

Bem-viver em Paul Ricœur*

Well-living according to Paul Ricœur

Thito Fabio de Souza Medeiros**

Resumo

A proposta deste artigo é fazer uma leitura sobre o bem viver em Paul Ricœur. Para cumprir esse objetivo, dividimos este trabalho em três partes. Na primeira, seguimos o percurso do filósofo francês em sua busca pela vida boa, dentro da visada ética, a partir de Aristóteles. Em seguida, avaliamos o segundo componente da visada ética, *com e para o outro*, destacando o uso da amizade e da solicitude como mediadores dessa relação. Por fim, tratamos do terceiro componente, observando como o filósofo aborda o uso da justiça como regente das relações institucionais.

Palavras-chave: Ricœur; vida boa; instituição; amizade; igualdade.

Abstract

The purpose of this article is to do a reading about the well-living according to Paul Ricœur. To accomplish this goal, we divided this paper in three parts. In the first one, we follow the course of the French philosopher in his search for the good life, within the ethical perspective, from Aristotle. Next, we evaluate the second component of the ethical approach, *with and for the*

* Artigo recebido em 15/05/2017 e aceito para publicação em 12/06/2017.

** Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: thitofabio@hotmail.com.

other, highlighting the use of friendship and solicitude as mediators of this relationship. Finally, we deal with the third component, observing how the philosopher approaches the use of justice as regent of institutional relations.

Keywords: Ricœur; good life; institution; friendship; equality.

Paul Ricœur é um dos mais expressivos filósofos do século XX. Ele nasceu em Valença, França, no dia 27 de fevereiro de 1913, e faleceu no dia 20 de maio de 2005. Neste ano, completam-se 12 anos de sua morte. Seu pensamento muito difundido tem sido objeto de inúmeros trabalhos acadêmicos. Isso se deve à atualidade e grandiosidade de suas reflexões, pois, como bem disse Dosse (2008, p.8, trad. nossa), “antes um monumento filosófico que um ser humano em carne e osso”. Neste artigo, propomo-nos a abordar o tema do bem viver, considerando os tempos sombrios pelos quais passa a humanidade hodierna. O tema da vida boa está desenvolvido na obra *O Si-Mesmo como Outro*, nos estudos sétimo, oitavo e nono, que compõem o que ele mesmo chamou de *pequena ética*. Nosso percurso aqui é demasiado breve, portanto, apenas com foco no estudo sete. Seguiremos o tríptico ricoeuriano, a saber: *a vida boa, com e para os outros, em instituições justas*.

1. A vida boa

Logo no início do estudo sete, Ricœur (2014, p. 184) esclarece a possível distinção entre ética e moral: “Nada na etimologia ou na história do emprego dos termos nos impõe isso. Um vem do grego, o outro do latim; e os dois remetem à ideia intuitiva de costumes”. Desta forma, fica ensolarado que a distinção no texto ricoeuriano é meramente didática; ou, como ele mesmo diz, “é por convenção que reservarei o termo ética para a *visada* de uma vida plena e o termo moral para a articulação dessa visada com *normas*” (Ibid., p.184). Deste modo, percebe-se a imbricação que o autor pretende fazer entre as duas heranças éticas que são basilares na filosofia, teleologia e deontologia.

Muito embora o texto seja contundente em asseverar sua propositura sobre a “primazia da ética sobre a moral”, é manifesto ao explicitar que:

Portanto, não veríamos Kant substituir Aristóteles, apesar de uma tradição respeitável. Ao contrário, estabelecer-se-ia entre as duas heranças uma relação tanto de subordinação quanto de complementariedade, que o recurso final da moral à ética viria finalmente reforçar (Ibid., p.185).

Podemos compreender então que, se, por um lado, Ricœur põe uma primazia da ética sobre a moral, por outro, fica notório que há uma dialética entre ambas e que esse aspecto precisa ser melhor esclarecido. Porém, precisamos estar cientes de que a passagem da ética pela moral ficará mais elucidada no estudo oitavo. Sendo assim, essa dimensão ficará fora deste estudo e, em momento oportuno, será abordada¹.

