eu há uma separação intransponível no nível relacional.

A essa dimensão negativa da *apprésentation*, acrescenta-se uma dimensão positiva, a “compreensão analógica, [...] em virtude da qual o corpo do outro é apreendido como carne, ao mesmo título que a minha carne” (RICOEUR, 1990, p. 385). Assim, a *apprésentation* permite que se possa estabelecer uma ponte entre eu e o outro, através de uma transferência de minha carne (similitude), sem cair na *présentation*. Aqui, reside toda a riqueza da *apprésentation*, na superação da separação entre *eu* e o outro. A unidade de carne com o outro me impede de incluir o outro em meu mundo. A relação é entre um *eu*, que tem seu corpo, com um outro *eu*, que também tem seu próprio corpo. Essa união pela carne é uma união *passiva* e pré-reflexiva, que precede toda operação cognitiva.

Sobre tal ponto, poderíamos estabelecer uma ligação com a ética originária defendida por E. Lévinas. Para que o outro seja respeitado na sua alteridade, ele não pode ser tratado como um objeto de conhecimento, através da perspectiva gnoseológica. A relação com o outro é ética, originária. Ela precede e engloba a dimensão gnoseológica.

Mesmo se Ricoeur reconhece que Husserl não trabalha a questão do outro sob a perspectiva ética, do outro para o *eu*, segundo o movimento da concepção ricoeuriana de alteridade, ele reconhece que através da noção de *apprésentation*, o outro não está condenado a ficar um estrangeiro, por que ele pode se tornar “meu semelhante, a saber, alguém que como eu diz ‘eu’” (RICOEUR, 1990, p. 386). Essa transferência de sentido é um elemento essencial na concepção ricoeuriana, por que ela permite criar o sentido do *ego* do outro, o que significa que o outro é um *ego* capaz de comunicar, de agir, de contar e de se responsabilizar moralmente.

Nessa etapa de nossa reflexão, poderíamos perguntar, como o faz Danilo Di Manno Almeida, se este outro da compreensão analógica não é dependente



do *eu* ou, segundo a definição ricoeuriana, do “si-mesmo”: “A dialética ainda é a do si-mesmo (como) e de um ‘outro’. Não há relações entre outros. É difícil conceber também que esse ‘estranho’ traga algo diferente daquilo que eu supostamente esperava ver nele” (ALMEIDA, 2002, p. 147). Essa preocupação de Danilo Almeida questiona a capacidade do movimento gnoseológico do *eu* para o outro, defendida por Ricoeur, e reforça a perspectiva lévinasiana. Por que o *eu* do outro, seja no nível gnoseológico ou relacional, para existir tem que estar sempre em referência ao *si-mesmo*? Ele não pode ser simplesmente o estrangeiro que me ultrapassa? Da mesma maneira, não podemos conceber um outro paradigma gnoseológico, diferente daquele proposto por Husserl?

Com esse debate de fundo, nós passamos da dimensão gnoseológica, primeiro movimento da concepção ricoeuriana, ao segundo movimento, a convocação pelo outro à justiça (dimensão ética). No final desse segundo movimento, teremos condições de responder às questões levantadas acima.

## MOVIMENTO ÉTICO: O OUTRO CONVOCA À JUSTIÇA

O segundo movimento complementar da concepção ricoeuriana de alteridade vai do outro para o *eu*. Na concepção ricoeuriana, esse movimento ético completa o primeiro movimento gnoseológico, do *eu* para o outro. A análise desse movimento nos dará os elementos essenciais para podermos compreender a concepção ricoeuriana em relação à concepção lévinasiana.

Em vários de seus escritos, Ricoeur dialoga com o pensamento de Lévinas, procurando demonstrar que, para poder acolher o outro, é necessário do outro lado alguém capaz de responder à convocação do outro à justiça: “A designação à responsabilidade, de acordo com a segunda dimensão, reenvia ao poder de autodesignação transferido, de acordo com a primeira dimensão, a toda terceira pessoa suposta capaz de dizer ‘eu’” (RICOEUR, 1990, p. 393).



