

Hélio Rafael Frazão Pereira
Dilonei Pedro Müller

Desproporção e Falibilidade como Possibilidade do Mal em Paul Ricoeur



Mediante a tantas ações perversas cometidas pelo ser humano, o presente livro tem por finalidade compreender a possibilidade do mal. Deste modo, aborda a filosofia de Paul Ricoeur, principalmente a antropologia, compreendendo se há uma relação entre desproporção e falibilidade para a possibilidade de o humano agir mal. A pesquisa se pauta, neste contexto, em entender, primeiramente, a condição patética do humano frágil, retomando filósofos anteriores como Pascal, o qual afirma o ser humano miserável e desproporcionado que não se reconhece como tal, ou Descartes, que entende o humano entre o anjo e a besta ou entre o ser e o nada. Posteriormente, se analisa as desproporções a nível do conhecer, do agir e do sentir, a partir das sínteses, que possui um papel importante na filosofia de Ricoeur, seguindo um caráter aristotélico da virtude no equilíbrio ou por um viés kantiano. Para Ricoeur, a síntese é o ponto crucial, de tal maneira que, quando não há síntese no coração humano, no âmbito afetivo, a fragilidade se mostra em forma de conflito entre o vital e o espiritual. A falibilidade advém desse intermédio de desproporção que não encontra uma síntese no coração humano desejoso, que busca as demandas do ter, poder e valer. Desse modo, a relação entre desproporção e falibilidade, ou possibilidade do mal, é que ambas podem ser consideradas sinônimas para Ricoeur. Contudo, é preciso entender que a pesquisa se ateve à possibilidade e não à realidade do mal, pois entre os dois termos há um grande abismo. Portanto, esta reflexão tenta compreender a ontologia da desproporção humana e descobrir, na constituição estrutural do ser humano, as condições de possibilidade do mal.



**Desproporção e falibilidade como
possibilidade do mal em Paul Ricoeur**

Desproporção e falibilidade como possibilidade do mal em Paul Ricoeur

Hélio Rafael Frazão Pereira
Dilonei Pedro Müller



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PEREIRA, Hélio Rafael Frazão; MÜLLER, Dilonei Pedro

Desproporção e falibilidade como possibilidade do mal em Paul Ricoeur [recurso eletrônico] / Hélio Rafael Frazão Pereira; Dilonei Pedro Müller -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

118 p.

ISBN - 978-65-5917-232-0

DOI - 10.22350/9786559172320

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Desproporção; 2. Falibilidade; 3. Fragilidade; 4. Mal; 5. Antropologia.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

*Dedico este trabalho à minha família que tanto me ensinou a alegria da vida,
de perseverar, assim como meus irmãos de caminhada e meus formadores.
Todavia, dedico especialmente a todos aqueles que buscam compreender-se a
si mesmo como falíveis.*

“Fizeste-nos para Ti e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti.” (Santo Agostinho)

“O humano é a Alegria do Sim, na Tristeza do Finito.” (Paul Ricoeur)

Sumário

| | |
|--|------------|
| Apresentação | 13 |
| Cláudio Reichert do Nascimento | |
| 1 | 15 |
| Introdução | |
| 2..... | 18 |
| A desproporção humana: busca por uma antropologia filosófica no nível do conhecer | |
| 2.1 A Condição Humana como Patética da Miséria | 19 |
| 2.2 A Síntese Transcendental | 31 |
| 3..... | 44 |
| A desproporção humana: busca por uma antropologia filosófica no nível prático e afetivo | |
| 3.1 A Síntese Prática..... | 46 |
| 3.2 O Nível Afetivo: Sentimento como Abertura ao Mundo e Intimidade do Sentir | 62 |
| 4..... | 74 |
| Desproporção e falibilidade: a possibilidade do mal a partir do coração humano | |
| 4.1 A Fragilidade do Coração Humano | 75 |
| 4.2 A Falibilidade e A Desproporção | 100 |
| Considerações finais..... | 111 |
| Referências..... | 115 |

Apresentação

Cláudio Reichert do Nascimento ¹

É com satisfação que apresento o livro “Desproporção e falibilidade como possibilidade do mal em Paul Ricoeur”, fruto da investigação levada à cabo por Hélio Rafael Frazão Pereira, em sua formação em Filosofia no Instituto Sapientia de Filosofia, de Francisco Beltrão, no Paraná. Considero o tema da desproporção e da falibilidade um dos mais complexos na filosofia de Paul Ricoeur (1913-2005), porque exige a compreensão do problema da escolha da vontade e do emprego do método fenomenológico na obra *O voluntário e o involuntário* (1950), e a chamada “entrada” na hermenêutica em *Finitude e culpabilidade II* (1960), composta pelos tomos *O homem falível* e *A simbólica do mal*.

Consciente deste problema, o autor enfoca a desproporção e a falibilidade e discute se a possibilidade do mal estaria relacionada à liberdade humana ou à fragilidade na dimensão afetiva, tendo o mérito de explorar como Platão, Kierkegaard e Pascal servem de referencial teórico para Ricoeur, ao apontar como o não-filosófico, o pré-filosófico (a patética da miséria) levam ao filosófico (ao transcendental). Entre as várias referências filosóficas, sem dúvida, Kant e Husserl são basilares para o método elaborado por Ricoeur, que consiste em produzir sínteses como mediação do conflito entre as dimensões do conhecer, do agir e do sentir. Como destaca Hélio Pereira, a desproporção está posta no nível do conhecer - na finitude da percepção e na infinitude do verbo - e no nível prático - na finitude do caráter e na infinitude da felicidade. Para além da síntese do conhecer e da síntese prática, temos o nível da afetividade, da

¹ Universidade Federal do Oeste da Bahia

desproporção entre o sentir e o conhecer. Por sua vez, no nível afetivo, a fragilidade do coração coloca-se no intermédio entre o desejo vital e o desejo intelectual e como possibilidade do mal.

Por fim, Hélio Pereira deixa explícita a importância ética do sentimento, que será retomado e ampliado por Ricoeur, posteriormente, em *Si-mesmo como um outro* (1990), com relação à “pequena ética” como estima e respeito de si e estima e respeito do outro. Além disso, contribui para a compreensão da fragilidade como um dos aspectos da antropologia filosófica de Ricoeur, que posteriormente teria seu prolongamento nas discussões sobre a autonomia e a vulnerabilidade do homem capaz.

Dezembro de 2020.

Introdução

O filósofo francês, Paul Ricoeur (1913-2005) é um dos maiores expoentes da filosofia hermenêutica, juntamente com o alemão Hans-George Gadamer (1900-2000). A filosofia de Ricoeur, em sua maioria, trata de temas hermenêuticos, contudo é a antropologia filosófica o tema central deste trabalho. Esta filosofia tem muito a contribuir com o pensamento filosófico atual, podendo servir, até mesmo, para responder às indagações recorrentes do nosso cotidiano, quando nos deparamos com ações humanas maléficas: “pode ser humano agir mal?” ou ainda, “por que se age tão mal?”, “de onde vem o mal?”. São questionamentos que os seres humanos se fazem mediante ações que são julgadas más, seja em casos pequenos e particulares, seja em casos extremamente grandes e mundiais, como foi o genocídio de judeus nos campos de concentrações durante o período nazista alemão.

Ricoeur também se pergunta de onde vem o mal, se o mal entraria no mundo pela liberdade humana ou seria uma fragilidade na afetividade. Essa questão de base é que enseja o projeto de uma filosofia da vontade, desenvolvida por Ricoeur nas décadas 1950 e 1960, que se inicia por uma perspectiva de análise fenomenológica do voluntário e involuntário na obra *O Voluntário e O Involuntário* (1950), perpassando pelas motivações de ação do humano. Contudo, é com a obra *Finitude e Culpabilidade* (1960), segunda parte do projeto da filosofia da vontade, que, Ricoeur começa a analisar a questão do mal, sob a perspectiva da hermenêutica do símbolo para iluminar questões de antropologia filosófica.

Neste contexto, Ricoeur aborda a antropologia da desproporção do humano, com objetivo de entender a falibilidade humana, ou a possibilidade do humano agir mal. Para Ricoeur, primeiro têm-se que compreender a passagem do mito ao discurso filosófico, atentando ao entendimento de que a consciência humana de si somente poderia se expressar como um enigma.

A partir dessas considerações, o presente trabalho tem por objetivo analisar se existe uma relação entre a desproporção do humano e a falibilidade. Primeiramente, é necessário entender que Ricoeur recupera questões da história da filosofia, como aquelas presentes em Aristóteles sobre a mediania, ou como os modernos (Kant, Hegel, etc.), trazendo dois termos contrapostos que geram uma síntese.

Assim, a questão que surge é a desproporção do humano, que significa estar entre o infinito e o finito. De diversos modos essa concepção pode ser percebida no pensamento de Ricoeur, como é o caso da obra *O Homem Falível* (1960) que é o primeiro livro de *Finitude e Culpabilidade*. Nesta obra, Ricoeur introduz a ideia da patética da miséria, em que o humano não se reconhece como miserável, na sua condição de ser humano, ou mediante a desproporção entre a finitude da percepção e da infinitude do verbo. Do mesmo modo, em um nível prático, o humano está desproporcionado devido a relação de finitude de caráter, e na infinitude da felicidade, estando na busca por ela. Em terceira questão, analisa-se o nível afetivo, isto é, a desproporção entre o sentir e o conhecer, a partir do contato do sujeito com as coisas, as quais lhe despertam afetos, e isto leva a um nível de tensão, entre o prazer e a felicidade.

Posteriormente, encontra-se o coração humano como conflituoso a partir de suas paixões na relação com os outros, isto é, as paixões de ter, poder e de honra, conceitos esses retomados de Kant, para depois de encontrada essa fragilidade afetiva na humanidade, ser possível compreender a relação da falibilidade com a desproporção humana, os quais não coincidem consigo mesmos. Assim, desdobra-se uma busca que os seres humanos fazem durante a vida, resolvendo questionamentos e

tensões, buscando se autoconhecer e, tendo um sentido para sua vida, que é atribuído por cada um, a partir de suas vivências, reconhecendo a sua desproporção e sua falibilidade, mas que sobretudo há uma esperança de ser a “Alegria do Sim na Tristeza do finito”.

A desproporção humana: busca por uma antropologia filosófica no nível do conhecer

O intuito desse trabalho, é analisar a relação entre desproporção e falibilidade como possibilidade do ser humano agir mal na obra “*O homem falível*” (1960) de Paul Ricoeur¹. Para tanto, será abordado, em primeiro lugar, a patética da miséria. A respeito dessa questão, Ricoeur emprega os mitos platônicos de mistura (*mélange*), mas também recebe influências de filósofos modernos, como Descartes e Pascal, usufruindo de alguns conceitos desses autores para fazer sua filosofia. Como afirma Lucia Herrerías Guerra: “Ricoeur encontra a pré-compreensão do homem falível no que chama a *patética da miséria*, expressada nos mitos platônicos de

¹ Paul Ricoeur é um filósofo contemporâneo, nascido em 27 de fevereiro de 1913, em Valence, na França. Sua vida, tanto filosófica/intelectual como pessoal, foi desde cedo marcada pelas perdas trágicas, primeiramente sua mãe falece logo após seu nascimento, seu pai falece em 1915, na frente de batalha em Marne, anos depois Ricoeur perde sua irmã, Alice, com 21 anos, de tuberculose. A respeito da morte de seu pai, anos mais tarde Ricoeur se deu conta de que havia sido em vão, o que levou a ter um sentimento de injustiça social em seu coração. Contudo, é após a morte de seu pai que, Ricoeur foi levado para a criação por seus avós paternos e uma tia, os quais lhe deram uma educação culta, seus estudos eram bancados pelo Estado, uma vez que seu pai faleceu na guerra. Por isso, Ricoeur conta: “[...] a maior parte da minha vida, entre os onze e os dezassete (sic) anos, foi passada entre minha casa e o liceu de rapazes em Rennes. Eu era tão dedicado à escola que, antes do início das aulas em cada Outono, já tinha avidamente lido todos os livros que os professores recomendavam.” (RICOEUR, 1995, p. 50). Assim pode-se ver seu itinerário intelectual e sua busca pelo conhecimento desde muito cedo. Ademais, Ricoeur foi professor desde o ano de 1933, lecionando em liceus e universidades pelo mundo. Em 1933, conhece Simone Lejas, a qual seria futuramente sua esposa até a morte em 1998, com a qual teve quatro filhos, o último Olivier se suicida em 1986, sendo um momento de grande tragicidade em sua vida. Em 1940, foi aprisionado em Marne devido a guerra, fora mandado à Pomerânia onde passa o resto da guerra e começa seus estudos sobre Husserl e Jaspers, saindo da prisão somente em 1945. Em 1950, publica o início da sua filosofia da vontade, com a obra *O voluntário e o involuntário*, que posteriormente dá origem à obra *Finitude e Culpabilidade: O homem falível e a Simbólica do Mal*. Permanentemente sua obra está permeada de elementos filosóficos que perpassam desde os filósofos antigos, medievais, modernos e contemporâneos. Dentre os contemporâneos vale citar Gabriel Marcel, Emanuel Mounier, Edmundo Husserl, Karl Jaspers, com os quais, Ricoeur teve um contato próximo e pessoal. Já no final de sua vida, próximo aos anos 2000, “Ricoeur publicou novas obras-primas, entre as quais *A memória, a história e o esquecimento* (2000), e grande quantidade de questões que sempre o mantiveram em suspense: a ética, o justo, a tradição, a hermenêutica bíblica e o enigma do mal.” (GRONDIN, 2015, p. 20). Paul Ricoeur faleceu em 20 de maio de 2005, aos 92 anos, em Châtenay-Malabry, na França, deixando um grande legado de obras e escritos.

mistura [...] Nesses mitos fica expressada pré-filosoficamente a experiência da miséria humana.” (GUERRA, 1996, p. 127)².

Nesse contexto, Ricoeur afirma que na “[...] estrutura de mediação entre o polo de finitude e o polo de infinitude do humano [...] se busca a debilidade específica do homem e sua essencial falibilidade.” (RICOEUR, 2004, p. 12) ³, assim o *pathos* da miséria é relevante para entender a condição do humano e sua falibilidade, pois “[...] a falibilidade está implicada na desproporção que faz do homem um ser frágil. Desproporção, intermediaridade, fragilidade, falibilidade constituem uma sequência plena de sentido.” (RICOEUR, 2016, p. 22). Esta desproporção não será exatamente a concepção do francês René Descartes, o qual afirmava que a desproporção do humano estava entre o anjo e a besta.

No entanto, não concebe a desproporção somente como intermediariedade, em relação ao ser e o nada, ou o anjo e a besta, todavia segue “[...] na esteira do pensamento de Pascal quando afirma a condição patética do homem.” (XAVIER, 2017, p. 100), reafirmando o conceito de dissimulação do humano, bem como a relação do humano desproporcionado entre finito e infinito. Tendo em vista essa concepção, pode-se chegar à síntese transcendental do humano, na qual se descobre o caráter da intermediariedade do humano, na visão de Ricoeur, ao analisar a filosofia Kantiana, a respeito da imaginação pura e do esquematismo transcendental.

2.1 A Condição Humana como Patética da Miséria

Ricoeur considera que o *pathos* é próprio da condição humana e o concebe como aquilo que lhe é inerente. Ele parte da ideia do *pathos* para chegar à falibilidade do humano, procurando uma característica

² Ricoeur encuentra la precomprensión del hombre lábil en lo que llama la *patética de la miseria*, expresada en los mitos platónicos de la mezcla [...]. En esos mitos queda expresada prefilosóficamente la experiencia de la miseria humana. (Tradução nossa) (itálico do autor).

³ [...] en esta estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre [...] se busca la debilidad específica del hombre y su esencial falibilidad. (Tradução nossa).

ontológica da condição humana, ao mesmo modo que concebe o humano como uma não-coincidência consigo mesmo, isto é, uma desproporção que seria a razão da falibilidade.

Nesse contexto, segundo David Pellauer, a patética é “[...] tanto algo por que passamos quanto produzimos, algo que sofreremos, se quiserem, onde o ‘*que*’ final dá uma ideia de condição estrutural, para além do tom mais emocional que daria simplesmente a palavra ‘*pathos*’.” (PELLAUER, 2009, p. 44). Deste modo, enfatiza-se a busca da desproporção por Ricoeur, a partir do pensamento cartesiano do humano finito-infinito, que aborda a dialética do ser e do nada.

Em sua quarta meditação, Descartes (1999a) descreve como ocorre os enganos do humano, abrindo-se às possibilidades de falha em sua existência, de tal modo que a única coisa que não o enganaria ou não faria equivocar-se seria Deus⁴, avaliando que a existência humana depende inteiramente d’Ele em todos os momentos de sua vida, para o conhecimento de algo com maior clareza e evidência. Deste modo, entende que Deus é o ser mais perfeito existente, não permitindo falhas. Assim, Descartes afirma que o conhecimento, a partir de uma busca singular, isto é, do sujeito por si mesmo, torna-se de algum modo imperfeito, de modo que o sujeito equivoca-se ou falha em suas escolhas.

Para Descartes, há obrigatoriamente a necessidade da existência de Deus, que é a perfeição, o mais alto ser, com isso, a afirmação a seguir, exposta na quarta meditação, traz a abordagem necessária do equívoco ou acerto na escolha. Descartes descreve: “[...] quando penso apenas em Deus, não percebo em mim nenhuma causa de engano ou de falsidade; porém em seguida voltando a mim, a experiência me ensina que, apesar disso, estou sujeito a uma infinidade de equívocos.” (DESCARTES, 1999a, p. 292). Ademais, ao procurar suas causas, percebe uma ideia positiva de

⁴ Segundo Urbano Zilles (1991), Descartes entende que Deus é uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, pela qual todas as coisas existem, são criadas e produzidas. No entanto, embora aceite a fé na revelação cristã, não elaborou uma filosofia cristã.

Deus, o ser perfeito, e uma ideia negativa do nada, que não é, não possuindo nem um pouco de perfeição, concebendo que o humano é:

[...] um meio entre Deus e o nada, ou seja, colocado de tal forma entre o ser supremo e o não-ser, que nada existe que me possa conduzir ao equívoco, na medida em que um ser supremo me criou; mas que, se me considero participante de alguma forma do nada ou do não-ser, ou seja, na medida em que não sou eu mesmo o ser supremo, encontro-me exposto a uma infinidade de erros, de maneira que não devo me admirar se me equívoco. (DESCARTES, 1999a, p. 292-293).

No entanto, Descartes não se atém somente a isso, muito menos se conforma com sua concepção de possibilidade de falhas, tendo em vista que não é algo que depende exatamente de Deus, mas uma carência, isto é, Deus deu um poder finito aos seres humanos para discernir entre o verdadeiro e o falso, e com isso, uma carência relacionada à perfeição. O equívoco ou engano, é afirmado pelo mau emprego da liberdade humana que fora recebida por Deus, ou melhor dizendo, no “[...] livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do engano.” (DESCARTES, 1999a, p. 299).

Entretanto, Ricoeur afirma que antes da antropologia filosófica há uma compreensão pré-filosófica, de modo que antes da filosofia do misto há o *pathos* da miséria ou patética da miséria, “[...] esse problema permite que se surpreenda o nascimento da filosofia no interior da não-filosofia, no interior da pré-filosofia. O *pathos* da Miséria é a origem não filosófica, a matriz poética da antropologia filosófica.” (RICOEUR, 2016, p. 23). Ricoeur quer relatar que antes da filosofia, existe, de certo modo, uma linguagem completa, a do símbolo, dos mitos, que diz tudo que a filosofia poderá dizer em razão, ainda que em forma hermética.

A concepção cartesiana, devido a esse fato, é deixada de lado por Ricoeur, uma vez que, para ele:

[...] dizer que o homem está situado *entre* o ser e o nada é tratar a realidade humana como uma região, como um lugar colocado *entre* outros lugares. [...] este esquema [...] é sumamente enganoso: convida a tratar o homem como

um objeto cujo lugar resultaria localizado em relação com outras realidades mais ou menos complexas que ele [...] (RICOEUR, 2004, p. 22-23)⁵.

Ricoeur não concebe o humano como intermediário entre o anjo e a besta, todavia afirma que, o ser humano é “[...] intermediário em si mesmo, de si a si mesmo; é intermediário porque é misto, e é misto porque opera mediações.” (RICOEUR, 2004, p. 23)⁶. O ser humano, portanto, em seu ato de existir, na sua característica ontológica opera mediações dentro e fora de si de todos os modos.

Dando a dimensão da posição de Ricoeur no contexto da filosofia contemporânea, Jean Grondin relata que “A obra [*Finitude e culpabilidade*] anuncia claramente que ele [Paul Ricoeur] se separa ‘um pouco da tendência contemporânea em fazer da finitude a característica global da realidade humana.’” (GRONDIN, 2015, p. 45). Deste modo, pode ser feita outra leitura da existência, o ser humano é infinitude, e a finitude um restritivo desta infinitude, assim como a infinitude mostra a transcendência da finitude, por isso, o ser humano não é menos destinado à racionalidade ilimitada, à totalidade e à beatitude do que é restrito a uma perspectiva, entregue à morte e preso ao desejo.

Ricoeur tenta explicar Descartes a partir de Kant, Hegel e Husserl, sendo que destas leituras surge a intermediariedade, que é mediar para o ser humano. O caráter intermediário do ser humano somente pode se descobrir pelo desvio intermediário do ser humano da imaginação ou pela dialética entre a certeza e a verdade, ou pela dialética da intenção e da intuição. Nestas afirmações pode-se ver as primeiras hipóteses de estudo para conceber a desproporção. Um adendo é necessário neste viés, devido ao fato de que Ricoeur (2004) preocupa-se em saber se a transcendência é somente transcendência da finitude ou se o contrário não é tão

⁵ [...] decir que el hombre está situado *entre* el ser y la nada ya es tratar la realidad humana como una región, como un lugar ontológico, como un sitio colocado *entre* otros sitios. [...] este esquema [...] es sumamente engañoso: invita a tratar del hombre como un objeto cuyo lugar resultaría localizado en relación con otras realidades más o menos complejas que él, [...]. (Tradução nossa) (itálico do autor)

⁶ [...] intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. (Tradução nossa).

importante, pois, para ele o ser humano é discurso e perspectiva, que exige uma totalidade como caráter obcecado, tanto do amor como do desejo.

Deste modo, Ricoeur propõe uma antropologia filosófica a partir da totalidade do ser humano, como afirma: “É preciso partir, pois, da totalidade do homem, quero dizer: da visão global de sua não coincidência consigo mesmo, da sua desproporção, da mediação que opera ao existir.” (RICOEUR, 2004, p. 24)⁷.