O termo *visada ética* é inaugurado pelo filósofo francês e ele o apresenta sob a máxima “a visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas” (Ibid., p.186). Ele faz uma tríplice divisão dos componentes que servirão de base para sua reflexão ao longo de toda a pequena ética. Cabe-nos agora analisar o primeiro componente. É na esteira de Aristóteles que o termo *vida boa* encontra sua base. Destarte, Ricœur recorda o que é o bem para o Estagirita e trata de diferenciar do conceito platônico. “É o momento de se lembrar da distinção que Aristóteles faz entre o bem tal como visado pelo homem e o Bem platônico” (Ibid., p.187).

Faz-se mister ressaltar, aqui, o fato de que Aristóteles concebe o bem como aquilo a que tudo aspira, mas esse bem é realizável somente no interior da polis, ou seja, em comunhão com os demais membros. Isso se faz digno de atenção, porque já direciona a preocupação que Ricœur traz em sua reflexão sobre o *outro*, conforme fica patente na máxima supracitada. Dito de outra forma, a *vida boa* não pode prescindir da relação com o *outro*.

Recorrendo a pensadores contemporâneos, como MacIntyre, Ricœur busca clarificar ainda mais o conceito de *vida boa*. Assim, ele estabelece relação entre os “padrões de excelência” e a visada ética do bem viver. Mas, o que vêm a ser esses *padrões de excelência*? “São regras de comparação aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição comuns a certa coletividade de executantes, interiorizados pelos mestres e pelos virtuosos da prática considerada” (Ibid., p.192).

São esses padrões que nos permitem qualificar como boa uma prática e tomá-la como modelo para as demais. Percebemos, então, que as práticas não são frutos de uma ação isolada, mas sim de uma construção coletiva, o que nos aproxima da visada ética do bem viver. De que maneira se dá, então, a relação apontada anteriormente? De dois modos:

Por um lado, antes de qualificar como bom o executante de uma prática, os padrões de excelência possibilitam dar sentido à ideia de bens imanentes à prática. [...] Esse conceito de bem imanente, prezado por MacIntyre,

2. Este tema será abordado em nossa de dissertação.

oferece, assim, um primeiro ponto de apoio ao momento reflexivo da estima a si mesmo, uma vez que, apreciando nossas ações, nos apreciamos como autor delas. Por outro lado, o conceito de bens imanentes deve ser mantido como reserva em vista de uma retomada ulterior no âmago de concepção propriamente normativa da moral, quando se tratar de dar um conteúdo à forma vazia do imperativo categórico (Ibid., p.193).

Essa noção de bens imanentes à prática vai, de certa forma, conferir amplitude àquilo que Ricoeur (Ibid., p. 194) chamou de *planos de vida*. Vejamos o que ele nos informa:

O aparecimento da palavra "vida" merece reflexão. Ela não é tomada em sentido puramente biológico, mas no sentido ético-cultural, bem conhecido dos gregos, quando comparavam os respectivos méritos dos *bios* oferecidos à escolha mais radical: vida de prazer, vida ativa no sentido político, vida contemplativa. *A palavra "vida" designa o homem inteiro em oposição às práticas fragmentadas (grifo nosso).*

Dando continuidade à sua reflexão, ele retoma a pergunta aristotélica sobre o trabalho do homem, qual seja:

Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o "bem feito" residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função. Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela? (EN. I 1097b).

Pois bem, é partindo dessa questão que ele define o que seja plano de vida:

É esse elo entre o *ergon* do homem – o que chamamos "plano de vida" – e os padrões de excelência

especificados por cada prática que possibilita responder à dificuldade da *Ética nicomaqueia*, mencionada acima: como – perguntávamos – se pode defender, ao mesmo tempo, que cada práxis tem um “fim em si mesma” e que toda ação tende para um “fim último”? É na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo da imbricação das finalidades; uma vez escolhida, uma vocação confere aos gestos que a põem em ação esse caráter de fim em si mesmo (RICŒUR, 2014, p.194).