E segundo Ricoeur, a diferença entre seu pensamento e o de Lévinas é que o movimento ético do outro para o *eu* supõe em Lévinas uma ruptura. Esta ruptura é radical, por que ele identifica o “Mesmo” à totalidade, o que estabelece entre o *eu* e a alteridade uma separação. Nessa concepção, a alteridade é sinônimo de exterioridade radical. É na escuta ética que o outro é reconhecido em sua alteridade e que o *eu* é constituído como responsável: “A autoimputação, tema central de nossos três estudos precedentes, se inscreve agora numa estrutura dialógica assimétrica, cuja origem é exterior a mim” (RICOEUR, 1990, p. 388).

Segundo Ricoeur, Lévinas tenta demonstrar essa separação radical através de uma fenomenologia do “égotisme”, fundada numa “ir-relação” radical entre o *eu* e o outro, que não pode ser aceita fora de seu caráter hiperbólico. Em vários de seus escritos, *Le Temps et l'Autre*, *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, encontra-se em Lévinas essa hipérbole, onde o *eu* antes do encontro com o Outro está fechado, separado ou cheio de si. A hipérbole é também a figura de estilo utilizada para descrever o outro, que se apresenta face a este *eu* incapaz de abertura. O Outro é a face, a epifania, a exterioridade radical.

O objetivo de Lévinas através dessa hipérbole da separação é de demonstrar que no lugar da representação, é necessário falar de revelação ou de epifania do outro. O outro é a voz que exige abertura e escuta. Ele é o Outro que ensina, como o mestre de justiça, que convoca o *eu* à responsabilidade, a partir da exterioridade absoluta.

Essa primeira hipérbole é conduzida a seu paroxismo nos escritos lévinasianos posteriores, sobretudo, em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence*, principal obra da nova era lévinasiana, a do *Dédire*: “É como ‘dédire’ que a designação à responsabilidade toma a dimensão da hipérbole, num tal excesso nunca antes visto” (RICOEUR, 1990, p. 390).

Nessa nova fase, Lévinas aprofunda, segundo Ricoeur, a dimensão da responsabilidade em relação ao outro, antes de todo começo, de toda *arché*. Aqui,



a responsabilidade para com o outro, sem nenhum *a priori*, atinge o ponto mais alto do paroxismo, aquele da “ipseidade na sua passividade, sem a arché da identidade” (RICOEUR, 1990, p. 390). Isso significa que o sujeito é o refém do outro.

Para Ricoeur, essa segunda fase do pensamento Lévinasiano, (do *Dédire*), constitui uma mudança radical em relação à definição do Outro. Se na primeira fase, o Outro era o “mestre de justiça”, nessa fase ele é o ofensor (*offenseur*). Ser responsável nesse contexto é sinônimo de substituição.

Essa concepção de responsabilidade igual à substituição não permite nenhuma relação entre o *eu* e o outro. O abismo é tão grande que não resta outra saída que a expiação. Estamos num estado de completa separação, sem nenhuma relação possível fora da substituição. Nessa fase radical, o *eu*, responsável do outro, está numa passividade total, próximo da abnegação integral de sua identidade.

Em vez dessa hipérbole da separação, Ricoeur confessa que ele não encontrou essa “ir-relação” nas análises que ele conduziu sobre o “si-mesmo” no nível fenomenológico. No longo percurso analisado por Ricoeur em *Si-mesmo como um outro*, o *eu* ou, mais exatamente, o “si-mesmo” está sempre em relação com a alteridade, no plano linguístico como interlocutor, no plano prático como paciente ou agente de relação e no plano narrativo e ético como leitor ou solicitude. Não há “si-mesmo” sem o outro.

No nível ontológico, quais são as consequências dessa hipérbole lévinasiana da separação e da exterioridade radical? Segundo Ricoeur, a principal consequência é a impossibilidade de distinguir o “si” da tradição moderna do *eu*, objetivo maior de sua hermenêutica. Enquanto o *eu* se funda (filosofia do sujeito moderno), o “si” se atesta através das mediações como sujeito de discurso, de ação, de narração ou de engajamento ético. Em todas essas mediações, o *ipseidade* se constitui através da dialética com a alteridade. A *ipseidade* se define por sua abertura e sua função descobridora.



Eliminando a distinção entre o “si” e *eu* e a concepção de *ipseidade*, trabalhado por Ricoeur ao longo de sua hermenêutica do “si-mesmo”, estaria eliminada também toda capacidade de acolhida e de resposta do “si” em relação ao outro. Em outros termos, o segundo movimento ético complementar ao movimento gnoseológico, da convocação pelo outro à justiça, fica enfraquecido. É por que o “si” existe que ele pode acolher e ser responsável do outro: “É preciso acordar ao si uma capacidade de acolhida decorrente de uma estrutura reflexiva, melhor definida pelo seu poder de retomada sobre as objetivações prévias que por uma separação radical” (RICOEUR, 1990, p. 391).