Então, a pré-compreensão do ser humano falível, na qual há de se ver a desproporção é a patética da miséria, pois este *pathos* é considerado a matriz de toda filosofia que converte a desproporção e a intermediariedade na característica ôntica⁸ do ser humano. Pois, tem-se que “[...] entender este *pathos* em seu mais alto grau de perfeição; ainda no caso de ser pré-filosófico, o patético é pré-compreensão; é, no entanto, enquanto discurso perfeito, perfeito dentro de sua ordem e em seu nível.” (RICOEUR, 2004, p. 25)⁹. Assim, Ricoeur busca algumas expressões que dizem a pré-compreensão do ser humano por si mesmo como miserável.

Neste sentido, Ricoeur pauta-se em entender primeiro a pré-filosofia, a patética da miséria, de forma que encontra nela uma grande riqueza. Para ele, o mito platônico da alma como mistura (*mélange*), a retórica de Pascal do finito e do infinito, e a reflexão de Kierkegaard presente na obra *O desespero humano*, são exemplos desta pré-filosofia.

A partir de agora serão analisados os filósofos acima mencionados de acordo com suas teorias, pois para Ricoeur, é com Platão e com Pascal que

⁷ Es preciso, partir, pues, de la totalidad del hombre, quiero decir: de la visión global de su no-coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que opera al existir. (tradução nossa).

⁸ Nota-se que, assim como Paul Ricoeur, não se usa o termo “ontológico”, mas usa “ôntico”, a razão disso, segundo Lucia Herrerías Guerra é que Ricoeur “[...] diz aceitar a distinção heideggeriana entre o *ôntico* e a constituição *ontológica* das coisas. Então, [...] a “característica ôntica” do homem se fundaria na sua constituição ontológica como desproporção, isto é, labilidade e intermedialidade. O significativo é que fala do “ôntico” dentro da patética da miséria, isto é, o pré-filosófico [...]”. (GUERRA, 1996, p. 127). “[...] dice aceptar la distinción heideggeriana entre lo *ôntico* y la constitución *ontológica* de las cosas [...] la “característica ôntica” del hombre se fundaría en su constitución ontológica como desproporción, es decir, labilidad e intermedialidad. Lo significativo es que hable de “ôntico” dentro de la patética de la miseria, es decir, lo prefilosófico [...]. (tradução nossa) (itálico da autora).

⁹ [...] entiende este *páthos* em su más alto grado de perfección; aun en el caso de ser prefilosófico, lo patético es pre-compreensión; y lo es en tanto en cuanto discurso perfecto, perfecto dentro de su orden y en su nivel. (tradução nossa)

a meditação patética se fez visível “[...] como umbral de uma reflexão que a retomaria como verdade: [...] e tendo presente [...] Kierkegaard se pode descobrir uma certa [...] progressão no patético, mas também na pré-compreensão da ‘miséria’.” (RICOEUR, 2004, p. 26)¹⁰. As relações que Ricoeur busca com esses autores serão analisadas a seguir.

Uma das influências de Platão no pensamento de Ricoeur ocorre com a desproporção. Nesse contexto, Nascimento descreve que Ricoeur entende e descreve a “[...] ‘patética da miséria’, ilustrada, por exemplo, pelo mito do nascimento de Eros, filho da pobreza e da riqueza no *Banquete*, ou pelo mito do Cocheiro, no *Fedro*, de Platão [...]” (NASCIMENTO, 2014, p. 81). Com isso, Ricoeur caracteriza a pré-compreensão da miséria nessas obras, bem como na obra *República* de Platão, na qual o autor expõe a sua teoria do surgimento da cidade a partir das três formas de alma, a saber a dos filósofos, guerreiros e dos trabalhadores.

Ricoeur acredita que o mito é a miséria¹¹ da filosofia, de fato isso pode ser percebido a partir das análises míticas platônicas, afirmando que a alma é miserável, isto é, possui um significado de mediação. Na leitura que Ricoeur faz sobre a *República* de Platão, entende que o “[...] corpo é o que ‘mais se parece’ ao corruptível; a alma é o movimento mesmo do sensível ao inteligível; a *anábasis*, a ascensão até o ser; sua miséria se mostra, antes de tudo, em estar perplexa e no buscar.” (RICOEUR, 2004, p. 27)¹². Continuando o raciocínio, Ricoeur entende que os diálogos platônicos aporéticos¹³ pressupõem uma atestação que a alma trabalha enquanto

¹⁰ Con Platón y Pascal, esta meditación patética se ha hecho visible, [...] y teniendo presente [...] Kierkegaard, se puede descubrir cierta [...] progresión em lo patético pero también en la precomprensión de la “miseria”. (tradução nossa)

¹¹ A miséria, segundo Pellauer, “[...] poderia ser traduzida como empobrecimento, destituição ou ruína, em vez de calçada como miséria, pois o argumento de Ricoeur é de que há uma espécie de desproporção na existência humana que pode ser expressa pela tensão entre nossa particularidade e nossa habilidade para transcender nossos pontos de vistas particulares.” (PELLAUER, 2009, p. 21).

¹² [...] el cuerpo es lo que “más se pare” a lo corruptible; el alma es más bien el movimiento misto de lo sensible hacia lo inteligible; es la *Anábasis*, la ascensión hacia lo ser; su miseria se muestra, ante todo, en estar perpleja y en buscar. (Tradução nossa) (itálico do autor)

¹³ Segundo Abbagnano (2007), por aporia entende-se o sentido da dúvida racional, da dificuldade relacionada a um raciocínio, por isso, aporéticos significa, nesse sentido: “[...] o estágio da pesquisa filosófica que consiste em pôr em

ascende ao ser, ou seja, ela opina, se equivoca, ao mesmo tempo, que é aspiração, tendência e tensão. Essa atestação condiz com a perspectiva de que a alma encontra no regime de transição entre aquilo que passa e aquilo que permanece, pois nos diálogos platônicos se expressará na alegoria e, depois no mito, por isso Ricoeur afirma que “[...] a alegoria, a analogia, bastará para dar uma imagem provisionalmente imobilizada desse tornar-se estranho, carente de lugar filosófico.” (RICOEUR, 2004, p. 27).¹⁴

Deste modo, a República oferece o símbolo político da alma, que se dividem nas formas de alma para a formação da *pólis*¹⁵. Além de fazer uma análise da *pólis* perfeita, Platão aborda as forças pelo meio das quais atuamos, que segundo Ricoeur são os meios das quais aprendemos, nos irritamos e desejamos, de acordo com as almas que são racionais (filósofos); as irascíveis (guerreiros) e as concupiscentes (trabalhadores). A alma, então, é uma dupla atração, isto é, segundo Platão que, na alma não está presente o elemento que impele, ou que ordena, mas sim o que impede¹⁶, isto é, a razão é o que ordena, a que manda, enquanto o desejo é o que impede, daí surge a questão do terceiro termo platônico, o qual chama “*thymós*”¹⁷. Ricoeur entende que:

[...] o problema da desproporção íntima do homem consigo mesmo ou da estrutura antinômica do homem, distendido entre um polo de infinitude e de um polo de finitude. Esse problema é a forma moderna do problema platônico do “intermediário”, do *metaxu*, que o livro IV da República desenvolve por ocasião do *thumos* [princípio comum da “coragem” e da “cólera”, situado por Platão entre a parte racional e a parte irracional da alma]. É esse mesmo problema que, em Kant, reaparece como problema do “terceiro termo”, a propósito da imaginação transcendental. (RICOEUR, 2016, p. 22).

evidência os problemas, isto é, todos os aspectos dos fenômenos que não foram compreendidos e que, por isso, constituem aporias naturais [...]. (ABBAGNANO, 2007, p. 84).

¹⁴ La alegoría, la analogía, bastará para dar una imagen provisionalmente inmovilizada de ese devenir extraño, carente de lugar filosófico. (Tradução nossa).

¹⁵ *Pólis* significa Cidade-Estado na concepção de grega, ao mesmo modo que pode ter a interpretação de sociedade na visão de alguns autores.

¹⁶ Cf. PLATÃO, 1949, p. 197. 439c.

¹⁷ Ao decorrer do texto aparecerá os *thymós* e *thumos* com o mesmo sentido.

Este *thymós* é o que garante entender o mediano, a mistura, de tal modo que, a alegoria remete ao mito que é o único que pode mostrar a origem do intermediário. Como afirma Ricoeur: “[...] *thymós*, o coração é a função instável e frágil por excelência; esta situação ambígua do *thymós* anuncia, em uma ‘estática’ da alma, todos os mitos do intermediário.” (RICOEUR, 2004, p. 28)¹⁸. Por isso, a mistura pode ser entendida como uma forma de ligação ou de acoplamento, que é o acontecimento que ocorre depois da origem das almas.

Ricoeur é influenciado pelas obras platônicas do *Banquete* e do *Fedro*, no entanto, há de se considerar que no mito, a miséria é sem uma divisão possível, limitação originária, sob um viés de que o mal não advém da existência corporal, haja visto que: “[...] Platão, filósofo, não confundiu o mal com a existência corporal, e que no platonismo há um mal de injustiça que é específico da alma.” (RICOEUR, 2004, p. 29)¹⁹. Nesses mitos, Ricoeur (2004) entende que estão presentes a concepção de que há uma queda das almas no corpo terreno, o que parece um situar na origem do ser humano uma infelicidade de existir que não é discernível da encarnação, da existência sensível e histórica. Portanto, a temática da alma intermediária continua se ligando à expressão simbólica e mítica da mistura e depende da confusão, da indivisão primitiva entre a limitação originária e mal moral.

Desta concepção de fragilidade em relação à queda, como encarnação, percebe-se uma ligação entre o mito platônico e a meditação kierkegaardiana, esta última anunciada pelo mito platônico. Assim, segundo Ricoeur, a meditação kierkegaardiana: “[...] oscilará entre duas interpretações, uma como continuidade e outra como descontinuidade, sobre o nascimento do mal a partir da inocência [...]” (RICOEUR, 2004, p.

¹⁸ [...] el *thymós*, el corazón, es la función inestable y frágil por excelencia. Esta situación ambigua del *thymós* anuncia, en una “estática” del alma, todos los mitos de lo intermediario. (tradução nossa) (itálico do autor).

¹⁹ [...] Platón, filósofo, no confundió el mal con la existencia corporal, y que en el platonismo hay un mal de injusticia que es un mal específico del alma. (tradução nossa).

30)²⁰. Kierkegaard preferirá a ideia de que o mal é surgimento, salto, enquanto o mito platônico da miséria é uma confusão da fragilidade e da degradação que inicia ao dividir-se, e permanece indivisa e indecisa. Deste modo, para Platão, há uma passagem do mito à dialética, e da mistura ao misto, todavia é Pascal quem conduz o pensamento, devido encontrar-se em um grau superior, aproximando-se do pensamento de Ricoeur. Esse fato pode ser percebido quando Ricoeur entende que o pensamento de Pascal “[...] já não é mítico, mas eloquente, e essa eloquência é do âmbito de uma retórica de persuasão, mais do que uma lógica da convicção.” (RICOEUR, 2016, p. 24),

Enquanto o *Fédon*, uma das obras de Platão, inicia falando do sentido da *paramýthia*²¹ e da persuasão, Pascal faz um convite a partir dessa *paramýthia*, a uma possível renúncia da diversão, desvinculando-se do véu da dissimulação com o que ocultamos nossa verdadeira situação. Assim Pascal afirma que: “[...] o homem não é senão um alguém cheio de erro, natural e indelével sem a graça. Nada lhe revela a verdade. Tudo o mantém iludido.” (PASCAL, 1999, p. 55; fragmento 83). Por conseguinte, se desvela, no pensamento ricoeuriano a necessidade do ser humano refletir sobre seu lugar, onde está situado no mundo, pois, seguindo a esteira de Pascal: “É patente que o homem foi feito para pensar; é toda sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever consiste em pensar corretamente [...]” (PASCAL, 1999, p. 71. Fragmento 146).

No entanto, Pascal segue o seu pensamento afirmando que os seres humanos pensam somente em se divertir, sem fazer uma reflexão acerca do seu ser, afirmando que: “Ora, em que pensa o mundo? Somente em dançar, tocar alaúde, em cantar, em compor versos, em jogar argolinhas etc... em lutar, em tornar-se rei, sem pensar o que é ser rei, e o que é ser homem.” (PASCAL, 1999, p. 72. Fragmento 146). Deste modo, revela que o humano se cobre com um véu de dissimulação não mostrando sua real

²⁰ [...] la cual también oscilará entre dos interpretaciones, una como continuidad y otra como discontinuidad, sobre el nacimiento del mal a partir de la inocencia. (tradução nossa).

²¹ A *Paramýthia* neste sentido, pode ser compreendida como uma antiga peça lírica que contém uma exortação e instrução moral, palavras encorajadoras e encorajamento.

miséria. Para Ricoeur, esta meditação continua sendo uma espécie de apologia, um encorajamento, uma *paramythia*, devido a razão de arrancar um esquema puramente espacial do lugar que o ser humano ocupa entre as coisas.

Ricoeur relata que Pascal não usa um simbolismo de mistura como Platão, todavia, recorre a um esquema emprestado da sensibilidade cosmológica, típico do século XVII, o qual estava descobrindo a vastidão do universo. O símbolo inicial que direciona Pascal é o da desproporção espacial. Portanto, “O homem é ‘intermediário’, no sentido literal, entre o muito grande e o muito pequeno.” (RICOEUR, 2016, p. 25), contudo, essa desproporção espacial é ultrapassada em relação a um esquema existencial, pois o estado que ocupa o meio termo entre os dois extremos se encontra em todas as potências humanas, uma vez que “[...] limitados em tudo, esse meio-termo entre dois extremos encontra-se em todas as nossas forças.” (PASCAL, 1999, p. 46. Fragmento 72).

Antes de chegar à condição miserável do ser humano, precisa-se, pois, compreender o que é o ser humano dentro da natureza para Pascal, que é delimitado da seguinte maneira: define o ser humano como um nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada, isto é, um ponto intermediário entre tudo e o nada, deste modo, é “Infinitamente incapaz de compreender os extremos; tanto o fim das coisas como seu princípio mantêm-se ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve.” (PASCAL, 1999, p. 44. Fragmento 72). Assim, no pensamento de Ricoeur o que é infinitamente grande mostra o fim, enquanto o infinitamente pequeno designa a origem, a criação, da qual o ser humano surge, por isso, Ricoeur afirma que: “Pouco a pouco, o infinitamente grande que me engloba designa o ‘fim’ que me escapa, e o infinitamente pequeno que eu incluo designa ‘a origem’ e até ‘o nada do qual fui extraído’.” (RICOEUR, 2016, p. 25). Este pensamento, portanto, mostra a miséria do humano, para Ricoeur, que relembrando segue o pensamento na esteira de Pascal.

Ricoeur, contudo, cunha um sentido de desproporção relevando que as coisas saíram do nada e são impulsionadas até o infinito, o mesmo acontece com o humano, como afirma:

“Todas as coisas saíram do nada e são arrastadas até o infinito”. O homem já está, pois, situado entre a origem e o fim, em um sentido às vezes temporal, causal e teleológico. E sua desproporção consiste em que não possui a “capacidade infinita” para “compreender”, para englobar o princípio e o fim. (RICOEUR, 2004, p. 32) ²².

A consideração feita por Ricoeur, acerca da desproporção tem uma grande semelhança com a consideração feita por Pascal, na qual afirma que: “[...] somos algo e não tudo; o que temos que ser priva-nos do conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada; e o pouco que temos de ser impede-nos a visão do infinito.” (PASCAL, 1999, p. 46. Fragmento 72). Ademais, Pascal considera no fragmento 139 da obra “*Pensamentos*”, os divertimentos como uma fuga de si, e que o divertimento é uma culpa dos seres humanos, de modo que afirma, depois de ter encontrado a causa de todas as infelicidades: “[...] julguei [...] que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode oferecer consolo quando sobre ela refletimos de perto.” (PASCAL, 1999, p. 66. Fragmento 139).

O ser humano, para dar conta da diversão, no que pensa Ricoeur (2004), seguindo o pensamento de Pascal, deve ter uma aversão pela verdade, por isso a necessidade de admitir seus erros, pois é um mal possuir inúmeros defeitos, no entanto se torna um mal maior tê-los e não os reconhecer, pois então se lhes acrescenta uma ilusão voluntária no pensamento pascaliano. Deste modo, a meditação pascaliana se interioriza no tema da dissimulação que, segundo Ricoeur é “[...] a condição finita do homem segregar e, em certo modo, transpira frente a questão do início e

²² “Todas las cosas salieron de la nada y son arrastradas hasta el infinito”. El hombre, ya está, pues, situado entre el origen y el fin, en un sentido a la vez temporal, causal y teleológico. Y su desproporción consiste en que no posee la “capacidad infinita” para “comprender”, para englobar el principio y el fin. (tradução nossa).

do fim.” (RICOEUR, 2004, p. 34)²³. A condição humana, portanto, tem uma tendência natural a dissimular sua significação, no entanto, essa dissimulação é a obra da diversão que se vê no pensamento de Pascal dos meios infinitos e do meio que se propõe levar à veracidade, conduzindo a verdade do ser humano.

Para Ricoeur, “[...] o mito da “mistura” [platônico] e a retórica da “miséria” [pascaliano] orientam a reflexão para o mesmo tema: o de uma composição instável entre extremos que estendem e distendem o homem.” (RICOEUR, 2016, p. 25). Com isso, Ricoeur entende que Kierkegaard talvez seja quem mais se aproximou da intenção inicial da busca²⁴, afirmando na obra *“O desespero humano”* que a consciência é “[...] uma relação que não é apenas consigo própria, mas com outrem.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 26), tal afirmação pressupõe uma relação da liberdade de si, com Deus. Entretanto, para Ricoeur o que torna instável essa relação com o outro absoluto é o fato de que essa relação consigo mesmo é uma síntese consciente de infinitude e finitude. “Para Kierkegaard, a infinitude é o imaginário fornecedor de possibilidades ilimitadas; a finitude é a realização finita da vida na família, na profissão, no Estado”. (RICOEUR, 2016, p. 26).

Deste modo Kierkegaard, para Ricoeur, possui a intuição de uma mescla instável que constitui a dualidade do humano, embora o discurso de Kierkegaard seja retórico, seja confissão, chamado de ser humano a ser humano. Com isso Kierkegaard afirma que: “[...] o homem é uma síntese de finito e de infinito, de temporal e eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). Esta relação de síntese será a tarefa da reflexão pura, como afirma Ricoeur: “Agora, a tarefa da reflexão pura é compreender a falibilidade e, ao compreendê-la, articular a nebulosidade

²³ [...] la condición finita del hombre segrega y, en cierto modo, exuda frente a la cuestión del origen y del fin. (tradução nossa).

²⁴ Segundo Maria Luisa Portocarrero, o intuito de Ricoeur é “[...] pensar o *pathos* do homem intermediário, por meio de uma verdadeira reflexão, isto é, de um modo de pensar que não parta direta e apressadamente do eu, mas do objeto que está diante do eu, podendo assim remontar a suas condições de possibilidade.” (PORTOCARRERO, 2013, p. 209).

da miséria em figuras nítidas.” (RICOEUR, 2004, p. 34)²⁵. Precisa-se, pois partir para um passo adiante, o qual compreende a figura articulando a nebulosidade da miséria em figuras nítidas, essa é a relação com a filosofia transcendental ou síntese transcendental, uma vez que sem esta mediação transcendental “[...] uma antropologia filosófica não seria possível, cair-se-ia numa ontologia fantástica do ser e do nada.” (PORTOCARRERO, 2013, p. 209).

2.2 A Síntese Transcendental

Para tratar a questão da falibilidade, Ricoeur assume como expediente a reflexão transcendental, de uma reflexão que parte não do eu, mas do objeto que está diante de mim. Em outros termos, o que consistia como mistura e miséria para a compreensão patética passa a ser chamada síntese no objeto, por isso a análise de Ricoeur não será a partir de “[...] Descartes, mas de Kant, Hegel e Husserl, para fazer uso do que eles respectivamente apresentam como síntese transcendental da imaginação, dialética entre certeza e verdade e dialética da intenção e da intuição.” (PELLAUER, 2009, p. 45). Se não houvesse essa etapa, a antropologia filosófica continuaria sempre no patético e, por conseguinte numa ontologia do ser e do nada. Com isso, há uma passagem do mito de mescla e retórica da miséria ao discurso filosófico, e é daqui o ponto de partida para se chegar a uma antropologia filosófica.

Embora seja uma etapa necessária e insuficiente, compreende-se que a síntese transcendental, ou a reflexão transcendental é uma etapa da análise do poder do conhecer, por isso, a questão da passagem da desproporção pré-filosófica para a etapa filosófica, se detém no âmbito do poder de conhecer, de modo que Ricoeur afirma: “[...] a primeira “desproporção” suscetível de investigação filosófica é aquela que o poder de conhecer põe de manifesto. O que para a compreensão de patética do

²⁵ Ahora, la tarea de la reflexión pura es comprender la falibilidad y, al comprenderla, articular la nebulosa de la “miseria” en figuras nítidas. (tradução nossa).

homem era “mescla” e “miséria”, agora se denomina síntese; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 36)²⁶.

Em vista disso, o caminho a ser percorrido é a teoria kantiana da imaginação transcendental, baseada no intermediário, no terceiro termo ou esquematismo transcendental. A filosofia da imaginação contribui no conceito de falibilidade na medida em que se insere o termo transcendental, pois a reflexão do tipo transcendental é a que ocorre a partir do objeto, a partir da coisa, de modo que se discerne o poder de conhecer, é da coisa que se descobre a desproporção específica do conhecer entre o receber e determinar ou da perspectiva finita e do verbo, é, também, do objeto que se dá conta do poder da síntese. Assim, a partir desta reflexão a “[...] investigação sobre as condições de possibilidade de uma estrutura do objeto rompe o patético, introduz o problema da desproporção e da síntese na dimensão filosófica.” (RICOEUR, 2004, p. 36)²⁷.

Adentrando na consideração transcendental sobre o humano, o ponto de partida para Ricoeur é a perspectiva finita, ou a cisão que a reflexão introduz entre sensibilidade e entendimento no humano. Nessa questão Nascimento contribui no que afirma: “A reflexão transcendental mostra no objeto aquilo que torna possível a síntese no sujeito. Pensar por reflexão introduz um corte, uma cisão, porque a reflexão é por essência divisiva.” (NASCIMENTO, 2014, p. 94). Neste sentido, Ricoeur segue o pensamento Kantiano, da analítica transcendental e da estética transcendental²⁸, mostrando que há uma finitude do receber e uma infinitude do determinar, que se analisará a partir do verbo, afirmando em

²⁶ [...] la primera “desproporción” susceptible de investigación filosófica es aquella que el poder conocer pone de manifiesto. Lo que, para la comprensión patética del hombre, era “mezcla” y “misericia”, ahora se denomina “síntesis” [...]. (tradução nossa).