2. Com e para o outro

A segunda parte da visada ética *com e para o outro* Ricœur chama de solicitude. Segundo ele, essa dimensão está imbricada à estima de si mesmo e não pode ser pensada separadamente. Todavia, há de se notar uma pequena nuance nessa discussão, a saber, como que a solicitude se liga com a primeira parte da visada, ou seja, com a *vida boa*. Ricœur (2014, p.197) chama atenção para o fato de a solicitude estar enlaçada à estima de si, o que a faz se fechar, pois “a reflexividade parece realmente carregar em seu bojo a ameaça de um retraimento, de um fechamento, ao arrepio da abertura para a amplidão, para o *horizonte* da ‘vida boa’”. Apesar de reconhecer esse perigo, sustenta a tese de que

[...] a solicitude não se soma a partir de fora à estima a si mesmo, mas expande sua dimensão dialogal até aqui omitida. Por expandir, como já se disse em outro contexto, entendo, sim, uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que cria as condições para uma continuidade de segundo grau, de tal modo que a estima a si mesmo e a solicitude não possam ser vividas e pensadas uma sem a outra (Ibid., p. 197).

Podemos, então, compreender que o momento reflexivo permite não um isolamento, um fechamento, em si mesmo, mas essa abertura, pois “*Dizer si não é dizer mim*” (Ibid., p, 198). Decorrente dessa reflexão, advém a observação de que o *si* é digno de estima, não pelas suas realizações, mas pela sua capacidade, e daí deriva a pergunta pela necessidade de mediação do *outro* (Ibid.,p,198). Isso nos leva diretamente ao seio da reflexão aristotélica sobre a amizade, pois “é exatamente esse papel mediador que Aristóteles celebra em seu tratado da *amizade*” (Ibid., p,198).

Enveredando pelo tratado da amizade, na *Ética a Nicômaco* (livro VIII-IX), Ricœur tenta mostrar como se dá a relação *com e para o outro*. O Estagirita apresenta três níveis de amizade, contudo, o que interessa ao filósofo é a amizade segundo o *bom*, pela qual “cada um ama o outro pelo que ele é” (Ibid., p. 201). Destarte, distancia-se da visão utilitarista e aproxima-se da verdadeira amizade, desinteressada e arraigada na ideia de mutualidade. O que Ricœur propõe fazer ao analisar o tratado da amizade na *Ética nicomaqueia* é encontrar uma base para sua tese da solicitude, isto é, a segunda parte da visada ética, visto que a pergunta “homem feliz necessita de amigos?” o faz asseverar que pela necessidade e carência é que o *si-mesmo* caminha em direção ao *outro* (Ibid., 203), necessitando, por conseguinte, desse viver junto. Para concluir esse percurso, ele afirma:

De Aristóteles só quero ficar com a ética da mutualidade, da comunhão, do viver junto. [...] À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada subtrair. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade no intercâmbio entre humanos, cada um dos quais estima a si mesmo (RICŒUR., p. 206-207).

A busca agora será por um conceito mais abrangente de solicitude, que não tenha sido descrito no tratado sobre a amizade. Esse conceito seria “baseado fundamentalmente no intercâmbio entre dar e receber” (Ibid., p, 207), ou seja, na reciprocidade. Para encontrá-lo, é necessário voltar à questão inicialmente posta, ou seja, à primazia da ética sobre a moral. O vocabulário da injunção está impregnado da norma, por isso, é preciso encontrar algo que vá além da norma, do imperativo; um sentido que conduza a ação não por constrangimento, mas pela gratuidade. Afirma Ricœur (2014, p. 209):

Nossa aposta é que há a possibilidade de escavar por debaixo da camada da obrigação e atingir um sentido ético que não esteja tão enterrado sob as normas que não possa ser invocado como recurso quando essas normas ficam mudas diante de casos indecidíveis da consciência. Por esse motivo nos parece tão importante conferir à solicitude um estatuto mais fundamental que a obediência ao dever. Esse estatuto é o de uma *espontaneidade benevolente*, intimamente ligada à estima a si mesmo no âmbito da visada da vida “boa”.