A capacidade de acolhida funciona também como capacidade de discernimento e de reconhecimento, elementos essenciais para poder fazer a distinção entre o mestre de justiça e o carrasco, por exemplo. Sem o discernimento, não há convicção, “esta convicção que iguala o acusativo do: ‘Eis-me aqui!’ com o nominativo do: ‘Aqui eu me engajo!’” (RICOEUR, 1990, p. 391).

Da mesma maneira, no plano linguístico, se aceitarmos a separação radical ou a separação absoluta entre o “ego” e o Outro “educador”, eliminamos toda possibilidade de diálogo, de comunicação e de reciprocidade. Como atesta a filosofia analítica, é nas relações dos pronomes que a comunicação acontece. Isso supõe uma estrutura de diálogo em vez da distância radical.

## CONCLUSÃO

A primeira conclusão deste estudo sobre o *Si-mesmo como um outro* confirma a intuição inicial de meu artigo, de um possível diálogo complementar entre as duas tradições filosóficas. Segundo minha intuição, esse diálogo mútuo se funda, em parte, na possibilidade de conceber o sujeito diferentemente da concepção moderna, seja da tradição do *cogito* autofundado seja da destituição do *cogito*, como o faz Paul Ricoeur e, em parte, Emmanuel Lévinas. Nessa concepção de sujeito ético ou o sujeito responsável, os dois movimentos ou os dois eixos se completam: o movimento gnoseológico do “si-mesmo” em direção ao outro e o movimento



ético do outro em direção ao “si-mesmo”. Na hermenêutica ricoeuriana, esses dois pólos da relação são preservados na concepção de alteridade presente na hermenêutica do “si-mesmo”, por que ela se funda sobre o desejo originário de viver junto, elemento ontológico constitutivo de todo ser humano.

A segunda conclusão diz respeito à questão da alteridade, elemento essencial para definir a capacidade de superação dos absolutismos do *eu* moderno, pela hermenêutica do “si-mesmo”. Os elementos analisados, anteriormente, sobretudo a concepção cruzada de alteridade, não deixam dúvidas: não existem incompatibilidades entre o “si-mesmo” hermenêutico e a responsabilidade em relação ao outro, entre a estima de si e a solicitude. Mais ainda, não há exclusão entre o *eu* e o outro ou entre o “si-mesmo” e o outro, o que existe é uma dialética entre *ipseidade*-alteridade. Nessa dialética, muito bem expressa no título do livro de Ricoeur “Si-mesmo como um outro”, a responsabilidade do sujeito não é eliminada, pois mesmo se na hermenêutica do “si”, o *eu* não é designado à responsabilidade pelo outro, ele é sempre responsável do outro. Essa responsabilidade se funda no desejo de viver junto e se concretiza na reciprocidade, pela acolhida do outro: “Aqui eu me engajo!”.

## REFERÊNCIAS

- RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul. **Répondre d'autrui, Emmanuel Lévinas**. Neuchâtel (Suisse): Editions de la Baconnière, 1989.
- RICOEUR, Paul. **Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas**. Paris: PUF, 1997.
- RICOEUR, Paul. Filosofia e Liberazione. In: CANTILLO, Giuseppe et JERVOLINO, Domenico (orgs.), **Filosofia e Liberazione, Signi e Comprensione**, n° 15, Anno VI, Gennaio-aprile, 1992, p. 108ss.



LÉVINAS, Emmanuel. **Le Temps et l'Autre**. Paris: Arthaud, 1947; réimpr. Montpellier, Fata Morgana, 1979; Paris: PUF, 1983-1985.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité**. La Haye: M. Nijhoff, 1961, 1965, 1968, 1971, 1974.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.

ALMEIDA, Danilo Di Manno. Por uma pluralidade de éticas: reflexões a propósito de P. Ricoeur e E. Dussel. In: CESAR, Constance Marcondes. **A Hermenêutica Francesa, Paul Ricoeur**. Porto Alegre: PUCRS, 2002.

Recebido: 15/08/2011

Aceito para publicação: 30/09/2011