²⁷ [...] investigación sobre las condiciones de posibilidad de una estructura de objeto rompe lo patético, introduce el problema de la desproporción y de la síntesis en la dimensión filosófica. (tradução nossa).

²⁸ A analítica transcendental é definida como “[...] a primeira parte da “doutrina dos elementos” na Crítica da Razão Pura e na Crítica da Razão Prática [...] entendendo por A. a determinação das condições a priori do conhecimento e da ação moral.” (ABBAGNANO, 2007, p. 52). A estética transcendental pode ser definida como “[...] doutrina do conhecimento sensível”. Kant, que também fala [...] de um juízo estético, que é o juízo sobre a arte e sobre o belo, chama de ‘E. transcendental’ [...] a doutrina das formas a priori do conhecimento sensível.” (ABBAGNANO, 2007, p. 426).

tal relação que: “[...] a reflexão [...] ela cinde o homem: uma coisa é *receber* a presença das coisas, outra é *determinar* o sentido das coisas; receber é entregar-se intuitivamente a própria existência das coisas; pensar é ligar, pôr em ordem.” (RICOEUR, 2016, p. 27).

Assim, o ponto de partida da perspectiva finita se mostra através do corpo, da consideração do corpo próprio, neste viés, a finitude se relaciona ao corpo, pois eu está direcionado ao mundo, de tal forma que as coisas aparecem, como os seres vivos, pessoas, objetos, por exemplo, são postos de manifesto. Deste modo, existe a finitude a partir do corpo, todavia, a questão que se segue é um problema relacionado à crença, pois: “Minha finitude somente se torna problema quando a crença de que algo aparece verdadeiramente é minada pela contestação, pela contradição. Então, desloco minha atenção do que aparece até aquele a quem aquilo aparece.” (RICOEUR, 2004, p. 37)²⁹. No entanto, há de se compreender que a mediação daquilo que aparece com o sujeito a quem aparece, não é tanto a questão do finito, todavia, o que se pauta é numa consciência intencional, uma consciência aberta, pois é o sujeito que está aberto a algo, de modo que “[...] é inclusive essa abertura a... que converto em mediador originário “entre” eu e o mundo. O corpo não me encerra, [...] me abre ao mundo [...]” (RICOEUR, 2004, p. 37)³⁰.

O corpo, portanto, abre o sujeito ao mundo, ainda que o sujeito se isole, na solidão do sofrimento, pois também o sujeito é exposto às ameaças do mundo, e obviamente sofre por isso. No entanto, aberto ao mundo, o corpo faz com que se abra ao outro, sendo um signo a ser decifrado pelo outro através da reciprocidade das consciências, é, contudo, deste modo que o corpo abre o sujeito ao mundo por meio de tudo que possa realizar ou fazer, é como a instrumentalidade do mundo, isto é, o corpo media a consciência intencional.

²⁹ Mi finitud sólo se torna *problema* cuando la creencia de que algo aparece verdaderamente es socavada por la contestación, por la contradicción. Entonces desplazo mi atención de lo *que* aparece hacia aquél a *quien* aquello aparece. (tradução nossa).

³⁰ [...] es incluso esa apertura a... la que lo convierte en mediador originario “entre” yo y el mundo. El cuerpo no me encierra [...]; me abre al mundo [...]. (tradução nossa).

Todavia, a compreensão de Ricoeur é que essa abertura é uma abertura finita, e pergunta-se pelo que faz com que ela seja finita, o intuito então da análise numa primeira escolha é a análise da receptividade, pois como afirma: “A análise da *receptividade* nos servirá de guia entre as múltiplas modalidades da mediação corporal.” (RICOEUR, 2004, p. 38)³¹. Ademais, explica que a escolha feita aqui é da ordem receptiva, isto é, a modalidade primária dessa mediação é a que faz com que algo apareça, como as coisas se manifestam, daí a necessidade de começar por aqui.

Com isso, a finitude do receber se mostra pelo que diz acerca da limitação perspectivista, fazendo com que a visão de algo seja um ponto de vista sobre algo. Para Heleno, “[...] o ‘aqui’ do meu corpo abre-se ao mundo fechando a abertura, isto é, tornando essa abertura uma abertura finita – o que justifica a noção de perspectiva ou de ponto de vista, essa finitude originária que me dá apenas ‘faces’ dos objetos.” (HELENO, 2001, p. 102). É a partir dos objetos que o sujeito se dá conta do caráter perspectivista da percepção, pois esta se encontra “[...]na inadequação mesma do percebido, isto é, nessa propriedade fundamental consistente em que o sentido esboçado sempre se possa *invalidar* ou *confirmar*, e possa revelar-se *distinto* do que eu suponha.” (RICOEUR, 2004, p. 39)³². A partir daí é que a análise intencional da inadequação fará Ricoeur voltar desde o objeto até si mesmo como centro finito de perspectiva.

Estes objetos se mostram em perfis distintos, em seus modos de aparecer, mostrando uma alteridade das silhuetas, isso assinala aspectos da mediação corporal, pois “[...] meu corpo perceptivo não é somente minha abertura ao mundo, é o ‘[...] *aqui desde onde*’ se vê a coisa.” (RICOEUR, 2004, p. 39)³³. Assim, ao começar a análise pelo objeto e não pelo corpo, voltando do percebido àquele que percebe, não há risco de

³¹ El análisis de la *receptividad* nos servirá de guía entre las múltiples modalidades de la mediación corporal. (tradução nossa) (itálico do autor).

³² [...] ésta reside en la inadecuación misma de lo percibido, es decir, en esa propiedad fundamental consistente en que el sentido esbozado siempre se pueda *invalidar* o *confirmar*, y pueda revelarse *distinto* del que yo suponía. (tradução nossa) (itálico do autor).

³³ [...] “*aqui desde donde*” se ve la cosa. (tradução nossa) (itálico do autor).

remitência desde a coisa no mundo a outra coisa no mundo que seria o corpo-objeto, com isso, para Ricoeur: “[...] a coisa se oferece unilateralmente; perceber é perceber a partir de um ponto de vista, a partir de uma origem zero: meu corpo é o *aquí original* a partir do qual existem lugares no mundo.” (RICOEUR, 2016, p. 27).

Nesse contexto, considera-se uma etapa intermediária entre a alteridade das silhuetas e o aqui do corpo do sujeito, que segundo Ricoeur (2004) é encontrada através da mobilidade do corpo, pois mudando-se de lugar, ou posição, pode-se fazer que o aspecto do objeto mude, isto é, uma certa postura do corpo faz com que mude o ser percebido, o corpo desse modo, se anuncia como condição das mudanças de aparições. Não há, portanto, como falar somente dos movimentos dos membros como mexer uma mão, ou qualquer parte do corpo, no entanto, Ricoeur se refere ao “[...] “aqui” do meu corpo como totalidade existente; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 40)³⁴, isto é, as mudanças de posições do corpo assinalam uma mudança de lugar, e com isso, uma função do lugar como ponto de vista.

Deste modo, Ricoeur afirma que a abertura do sujeito, a partir do corpo, detém-se no “sou-eu-quem” implicado em todas as operações intencionais do sujeito, este “[...] faz com que a constituição do *aquí*, predomine a posição do meu corpo em seu conjunto sobre a posição de seus membros.” (RICOEUR, 2004, p. 40-41)³⁵. Assim, a percepção não é uma questão de onde o olho do sujeito vê, mas de onde o sujeito vê, reafirmando a questão da totalidade da existência corporal.

A finitude própria da receptividade identifica-se com a noção do ponto de vista, tal fato desvela-se quando a inadequação da percepção é a finitude da perceptividade, pois Ricoeur afirma: “[...] é verdade que a finitude do homem consiste em receber seus objetos: no sentido de que pertence à *essência* da percepção o ser inadequado; [...]” (RICOEUR, 2004,

³⁴ [...] “aqui” de mi cuerpo como totalidad existente; [...]. (tradução nossa).

³⁵ [...] hace que, en la constitucion del *aquí*, predomine la posición de mi cuerpo en su conjunto sobre la posición de sus miembros. (tradução nossa) (italico do autor).

p. 41)³⁶. Com isso, o perceber desde aqui enquanto corpo, enquanto totalidade existente, é a finitude de perceber algo, o objeto, de razão que a finitude originária consiste na perspectiva ou ponto de vista, que afeta a relação primária do sujeito com o mundo.

Para Ricoeur, a abertura finita é a origem zero do corpo, no aqui originário, a partir do qual há lugares no mundo, “Esta abertura finita tampouco é sinônima da corporeidade mesmo, que mediatiza nossa abertura ao mundo; consiste, antes, no papel de origem zero do corpo, no ‘aqui’ originário a partir do qual há lugares no mundo.” (RICOEUR, 2004, p. 42)³⁷. Para Nascimento (2014), a perspectiva ou ponto de vista é apenas um aspecto alcançado pela reflexão transcendental, o que conota a necessidade de uma síntese, a qual fora proposta anteriormente, a partir do verbo.

Por este viés, Ricoeur acredita que o humano finito fala de si mesmo, fala de sua própria finitude³⁸, de modo que aqui há uma transgressão do ponto de vista, pois segundo Ricoeur (2004) toda descrição da finitude é abstrata, e por isso, incompleta, omite-se a dar conta desta transgressão que faz possível o discurso sobre a finitude, mostrando que o discurso completo sobre a finitude é também um discurso sobre a finitude e a infinitude do humano. Por isso, na conferência em Milão, de 1960, Ricoeur afirmou que, a linguagem é o lugar dessa transgressão, “[...] assim como o olhar é o lugar de toda perspectiva; e, na linguagem o próprio verbo ultrapassa a simples significação de denominação ao acrescentar a significação existencial [...]” (RICOEUR, 2016, p. 27), daí a importância de trazer o verbo para a discussão, em relação à infinitude do humano.

³⁶ [...] es verdad que la finitud del hombre consiste en recibir sus objetos: en el sentido de que pertenece a la *esencia* de la percepción el ser inadecuada; [...]. (tradução nossa) (itálico do autor).

³⁷ Esta abertura finita tampoco es sinónima de la corporeidad misma, que mediatiza nuestra abertura al mundo; consiste, antes bien, en el papel de origen cero del cuerpo, en el “aqui” originario a partir del cual hay lugares en el mundo. (tradução nossa).

³⁸ É possível, nesse sentido, fazer um paralelo com o pensamento de Heidegger acerca da hermenêutica da facticidade, a qual o ser- aí procura o sentido do ser, tentando compreender a si próprio. Por isso, Kahlmeyer- Mertens afirma: “O ser- aí, este que possui o privilégio ontológico de compreender o sentido do *ser*, é, também aquele que compreende a si próprio na medida em que existe, precisamente é o existente que somos”. (KAHLMAYER- MERTENS, 2015, p. 57).

Essa finitude, sendo finitude do ponto de vista, é a que se percebe a partir dos atos e operações “[...] por meio das quais, tomamos consciência do ponto de vista, como ponto de vista são os que revelaram a conexão mais elementar, entre uma *prueba* de finitude e um *movimiento* de transgressão dessa finitude.” (RICOEUR, 2004, p. 43)³⁹. A transgressão se desvela na face da coisa em relação à própria coisa, é aqui que, segundo Heleno (2001), se vê a presença de Husserl, pois a transgressão é um querer-dizer, levando a entender uma intenção de significar a própria coisa, pois o denominar penetra todas as aparições sensíveis da coisa, que faz a percepção ser significante. Tal transgressão do ponto de vista não “[...] é senão a fala enquanto capacidade de dizer, e de dizer o ponto de vista mesmo. Por conseguinte, não sou somente visada situada, mas querer-dizer e dizer como transgressão intencional da situação.” (RICOEUR, 2004, p. 44)⁴⁰.

Ricoeur (2004) entende que a visada muda e se retoma no discurso que articula o sentido, pois se ao nascer, o indivíduo entra no mundo da cultura, da linguagem que lhe é precedido e o envolve, a visada que traz sentido, traz a debilidade do sentido em um constante desbordamento da intenção do percebido e do aqui e agora. Ademais, o humano não se esgota na intencionalidade de presença preenchida, entretanto há uma dupla intencionalidade, a de um lado que significa no vazio, que se dá na capacidade de dizer na ausência do objeto, e a intencionalidade preenchida, a qual é a acolhida do receber e a capacidade do ver na presença do que se apresenta.

No entanto, o sujeito tendo essas capacidades, necessita de referência para a coisa que se apresenta, daí a necessidade da linguagem, que embora o sujeito tenha as capacidades sensoriais, também possui as inteligíveis, e com isso “[...] é preciso que a linguagem venha para socorrer o corpo, que

³⁹ [...]por medio de las cuales tomamos conciencia del punto de vista como punto de vista son los que revelarán la conexión más elemental entre una *prueba* de finitud y un *movimiento* de transgresión de esa finitud. (tradução nossa) (itálico do autor).

⁴⁰ [...] es sino el habla en tanto que capacidad de decir, y de decir el punto de vista mismo. Por consiguiente, no soy solamente mirada situada, sino querer-decir y decir como transgresión intencional de la situación. (tradução nossa).

se converta no órgão desta suplência recíproca dos diversos sentidos, que coloque em um *nome* a regra desta suplência e desta referência mútua dos apareceres.” (RICOEUR, 2004, p. 46)⁴¹, daí advém a necessidade de denominar as coisas, por isso o nome significa, isto é, pode dizer que uma aparição significa todas as demais. Assim, segundo Ricoeur (2004) a dialética do “nome” e da “perspectiva” é a dialética mesma da finitude e da infinitude.

Desta dialética da finitude e da infinitude, ou “nome” e “perspectiva”, surge um novo conceito de desproporção, existente “[...] entre a finitude da perspectiva e a infinitude do verbo, ou seja, a dialética entre perspectiva e sentido [...]” (HELENO, 2001, p. 102). Esta retoma as questões postas por Kant no que concerne à sensibilidade e entendimento e ao mesmo tempo, as questões postas por Descartes acerca do entendimento e da vontade. Ainda segundo Ricoeur, recupera-se a dialética cartesiana do entendimento e da vontade, pela qual a interpretação literal fora rejeitada anteriormente, “O próprio Descartes é quem nos indica o caminho para uma segunda leitura da IV Meditação, onde se passará o sentido puramente quantitativo do finito e do infinito.” (RICOEUR, 2004, p. 51)⁴².

Desse modo, a distinção entre vontade e entendimento posta por Descartes, nada mais era que um caso particular entre as ações e paixões da alma, Segundo o próprio Descartes:

Aquelas que chamo de suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem dependente somente dela; ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como eles são, e porque sempre o recebem das coisas por elas representadas. (DESCARTES, 1999b, p. 117).

⁴¹ [...] es preciso que el lenguaje acuda a socorrer al cuerpo, que se convierta en el órgano de esta suplencia recíproca dos diversos sentidos, que coloque en un *nombre* la regla de esta suplencia y de esta referencia mutua de los apareceres. (tradução nossa) (itálico do autor).

⁴² O propio Descartes es quien nos indica el camino para una segunda lectura de la IV Meditación, en donde se rebasará el sentido puramente cuantitativo de lo finito y de lo infinito. (tradução nossa).

Partindo desse pressuposto, de percepções ou conhecimentos que estão em nós –devido que não é nossa alma quem os torna como são, e aos quais eles sempre os recebem das coisas – Ricoeur afirma que, “[...] a dialética do Infinito e do Finito tem lugar entre *Fazer* e *Receber*.” (RICOEUR, 2004, p. 53).⁴³

Ricoeur entende que, a dialética cartesiana, “Já não está entre duas faculdades, vontade de um lado, entendimento de outro, mas atravessa essa faculdade, que é a um só tempo finitude e transcendência, [...] Daí o problema do terceiro termo intermediário.” (RICOEUR, 2016, p. 27). Ainda na esteira de Descartes, segundo Ricoeur (2004), o subjetivo e o voluntário da afirmação são vinculados com o momento objetivo e ao mesmo tempo significativo do verbo, por isso, já não há distinção entre as duas faculdades, entre uma vontade infinita e um entendimento finito.

O verbo, portanto, significa como nome, e a liberdade de afirmar está no terreno das significações nominais, pois segundo Ricoeur, o verbo que sobre significa quer dizer que significa, “[...] antes de tudo, como nome e que se edifica sobre a intenção primária do significar; desta forma, nossa liberdade de afirmar – tanto em quanto está vinculada com o verbo – cria raízes no terreno das significações nominais.” (RICOEUR, 2004, p. 54)⁴⁴. A objetividade do objeto não está em absoluto somente na consciência, contudo está diante dela, como aquilo com que ela se relaciona, por isso o humano se faz meio, entre o infinito e o finito, sendo essa a dimensão ontológica das coisas, isto é, a síntese de sentido e presença, que se dará por meio do terceiro termo, da imaginação transcendental pura. (RICOEUR 2016).

Como mencionado anteriormente, Ricoeur acredita que há uma cisão entre o entendimento e a sensibilidade, de forma que, “A desproporção entre o verbo que diz o ser e o verdadeiro e o olhar cravado no aparecer e na perspectiva constitui, para a reflexão, a derradeira manifestação da

⁴³ [...] la dialéctica de lo Infinito y de lo Finito tiene lugar entre *Hacer* y *Recibir*. (tradução nossa) (itálico do autor).

⁴⁴ [...] ante todo, como nombre y que se edifica sobre la intención primaria del significar; de esta forma, nuestra libertad de afirmar – en tanto en cuanto está vinculada con el verbo – se arraiga en el terreno de las significaciones nominales. (tradução nossa).

cisão entre o entendimento e a sensibilidade.” (RICOEUR, 2016, p. 27). É aqui que se requer uma síntese entre entendimento ou sensibilidade, do ponto de vista kantiano, ou de vontade e entendimento, do ponto de vista cartesiano. Disso surge o terceiro termo, o “[...] termo intermediário, que se deverá denominar imaginação pura [...]” (RICOEUR, 2004, p. 55)⁴⁵. No entanto, surge uma problemática acerca do terceiro termo, uma vez que ele não é dado em si mesmo, ele se dá na coisa, sobre a coisa, isto implica na questão de que para uma reflexão puramente transcendental, o humano só opera intencionalmente a própria síntese, somente pode falar de consciência de síntese, ou da síntese como consciência, mostrando que ela não é, consciência de si e portanto não é humana. Eis a “[...] unidade realizada em um cara a cara entre a fala e o ponto de vista; é a síntese enquanto realizada fora. Esta síntese, com tanto que está um cara a cara, leva um nome: a objetividade.” (RICOEUR, 2004, p. 55)⁴⁶. Assim, a compreensão da objetividade do objeto é, que o mesmo não está na consciência em absoluto, todavia, está diante da consciência como aquilo a qual se relaciona, a objetividade, por sua vez é inteiramente intencional.

Ricoeur entende que a síntese é intencional, pois a consciência se projeta, tornando-se intermediária, de forma que projeta-se “[...] primeiro, no modo de ser da coisa; se volta um meio entre o infinito e o finito traçando essa dimensão ontológica das coisas, a saber, precisamente que sejam síntese de sentido e presença [...]” (RICOEUR, 2004, p. 56)⁴⁷. Por isso, o humano projeta-se no ser da coisa, fazendo disso sua intermediariedade, uma vez que se faz meio entre o finito e o infinito, e, deste modo, pode-se dizer que a coisa só é coisa se for conforme a constituição sintética, “[...] se pode aparecer e ser dita, se pode afetar-me em minha finitude e prestar-se ao discurso de todo ser racional.” (RICOEUR, 2016, p. 28).

⁴⁵ [...] término intermediario, que se deberá denominar imaginación pura [...] (tradução nossa).

⁴⁶ [...] ya realizada em un cara a cara ente el habla y el punto de vista; es la síntesis em tanto en cuanto está un cara a cara, lleva un nombre: la objetividad. (tradução nossa).

⁴⁷ [...] primero, en el modo de ser de la cosa; se vuelve un medio entre lo infinito y lo finito trazando esa dimensión ontológica de las cosas, a saber, precisamente que sean síntesis de sentido y de presencia [...] (tradução nossa).

A síntese se encontra no pensamento kantiano. Segundo Ricoeur:

Qualquer filosofia que mantenha ao mesmo tempo a receptividade da percepção é irreduzível ao discurso e ao sistema, e que o pensamento determinante é para a receptividade; em uma palavra, qualquer filosofia que rejeite o idealismo absoluto e o empirismo radical, se encontra, por si só, com o problema kantiano da síntese das regras de debilidade, ou “categorias”, e das condições de aparição, ou “intuição pura”, na “imaginação transcendental”. (RICOEUR, 2004, p. 58)⁴⁸.

Kant entende que a unidade do sentido e da presença, está explicada em relação às categorias do entendimento e aos fenômenos, e as intuições estão sujeitas às regras, definindo o esquema transcendental, ou terceiro termo como aquele que deve ser homogêneo em relação à categoria e, homogêneo em relação ao fenômeno, permitindo a aplicação da categoria ao fenômeno. Assim, “Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental. (KANT, 2001, A 138)⁴⁹.

O que interessa a Ricoeur sobre a teoria da imaginação transcendental é que esse esquema transcendental, ou terceiro termo, não possui um para-si, pois se esgota ao fazer que haja objetividade. Para Kant, o esquema é “[...] uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos arrancar à natureza humana [...]” (KANT, 2001, A 141). Neste pensamento, primeiro o humano se depara com dois polos, o pensar e o sentir, e, portanto, necessita de síntese entre eles, que é esse terceiro termo, uma vez que o entendimento nada pode intuir, e muito menos os sentidos nada podem pensar. Todavia, o esquema transcendental não possui um para-si, o que permite dizer que não há inteligibilidade própria em si mesmo. Para Ricoeur, contudo, “[...]”

⁴⁸ Cualquier filosofía que mantenga a la vez que la receptividad de la percepción es irreductible al discurso y al sistema, y que el pensamiento determinante sí lo es a la receptividad; en una palabra, cualquier filosofía que rechace el idealismo absoluto y el empirismo radical, se encuentra, por su cuenta, con problema kantiano de síntesis de las reglas de decibilidad, o “categorias”, y de las condiciones de la aparición, o “intuición pura”, em “la imaginación transcendental”. (tradução nossa).