Essa aplicação do conceito de solicitude seria o *padecimento*. Aqui o *si-mesmo* se solidariza com o *outrem* e vai ao encontro do outro *padecente*.

Outrossim, o *si-mesmo* se iguala ao outro pela diminuição do seu *poder-fazer*, e:

Na simpatia verdadeira, o si cuja potência de agir é no início maior que a de seu outro, vê-se afetado por tudo o que o outro padecente lhe oferece em contrapartida. Pois procede do outro padecente um dar que já não é precisamente extraído de seu poder de agir e de existir, mas de sua fraqueza. Talvez a prova suprema da solicitude esteja em que a desigualdade de poder vem a ser compensada por uma autêntica reciprocidade no intercâmbio, que, *na hora da agonia, se refugia no murmúrio compartilhado das vozes ou no frágil enlace de mãos que se apertam* (Ibid., p.210, Grifo nosso).

Segundo a compreensão de Ricœur (2014), podemos dizer que tanto o padecimento quanto a injunção moral advinda do outro revelam no si sentimentos voltados espontaneamente para o outro. Assim, fica fulgente para o autor haver união entre a visada ética da solicitude e o cerne afetivo dos sentimentos, o que bastaria para corroborar a escolha do termo solicitude.

Após justificar sua opção pela solicitude, Ricœur (2014) faz duas sínteses sobre o itinerário no estudo sete. A primeira síntese consiste em uma visão de conjunto sobre a convocação à responsabilidade, vinda do outro, da simpatia pelo outro padecente ou vinda do si que ama. A amizade seria o campo onde o si e o outro dividem o mesmo desejo de conviver, como bem afirma:

Enquanto na amizade a igualdade é pressuposta, no caso da injunção vinda do outro ela só é reestabelecida pelo reconhecimento da superioridade da autoridade do outro por parte de si; e, no caso da simpatia que vai de si para o outro, a igualdade só é restabelecida pela confissão compartilhada da fragilidade e, afinal, da mortalidade (RICŒUR, 2014, p. 212).

Na segunda síntese, afirma que o lugar da solicitude, dentro do percurso da ética,

é essa busca de igualdade através da desigualdade, seja esta resultante de condições culturais e políticas particulares, como na amizade entre desiguais, seja ela

constitutiva das posições iniciais do si e do outro na dinâmica da solicitude. À estima a si mesmo, entendida como momento reflexivo do desejo de “vida boa”, a solicitude acrescenta essencialmente a da *carência*, que nos faz ter *necessidade* de amigos; por contrachoque da solicitude sobre a estima a si, o si se apercebe como um outro entre os outros. É o sentido do “um outro” (*allelous*) de Aristóteles, que torna *mútua* a amizade (Ibid., p. 212).

Essa apercepção é analisada nos elementos da reversibilidade, insubstituibilidade e semelhança. A reversibilidade é melhor compreendida no uso dos pronomes pessoais, pois “quando digo ‘tu’ a outro, ele compreende ‘eu’ para si mesmo”(Ibid., p.2013). Pelo princípio da insubstituibilidade, posso me colocar no lugar do outro sem que eu mude de lugar, mudando apenas de papel. E a semelhança, diz Ricœur (Ibid., p.214), “é fruto do intercâmbio entre estima a si e solicitude para com outrem. Esse intercâmbio autoriza a dizer que não posso estimar-me sem estimar outrem como a mim mesmo”.

3. Instituições justas

As relações interpessoais não se limitam ao *eu* e *tu*, mas vão além, a ponto de se estenderem às instituições. Ricœur (2014) entende que é preciso encontrar algo que oriente a visada nesse ambiente, pois, embora a solicitude seja útil na relação com e para os outros, aqui não teria tanto êxito. Desta maneira, é a justiça que melhor responde a essa demanda, já que “a justiça apresenta características éticas que não estão contidas na solicitude, a saber, essencialmente, a exigência da *igualdade*” (Ibid., p.214). Segue, então, uma nova pergunta: o que Ricœur compreende por instituição? Seria “a estrutura do viver junto de uma comunidade histórica – povo, nação, região etc.” (RICŒUR, 2014, p.215). Essa concepção de instituição é marcada essencialmente por meio de costumes e não pela coerção, ou seja, é a ética e não a instrução que a caracteriza.