⁴⁹ Usaremos da primeira edição da Crítica da Razão Pura de Kant, por isso citaremos da forma como fora citado.

conhecer o ente é não somente deixar que apareça, mas também determiná-lo intelectualmente, ordená-lo, dizê-lo.” (RICOEUR, 2004, p. 61)⁵⁰.

Helena (2001) entende que, não basta haver uma síntese na coisa, é preciso passar para a consciência de si mesmo. No entanto, o pensamento ricoeuriano permite pensar que:

[...] se chamarmos de “consciência” essa síntese do entendimento e da sensibilidade na imaginação transcendental, essa consciência ainda não é consciência de si; a unidade da consciência [...] essa unidade múltipla é inteiramente intencional; depende-se inteiramente “sobre” o objeto; esgota-se ao fundar a unidade do sentido e da presença “no” objeto. (RICOEUR, 2016, p. 30).

A partir disso, pode-se dizer que o pensamento da unidade transcendental da consciência não corresponde à unidade da pessoa, que é em si e para si. Assim, quando Kant postula o “eu” do “penso”, para Ricoeur, não afirma ser uma pessoa una, contudo, é uma forma do mundo, projeção da objetividade, “[...] o *eu* do *penso* é tão somente o projeto do objeto.” (RICOEUR, 2016, p. 30). Por isso, Ricoeur afirma que “[...] a consciência se dedica a estabelecer a unidade do sentido e da presença ‘no’ objeto.” (RICOEUR, 2004, p. 63)⁵¹. Entretanto, ao estabelecer a síntese e a unidade, aborda uma etapa ainda insuficiente da antropologia, pressupondo a necessidade de traçar a figura do humano concreto, pois segundo Ricoeur, a reflexão transcendental é:

[...] a primeira etapa de uma antropologia filosófica. Quem quisesse queimá-la e construir de entrada uma filosofia da pessoa, somente sairia do patético para cair em uma ontologia do ser e do nada. Se o homem é um meio ente o ser e o nada é porque *antes* opera “mediações” nas coisas: seu lugar intermédio é *antes* de tudo sua função de mediador ente infinito e finito nas coisas. O transcendental é, pois, a condição de qualquer transposição do mito

⁵⁰ [...] conocer el ente es no sólo dejar que aparezca sino también determinarlo intelectualmente, ordenarlo, decirlo. (tradução nossa).

⁵¹ [...] la conciencia se dedica a establecer la unidad del sentido y de la presencia “en” el objeto. (tradução nossa).

de “mescla” e da retórica da “miséria” ao discurso filosófico. (RICOEUR, 2004, p. 63).⁵²

A busca de uma antropologia filosófica ainda não se esgota com a síntese transcendental, a qual apenas é uma primeira etapa. No entanto, a desproporção do *pathos* da miséria e a desproporção entre o “nome” e a “perspectiva”, o qual conflui na síntese transcendental, e sua relação com a falibilidade ainda não foi esclarecida. Contudo, Heleno traz contribuição para compreender a relação da desproporção com a falibilidade, para ele:

Em que medida pode, no entanto, o “patético da miséria” ajudar a esclarecer a noção de falibilidade? Para Ricoeur, uma filosofia da falibilidade tenta colmatar o abismo entre o patético (a “pré-filosofia”) e o transcendental (a filosofia). Ora, o patético está presente na concepção de alma em Pascal ou em Platão, este último ao ver nela uma tensão entre razão e o desejo. O *thumos* é essa “potência” que tanto pode ser influenciada pelo desejo como pela razão. (HELENO, 2001, p. 101).

A filosofia transcendental, embora traga uma reflexão sobre o objeto, sobre as possibilidades de conhecer o objeto, permite começar, no entanto, não dá prosseguimento a antropologia filosófica digna desse nome, pois existe um suplemento no mito de mistura e na retórica da miséria que não permite Kant levar ao nível da razão e de outro modo, é necessário passar para a consciência de si. Por isso, segundo Pellauer (2009), a ideia de síntese transcendental é inadequada no que concerne a explicar o que está em jogo na desproporção constitutiva do humano, pois oferece apenas consciência em geral como uma possibilidade, no entanto continua deficiente em relação à riqueza do qual o mito e a retórica dão uma pré-compreensão, daí a necessidade de se fazer uma síntese prática que vai além do transcendental.

⁵² [...] la primera etapa de una antropología filosófica. Quien quisiese quemarla y construir de entrada una filosofía de la persona sólo saldría de lo patético para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada. Si el hombre es un medio entre el ser y la nada es porque *antes* opera “mediaciones” en las cosas: su lugar intermedio es *ante* todo su función de mediador entre infinito y finito en las cosas. Lo transcendental es, pues, la condición de cualquier transposición del mito de “mezcla” y de la retórica de la “misericordia” al discurso filosófico. (tradução nossa) (itálico do autor).

A desproporção humana: busca por uma antropologia filosófica no nível prático e afetivo

No capítulo anterior a discussão se pautou primeiramente no estágio pré-filosófico da patética da miséria e na primeira etapa da antropologia filosófica, que está centrada no nível transcendental. Se a concepção do primeiro estágio da antropologia filosófica se dá em um nível transcendental, ainda não satisfaz e não encerra a questão em relação à falibilidade, o que faz Ricoeur buscar uma segunda etapa a de nível prático. Assim, como afirma Maria Portocarrero: “Há que aprofundar, então, a identidade humana, levar a reflexão até os seus próprios limites, pensando a desproporção não apenas ao nível do conhecer, mas ao nível do agir e da afetividade.” (PORTOCARRERO, 2013, p. 209).

Por isso, pode-se tratar de uma segunda etapa da antropologia filosófica na passagem de uma teoria do conhecimento a uma teoria da vontade, que, segundo Ricoeur (2004), é uma passagem da teoria do Eu penso ao Eu quero, com todas suas determinações específicas: eu desejo, eu posso, eu quero, e assim por diante. Assim como no capítulo anterior discutiu-se a síntese, será feito o mesmo processo neste capítulo, no entanto, buscando uma síntese prática, a qual se motiva por uma totalidade, “[...] com uma existência que incluirá também as dimensões afetivas e práticas de nossa existência. Essa busca da totalidade é, mais uma vez, não uma coisa dada, mas antes uma tarefa a realizar.” (PELLAUER, 2009, p. 48).

A totalidade, com isso, se converte em um problema filosófico, pois retoma-se a concepção platônica do Uno¹. Deste modo, Ricoeur afirma que: “A realidade humana como totalidade se mostrará como uma dialética cada vez mais rica, mais completa, entre uns polos cada vez mais concretos e através de umas mediações cada vez mais próximas à vida.” (RICOEUR, 2004, p. 67)². Desta concepção Ricoeur pretende chegar à noção completa de falibilidade.

Neste sentido, primeiramente compreende-se a noção de caráter, posteriormente de felicidade para chegar à síntese prática que é o respeito, que está no âmbito da pessoa, não mais no âmbito da coisa, de modo que, permite mostrar sua íntima dualidade, a partir da desproporção do caráter e da felicidade.

Em um segundo momento, a atenção começa a se voltar à afetividade, de modo que o sentimento como intencionalidade e interioridade se desvela numa dimensão da relação do sentir e do conhecer, do eu e da coisa. Aqui encontra-se o paradoxo do sentimento, pois ao mesmo tempo que a vivência designa um aspecto da coisa, exprime a intimidade do eu. Assim, segundo Pellauer (2009), Ricoeur considera a desproporção da existência humana enquanto patética, na medida em que o conceito de falibilidade é ligado à experiência vivida de uma existência miserável ou empobrecida, arruinada. Deste modo, Ricoeur afirma: “[...] o que está em jogo em uma filosofia do sentimento é a própria distância que há entre a exegese puramente transcendental da “desproporção” e a experiência vivida da “miséria”. (RICOEUR, 2004, p. 101)³.

¹ Para Reale, o uno platônico: “[...] sintetiza em si o Bem, pois tudo quanto o Uno produz é bem [...] O Uno é princípio de ser (porquanto, como vimos, o ser – ou seja, a essência, a substância, a Idéia – nasce precisamente da delimitação do ilimitado).” (REALE, 2003, p. 142)

² La realidad humana como totalidad se nos mostrará como una dialéctica cada vez más rica, más completa, entre unos polos cada vez más concretos y a través de unas mediaciones cada vez más cercanas a la vida. (Tradução nossa).

³ [...] lo que esta en juego en una filosofía del sentimiento es la propia distancia que hay entre la exégesis puramente transcendental de la “desproporción” y la experiencia vivida de la “miseria”. (Tradução nossa).

3.1 A Síntese Prática

Buscando conceber o que é a pessoa em si, e não mais a coisa, Ricoeur acredita entender as questões motivacionais, quais são os valores, trazendo uma reflexão a nível prático acerca do humano, isto é, não mais do eu penso, mas do eu quero. Com isso, o caráter é o primeiro termo a ser analisado.

O caráter, deste modo, é a substituição a nível prático, da concepção de perspectiva finita. Por isso, o caráter é, de seu modo, uma totalidade de aspectos de finitude, ou pode-se também dizer, “[...] é uma generalização da noção de perspectiva. Para dizê-lo melhor, a noção de perspectiva era extraída da noção de caráter; na realidade era uma abstração; supunha-se aí que o homem só tivesse coisas diante de si.” (RICOEUR, 2016, p. 31). Retomando a concepção de perspectiva, entende-se que é o ponto de vista sobre a coisa em sua qualidade de coisa, mostrando não somente uma limitação em todos os aspectos, mas em particular a limitação da percepção. Parte-se, pois, da perspectiva para conceber a noção de caráter e isto se dá de dois modos, enquanto perspectiva afetiva e perspectiva prática.

A concepção de perspectiva a nível do conhecer tornava-se abstrata, devido ao fato de não ter traços afetivos na ideia absolutamente pura do ponto de vista. Assim, o ponto de vista é um ângulo visual, um estreitamento de campo, que mostra a limitação de um “aqui”, todavia, se torna uma perspectiva afetivamente neutralizada. É aqui que Ricoeur entende a busca inicial, através de um processo reflexivo, pelo qual há uma volta de atenção ao novo tipo de estreitamento, ou de fechamento. Como afirma Ricoeur: “Minha atenção não se volta, [...] até minha perspectiva afetiva. Antes bem, a partir dela as coisas me parecem interessantes; e nestas coisas é de onde aprendo o amável, o atrativo, o odioso e repugnante.” (RICOEUR, 2004, p. 69)⁴.

⁴ Mi atención no se vuelve, [...] hacia mi perspectiva afectiva. Antes bien, a partir de ella las cosas me parecen interesantes; y en estas cosas es donde aprehendo lo amable, lo atractivo, lo odioso, lo repugnante. (Tradução Nossa).

Aqui está a razão que os aspectos afetivos estão ligados às disposições práticas da vontade como motivação, de modo com que a vontade se projeta, a partir de alimentá-la com motivos, e assim, desenvolve sua vida afetiva. No entanto, é necessário “[...] separar a motivação do projeto, e a finitude afetiva da motivação.” (RICOEUR, 2004, p. 69)⁵. Em primeiro lugar, Ricoeur segue o pensamento de Aristóteles, o qual afirmava que a vontade move por meio do desejo, segundo Aristóteles: “[...] o homem é um princípio motor de ações; ora, a deliberação gira em torno de coisas a serem feitas pelo próprio agente, e as ações têm em vista outra coisa que não elas mesmas.” (ARISTÓTELES, 1973, 1112b).

Ricoeur busca esse pensamento aristotélico, para afirmar que sou eu quem me determino, eu que me decido, e assim me imputo, isto é, a imputação como “[...] um ato de recuperação, de retorno, de reconhecimento de si mesmo, um segundo movimento que faz brotar o Si no centro da reflexão.” (RICOEUR, 2004, p. 69)⁶. Deste modo, o movimento primeiro da vontade não é esse movimento de imputação, todavia aquele pelo qual planejo os atos. Assim, a motivação surge em relação ao projeto, de modo com que, seja, aquele que é expresso como o “[...] ‘porque’: me decido a... porque... Tomada neste sentido preciso, a motivação é uma estrutura da decisão voluntária.” (RICOEUR, 2004, p. 70)⁷.

A motivação, neste sentido, mostra uma receptividade específica, afirmando que os seres humanos não produzem atos do nada, como afirma Ricoeur: “[...] não planejo minhas ações senão deixando-me influenciar por uma série de motivos; que não avanço até... (até algo “por-fazer”), mas baseando-me *em...*(no amável, no odioso, etc.).” (RICOEUR, 2004, p. 70)⁸, com isso, a liberdade humana avança a partir de projetos motivados.

⁵ [...] desgajar la motivación del proyecto, y la finitud afectiva de la motivación. (Tradução Nossa).

⁶ [...] un acto de recuperación, de retorno, de reconocimiento de uno mismo, un segundo movimiento que hace brotar el Sí en el centro de la reflexión. (Tradução Nossa).

⁷ [...] “porque”: me decido a... porque... Tomada em este sentido preciso, la motivación es una estructura de la decisión voluntario. (Tradução Nossa).

⁸ [...] no planteo mis acciones sino dejándome influir por una serie de motivos; que no avanzo hacia... (hacia algo “por-hacer”) sino basándome *en...* (en lo amable, lo odioso, etc.). (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

Esta receptividade que não é mais teórica, mas prática, denota a receptividade do desejo, o qual dá-se o nome de “inclinação”, isto é, “[...] a “paixão” específica do querer. Somente um querer inclinado, emocionado, pode também determinar-se ele mesmo. Sua atividade está impregnada desta passividade específica.” (RICOEUR, 2004, p. 70)⁹. Esta receptividade do desejo, ou perspectiva do desejo, se mostra como uma abertura, no entanto, segundo Ricoeur “[...] a finitude é o estreitamento desta abertura, a saber, o aspecto *perspectivista* de nossa maneira de resultar afetados.” (RICOEUR, 2004, p. 70-71)¹⁰. É, neste contexto, que o desejo ganha novos delineamentos, pois faz essa relação entre abertura e fechamento, entre visão e ponto de vista.

Para Ricoeur, “[...] todo desejo é falta de..., impulso na direção de...[...]” (RICOEUR, 2016, p. 32), é uma carência de algo, não somente uma sensação interna, mas uma maneira de sentir-me. Assim, no desejo, o sujeito está ao lado do desejável, que está no mundo, Ricoeur entende que é pelo desejo, que se está aberto às coisas que lhe atraem ou repelem, tal atração ou repulsão, é que faz com que o desejo seja abertura a algo, e não fechado em si mesmo.

Se a perspectiva estava atrelada ao enfoque intencional da percepção e o desejo propõe uma regressão semelhante, a partir de seus aspectos intencionais, a finitude se torna “[...] a confusão, a opacidade que rodeia de escuridão o que poderíamos chamar a claridade do desejo.” (RICOEUR, 2004, p. 71)¹¹. Esta é a intencionalidade do desejo, o caráter orientado do desejo, a especificidade do mesmo, por isso, segundo Ricoeur (2004), o desejo atinge seu objetivo com a representação da coisa ausente, do caminho e dos obstáculos.

⁹ [...] la “pasión” específica del querer. Sólo un querer inclinado, emocionado, puede también determinarse él mismo. Su actividad está impregnada de esta pasividad específica. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

¹⁰ [...] la finitude es el estrechamiento de dicha apertura, a saber, el aspecto *perspectivista* de nuestra manera de resultar afectados. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

¹¹ [...] la confusión, la opacidad que rodea de tinieblas lo que podríamos llamar la claridad del deseo. (Tradução Nossa).

Assim, a imagem antecipa tanto os contornos perceptíveis do gestual, como o prazer e a dor, a alegria e a tristeza de estar unido ou separado de tal objeto desejado. A imagem, portanto, é o mesmo que o desejo, pois é por ela que o desejo entra no campo de motivação, e, por isso, se pode falar de uma luz da afetividade, de uma claridade do desejo. Embora exista uma claridade do desejo, “[...] ao mesmo tempo é *confuso*: esta confusão inerente à claridade do desejo é o que atesta sua finitude.” (RICOEUR, 2004, p. 72)¹², por isso, em relação ao desejo ser claro como isto ou aquilo, se torna confuso na medida que eu me sinto ou me encontro bem ou mal. Aqui, Ricoeur faz menção da opacidade afetiva, a qual é a maneira que os seres humanos encontram-se bem ou mal, de tal modo, que afirma a opacidade afetiva como:

[...] maneira de sentir-se, de “encontrar-se bem ou mal”, confere ao corpo receptor que percebe, ao ponto de vista, uma espessura que é a falsa profundidade da existência, a presença muda e indizível presença a si do corpo; o ‘aqui’ de meu corpo, manifestado pelo sentimento opaco, vibra no lugar. (RICOEUR, 2004, p. 73)¹³.

Assim, o corpo não é somente mediação, mas é imediato para si mesmo, e por isso se torna fechado afetivamente. Segundo Ricoeur: “[...] meu corpo não é abertura para o mundo atravessado por todas as intenções às quais serve de órgão: ele é obscura reflexão sobre ele mesmo, presença muda para si mesmo, singularidade indizível e incomensurável do ponto de vista.” (RICOEUR, 2016, p. 32).

Neste sentido, o egoísmo se destaca, como um vício, pois segundo Ricoeur (2004), converte a diferença em preferência, e aqui que a preferência por si mesmo, está em relação com o que os Estóicos¹⁴

¹² [...] al mismo tiempo es confuso: esta confusión inherente a la claridad del deseo que atestigua su finitud. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

¹³ [...] manera de sentirse, de “encontrarse bien o mal”, confiere al cuerpo receptor, al punto de vista, un espesor que es la falsa profundidad de la existencia, la muda e indecible presencia a sí del cuerpo; el “aquí” de mi cuerpo, manifestado por el sentimiento opaco, vibra en el sitio. (Tradução Nossa).

¹⁴ Os Estóicos são os filósofos que fazem parte da corrente estoicista, deste modo, Abbagnano(2007) define como: “Uma das grandes escolas filosóficas do período helenista, assim chamada pelo pórtico pintado (Stoá poikilé) onde foi fundada, por volta de 300 a.C, por Zenão de Cício. Os principais mestres dessa escola foram, além de Zenão,

afirmavam em relação ao apego por si mesmo¹⁵, uma vez que é “[...] a tendência natural a querer o bem para si mesmo, amor pela própria constituição, o que, de bom grado, eu chamaria um amor de si mesmo como ponto de vista.” (RICOEUR, 2004, p. 73)¹⁶. Para Ricoeur (2016), a preferência por si mesmo, está ligada a um sentimento inocente da diferença, que segundo os Estóicos é um sentimento de dilação por si mesmo, deste modo, qualquer desejo de algo encerra um sentimento de dilação por si mesmo.

Destarte, “O que denominamos o polo-sujeito de todas as percepções expressa-se como amor próprio; o centro para o que todas as coisas são, e a partir da qual aparecem todas as coisas, já não é somente origem zero da mirada, mas apego por si mesmo.” (RICOEUR, 2004, p. 73)¹⁷. O amor próprio surge também nos momentos mais catastróficos, de modo que, surgem no desejo de alguma coisa, é o que Ricoeur afirma quando cita as situações em que o humano se sente ameaçado, ou em perigo de morte, nas quais o sujeito tem um desejo de viver, e por isso o amor próprio se converteria no querer viver.

Por outro lado, existe uma segunda perspectiva, a qual está ligada com o caráter, esta é, a perspectiva prática, que é, segundo Ricoeur, “[...] uma reflexão sobre o *eu posso* que já não está mais ligada ao aspecto *obscuro*, como no desejo, mas aos aspectos de *inércia* de todos os hábitos.”. (RICOEUR, 2016, p. 32). Neste contexto, necessita-se compreender a finitude prática, que consiste na forma de perseverar, pois o hábito é entendido como “[...] tendência para perseverarmos, em continuarmos –

Cleante de Axo e Crisipo de Soles. Com as escolas da mesma época, epicurismo e ceticismo, o E. compartilhou a afirmação do primado da questão moral sobre as teorias e o conceito de filosofia como vida contemplativa acima das ocupações, das preocupações e das emoções da vida comum. Seu ideal, portanto, é de ataraxia ou apatia [...]”

¹⁵ O pensamento Estóico em relação ao humano, e a dilação de si mesmo é entendido porque, “O homem é impulsionado pela natureza a conservar o próprio ser e amar a si mesmo.” (REALE, 2003, p. 291).

¹⁶ “[...] tendencia natural a querer el bien para sí mismo, amor por la propia constitución, lo que, gustosamente, yo llamaría un amor de sí mismo como punto de vista. (Tradução Nossa).

¹⁷ Lo que denominamos el polo-sujeto de todas las percepciones se espesa como amor propio; el centro para el que todas las cosas son, y a partir del cual aparecen todas las cosas, ya no es sólo origen cero de la mirada sino apego por uno mismo. (Tradução Nossa).

o “hábito” como continuidade de si mesmo –, que é, enfim, outro rosto da finitude prática.” (HELENO, 2001, p. 103).

Ricoeur (2004) acredita em primeiro lugar, que a finitude é abertura e significação primeira e direta do ser humano entre meio aos seres do mundo, destarte, “[...] o corpo em movimento, mediador original entre eu atuante e o mundo atuado, surge no centro da situação e exibe sua finitude *prática*.” (RICOEUR, 2004, p. 74)¹⁸. No entanto, a mediação prática do corpo está além dos hábitos motrizes, que advém das questões culturais e familiares. Para Ricoeur, o hábito, sendo adquirido, é o que determina nossos gostos, aptidões, de maneira que reduz nosso campo de disponibilidade. Assim, a gama de possibilidades se fecha e a vida toma forma.

A finitude prática está ligada à questão da espontaneidade prática, a qual media os desejos, entretanto, não se pauta somente neste âmbito, necessita de um querer, pois para Ricoeur, têm-se de buscar “[...] o novo modo de finitude em uma inércia primordial misturada com a espontaneidade da vida e do querer [...]” (RICOEUR, 2004, p. 75)¹⁹. Assim, Ricoeur entende que ao naturalizar-se, a liberdade experimenta a lei primordial e forma mais geral do ser, a tendência a perseverar no ato mesmo que constitui o ser, por isso a finitude prática é perseverar. Deste modo, a finitude é perspectiva, e com isso, dileção por si mesmo; depois, inércia ou forma de perseverar, neste sentido o papel principal se torna o amor próprio e a forma habitual, pois segundo Ricoeur, tanto um como o outro, contraem a existência e constituem a perspectiva afetiva e prática da existência.

É, neste viés, que o caráter se encontra, pois é a totalidade finita da existência, o que garante a abertura finita da existência, tomada como um todo:

¹⁸ [...] el cuerpo en movimiento, mediador original entre el yo actuante y el mundo actuado, surge en el centro de la situación y exhibe su *finitud práctica*. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

¹⁹ [...] el nuevo modo de finitud en una inercia primordial entremezclada con la espontaneidad de la vida y del querer; [...] (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

O caráter é o total desses diversos aspectos de finitude que Descartes havia reduzido ao entendimento e cujos diversos momentos acabamos de enumerar; perspectiva, imediatismo afetivo do vivente consigo mesmo ou dileção originária de si mesmo, perseverança e inércia. O que o caráter lhes acrescenta é a consideração de uma totalidade, a totalidade finita de minha existência. (RICOEUR, 2016, p. 32).

Desse modo, o caráter é um limite ao corpo, a sua função mediadora, isto é, o estreitamento da abertura do corpo ao mundo, assim como era a perspectiva, uma finitude perceptiva, um aspecto finito de abertura ao mundo. O caráter, com isso, está no patamar da pessoa e não mais na coisa. Em si, o ser humano traz sentimentos pessoais, como a maneira de amar ou odiar, e isto reflete na personalidade de cada um, por isso, os sentimentos representam a alma inteira “[...] desde que hajam alcançado uma profundidade suficiente [...], o caráter [...] está todo ele em somente um deles, “desde que saibamos como escolher.” (RICOEUR, 2004, p. 78)²⁰.

Neste contexto, a finitude do caráter surge a partir do campo total de motivação, que consiste na totalidade manifestada por um somente ato ou um só sentimento bem escolhido. Para Ricoeur, a finitude do caráter: “[...] é a abertura limitada de nosso campo de motivação considerado em seu conjunto.” (RICOEUR, 2016, p. 33). Esta abertura dá-se pelo fato de que o sujeito tem acesso a todos os valores de todos os humanos por meio de todas as culturas, de modo que o campo de motivação está aberto para o humano em seu conjunto, deste modo, nada humano é estranho, ou alheio ao sujeito.

Com isso, o caráter está intrinsecamente ligado à humanidade, que consiste na acessibilidade do ser humano fora de mim, convertendo o ser humano em meu semelhante. Todavia, essa totalidade parcial mostra que todos os seres humanos são passíveis de erro, de paixões, embora a forma de vida seja inimitável para cada um. Segundo Ricoeur (2016), a humanidade do humano só é acessível de acordo com o ângulo existencial

²⁰ [...] con tal de que hayan alcanzado una profundidad suficiente [...] el carácter [...] está todo él en sólo uno de ellos, “con tal de que sepamos escogerlo”. (Tradução Nossa).

do caráter, isto é, percebo as coisas, os outros, a partir do lugar da minha existência. Por isso, todos os valores são acessíveis a todos os seres humanos, entretanto, a existência é singular, isto é, “[...] “meu” caráter está implicado na humanidade de minha existência singular como a origem zero de meu campo de motivação.” (RICOEUR, 2004, p. 79)²¹. Para Pellauer, o caráter não é algo dado em si mesmo, todavia é a “[...] sensação de alteridade que nos faz ter a experiência de nós mesmos como diferente de todos os demais.” (PELLAUER, 2009, p. 49).

O caráter, por ser algo liberador de fazer o sujeito agir, “[...] não é um destino que governa minha vida do exterior, mas a maneira inimitável como exerço minha liberdade de homem.” (RICOEUR, 2016, p. 33). Com isso, o caráter e a humanidade unidos, trazem a liberdade em uma possibilidade ilimitada e em uma parcialidade constituída. Entretanto, o entendimento de caráter se dá de dois modos, o caráter como imutável e o caráter como herdado.

Por um lado, o caráter é imutável, pois Ricoeur pensa que, embora o sujeito possa mudar de vida, possa ter uma conversão radical, não tem como perder a origem zero da percepção, de modo que:

[...] não posso mudar de caráter: *já não há nenhum movimento que me permita mudar a origem zero do meu campo de motivação*; nem sequer há nenhum movimento espiritual que possua a virtude de mudar a origem de meus valores mais fundamentais [...] (RICOEUR, 2004, p. 80)²².

Assim, existe uma origem imóvel dos pontos de vista, de uma perspectiva imutável, por isso, o caráter é a origem radicalmente não escolhida das minhas escolhas.

Por outro lado, o caráter é herdado. Se é imutável, o caráter é indiscernível devido à própria existência, pois ele não é dado por decisões

²¹ [...] “mi” carácter está implicado em la humanidad de mi existencia singular como el origen cero de mi campo de motivación. (Tradução Nossa).

²² [...] no puedo cambiar de carácter: *ya no hay ningún movimiento que me permita cambiar el origen cero de mi campo de motivación*; ni siquiera hay ningún movimiento espiritual que posea la virtud de cambiar el origen de mis valoraciones más fundamentales [...] (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

próprias do sujeito, mas é origem não escolhida, das escolhas. O nascimento, com isso, se mostra como o primeiro fato da existência, é o limite indescritível das minhas recordações mais remotas da primeira infância. O nascimento é o próprio caráter, pois segundo Ricoeur, “[...] dizer que nasci é somente assinalar meu caráter como aquele que encontro; meu nascimento designa o “havendo sido”, o indício do passado que vai aderido ao estado de existir. Meu nascimento é o já aí de meu caráter.” (RICOUER, 2004, p. 81)²³.

Contudo, o nascimento fala da existência, de algo já dado, não somente como algo que já se encontre aqui, mas como algo que os outros me disseram, é assim que o sujeito vem ao mundo, a partir dos pais, dos quais descende-se e ascende-se, o humano, deste modo, é portador de um capital hereditário que aliena totalmente a liberdade. Entretanto, a herança é o próprio caráter, recebido de outrem, de modo que, segundo Ricoeur (2004), o caráter é a orientação originária enquanto campo de motivação, e é este campo que torna o humano aberto a humanidade. Esta livre abertura é o que garante ao sujeito o conjunto das possibilidades de ser plenamente humano.

A intenção de Ricoeur é buscar o caráter global da desproporção, na medida em que encontra no âmbito prático, uma vez que o caráter é a origem zero da orientação do campo de motivação, a felicidade é o termo infinito desta orientação. Por isso, para Heleno: “Deste polo partimos para a noção de felicidade para nos apercebermos da “desproporção” que existe entre ambas – como existia entre a perspectiva e o verbo.” (HELENO, 2001, p. 104). Ainda a felicidade, na dialética com o caráter, refere-se à preocupação com a totalidade, com a preocupação de ser pessoa inteira (PELLAUER 2009).

Primeiramente, para Ricoeur (2004) o conceito de felicidade é a princípio a inteira aspiração de todos os aspectos de transgressão,

²³ [...] decir que he nacido es sólo señalar mi carácter como aquello que encuentro; mi nacimiento designa el “habiendo sido”, el indício de pasado que va adherido al estado de existir. Mi nacimiento es el ya ahí de mi carácter. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

seguindo a preocupação de Aristóteles de que: “[...] toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; [...] o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.” (ARISTÓTELES, 1973, 1094a), ao mesmo modo que Aristóteles pensa a felicidade como a maior de todas as coisas e considerada o sumo bem²⁴. A felicidade, no entanto, não pode ser algo finito, pois de acordo com Jean Grondin, a felicidade é animada por uma visada de totalidade, deste modo, “[...] a felicidade que busco não se reduz ao prazer, tão limitado como o é a perspectiva; ela é a esperança de uma “totalidade de sentido”, que não é um ‘termo finito’, mas ‘o horizonte em todos os aspectos’ [...]” (GRONDIN, 2015, p. 47). Neste contexto, Ricoeur entende que o pensamento aristotélico se limita a discernir a felicidade na aspiração efetiva do desejo humano, por isso, na análise de Ricoeur, Kant retira a felicidade do estudo do princípio da moral, e identifica com o amor próprio.

Ricoeur entende que a felicidade deve ser dada por graus e sugere que “Uma reflexão sobre a desejabilidade revela a constituição bipolar do desejo: por um lado, ele mergulha na dileção de si; por outro abre-se para um horizonte finito [...] de felicidade [ou] de beatitude”. (RICOEUR, 2016, p. 33). Por isso, a questão se pauta na dileção de si, ainda em um âmbito kantiano, pois para ele, “Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição.” (KANT, 2002, p. 42).

Para Ricoeur, a questão está em voltar ao problema da totalidade da completude, seguindo na linha, no “[...] *érgon* humano, isto é, o projeto existencial do homem considerado como indivisível; a investigação sobre o agir humano e sobre sua mais ampla e última aspiração desvelaria que a felicidade é um coroamento de um destino e não de desejos particulares [...]” (RICOEUR, 2004, p. 84)²⁵. Com isso a felicidade, para Ricoeur é um todo e não somente uma soma dos prazeres, pois, segundo Kant, a razão

²⁴ Ver mais na obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, 1097b.

²⁵ [...] *érgon* humano, es decir, el proyecto existencial del hombre considerado como indivisible; la investigación sobre el obrar humano y sobre su más amplia y última aspiración desvelaría que la dicha es el coronamiento de un destino y no el de unos deseos particulares. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

pura “[...] reclama a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e essa só pode absolutamente encontrar-se em coisas em si mesmas.” (KANT, 2002, p. 175). Assim, Ricoeur entende a totalidade da razão, como a qual distingue-se o bem supremo da felicidade como suma de desejos saturados, devido à razão de que a totalidade requerida pela razão é a mesma que o ato humano persegue, isto é, o *verlagen* kantiano, ou requerimento, exigência, petição, ou a busca, perseguição, tendência, que está no *ephiestai* aristotélico.

A felicidade, neste sentido, segundo Ricoeur, somente sobrevive no pensamento kantiano, na medida em que é merecida e desejada, pois é o objeto íntegro da razão prática, de modo que a razão tenta e exige juntar a felicidade e virtude, para que o bem seja completo e perfeito. Deste modo, Kant afirma que “[...] ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso, não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio.” (KANT, 2002, p. 180).

Assim, é possível conceber a ideia de um destino supremo da razão, pelo qual se pode continuar a existência, de modo que, “Esta ideia do querer perfeito e este destino da razão abrem em meu desejo uma profundidade infinita e o convertem no desejo da felicidade e não somente no desejo do prazer.” (RICOEUR, 2004, p. 85)²⁶. Entretanto, esta totalidade que habita o querer humano, está no cerne da desproporção mais extrema a da ação humana, entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade, segundo Heleno:

[...] a razão humana faz apelo à noção de totalidade; totalidade que não está apenas no pensamento teórico, antes habita o ‘querer humano’ e faz com que haja desproporção, pois, ao agir, o homem distende esse mesmo agir entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade. (HELENO, 2001, p. 104).

²⁶ Esta idea del querer perfecto y este destino de la razón abren en mi deseo una profundidad infinita y lo convierten en el deseo de la dicha y no sólo en el deseo del placer. (Tradução Nossa).

O campo total de motivação é um campo orientado, e isto se dá, pelo caráter ser “[...] a origem zero desta orientação de campo, a felicidade é o termo infinito desta orientação. Esta imagem faz compreender que a felicidade não se dá em nenhuma experiência; unicamente é designada em uma consciência de direção.” (RICOEUR, 2004, p. 86)²⁷. Por este viés, a felicidade está nos encontros da vida, de acontecimentos que indicam a direção da felicidade, Ricoeur afirma que, “[...] ‘não há acontecimento que não tenha sentido [...]: porque é um sentido, e um sentido reconhecido, é por isso que é acontecimento.’” (RICOEUR, 2004, p. 86)²⁸.

Portanto, a questão entre caráter e felicidade não se encerra, pois o caráter é entendido como perspectiva enquanto a felicidade é o termo para o qual toda a motivação está orientada. Nesse sentido, Ricoeur (2016) pensa que a partir desta polaridade ocorre a fragilidade e com isso, a falibilidade. No entanto, ainda não existe uma imediaticidade entre felicidade e caráter, o que pressupõe uma unidade entre estes termos o “eu” é uma tarefa, a qual está na ideia de pessoa. Assim, “[...] esta síntese é a pessoa. A pessoa é o *Si* que faltava na consciência geral, correlato da síntese do objeto, no “Eu” do *Eu penso*²⁹ kantiano.” (RICOEUR, 2004, p. 87)³⁰.

Segundo Pellauer (2009), o Eu é a pessoa representada para nós como um projeto a ser realizado, dessa ideia de pessoa pode surgir o respeito, tanto do eu, quanto do outro, de razão que a síntese aqui se torna frágil, por ser difícil de se levar à prática. Deste modo, para Ricoeur, a pessoa é uma síntese projetada que está na tarefa, no ideal de pessoa, a

²⁷ [...] el origen cero de esta orientación de campo, la dicha es el término infinito de esa orientación. (Tradução Nossa).

²⁸ [...] “no hay acontecimiento que no tenga sentido [...] porque es un sentido, y un sentido reconocido, es por lo que es acontecimiento”. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

²⁹ Giovanni Reale define o “eu penso” kantiano, da seguinte maneira: “O Eu penso, ou A percepção transcendental, e a unidade transcendental originária e suprema da autoconsciência, que é comandada por doze categorias: ela e a autoconsciência que, enquanto produz a representação “Eu penso”, constitui a possibilidade do conhecimento a priori que deriva do Eu penso: e o princípio da unidade sintética originária, a própria forma do intelecto.” (REALE, 2005, p. 365).

³⁰ [...] esa síntesis es la persona. La persona es el *Si* que faltaba en la conciencia en general, correlato de la síntesis del objeto, en el “Yo” del *Yo pienso* kantiano. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

pessoa deste modo não é “[...] consciência de Si para Si; é somente consciência de si na representação do ideal de Si. Não há experiência da pessoa em si e para si.” (RICOEUR, 2004, p. 87)³¹, aqui a síntese do caráter e felicidade pauta-se na questão principal de garantir o vir a ser para si, pois é o projeto de pessoa, o que a síntese de entendimento e de sensibilidade não proporcionava. Deste modo, a fragilidade do humano aparece na dissociação do novo intermediário que está na síntese prática, que é o respeito.

A pessoa, entendida como um projeto pelo qual, eu me represento, me oponho e me proponho, “[...] é, a maneira da coisa ainda, ainda que de uma forma absolutamente irreduzível, uma síntese que se opera.” (RICOEUR, 2004, p. 88)³², a este projeto denomina-se humanidade, que é a qualidade própria do humano. De acordo com Nascimento, a humanidade é o projeto, a tarefa: “[...] de nossa experiência de vida como um problema por solucionar. Percebe-se também que a humanidade não é o coletivo dos homens, mas a qualidade humana do homem [...]” (NASCIMENTO, 2014, p. 118). Ademais, a pessoa não carrega em si somente a humanidade como projeto, pois é essa humanidade que é a personalidade da pessoa, no entanto, como chegar à conquista dessa humanidade é algo a ser buscado, do mesmo modo que um termo, de tal valor que seja fim para a ação do humano e guia da existência nas relações deve ser encontrado, tal é a compreensão do respeito.

O respeito deve existir na seguinte concepção: “[...] não vejo a pessoa, mas devo *tratar* ao outro e a mim mesmo como pessoas. Não sou, a título imanente, uma pessoa: devo respeitá-la “em” outrem e “em” mim.” (RICOEUR, 2016, p. 34). O respeito então, está numa questão ética, pois implica relação, por isso, seguindo Kant, na questão de pessoa, o qual afirma que: “[...] O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário

³¹ [...] conciencia de Sí para Sí, es solamente conciencia de sí en la representación del ideal del Sí. (Tradução Nossa).

³² [...] es, a la manera de la cosa; aunque de una forma absolutamente irreductible, una síntesis que se opera. (Tradução Nossa).

desta ou daquela vontade.” (KANT, 2007, p. 68). Ricoeur, indo ao encontro do pensamento kantiano, segue uma linha da pessoa como fim em si mesmo, deste modo:

Com a forma da pessoa me proponho uma síntese de um novo tipo; a de um fim de minha ação que seria ao mesmo tempo uma existência. Um fim, por conseguinte, um termo que subordinam todos os meios e todos os cálculos sobre os meios; melhor ainda, um fim em si mesmo, isto é, cujo valor não esteja subordinado a nada distinto dele; e, ao mesmo tempo, uma existência tangível ou melhor, todavia, uma presença com a qual entramos em umas relações de compreensão mútua, de intercâmbio, de trabalho e sociedade. (RICOEUR, 2004, p. 89)³³.

Nesse contexto, a questão da humanidade está principalmente em tratar os outros, com um caráter de humanidade, pois, sobretudo, a humanidade é a maneira de tratar os outros, do mesmo modo que a si mesmo. A questão kantiana do respeito é acompanhada até certo ponto, pois a reflexão será ampliada posteriormente, deste modo, Ricoeur afirma que se desvia da “[...] análise kantiana sobre o respeito. Para Kant, o respeito é respeito à lei, e a pessoa não é mais que um exemplo disso; utilizo livremente o kantismo ao estabelecer diretamente uma relação de intencionalidade entre respeito e pessoa.” (RICOEUR, 2004, p. 90-91)³⁴.

Por isso, a questão principal é entender a filosofia da pessoa como princípio na questão do reino dos fins, pois está na síntese que é o respeito, uma vez que ele, por vezes está na sensibilidade, na faculdade do desejar, e a razão, como capacidade de obrigação que vem da razão prática. Assim, o respeito é o que torna possível a representação prática do humano, isto é, “[...] pessoa plena de valor e rica de sentido. Eu não coincido [...] com

³³ Con la forma de la persona me propongo una síntesis de un nuevo tipo; la de un fin de mi acción que sería al mismo tiempo una existencia. Un fin, por consiguiente, un término al que se subordinan todos los medios y todos los cálculos sobre los medios; mejor aún, un fin en sí mismo, es decir, cuyo valor no esté subordinado a nada distinto de él; y, al mismo tiempo, una existencia tangible o, mejor todavía, una presencia con la que entramos en unas relaciones de comprensión mutua, de intercambio, de trabajo, de sociedad. (Tradução Nossa).

³⁴ [...] análisis kantiano sobre el respeto. Para Kant, el respeto es respeto a la ley, y la persona no es más que un ejemplo de ello; utilizo pues libremente el kantismo al establecer directamente una relación de intencionalidad entre respeto y persona. (Tradução Nossa).

essa representação prática – devo tratar a mim e a outro *como* um fim. Em si mesmo, o respeito continua a ser frágil sutura da moralidade e da sensibilidade; [...]” (RICOEUR, 2016, p. 35).

Com isso, é no sentimento que se dá a síntese do racional e do sensível, pois o sujeito por um lado é ferido pelo dever na questão sensível, e é elevado ao nível de um ser racional. Neste sentido, de acordo com Ricoeur: “No respeito sou súdito que obedece e soberano que ordena; mas somente posso representar-me esta situação como uma dupla *pertença* [...]” (RICOEUR, 2004, p. 92)³⁵. Esta dupla pertença acontece, pois o humano é pertencente tanto ao mundo sensível quanto ao inteligível, é isso que segundo Ricoeur, faz que haja uma discordância, ainda que em possibilidade, e, por conseguinte como uma falha existencial, que constitui a fragilidade do humano.

Nesse aspecto, a questão que se desdobra é a importância da antropologia da falibilidade, pois é neste momento que Ricoeur se afasta de Kant, de modo que comparando a antropologia da falibilidade, que é derivada da antropologia pessimista, na qual está inserida a teoria do mal radical, entende que a antropologia kantiana “[...] não é em absoluto a exploração do originário, mas uma descrição do homem na perspectiva das “paixões” e do dualismo ético.” (RICOEUR, 2004, p. 96)³⁶. Para Nascimento: “A queixa de Ricoeur em relação a Kant é que ele procede de uma antropologia pessimista dominada pelo mal radical. Na análise do respeito, a sensibilidade, a afetividade, já é decaída, corrompida, por isso ela é excluída da esfera moral.” (NASCIMENTO, 2014, p. 125).

Desse modo, deve-se decifrar e interpretar a desproporção inicial, que mantém a existência prática do humano através do dualismo tributário da visão ética do mundo já degradado e do humano como dividido em si mesmo. Por este viés o problema está então em que se deve “[...] recuperar [...] a estrutura da falibilidade que faz possível esse

³⁵ En el respeto, soy súbdito que obedece y soberano que ordena; pero sólo puedo representarme esta situación como una doble *pertenencia*. (Tradução Nossa) (Itálico do autor)

³⁶ [...] no es en absoluto la exploración de lo originario, sino una descripción del hombre en la perspectiva de las “pasiones” y del dualismo ético. (Tradução Nossa).

dualismo. Semelhante regressão poderia se denominar uma reconquista da dimensão “prática” originária frente a seu aspecto “ético” dualista derivado.” (RICOEUR, 2004, p. 94)³⁷. Neste contexto surge a questão do *Gemüt*³⁸, o qual inicia uma superação do dualismo ético, em caminho de uma antropologia mais radical, este *Gemüt* consiste “[...] no lugar de onde a razão, a representação do dever, tem uma “força” imediata, [...] “essa capacidade para acolher [...] um interesse moral puro”.” (RICOEUR, 2004, p. 95)³⁹.

Como houve a distanciação do pensamento kantiano, o *Gemüt*, para Ricoeur, se dá na volta à dualidade íntima do respeito, ao mesmo modo que na prolongação da perspectiva e do verbo, o que não se deve a nada a uma sensibilidade degradada, de um mal radical, pondo, como saída desta teoria do mal radical, um princípio de limitação a qual não fosse o mal radical (RICOEUR, 2004). Deste modo, necessita entender a constituição da afetividade, por isso, tem-se que “[...] descobrir a textura do *Gemüt*, do sentimento como tal.” (RICOEUR, 2004, p. 97)⁴⁰. Por isso, Michel Renaud contribui para a discussão, na medida em que afirma, o edifício da subjetividade é “[...] dividido entre dois planos sobrepostos, o conhecer e o agir, e no interior de cada plano, entre dois polos, o polo da finitude e o polo infinito. Somente a análise do sentimento permitirá ultrapassar estes dualismos sucessivos.” (RENAUD, 1985, p. 419). Daí a necessidade da compreensão da parte afetiva do ser humano.

³⁷ [...] recuperar [...] la estructura de falibilidad que hizo posible ese dualismo. Semejante regresión podría denominarse una reconquista de la dimensión “práctica” originaria frente a su aspecto “ético” y dualista derivado. (Tradução Nossa).