Dialogando com Hannah Arendt, Ricœur (2014) apresenta-nos um dos argumentos que sustentam a ideia deste trabalho: a distinção entre poder-em-comum e a dominação. Esta última é sempre regida pela violência de um homem sobre o homem, como sugeriu Marx Weber.

Para Hannah Arendt (1961, p.15 *apud* RICŒUR, 2014, p.2015), o poder não é propriedade individual, mas sim fruto de uma categoria de ação, de uma coletividade. Isso nos leva à condição de pluralidade, visto que a ação cria as relações entre os homens, ou melhor, “a ação, única atividade que cria diretamente relações entre os homens sem a intermediação de objetos nem matéria, corresponde à condição humana de

pluralidade” (Ibid., p.215, nota 35). Nesse sentido, “o poder é o modelo de uma atividade em comum”.

Ora, se o poder assim pode ser compreendido, é possível asseverar que ele não é constituído por normas, mas pelo desejo que se tem de viver junto. Esse viver junto, diz Ricœur (2014), traz em seu bojo a expansão da relação dialogal – o eu e tu –, pois

[...] já de saída o terceiro é, sem jogo de palavras, *terceiro incluído* pela pluralidade constitutiva do poder. Assim é imposto um limite a toda e qualquer tentativa de reconstruir o elo social apenas com base numa relação dialogal estritamente dialética. [...] Uma defesa do anônimo, no sentido próprio do termo, é assim incluída na visada mais ampla da verdadeira vida. Essa inclusão do terceiro, por sua vez, não deve ser limitada ao aspecto *instantâneo* do querer agir junto, mas estendida na *duração*. É justamente da instituição que o poder recebe essa dimensão temporal (Ibid., p. 216).

O poder, então, “na qualidade de querer-agir e viver-junto, traz para a visada ética o ponto de aplicação de sua indispensável terceira dimensão: a justiça” (Ibid., p.218).

Ricœur (2014), mais uma vez, levanta uma questão: será de fato ao plano ético e teleológico, e não ao moral e deontológico, que pertence o senso da justiça? Em primeiro lugar, o autor toma o termo *justo* no sentido de *bom*, indicando assim a extensão das relações pessoais às instituições. Segundo, destaca o fato de a justiça ser melhor designada por senso de justiça e/ou injustiça,

[...] pois é à injustiça que somos mais sensíveis: “É injusto! Que injustiça!” – exclamamos. É de fato na forma de queixa que penetramos no campo do injusto e do justo. [...] Ora, o senso de injustiça não é apenas mais pungente, como também mais perspicaz que o senso de justiça; pois na maioria das vezes a justiça é o que falta, e a injustiça, o que reina. E os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de organizá-las (RICŒUR, Ibid., p, 219).

Daí se compreende a necessidade da instituição como mediadora da relação que, como foi dito, já escapa do nível dialogal. Por este motivo,

Ricoeur (2014, p. 221), citando Aristóteles, é contundente ao asseverar que:

Outra razão para se considerar indispensável a mediação institucional: é sempre em relação a bens exteriores e precários, em relação à prosperidade e à adversidade, que se determinam o vício de querer ter cada vez mais – *pleonexia* – e a desigualdade. Ora, esses males e esses bens contrários são precisamente bens para repartir, encargos para dividir. É essa repartição que não pode deixar de passar pela instituição. De fato, a primeira espécie de justiça particular se define exatamente por uma operação *distributiva* que implica a comunidade política, quer se trate de distribuir “honras, riquezas ou outras vantagens que se repartem entre os membros da comunidade política” (V, 5, 1130 b 30-33).