³⁸ Segundo Valério Rohden, o *Gemüt* é apresentado de um lado como faculdade geral de representações e como princípio da unificação das faculdades do conhecimento, entendimento e sensibilidade, de modo que afirma: “É por isso que a razão, sendo vista em analogia com um organismo, articula o conhecimento com um todo humano, que remete à quarta pergunta, introduzida na Lógica, “que é o homem?”, à qual podem se reduzir todas as demais. Assim homem e *Gemüt* se equivalem.” (ROHDEN, 2009, p. 7).

³⁹ [...] el lugar donde la razón, la representación del deber, tiene una “fuerza” inmediata [...] “esa capacidad para acoger [...] un interés moral puro”. (Tradução Nossa).

⁴⁰ [...] descubrir la textura el *Gemüt*, del *sentimiento* como tal. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

3.2 O Nível Afetivo: Sentimento como Abertura ao Mundo e Intimidade do Sentir

Para Ricoeur, o sentimento é um movimento de interiorização, o qual no seu refletir-se gera a síntese que se projeta no objeto ou na ideia de humano, assim, “[...] é no sentimento que deve vir à tona a “[...] desproporção” por excelência que identificamos com esses termos extremos de caráter e de felicidade.” (RICOEUR, 2016, p. 36). Ricoeur (2004) entende o sentimento como uma palavra que abarca uma multiplicidade de funções parciais, isto é, são tendências efetivas, transtornos emocionais, estados afetivos internos, intuições vagas, paixões, entre outros termos que designam sentimento.

No entanto, a questão que surge, ao falar de sentimento para Ricoeur, é qual poderia ser o lugar do sentimento na antropologia da finitude? Deste modo, ele responde que o “[...] sentimento é o ponto mais íntimo da pessoa, aquele em que se concentra a desproporção, o ponto de culminância ou de intensidade de falibilidade do homem.” (RICOEUR, 2016, p. 35). Esta filosofia do sentimento, para Ricoeur, consiste na distância que há entre a análise transcendental da desproporção e a experiência vivida da miséria, pois cabe ao sentimento uma dimensão de desproporção que se dá na questão paradoxal do sentimento. Como afirma:

De um lado uma filosofia do intelecto reduz o sentimento ao papel de detrito. Seria o *pathos* que o *logos* deve incessantemente evacuar. Por outro lado, uma filosofia do sentimento pede ao “coração” revelações sobre o que aquilo que o entendimento não conhece. Pede-lhe um segundo imediato, uma intuição pura, além de todo discurso. (RICOEUR, 2009, p. 292).

O sentimento, por sua vez, ao ser visto de forma afetiva, deve ser analisado por sua intencionalidade e intimidade, pois o sentimento, segundo Ochaíta, na obra “*O homem falível*”, traz “Uma análise mais pormenorizada da intencionalidade a que se une a intimidade.”

(OCHAÍTA, 1998, p. 289)⁴¹. Com isso, Ricoeur apresenta que “[...] o sentimento gera verdadeiramente a *intención* do conhecer em todos seus níveis. Nesta gênese mútua é de onde se constitui a unidade do *sentir* [...]” (RICOEUR, 2004, p. 101)⁴².

Nesse contexto, a reciprocidade entre o sentir e o conhecer ocorre de forma intencional, no plano horizontal do eu e o mundo, que estabelece uma relação, no entanto, de forma abstrata. Assim, o sentimento se torna intencional, pois é um sentimento de algo, como é o exemplo do sentimento de amor, ou de ódio, é sentir algo, o amável, o odiável. Para Pellauer (2009), o sentimento como conhecimento é intencional por se referir a outra coisa que não ele próprio, com isso, se o conhecimento separa o sujeito que conhece e o objeto conhecido, o sentimento restaura a cumplicidade do sujeito com o mundo, o pertencimento ao mundo, que é muito mais profundo que a polaridade e a dualidade.

Todavia, essa intencionalidade é um tanto quanto estranha, pois “[...] visa qualidades sentidas sobre as coisas ou sobre as pessoas, mas ao mesmo tempo revela o modo como o eu se vê intimamente afetado.” (RICOEUR, 2009, p. 293). A questão paradoxal se expressa neste contexto, pois ao mesmo tempo que existe uma coincidência da intencionalidade e da interioridade, há uma intenção da afecção, naquilo que é vivido, desta forma Ochaíta (1998) entende que enquanto o conhecimento afasta, põe o objeto ante ao sujeito, o sentimento une o sujeito e o mundo, expressando a sua pertença. É o mesmo quando se diz que no conhecer a relação do sujeito com o objeto é sua condição, o que não ocorre no sentir, pois não há uma relação objetiva, contudo pré-objetiva ou hiper-objetiva.

O paradoxo do sentimento ocorre, mas como a mesma vivência pode designar um aspecto da coisa e ao mesmo tempo, exprimir a intimidade do eu? É o que está na relação do sentir e do conhecer, pois o conhecer traz um corte fundamental entre o objeto e o sujeito por colocar no ser seu

⁴¹ Un análisis más pormenorizado de la intencionalidad a la que se une la intimidad. (Tradução Nossa).

⁴² [...] el sentimiento engendra verdaderamente la *intención* del conocer en todos sus niveles. En esta génesis mutua es donde se constituye la unidad del *sentir* [...]. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

objeto. Assim, desprende o objeto, o opõe ao eu, por isso, que o conhecer faz a dualidade do sujeito e do objeto, distanciando-os. O sentimento, por outro lado, se entende “[...] como a manifestação de uma relação com o mundo que reestabelece continuamente nossa cumplicidade, nossa inerência, nossa pertença, mais profundas que qualquer polaridade e que qualquer dualidade.” (RICOEUR, 2004, p. 103)⁴³.

Para Ricoeur (2009), o sentimento é a manifestação sentida de uma relação com o mundo, de forma profunda que institui a polaridade do sujeito e do objeto, esta se chama tendência, entre os humanos e os seres. Esta tendência pode ser compreendida como a direção objetiva de um comportamento e a visada de um sentimento. Por isso, o que o sentimento manifesta “[...] por meio dos acentos efetivos apontados nas coisas, é a intencionalidade mesma das tendências; o amável, o odioso, o fácil, o difícil, é precisamente aquilo ‘até o quê’ se aproxima, ‘longe de quê’ se afasta, ‘contra o quê’ luta nosso desejo.” (RICOEUR, 2004, p. 104)⁴⁴. Ricoeur entende que a ideia do sentimento em relação aos impulsos do nosso ser, e com relação a suas ligações com os seres do mundo esbarra na psicologia do comportamento⁴⁵ e na psicologia da profundidade⁴⁶ como resistências.

⁴³ [...] como a manifestación de una relación con el mundo que restablece continuamente nuestra complicidad, nuestra inherencia, nuestra pertenencia, más profundas que cualquier polaridad y que cualquier dualidad. (Tradução Nossa).

⁴⁴ [...] por medio de los acentos efectivos apuntados en las cosas, es la intencionalidad misma de las tendencias; lo amable, lo odioso, lo fácil, lo difícil, es precisamente aquello “hacia lo que” se acerca, “lejos de lo que” se aleja, “contra lo que” lucha nuestro deseo. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

⁴⁵ Psicologia comportamental, conhecida como “behaviorismo”, teve seus grandes expoentes Skinner e Watson. Esta corrente da psicologia estuda a conexão da mente e da ação, abordando tudo escondido por trás dos pensamentos, atitudes e emoções. A psicologia comportamental não vê a dualidade entre mente e corpo, mas há somente comportamentos operantes, isto é, emoções, ações, reações fisiológicas, linguagem, pensamento, etc, estão reduzidos a questões comportamentais.

⁴⁶ A psicologia da profundidade ou psicologia profunda ou psicanálise segundo Carl Jung, traz Sigmund Freud como grande fundador por volta de 1896. Algumas inovações foram interessantes para a nova psicologia, principalmente no “[...] posicionamento e técnica com pacientes, foi de primordial importância a introdução da INTERPRETAÇÃO de sonhos como instrumento da PSICOTERAPIA. Isso se combinava com afirmação de Freud de que os SONHOS possuem um conteúdo latente e também um manifesto; com sua argumentação de que o conteúdo manifesto é uma distorção do conteúdo latente do sonho resultante da censura inconsciente; [...]” (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p.111-112) (grifo do autor). Ademais, Jung define a Psicologia profunda como um termo derivado da psicologia médica para afirmar o ramo da ciência psicológica relacionada ao fenômeno do inconsciente.

A psicologia do comportamento entende que o sentimento é uma parcela de comportamento e que apenas o conjunto de algum comportamento tem algum sentido, no entanto Ricoeur concebe essa problemática e a rebate, de forma que, “A isto deve se responder que o sentimento não é uma fração do comportamento, mas é significativo do todo.” (RICOEUR, 2009, p. 295), pois as vivências afetivas mostram que o comportamento tem um sentido ao manifestar a carência de algo, a tendência a algo a ser alcançado. Assim, “O sentimento não é [...] mais que a manifestação da intenção explícita das “tensões” e “pulsões”.” (RICOEUR, 2004, p. 105)⁴⁷. Neste contexto, Ricoeur (2009) entende que o sentimento manifesta a intenção imanente das tensões e pulsões de que fala a psicologia do comportamento.

Por outro lado, Ricoeur (2004) entende que a psicologia da profundidade aborda que o sentimento vivido somente dá o sentido aparente da vida, por isso a necessidade da hermenêutica espacial, que deve decifrar o sentido latente, que é real e trata o sentimento como sintoma, pois o sentimento é o que manifesta as máscaras, as dissimulações, as tendências. Para esta corrente psicológica, o sentido real não passará de uma interpretação do sentido aparente, em outras palavras “[...] o essencial é que tenha um sentido.” (RICOEUR, 2009, p. 295). Neste contexto, sem um sentimento as pulsões seriam meras metáforas daquilo que é expresso fisicamente, deste modo é necessário fazer uma hermenêutica do sentido, que se mova sempre do sentido menos significativo para o mais significativo. O psicoterapeuta tem a ambição, segundo Ricoeur, de “[...] impor um novo sentido que será vivido de um modo mais autêntico e que manifestará de uma forma mais verídica a realidade intencional da vida.” (RICOEUR, 2004, p. 106)⁴⁸.

Nascimento (2014a) explica que para Ricoeur, os seres humanos conhecem, manipulam, apreendem perspectivas dadas pelos objetos e

⁴⁷ El sentimiento no es [...] más que la manifestación de la intención implícita de las “tensiones” y “pulsiones”. (Tradução Nossa).

⁴⁸ [...] imponer un nuevo sentido que será vivido de un modo más auténtico y que manifestará de una forma más verídica la realidad intencional de la vida. (Tradução Nossa).

proferem sentenças sobre eles, todavia, vivem os seus atos intencionais juntamente com o sentimento de ser afetado pelos objetos e os sentem como algo que gera prazer ou desagrado. Encontra-se, neste contexto, a compreensão de que o entendimento (amor intelectual) e a sensibilidade (prazer) estão em jogo e é a partir desta relação, dada por uma linguagem que se entende o sentido da vivência. Desse modo, “[...] o sentido da existência de cada um de nós (de nossas vidas) não é dado e não é claro de antemão, porque ela não pode ser conhecida pelas essências, mas pelas vivências experimentadas pouco a pouco e que são capazes de nos render uma história.” (NASCIMENTO, 2014a, p. 37).

Eliminadas as objeções e resistências da psicologia do comportamento e do profundo, pode ser compreendida a questão da dialética do sentir e do conhecer. Retomando o conceito de conaturalidade, que os escolásticos definiam como:

[...] coadaptação mútua do ser vivo com relação aos bens que se adequam e dos males que prejudicam: falavam de um laço de conaturalidade entre meu ser e os seres. Este laço de conaturalidade o estabelecemos de forma silenciosa em todas as tendências de nossa vida; [...] (RICOEUR, 2004, p. 106)⁴⁹.

Se, por um lado, com a representação, o sujeito é contraposto ao objeto, por outro, o sentimento mostra uma dimensão que revela os sentimentos sentidos e traz um aspecto de coadaptação, que leva às harmonias e desarmonias com as realidades afetivas que se apresentam, isto é, o modo como faz o sujeito conceber o objeto como bom ou mal. Segundo Ricoeur: “Quanto a esse vínculo conatural, nós o operamos de modo silencioso em nossas tendências, nós o sentimos em toda nossa vida afetiva.” (RICOEUR, 2009, p. 296).

Para Ochaíta (1998), o sentimento projeta suas qualidades afetivas sobre os objetos construídos pela objetivação, assim, o projetado pelo

⁴⁹ [...] coadaptación mutua del ser vivo respecto de los bienes que le convienen y de los males que le perjudican: hablaban de un lazo de connaturalidad entre mi ser y los seres. Este lazo de connaturalidad lo establecemos de forma silenciosa en todas las tendencias de nuestra vida; [...] (Tradução nossa).

sentimento são as qualidades sobre os objetos, tais qualidades são expressão intencional da união indivisa com o mundo. Ricoeur afirma que somente se pode definir o sentimento, mediante um contraste entre dois movimentos, isto é, “[...] um movimento por meio do qual “desprendemos” ante nós e “objetivamos” as coisas e os seres e, [...] um movimento por meio do qual, [...] nos “apropriamos” e os interiorizamos.” (RICOEUR, 2004, p. 106)⁵⁰. Tais qualidades que são sentidas são compreendidas como a manifestação intencional do vínculo do sujeito com o mundo, com isso, um modo de sensação própria ao ser humano, isto é, uma cor da alma, que consiste no vínculo entre o sujeito e o mundo.

Para Ricoeur (2004), o sentimento aparece como uma cor da alma, como uma afecção ao sujeito, como exemplo, a paisagem é o sorriso e o eu é que está alegre, o sentimento que é expresso pelo eu, expressa a pertença à paisagem, aqui se encontra a chave da intimidade. O mesmo acontece com o mundo, pois o “eu” é afetado pelo mundo, e cria um sentimento que o faz ser parte do mundo, cria um caráter de pertença ao mundo. Nascimento afirma que: “O mistério do sentimento é a relação de minha existência com os seres e ao ser pelo desejo e pelo amor.” (NASCIMENTO, 2014, p. 128).

Portanto, o sentimento se torna intencional, na medida que sua projeção ocorre sobre a objetivação, no entanto, de acordo com Ochaíta (1998), a função essencial do sentimento é a intimidade, a interiorização das qualidades afetivas no sujeito, desta forma ele fica afetado. Ademais, Ochaíta entende que para Ricoeur, o sentimento é o que une, une o que o conhecimento separa, une o sujeito às coisas, aos seres, ao ser, de modo que, se todo movimento de objetivação opõe o sujeito ao mundo, o sentimento une a intencionalidade que conduz o sujeito fora de si ao afeto pelo qual se sente existir. Desta forma, o sentimento está sempre mais para lá, ou mais para cá da dualidade do sujeito e do objeto. Assim, entende-se que a antropologia da falibilidade se torna:

⁵⁰ [...] un movimiento por medio del cual “desprendemos” ante nosotros y “objetivamos” las cosas y los seres y, [...] un movimiento por medio del cual, [...] nos los “apropriamos” y los interiorizamos. (Tradução nossa).

[...] a consideração do aspecto afetivo como constituinte da totalidade da realidade humana. Neste sentido, [...] Ricoeur concede um espaço importante à teoria do sentimento no seio de sua antropologia, por meio da reabilitação da vida afetiva como marca da desproporção humana. Em verdade, na ordem afetiva a desproporção é a fragilidade (afetiva), que é a "dualidade humana do sentimento" [...] (NASCIMENTO, 2014, p. 128-129).

Ricoeur entende que se o sentimento manifesta o que aspira a vida, revela-se a direção das tendências que dirigem a vida do sujeito até o mundo. Desse modo, o sentimento terá que aderir uma dimensão originária a compreensão transcendental da realidade humana. Ricoeur (2004) traz a concepção de que o sentir se desdobra como o conhecer, proporcionalmente ao conhecer e, de um modo radicalmente distinto ao do conhecer, ou seja, de um modo não objetivo, como um conflito interno. A partir disso, Ricoeur tenta “[...] mostrar a *gênese mútua* da razão e do sentimento.” (RICOEUR, 2009, p. 297), pois o sentimento e a razão são coetâneos, haja vista que o indivíduo de razão é também o ser de sentimento.

Em relação a busca da *gênese mútua*, em primeiro lugar, Ricoeur entende que a teoria do objeto deve mostrar um princípio de hierarquia na confusão afetiva, pois a análise do sentimento anterior não especificava em relação a que estava falando. Para Ricoeur, “Somente a *gênese* do sentimento pela razão e seus objetos pode qualificar o nível das tendências e hierarquizar o sentimento em sua própria interioridade.” (RICOEUR, 2009, p. 297). Com isso, deve-se passar de uma análise horizontal entre o amor e o amável, para uma relação dos graus de sentimento, ao mesmo modo que aparece a amplitude do sentimento e sua íntima desproporção.

Em segundo lugar, Ricoeur (2009) entende que se o sentimento está em graus em função do poder de conhecer, é a vida do sentimento que anima e fica latente à vida da razão. Assim, a reflexão pauta-se em um único ponto, que é o nó da desproporção, isto é, o *thymós*, que se situa entre o desejo e a razão, que talvez possa ser o sentimento por excelência. Para Nascimento, “A desproporcionalidade afetiva entre o vital e o

espiritual enlaça-se em um “nó afetivo”, que é o “coração” (*coeur*), enquanto sede da afetividade (sentimento/paixões). A partir do *thumos* platônico, Ricoeur afirma que o “coração” é o núcleo afetivo.” (NASCIMENTO, 2014, p. 129). Para Ricoeur, a humanidade do humano é encontrada nesse desnível, nessa polaridade, essa diferença de tensão afetiva, na qual, entre os extremos, se situa o coração.

Segundo Ricoeur, o fato de o humano ser “[...] simples na vitalidade [...] duplo na humanidade.” (RICOEUR, 2009, p. 298)⁵¹, revela que a dualidade na humanidade na ordem do conhecimento é o que faz a reconciliação no objeto, através do conhecer e do sentir, com isso a objetividade torna-se a síntese feita, entre significação e aparição, entre verbo e olhar. Assim, a dualidade do humano projeta-se na síntese do objeto no qual acaba se esquecendo e se anulando ao se objetivar. A dualidade do sentimento desvela-se na amplitude da vida afetiva que, consiste na ideia platônica de: “[...] *epithymía* – *thymós* – *eros* (desejo, coração, amor).” (RICOEUR, 2009, p. 299). Desse modo, a *epithymía* e o *eros* consistem na dualidade originária e é levada como a chave afetiva da vida humana, aqui está a humanidade do humano, pois é a polaridade inicial entre os pontos extremos no qual está situado o coração.

Quando se traz a questão do coração, para a discussão, faz-se mister a concepção de que o coração está situado entre a atração pelo vital, que consiste no *bios*, e a atração do amor espiritual, o *logos*. Para Nascimento (2014), a vida afetiva do *thymós* faz com que haja um misto instável, do qual surge um si concreto, ao mesmo modo que entende a vida humana como afetiva. Nascimento entende que a oposição do *bios* e do *logos*, a qual se baseia num conflito interno, ou em uma discórdia originária entre a vida e o espírito, para ele, essa discórdia é a “[...] que exprime a dualidade do homem (*duplex in humanitate*) junto à unidade de sua vitalidade (*homo simplex in vitalitate*)”. (NASCIMENTO, 2014, p. 130), é importante

⁵¹ Ricoeur usa a frase de Pierre Maine de Biran (1766-1824): “*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*”, a qual tem o significado do humano simples em relação à vitalidade, a sua vida, e duplo enquanto humano. Temas abordados no decorrer do texto.

salientar que essa máxima de Ricoeur – “*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*” – é entendida por Grondin da seguinte maneira: “[...] se o homem é simples em sua vitalidade de esforço, ele é duplo em sua humanidade, isto é, na participação no finito e no infinito.” (GRONDIN, 2015, p. 48). A estas questões que dizem respeito ao coração humano, o próximo capítulo buscará uma compreensão melhor e mais aprofundada.

Depois de ter perpassado pelos extremos para entender a amplitude do sentimento à luz da razão, precisa-se voltar ao meio termo, o qual poderá mostrar a fragilidade da razão, pelo sentimento. Assim, de acordo com Portocarrero, “A razão é sentimento, tal é a tese de Ricoeur, uma razão frágil, claro está, porque tocada pela dualidade de fins que todo o dualismo antropológico comodamente separou.” (PORTOCARRERO, 2013, p. 211). Desta forma, Ricoeur concebe a ideia da polaridade entre os pontos extremos, na qual está situado o coração e busca questionar as afecções que acaba com o movimento da amplitude afetiva da vida. Para Ricoeur, existem duas maneiras de terminar com esse movimento, a primeira acaba e conduz à perfeição operações isoladas, que é o caso que se dá no prazer; e a outra que se dá através da obra do humano, ou destino, ou projeto existencial, termos usados, por Aristóteles, Kant, e pelos modernos, respectivamente, aqui está a felicidade ou a beatitude.

Pellauer contribui na discussão argumentando que a partir os graus de sentimento, podem surgir equívocos, que já podem ir adiantando a origem do mal. O principal equívoco que traz é o equívoco de se confundir prazer com a felicidade, no entanto, o prazer é algo finito “[...] enquanto [...] a perfeição da felicidade é infinita porque entendida como englobando tudo. Mas que possamos por equívoco tomar prazer por felicidade – preferi-lo – já aponta para a possibilidade de uma má opção e, daí, para o mal.” (PELLAUER, 2009, p. 51).

Retomando Aristóteles na questão do prazer, Ricoeur busca a perfeição do prazer, como afirma: “Não é a maldade do prazer o que a felicidade transcende, mas a perfeição mesma do prazer. Somente assim se pode manifestar a finitude do prazer, mais originária que qualquer

maldade acontecida.” (RICOEUR, 2004, p. 111)⁵², o prazer, no entanto, é uma perfeição, mas uma perfeição finita, parcial, pois dura um instante, é perecível, precária. A perfeição do prazer, contudo, é o que garante a vida, é o que ata a vida, pois de acordo com Ricoeur “[...] a perfeição mesma do prazer é a que me ata à vida, pois manifesta que viver não é uma atividade mais entre outras, mas a condição existencial de todas as demais; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 112)⁵³.

O prazer, neste contexto, é total, como a felicidade, representa a felicidade em algum momento, mas é essa contração da felicidade no momento que ameaça paralisar o dinamismo do agir da celebração do viver. Para Ricoeur, as filosofias que converteram o prazer em um mal, confundiram o apego espontâneo e tendencial ao viver com uma degradação real, efetiva e prévia, sem levar em conta que o prazer conduz ao gênero de vida. Ricoeur (2004) não entende o prazer como uma patologia, mas o entende a partir do destino originário do prazer, da sua função de culminar com o respeito ao bem, considerado em todos os níveis da atividade humana. Para Ricoeur,

[...] a felicidade serviu de *tema crítico* com respeito ao prazer, se vê que a ideia de felicidade, elaborada no estreito marco da dialética da felicidade e do caráter, não era mais que uma ideia, uma exigência da totalidade contraposta a singularidade de uma perspectiva existencial.” (RICOEUR, 2004, p. 116)⁵⁴.

A felicidade, com isso, não pode ser concebida como a extensão do prazer, por não ser uma simples soma, uma adição de satisfações incessantemente renovadas que cessaria com a morte. A felicidade, segundo Ricoeur é uma totalidade e não uma soma. Para Ricoeur:

⁵² [...] No es la maldad del placer lo que la dicha trasciende, sino la perfección misma del placer. Sólo así se puede manifestar a la finitud del placer, más originaria que cualquier maldad acaecida. (Tradução Nossa).

⁵³ [...] la perfección misma del placer es la que me ata a la vida, pues manifiesta que vivir no es una actividad más entre otras, sino la condición existencial de todas las demás; [...] (Tradução Nossa).

⁵⁴ [...] la dicha ha servido de *tema crítico* con respecto al placer, se ve que la idea de dicha, elaborada en el estrecho marco de la dialéctica de la dicha y del carácter, no era más que una idea, una exigencia de totalidad contrapuesta a la singularidad de una perspectiva existencial [...] (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

Kant não levou isso em conta ao criticar a ideia de felicidade (“a satisfação da vida que acompanharia ininterruptamente toda a existência”). Sua concepção é a de uma adição, de uma soma simples [...]. Ora, a felicidade não é o resultado final de uma soma de desejos elementares saturados, pois não existem atos que façam alguém feliz. Há somente sinais e promessas de felicidade. Mas esses sinais são menos satisfações, que saturam desejos limitados, do que acontecimentos que abrem perspectivas ilimitadas, como que descortinando novos horizontes. (RICOEUR, 2009, p. 300).

Com isso, para Ricoeur, Kant não chama de felicidade a realização de um destino, mas que chama de objeto inteiro de uma razão pura prática, do mesmo modo que a razão é a destinação do ser humano para Kant, assim, o sentimento é o que revela a identidade da existência e da razão. No entanto, para Ricoeur, o sentimento é a pertença da existência ao ser, isto é, “O sentimento é mais que a identidade entre a existência e a razão na pessoa, é a pertença mesma da existência ao ser cuja razão é o pensamento. É aqui onde se manifesta [...] a identidade entre intenção e o afeto no sentimento [...]” (RICOEUR, 2004, p. 120)⁵⁵.

Segundo Ricoeur, “Graças ao sentimento, o ser deixa de ser para nós o totalmente outro e se torna o meio, o espaço originário no qual continuamos existindo; aquilo no qual nos movemos, queremos, pensamos e somos.” (RICOEUR, 2009, p. 302). Desse modo, se o ser for aquilo que os seres não são, a angústia se torna o sentimento da diferença ontológica, no entanto a alegria testemunha que temos muito a ver com a ausência do ser nos seres, por isso a alegria espiritual, o amor intelectual, a beatitude designam o único tom afetivo que se denomina ontológico, a angústia é esse contrário, é a ausência e distância em relação ao ser. Assim, Ricoeur entende que o humano é capaz de alegria, mas alegria pela angústia, contudo é através dela que se “[...] constitui o princípio radical

⁵⁵ El sentimiento es más que la identidad entre la existencia y la razón en la persona, es la pertenencia misma de la existencia al ser cuya razón es el pensamiento. Es aquí donde se manifiesta [...] la identidad entre la intención y el afecto en el sentimiento [...]. (Tradução Nossa).

de toda “desproporção” na dimensão do sentimento e a fonte da *fragilidade afetiva* do homem.” (RICOEUR, 2004, p. 124)⁵⁶.

Portanto, para Renaud, o sentimento é a ligação entre a intencionalidade e a pertença ontológica, esta tese é o que origina o conceito de fragilidade, pois segundo ele, a falibilidade caracteriza a ligação entre “[...] intencionalidade (quer dizer abertura para o mundo) e afecção (ou intimidade do sentir). Tal ligação determina uma união frágil, que pode ilimitar-se no *pathos* especificamente humano [...]” (RENAUD, 1985, 419-420). Assim, o que será posteriormente analisado será a tripla procura do desejo, e a sua relação com a existência humana, que pode ilimitar-se no mau infinito do desejo.

⁵⁶ [...] constituye el principio radical de toda “desproporción” en la dimensión del sentimiento y la fuente de *fragilidad afectiva* del hombre. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

Desproporção e falibilidade: a possibilidade do mal a partir do coração humano

No capítulo anterior comentou-se a respeito da afetividade, pensamento esse que não se encerrou, por isso, ainda há a necessidade de compreender o coração humano como o nó afetivo, como conflito, a partir do coração humano (*thymós*) e suas paixões, seguindo primeiramente a tríade kantiana das paixões – ter, poder e valor –; tais perspectivas mostram um coração humano desproporcionado que se faz na mediação. Posteriormente, mostra-se o coração humano do ponto de vista da fragilidade afetiva como conflito ou desproporção entre prazer e felicidade, de modo que entende a concepção humana do sujeito desproporcionado entre o *bios* e o *logos*, ou entre vital e espiritual.

Deste modo, percebe-se que ao desenvolver o seu trabalho sobre o humano falível, Ricoeur pensa que a má vontade é algo empírico, assim como sua obra era entendida como empírica da vontade. Neste contexto, Ricoeur afirma que a má vontade é empírica, ao ponto que este reino governava o reino das paixões, os quais distinguiu das esferas neutras do desejo e da emoção, “Paixões, como eu as antevia, implicavam no cativo do desejo, investido num objeto integral tal como a Posse, o Poder, o Valor, para utilizar a estrutura kantiana das paixões.” (RICOEUR, 1995, p. 65).

Posteriormente, intenta-se responder a problemática inicial do texto, ou seja, se há uma relação entre a desproporção e falibilidade. Para tanto, precisa-se analisar o que é a falibilidade como possibilidade do mal e a desproporção do modo como já trabalhado, a partir do conhecer, do agir e do sentir, nas quais o humano não coincide consigo mesmo.

Assim, parte-se primeiramente da fragilidade do coração humano, perpassando pela fragilidade afetiva do próprio humano conflituoso que não coincide consigo mesmo, para se compreender a falibilidade relacionada à desproporção na possibilidade do humano agir mal, uma vez que ainda não chega-se a um estágio próprio de mal, mas na sua possibilidade de ocorrer.

4.1 A Fragilidade do Coração Humano

Ricoeur, ao longo da obra *O homem falível*, trabalha muito com as dialéticas, no início trabalha com a dialética do conhecer, posteriormente com a dialética do agir, e mais adiante trabalha com as questão do sentimento, na qual, segundo Heleno (2001), reside o paradoxo, que ao designar-se o mundo, os humanos designam-se a si mesmo através do sentimento, por isso não sendo indiferente à dialética do conhecer e do sentir. Ricoeur tenta, através do sentimento, encontrar a desproporção originária, a partir do coração humano, pois segundo ele, existem “[...] dois polos no sentir: o polo do prazer e o da felicidade.” (HELENO, 2001, p. 105).

Com isso, Ricoeur parte da desproporção entre o princípio do prazer e o princípio da felicidade entendendo o sentido do conflito, que é propriamente do humano. Segundo Ricoeur, é o sentimento que “[...] pode revelar a fragilidade como conflito; sua função de interiorização, inversa à da objetivação do conhecer explica que a mesma dualidade humana que se projeta na síntese do objeto se reflete como *conflito*.” (RICOEUR, 2004, p. 124)¹. Assim, o sentimento, relacionado ao princípio do prazer e do princípio da felicidade se difere, pois, a síntese não é dada em nenhuma parte. Segundo Ricoeur, “Ao se *interiorizar* pelo sentimento, a dualidade que faz a nossa humanidade se dramatiza em conflito. À síntese sólida da

¹ [...] puede revelar la fragilidad como conflicto; su función de interiorización, inversa a la de objetivación del conocer explica que la misma dualidad humana que se proyecta en la síntesis del objeto se refleje como *conflicto*. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

objetividade responde a dualidade polêmica da *subjetividade*.” (RICOEUR, 2009, p. 303).

Ricoeur, neste âmbito, prolonga o que Platão pensava sobre o *thymós*, em especial na obra *A República*, no Livro IV. Para Ricoeur, “[...] Platão havia bem visto, o *thymos*, é ambíguo: combate ora com a razão, da qual ele é a energia e coragem, ora com o desejo, do qual ele é a potência de empreendimento, de irritação e de cólera.” (RICOEUR, 2016, p. 37), por isso, o *thymós*, para Platão é o ponto onde se mostra ainda mais a contradição/conflito do humano. Ricoeur quer dizer que o *thymós* é o terceiro termo que se torna para si, é o próprio coração desnudado.

Esta é a direção que é necessário buscar se se quer tirar um terceiro termo que não seja somente intencional nem esteja perdido no objeto, como a imaginação transcendental, mas que afete ao coração; pois o *thymós* é, propriamente o coração humano, a humanidade do coração. (RICOEUR, 2004, p. 124)².

Neste contexto, Ricoeur (2004), falando na humanidade do coração, afirma que no *thymós* reside toda a zona intermediária da vida afetiva entre os afetos vitais e espirituais, segundo Portocarrero, “O coração ambíguo e frágil designa assim toda a região mediana da vida afetiva, que faz a transição entre as afecções vitais e as espirituais e que a filosofia transcendental deixou de lado.” (PORTOCARRERO, 2013, p. 212).

Esta concepção de vital e espiritual se estende em relação ao viver e ao pensar, ao *bios* e *logos*, pois, sobretudo, Ricoeur está interessado na constituição do Si, que se difere dos demais seres na natureza e diferente dos outros humanos semelhantes. Para Nascimento, o *thymós* é a região mediada da vida afetiva que se decompõe entre as afecções vitais e espirituais. “Em suma, trata-se da afetividade que faz a transição entre o viver (*bios*) e o pensar (*logos*). O Si (o sujeito) constitui-se nesta região afetiva intermediária na qual se conjugam o viver e o pensar.” (NASCIMENTO, 2014a, p. 40).

² Ésta es la dirección en la que hay que buscar si se quiere sacar a la luz um tercer término que no sea ya sólo intencional ni este perdido en el objeto, como la imaginación transcendental sino que afecte al corazón; [...] (Tradução nossa).

Segundo Portocarrero (2012), os humanos são vida que pensam, que se faz sentimento, e estão na constituição do Si, dado que, o coração é inquieto, situado entre o desejo vital e espiritual. Ricoeur, desta forma, entende que o viver e o pensar sob a nomenclatura de *epithymía* e *eros* se apoiam um após o outro de um lado ou de outro do Si. O coração se torna importante, neste contexto, uma vez que, com ele o desejo traz um caráter de diferença e da subjetividade que faz o “Si”. “[...] o Si se supera nos sentimentos de pertença a uma comunidade ou a uma ideia.” (RICOEUR, 2004, p. 125)³, portanto, o Si é um entre dois⁴, uma espécie de transição.

Contudo, é nessa diferença do Si que se encontra a preferência de si mesmo, para Ricoeur, esta “[...] é a culpa ou um aspecto da culpa, que se encontra na constituição da diferença a estrutura da falibilidade que a torna possível sem fazê-la inevitável.” (RICOEUR, 2004, p. 125)⁵. Por isso, é preciso aprofundar os estudos sobre as paixões, que na vida histórica e cultural do humano, ocultam a inocência da diferença sob a cobertura da preferência orgulhosa e por vezes assassina. É importante ressaltar que Ricoeur busca a humanidade do coração, e, por isso, revolvendo ao “*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*”, pensa que o que faz a humanidade do homem dupla é, justamente, a polaridade do *bios* e do *logos*, e essa humanidade é sustentada sob a base do vital. Neste âmbito, Nascimento considera que:

[...] é preciso ter o cuidado de não tomar o vital como meramente orgânico, biológico, porque Ricoeur considera aquela polaridade (ou dualidade) como originária, ou seja, ela não é derivada de nenhum arranjo biológico que seja dependente de interação fisiológica para a manutenção da vida. Contudo, sem dúvida, estamos organicamente enraizados no mundo e ligados à vida que nos atravessa e faz de nós um centro de perspectiva desde onde nós somos. (NASCIMENTO, 2014, p. 131).

³ [...] el sí se supera en los sentimientos de pertenencia a una comunidad o a una idea. (Tradução nossa)

⁴ A respeito da expressão “um entre dois”, Nascimento comenta que: “[...] por um lado, o aspecto de diferença e de subjetividade voltado para si mesmo; por outro lado, o sentimento de pertencer à comunidade ou a uma ideia que se dirige de si para o que está fora [...]” (NASCIMENTO, 2014a, p. 40).

⁵ [...] es la culpa o un aspecto de la culpa, encuentra precisamente en esta constitución de la diferencia la estructura de falibilidade que la torna posible sin hacerla inevitable. (Tradução Nossa).

Desta formação do Si, Ricoeur, considerando a questão histórica e cultural do humano, entende que é uma tarefa difícil, a qual foi ignorada pelos antigos tratados das paixões, como foi o caso de Tomás de Aquino e Descartes. Segundo Ricoeur, os tratados mais antigos se detêm em tratar o desejo como termo finito e se encontram ocasionalmente com a confrontação dos afetos, como no caso da distinção do prazer sensível e alegria espiritual, ou no impedimento ou a repercussão do espiritual no sensível. A análise de Ricoeur, portanto, se pauta em entender o lado irascível do humano, que nada mais é que retomar, por um lado, a concepção de alma dos guerreiros⁶, tratada por Platão no Livro IV da *República*.

Ao analisar Tomás de Aquino, Ricoeur retoma o irascível, afirmando que, para Tomás o “[...] ‘irascível’ não é uma instância originária da vida afetiva, mas somente uma complicação e uma peripécia do ganancioso [...]” (RICOEUR, 2004, p. 125)⁷. Com isso, Tomás quer retratar que o ciclo do ganancioso está em três etapas: inicia-se com o amor, tem ápice no desejo e termina no prazer; o mesmo ocorre em relação ao oposto, abre-se no ódio, passa pela repulsão e se encerra na dor. Para Ricoeur (2004), as paixões se distinguem pelos objetos, o amável como um bem natural, o desejável como vem experimentado ausente e distante e o agradável que é o bem já possuído. A intenção, portanto, do bem ou do mal, varia segundo cada dimensão do prazer, seja de complacência, carência, presença, para se dar um sentido, contudo é o desejo que denomina e ordena esse ciclo.

Ricoeur concebe que o irascível não rompe este ciclo, todavia o complica, com efeito, a novidade em Tomás é que ele insere o irascível “[...] no desejo de novas paixões que tomam seu título genérico de uma delas, a ira; seu objeto, efetivamente, não é mais que um aspecto do ‘bem’

⁶ Platão, na obra *A República*, divide a sociedade, ou estado ideal, a partir das três almas, de modo que entende a alma racional/dos filósofos rei; a alma irascível/dos guerreiros, a qual estaria no âmbito da razão e da emoção; e a alma concupiscente/ dos camponeses.

⁷ [...] ‘irascible’ no es una instancia originaria de la vida afectiva, sino solo una complicación y una peripécia de lo codiciable [...]. (Tradução Nossa).

e do ‘mal’ [...]” (RICOEUR, 2004, p. 126)⁸. O bem e o mal são, neste contexto, difíceis de alcançar ou vencê-los. Esta dificuldade dá ocasião às paixões de enfrentamento e de luta, por isso que a esperança considera que o obstáculo é posto a força e que a desesperação faz com que o bem apareça fora do alcance do humano. Por conseguinte, o temor experimenta o mal como algo superior às forças e invencível, a audácia é o que se considera capaz de vencer os obstáculos e, a ira que se rebela e inflige represálias que ofendem na presença de um mal. Para Ricoeur, entender estes parâmetros dentro de uma lógica da psicologia da adaptação, de ajuste finito, “[...] tem o mérito de distinguir o momento de agressividade como o largo desvio do prazer; [...] o desejo tomista [...] é a fuga assim como o grupo das paixões do irascível: esperança, desespero, temor, audácia e ira.” (RICOEUR, 2004, p. 126)⁹.

Na análise de Ricoeur, Descartes traz uma concepção reducionista, reduzindo o irascível ao desejo, entendendo que o irascível não é verdadeiramente um nível afetivo originário, mas uma mera prolongação do ciclo ganancioso e finito, e que não muda da concepção tomista, a qual trazia o bem e o mal como sensíveis, por isso, as paixões do irascível são ordenadas segundo esse ciclo, “[...] a peripécia de *acesso* e de *recesso* que estas regulam, não são mais que um agitado episódio dentro do caminho até a consumação, antecipação na ‘complacência’ do amor e orientado pela *intenção de repouso* do prazer.” (RICOEUR, 2004, p. 126)¹⁰.

Ricoeur, contudo, põe em evidência a convergência entre o pensamento tomista e cartesiano, que está na complacência e na união, ou seja, a complacência com o bem-coisa e a união com o bem-coisa, ademais, há a separação que ambos fazem do amor de amizade e o amor de

⁸ [...] en el deseo las nuevas pasiones que toman su título genérico de una de ellas, la ira; su objeto, efetivamente, no es más que um aspecto del ‘bien’ y del ‘mal’ [...] (Tradução Nossa).

⁹ [...] tiene el mérito de distinguir el momento de agresividad como el largo rodeo del goce; [...] el deseo tomista [...] es la huida así como todo el grupo de las pasiones de lo irascible: esperanza, desesperación, temo, audácia e ira. (Tradução Nossa).

¹⁰ [...] la peripécia de *accessus* y de *recessus* que éstas regulan no son más que un agitado episodio dentro del camino hacia la consumación, anticipada en la ‘complacencia’ del amor y orientada por la *intention quiescens* del placer. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

ganância. Para Ricoeur, eles discerniam o papel do outro em muitas paixões diferentes do amor, nas paixões fundamentais do ódio e da ira. Em termos gerais, tanto Descartes como Tomás seguiam descrevendo o prazer como o que coroa uma atividade sem travas, sem fazer a distinção na perfeição excessiva, por um lado, a respeito da “[...] consumação característica do prazer alimentício e, por outro, a união recíproca da amizade e de forma mais geral, os modos de ‘satisfação’ as outras demandas nas quais o outro é quem está em frente ou quem serve de ocasião; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 128)¹¹. Assim, Ricoeur deixa claro que o bem é neutro, indiferente à distinção entre coisa e pessoa, é o encontro com o outro que rompe toda a concepção cíclica e finita do apetite sensível, a qual foi mencionada anteriormente.

Segundo Ricoeur, a partir dessas concepções, deve-se buscar o *thymós* nas paixões essenciais não acidentalmente inter-humanas, sociais ou culturais, por isso, Kant se faz presente à reflexão, uma vez que sua antropologia trata das paixões em forma de tríade, isto é, a possessão (paixão de ter (*Habsucht*)), a dominação (paixão pelo domínio (*Herrschaft*)) e de honra (paixão pelo valor, reconhecimento (*Ehrensucht*)). Para Ochaíta, através dos sentimentos se alcança o propriamente humano a nível afetivo, por isso, a análise de Ricoeur se inspira em Kant, o qual, segundo ele é:

[...] quem eleva as paixões por cima do sensível e fala de uns sentimentos próprios do homem porque requerem um meio histórico e cultural. Kant as considera em sua forma degenerada porque empiricamente se conhecem em suas formas de avaréza, ambição e vaidade. Mas servem para compreender, prescindindo do empírico, formas humanas do desejo, “modalidades primordiais do desejo humano”. (OCHAÍTA, 1998, p. 292)¹².

¹¹ [...] la consumación característica del placer alimenticio y, por otra, la unión recíproca de la amistad y, de forma más general, los modos de ‘satisfacción’ de las otras demandas en las que el otro es quien está enfrente o quien sirve de ocasión; [...] (Tradução Nossa).

¹² [...] quien eleva las pasiones por encima de lo sensible y habla de unos sentimientos propios del hombre porque requieren un medio histórico y cultural. Kant las considera en su forma degenerada porque empíricamente se conocen en sus formas de avaricia, ambición y vanidad. Pero sirven para comprender, prescindiendo de lo empírico, formas humanas del deseo, ‘modalidades primordiales del deseo humano’. (Tradução nossa).

A respeito da diferença que aparece segundo as paixões trazidas da antropologia kantiana em relação aos tratados tomista e cartesiano, Ricoeur entende que a dificuldade é inversa aos tratados tomista e cartesiano, uma vez que reduziram a afetividade humana à sua animalidade, ao natural, por isso, “[...] santo Tomás e Descartes podiam elaborar uma ‘física’, em lugar de uma ‘ética’, dos afetos primitivos.” (RICOEUR, 2004, p. 128)¹³. Partindo de Kant, tratando das paixões especificamente humanas, Ricoeur percebe que ele se situa de frente às formas já degradadas da afetividade humana, então o *sucht*, de cada paixão expressa a aberração, o delírio, com que entram na história; as paixões, com isso, já são de fato degradadas.

Todavia, a preocupação de Ricoeur é que essas paixões já degradadas, “[...] nos convidam antes a discernir, em sua transparência, autênticas demandas, que pertencem à constituição primordial do homem.” (RICOEUR, 2016, p. 37). É esta a preocupação de uma antropologia filosófica a qual “[...] há de ser mais exigente; deve empreender uma restauração do originário que está na base do degradado; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 129)¹⁴. É necessário, portanto, para Ricoeur, compreender a constituição do Si, a partir do originário, buscando a demanda de humanidade que constitui o Si. No entanto, é preciso compreender as paixões, sob a forma ávida do humano, nas paixões do poder e da vaidade, que por sua vez são perversões, modalidades originárias do desejo e constitutivas em relação à humanidade, porém são paixões de desvio, de degradação, a partir das paixões originárias.

Ricoeur está interessado em propor uma compreensão primeiramente originária, depois a concepção degradada das paixões, uma vez que “[...] a compreensão de uma paixão como má requer esta compreensão do primordial mediante a imaginação de outra modalidade empírica, mediante a exemplificação em um reino inocente.” (RICOEUR,

¹³ [...] santo Tomás y Descartes podían elaborar una ‘física’, en lugar de una ‘ética’, de los afectos primitivos.” (Tradução Nossa).

¹⁴ [...] ha de ser más exigente; debe emprender una restauración de lo originario que está en la base de lo degradado; [...] (Tradução Nossa).