Aristóteles situou a justiça entre as virtudes (livro V da *Ética a Nicômaco*), e assegura seu caráter *distributivo* dentro da comunidade política. Ricoeur (2014), por sua vez, acredita que há certa limitação no emprego do termo distribuição: “Caberá desaprovar Aristóteles por ter limitado demais o campo da justiça, definindo-a como justiça distributiva?” (Ibid., p, 221). Para ele, a solução está em trazer à tona um “elemento de distinção que falta à noção de querer agir junto”. Esse elemento será a não limitação do conceito de distribuição ao plano econômico. Nesse sentido enfatiza que

[o conceito de distribuição] Designa um traço fundamental de todas as instituições, uma vez que estas regem a repartição de papéis, tarefas, vantagens e desvantagens entre os membros da sociedade. O próprio termo repartição merece atenção: ele expressa a outra face da ideia de partilha, sendo a primeira o fato de tomar parte de uma instituição; a segunda face seria a da distinção das partes destinadas a cada um no sistema de distribuição. E as duas se apoiam. [...] *A meu ver seria preciso introduzir neste estágio de nossa análise o conceito de distribuição, a fim de garantir a transição entre o nível interpessoal e o nível social da visada ética* (Ibid., p.222, grifo nosso).

Ricoeur (2014) denomina esse núcleo ético comum à justiça distributiva de *igualdade*. Ele esclarece, ainda, que está mais interessado

na força “convincente e duradoura da ligação entre justiça e igualdade” e conclui dizendo:

A igualdade, seja qual for a maneira como a modulemos, está para a vida nas instituições como a solitudine está para as relações interpessoais. A solitudine põe diante do si um outro que é um rosto[...]. A igualdade põe diante de um outro que é um cada um. [...] Assim, o senso de justiça não suprime nada da solitudine; ela a pressupõe, uma vez que considera que as pessoas são insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça soma à solitudine, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira. (Ibid., p.224-225, grifo nosso).

Desta forma, é ao campo teleológico que a justiça pertence, pois ela acontece dentro das instituições; estas, por sua vez, só existem por conta do desejo de viver-junto.

Podemos concluir que Ricœur (2014), nesse itinerário, apresenta-nos a noção de identidade, no sentido de *ipseidade*, que se descobre na relação dialogal com o outro como o “outro si”. Ou seja, a identidade da pessoa se revela e se afirma nesse processo da busca pela *vida boa* que jamais pode ser encontrada em si mesmo, mas perpassa necessariamente pela alteridade, não em uma relação de superioridade desta sobre aquela, do si sobre o outro ou o inverso, como em Lévinas, e sim numa relação de completude, em que o “si” se põe no lugar do “outro” e o “outro” se torna também um “si”. Dito de outra forma, um “si” que implica ser “outro”.

Compreendemos ainda que, assim como a solitudine permite que haja uma relação salutar no face a face, a justiça também favorece a mesma relação dentro das relações institucionais. Percebe-se, com isso, que Ricœur toma o ser humano em sua completude, como um ser encarnado, capaz de realizar e de se realizar, muito embora seja um ser falível.

Quando Ricœur (2014) apresenta a primazia da ética sobre a moral, ele quer deixar claro que a norma, a instrução, é incapaz de governar as ações do homem dentro da sociedade, na relação do “si-mesmo” com outros “eus”, cabendo esse papel à ética. Essa questão é resolvida em sua obra quando o filósofo reconhece a sabedoria prática como regra dentro da sociedade. Como Ricœur, não queremos esgotar a reflexão sobre o tema, pois, como ele mesmo disse, na filosofia não podemos exaurir toda reflexão, sempre há o que desenvolver.

Queremos que esta breve reflexão ricoeuriana ajude nosso pensamento, que muitas vezes se permite enevoar, neste mundo tão perplexo, ante as tragédias das guerras, corrupções e “niilismo” ético-moral-político.

4. Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os pensadores.
- CESAR, Constança Marcondes (org.). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie (1913-2005)*. Paris : Ed. La Découverte, 2008.
- _____. *Paul Ricoeur: Um filósofo em seu século*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.
- JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur*. São Paulo: Paulus, 2011.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *O Justo 2: Justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Leituras 1: Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Hermenêutica e Ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- _____. *Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés Editora, 1990.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.