2004, p. 129)¹⁵. Com isso, as paixões humanas no desejo, estão interligadas em relação ao poder, ao ter e ao valor, que devem pôr de manifesto o apego às coisas e a uns aspectos das coisas que não pertencem à ordem natural, mas ao cultural, pois elas se detêm no âmbito econômico, político e cultural, que ao revolver à natureza tornam o mundo humano.

Para Ricoeur, “[...] atrás dessas figuras passionais aberrantes [...] há solicitações que são autênticas exigências de humanidade: o *eu* aí constitui a sua diferença, sua ‘diferença em face das coisas e sua diferença diante dos outros ‘eus’.” (RICOEUR, 2009, p. 304). Assim, Ricoeur (2004) pensa que a é preciso especificar e articular a relação do Si com outro Si, mediante a objetividade que se edifica nas paixões do ter, poder e valer; o eu se distingue pelo meu, afirmado pela autoridade, que procura seu valor na opinião do outro, como valor e aprovação. Nascimento, por sua vez, escreve:

O *thumos* é o sentimento originário, porque configura determinado tipo de sentimento que tem a demanda por desejos que têm a peculiaridade de serem indefinidos e intermináveis, onde se dá a fragilidade do ser do homem. Também toda a ordem de conflitos que venham a ter a sua origem em nossa infância ou relação com o meio pode ser interiorizada, por que o conflito no coração do homem o precede e lhes confere o seu traço de intimidade que lhe é próprio desde a origem [...] Sejam da ordem do viver ou do pensar, as afecções, que preenchem a região mediana do coração [...]” (NASCIMENTO, 2014, p. 131-132).

Deste modo, Ricoeur (2016) afirma que devem ser depreendidas as demandas em que se constitui o ser-si do humano das esferas objetivas sucessivas que são sua expressão no mundo, para que a teoria filosófica do sentimento não caia em uma psicologia da paixões, mas que seja da estrutura transcendental a priori, pois são “[...] *sentimentos a priori*, regulados por ‘objetos intencionais’, que são do âmbito de uma teoria da objetividade superior, e que são para a *consciência de si* o que a coisa e, em

¹⁵ [...] la comprensión de una pasión como mala requiere esta comprensión de lo primordial mediante la imaginación de otra modalidad empírica, mediante la ejemplificación en un reino inocente. (Tradução Nossa).

geral, o mundo são para a *consciência*.” (RICOEUR, 2016, p. 37). Assim, entra-se na concepção das três principais paixões a serem analisadas: a apropriação, dominação e opinião, que constituem verdadeiramente o *thymós* humano entre a vida do corpo e a vida do espírito.

Kant, na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, retrata as três paixões como cobiça, dominação e ambição. A primeira, diz Kant, se desvela por meio do dinheiro, inventado para o intercâmbio das atividades humanas, e dos bens físicos, que produziram “[...] uma cobiça que por último, mesmo sem o gozo da mera posse e inclusive coma renúncia (do avaro) a todo uso dele, contém um poder que se crê seja suficiente para substituir a falta de qualquer outro.” (KANT, 2006, §85).

Para Ricoeur, a paixão do ter, ou da avidez, avareza, entre outros sinônimos que diz respeito a dimensão econômica das coisas, em um primeiro momento, parte da demanda de humanidade, isto é, “[...] o ‘eu’ se constitui nela tomando como apoio um ‘meu’; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 130)¹⁶. Esta é considerada como a paixão mais primária do ser humano e se mostra como uma exigência inerente às paixões de bens que podem ser percebidos ou não percebidos, é aqui que a relação com as coisas se dá de forma com que se possa comprar, vender, adquirir, usar, de diversas formas.

Por isso, são considerados bens econômicos para Ricoeur, não sabemos o que um humano precisa sem antes saber o que é um bem econômico, pois a capacidade humana de desejo é demasiada elástica, indefinida “[...] para poder proporcionar à economia política uma estrutura sólida; volta a ser precisamente humana quando se torna econômica, ao referir-se a coisas disponíveis [...]” (RICOEUR, 2004, p. 131)¹⁷, o que está intrinsecamente ligado a relação do meu com o eu.

Desde que o ser humano nasce, começa a perceber objetos ao seu redor como próprios, os quais fazem parte do seu próprio mundo, de sua

¹⁶ [...] el ‘yo’ se constituye en ella tomando como apoyo un ‘mío’; [...] (Tradução Nossa).

¹⁷ [...] para poder proporcionarle a la economía política una estructura sólida; se vuelve precisamente humana cuando se torna económica, es decir, al referirse a cosas ‘disponibles’ [...] (Tradução Nossa).

identidade e de seu eu. A medida que cresce, o homem subsiste e está em meio às coisas, tratando-as como possessões suas. Com isso, para Ricoeur (2004), o objeto econômico não é uma simples relação de prazer, ou de obstáculo que é preciso vencer, mas é um bem disponível, que pode ser transformado segundo o trabalho, uma vez que é o trabalho que difere o humano do animal. Assim, “O homem é um ser vivo que trabalha porque produz subsistência. E, porque trabalha, estabelece uma nova relação com as coisas, a relação econômica: [...] o animal se conserva, o homem subsiste [...]” (RICOEUR, 2004, p. 131)¹⁸. O humano tem, portanto, desejo de posse, uma vez que trata as coisas como se fossem pertenças.

Retornando ao nível da afetividade, pondo a novidade dos sentimentos relacionados ao ter, entende-se que, Ricoeur aponta para a carência orientada, isto é, a necessidade de ter tais objetos advém das coisas que estão disponíveis ao sujeito, o que é disponível suscita, por conseguinte, o ciclo de sentimentos referentes a aquisição, apropriação, possessão e conservação. Desta maneira, o sentimento que se constitui é “[...] a interiorização da relação com a coisa econômica, a ressonância do ter no eu, sob a forma do ‘meu’; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 131)¹⁹. Assim, por exemplo, se descobre-se algo que existe e sente-se o desejo de ter essa coisa para si porquê de algum modo ela irá cobrir uma necessidade vital, a partir de uma reflexão e conhecimento anterior, o sujeito fará de tudo para tê-la e fazer com que ela seja dele. Essa aquisição é um esforço, um trabalho e com isso, um valor material.

Para Ricoeur, o eu é afetado pelo ter, e que pode experimentar o domínio sobre o ter, no qual o si pode dispor, e só dispõe na medida em que depende dele, “[...] a eventualidade de já-não-ter, está inscrita na tendência a dispor de...; a alteridade do meu, que é a falha entre o eu e o meu, está constituída por essa ameaça do perder o que tenho e o que

¹⁸ “El hombre es un ser vivo que trabaja porque produce subsistencia. Y, porque trabaja, establece una nueva relación com las cosas, la relación económica: [...] el animal se conserva, el hombre subsiste [...]” (Tradução Nossa).

¹⁹ “[...] la interiorización de la relación con la cosa económica, la resonancia del tener en el yo, bajo la forma de ‘mío’; [...]” (Tradução Nossa).

posso tanto tempo como retenho; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 132)²⁰. Destarte, a possessão é o que resiste à perda, é conjunto de forças que faz o sujeito resistir à perda daquilo que possui, que é essa falha entre o eu e o meu, quando ocorre o apego por algo que se tem e está disposto ao sujeito. Assim, o que diferencia o eu e o teu, por meio das esferas de pertença, é a relação com o outro, quando o meu e o teu excluem-se mutuamente, por isso:

[...] cada *ego* conserva uma porção de indiferenciação espiritual que faz possível a comunicação e converte o outro em meu semelhante. Mas a mútua exclusão, que começa com o corpo em tanto que espacialidade recortada e ocupada, prossegue com a mútua expropriação; o apego ao corpo muda de caráter pela interferência do apego ao meu; [...] (RICOEUR, 2004, p. 132)²¹.

Desse modo, as coisas não valem o mesmo para uma pessoa que para outra, portanto, a relação de apropriação invade paulatinamente a região do espírito, podendo manter com os pensamentos uma relação de apropriação, com isso, a expropriação mútua se remonta desde o corpo até o espírito e termina dividindo, inclusive intimamente, o eu do tu. Ricoeur, a partir disso, questiona se o ter é originariamente culpável, se não é possível uma inocência do ter, e se a comunhão humana é possível sem despojar-se do ter, as quais responde com a questão da bondade de humano, pois o sujeito jamais pode deprender-se do eu em uma suspensão, devido ao apoio do eu no meu. Para Ricoeur, “[...] se a bondade do homem há de ser possível, ainda que a título de utopia do passado ou do futuro, desta bondade implica a inocência de um determinado ter; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 132)²². Dessa maneira, pode-se entender a diferença

²⁰ [...] la eventualidad de ya-no-tener está inscrita en la tendencia a disponer de...; la alteridad de lo mío, que es la fala entre el yo y lo mío, está constituida por esa amenaza de perder lo que tengo y que poseo tanto tiempo como lo retengo; [...] (Tradução Nossa).

²¹ [...] cada *ego* conserva una franja de indiferenciación espiritual que hace posible la comunicación y convierte al otro em mi semejante. Pero la mutua exclusión, que empieza con el cuerpo em tanto que espacialidad recortada y ocupada, prosigue con la mutua expropriação; el apego al cuerpo cambia de carácter por la interferencia del apego al mío; [...] (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

²² [...] si la bondad del hombre ha de ser posible, aunque sea a título de utopia del pasado o del porvenir, dicha bondad entraña la inocência de un determinado tener; [...] (Tradução Nossa)

entre o ter injustamente e uma possessão justa que distinguiria os humanos sem excluir-se mutuamente.

Assim, Ricoeur (2004) entende que, não se pode imaginar o humano sem o ter, mas se pode imaginar uma relação inocente do humano e do ter, ainda que seja uma utopia da apropriação pessoal e comunitária, como é o caso do mito do paraíso, no qual não se possui mais do que se cultiva. A imaginação, contudo, não tem a função de revelar uma origem histórica do mal, mas de compreender um sentido mal da cobiça – *Habsucht* –, entendendo como uma perversão do sentimento originário do ter.

A respeito da paixão de poder, Kant denomina de desejo de dominação, que é uma paixão injusta, “[...] começa pelo temor de se ser dominado por outros e pensa em se colocar a tempo em vantagem de poder sobre eles, o que é sempre um meio duvidoso e injusto de utilizar outros homens para os próprios propósitos [...]” (KANT, 2006, §85). Assim, essa paixão pode levar a resistência de outrem e a imprudência, sendo contrária à liberdade, que todos podem reivindicar, deste modo, injusta, uma vez que para Kant o humano, como pessoa, deve ser fim em si mesmo.

Para Ricoeur, na paixão do poder, entende-se o poder como uma exigência do humano às paixões de dominação e poderio das quais o humano surge, uma força que submete a seu mando outras forças. Logo, de acordo com Ricoeur, surge o *Herrschaft*, que se dá pelo autoritarismo. Essa relação do humano com o poder ocorre de forma que este poder está implicado com o ter, devido a seu sentido primeiramente tecnológico e no sentido econômico social, todavia deve-se ter presente a diferença do princípio “[...] entre as duas implicações do poder no ter para compreender a diferença dos problemas que planteiam o poder político e esse poder derivado, implicado nas relações de trabalho e nas relações de possessão.” (RICOEUR, 2004, p. 133)²³.

²³ [...] entre las dos implicaciones del poder en el tener para comprender la diferencia de los problemas que plantean el poder político y ese poder derivado, implicado en las relaciones de trabajo y en las relaciones de posesión. (Tradução Nossa).

O trabalho, neste panorama, estende-se como uma relação de poder do humano sobre o humano e do humano sobre a natureza, pois é com o trabalho, que se trava uma luta com a natureza, ou seja, de dominação de forças que se tem de vencer. Segundo Ricoeur, o fato de o humano estar instalado entre as coisas é “[...] um fenômeno de dominação, que se converte ao homem em uma força que submete a outras forças. Contudo, a força de trabalho do homem figura por sua vez entre as forças que há que submeter.” (RICOEUR, 2004, p. 134)²⁴. Desse modo, a força de trabalho se apresenta através de relações de subordinação das coisas²⁵, a qual acontece em uma simples exigência tecnológica como uma organização racional da luta contra a natureza. É importante salientar que a subordinação das operações “ [...] não se converte em uma relação de mando e de obediência, dentro do próprio trabalho, mais que através do sistema econômico e social, assim como do conjunto institucional que define o regime do trabalho e não somente sua tecnologia.” (RICOEUR, 2004, p. 134)²⁶, e então, o eu estabelece conexões com as coisas e as transforma através do trabalho, que faz o humano ter vínculos que determinam comunicações interpessoais, e conseqüentemente, de poder.

As relações de mando e de dominação, que ocorrem de forma tecnológica através do trabalho, resultam de relações em ocasião do ter, as quais introduzem as relações de poder entre os humanos, pois aqueles que são detentores dos meios de produção, seja um indivíduo, um estado ou grupo, dispõe deles e exerce poder sobre os que trabalham, sendo essa a “[...] expressão mais espetacular dessa superposição do domínio

²⁴ [...] un fenómeno de dominación, que convierte al hombre en una fuerza que somete a otras fuerzas. Ahora bien, la fuerza de trabajo del hombre figura a su vez entre las fuerzas que hay que someter. (Tradução Nossa).

²⁵ Esta questão de subordinação das coisas ao humano é um problema que advém desde o início da modernidade, mais especificamente com a Revolução Científica do século XVII, que teve como expoentes principais Francis Bacon, Galileu Galilei, entre outros autores. O problema que se dá através disso é que o humano hominiza o natural, a natureza, mas não a humaniza, o que com a relação entre as coisas são boas ou más mediante o uso com que as pessoas fazem disso.

²⁶ [...] no se convierte en una relación de mando y de obediencia, dentro del propio trabajo, más que a través del sistema económico y social, así como del conjunto institucional que define el régimen del trabajo y no solo su tecnología. (Tradução Nossa).

econômico e do mando tecnológico; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 134)²⁷. Segundo Ricoeur, os trabalhadores que dispõem da força de trabalho poderiam executar o trabalho por eles mesmos, sendo cooperadores-proprietários, e assim poriam fim ao caráter alienado do trabalho, no entanto não excluiria a diferença entre as relações de subordinação tecnológica por um lado e social por outra.

Essas relações de domínio, que provêm do regime da apropriação dos meios de produção, se mantêm na medida em que reconhecem e garantem algumas instituições que contam com uma autoridade que é política. Para Ricoeur (2004) as relações de domínio da ordem econômico-social somente podem mudar mediante a transformação da estrutura política do poder que estampa a instituição de formas tecnológicas, econômicas e sociais, de poder do humano sobre humano. Assim, entende-se que é importante perceber o poder e o ter como uma interpretação puramente intencional, uma vez que, a autoridade por si mesma não é má, o mando é uma diferença necessária entre os humanos “[...] implicada na essência do político. [...] ‘O Estado é a organização de uma comunidade histórica. A comunidade, organizada em Estado, é capaz de tomar decisões.’” (RICOEUR, 2004, p. 135)²⁸.

O poder do humano sobre o humano faz-se questão principal no pensamento de Ricoeur, haja vista a relação de poder pela qual se espera o respeito da autoridade, pois, ela por sua natureza, a autoridade remete a certa diferença ou assimetria em relação a duas pessoas. O Estado ocorre do mesmo modo, qualquer que seja a sua origem, estando no âmbito da organização e decisão de um ou alguns humanos e em último termo de todos os humanos.

O Estado, considerado como poder, é a instância que detém o monopólio da coação física legítima; enquanto tal, é o poder de alguns sobre todos, poder

²⁷ [...] expression más espectacular de esa superposición del dominio económico y del mando tecnológico; [...] (Tradução Nossa).

²⁸ [...] implicada en la esencia de lo político. [...] ‘El Estado es la organización de una comunidad histórica. La comunidad, organizada en Estado, es capaz de tomar decisiones’. (Tradução Nossa).

físico de coagir. No Estado de direito, esse poder físico coercitivo coincide ou coincidiria com um poder moral de exigir; mas mesmo assim, seguiria sendo poder do homem, poder instaurado certamente, mas poder exercido. (RICOEUR, 2004, p. 135-136)²⁹.

Segundo Ricoeur (2004), esta concepção faz com que haja uma objetivação do poder do humano sobre o humano a partir da instituição que constitui um novo objeto no mundo dos sentimentos, da afetividade, pois os papéis sociais que o humano exerce geram algumas situações, as quais a instituição política consolida como objeto, e que a afetividade interioriza como sentimentos intersubjetivos que variam em torno as questões de mandar-obedecer. Assim, nenhuma investigação sobre as necessidades, tensões e tendências pode encontrar um fio condutor neste labirinto afetivo, por isso, “A destruição psicológica resulta interminável; o princípio de ordenação somente pode proceder do ‘objeto’ que não é, aqui, senão a forma em que se realiza a relação inter-humana do poder.” (RICOEUR, 2004, p. 136)³⁰.

As necessidades, tensões e tendências são sentimentos psicogenéticos na concepção de Ricoeur, pois interiorizam a relação do eu com uma nova capa de objetos que podem ser considerados culturais, a teoria do sentimento, neste contexto, entra em um novo campo de aplicação, o da afetividade, isto é, “[...] o sentimento mesmo enquanto experimentado como modificação passiva do eu [...]” (RICOEUR, 2004, p. 136)³¹. Esta afetividade revolve a humanidade na medida em que se torna coetânea dos objetos de alto escalão, nos quais as relações humanas cristalizam.

Por outro lado, a distinção entre a figura passional e o sentimento é o lugar onde se constitui a relação do humano com o poder, que não depende da psicologia, mas uma reflexão acerca do objeto é poder pôr de

²⁹ El Estado, considerado como poder, es la instancia que detenta el monopolio de la coacción física legítima; en cuanto tal, es el poder de algunos sobre todos, poder físico de coaccionar. En el Estado de derecho, esse poder físico coercitivo coincide o coincidiría con un poder moral de exigir; pero incluso entonces, seguiría siendo poder del hombre, poder instaurado certamente, pero poder ejercido. (Tradução Nossa).

³⁰ “El desmenzamiento psicológico resulta interminable; el principio de ordenación sólo puede proceder del ‘objeto’ que no es, aquí, sino la forma en que se realiza la relación inter-humana del poder. (Tradução Nossa).

³¹ [...] el sentimiento mismo en tanto que experimentado como modificación pasiva del yo [...] (Tradução Nossa).

manifesto a distinção entre o destino ao bem do poder e sua inclinação ao mal. Assim, o destino do poder se pode imaginar no objeto, no coração mesmo de suas manifestações mais ou menos perversas, pois o poder político aparece ligado ao mal, “[...] primeiro, porque não fornece um remédio para as paixões senão mediante sua violência corretiva [...] e, depois, porque ele mesmo já está degradado enquanto poder violento.” (RICOEUR, 2004, p. 137)³². Ricoeur, contudo, pensa que deve haver uma destinação inocente do poder, que existe ou existia antes do degradado, esta podia se dar, por exemplo, em educar o indivíduo para a liberdade, a qual seria um exercer o poder sem violência, uma vez que, a paixão de dominar pode chegar as relações de violência como abuso de força e, conseqüentemente ao desrespeito ao humano e às coisas.

Neste âmbito, Ricoeur (2004) considera a educação para a liberdade como uma tarefa a ser realizada devido a concepção de poder do humano já estar degradada, e, dado isso, esse trabalho de educação para a liberdade pode encontrar e conferir um sentido à história, haja visto que o poder é originariamente inerente ao ser humano. Portanto, a afetividade em relação à objetividade política, originam sentimentos puros, na relação de mandar-obedecer, assim, o humano se constitui no animal político³³, como Aristóteles pensava.

Por outro lado, a terceira paixão se apresenta para Kant, como uma ambição, não como um amor à honra, uma alta estima, todavia como um empenho pela reputação, na qual a aparência basta, a qual denomina soberba. Esta “*Soberba* é um desejo de honra frustrado, que atua contra seu próprio fim e não pode ser considerado como um meio deliberado de usar outros homens [...]” (KANT, 2006, §85).

³² [...] primero, porque no aporta remedio a las pasiones sino mediante su violencia correctiva [...] y, después, porque él mismo ya está degradado en tanto que poder violento. (Tradução Nossa).

³³ Aristóteles imagina o animal político não só como um animal racional, mas também um animal político, que goza de todos os direitos políticos de sua época e exerce parte na administração da cidade. Segundo Reale, “Aristóteles [...] dá [...] uma expressão paradigmática, definindo o próprio homem como ‘animal político’ (ou seja, não simplesmente como animal que vive em sociedade, mas como animal que vive em sociedade politicamente organizada).” (REALE, 2003, p. 221).

Para Ricoeur, contudo, é a paixão de honra, glória, ou da estima de si, que se encontra no valor da opinião do outro. A vaidade e a pretensão ganham valores relevantes, ao falar desta paixão, pois são elas a forma alteradora do sentimento, uma forma perversa da intenção constituinte. Para Ricoeur, nesse ponto há a constituição do si, “[...] no limite do econômico e do político e nos confins desses sentimentos de pertença a um Nós e de entrega a uma Ideia onde, mais acima, vislumbramos uma espécie de esquematização afetiva do *Eros* filosófico.” (RICOEUR, 2004, p. 138)³⁴. Nesse âmbito, Ricoeur ressalta a demanda de estima do si, a qual se dá mediante o desejo de existir, de ser percebido, não mediante uma afirmação vital, mas a um reconhecimento do outro.

O Si, contudo, possui uma demanda de reciprocidade, que não se satisfaz com as relações humanas surgidas com o ter, nas relações de exclusão mútua, muito menos com as relações de poder, que são assimétricas, diferenciadas e há uma relação de hierarquia e autoridade, que não são recíprocas. Por isso, Ricoeur acredita que a constituição do Si, está muito “[...] mais além da esfera do econômico e do político, na região das relações interpessoais; ali é de onde persigo o propósito de que me estime, me aprove, me reconheça.” (RICOEUR, 2004, p. 138)³⁵. Assim, a constituição do sujeito, ou dos sujeitos se dão mutuamente mediante a opinião de cada um, da opinião mútua.

No entanto, a problemática que está em pauta para Ricoeur (2004), é a fragilidade da existência mediante a opinião, essa possibilidade de não ser mais que a opinião do outro, que o que o outro diz do si é a ocasião das paixões de glória em que destaca a vaidade na fragilidade da estima como opinião. Consiste, portanto, na busca de reconhecimento do outro, numa zona intermediária da afetividade, na qual, por sua vez, ocorre, a mútua constituição dos homens. Segundo Ricoeur, a constituição mútua dos

³⁴ [...] en el límite de lo económico y de lo político y en los confines de esos sentimientos de pertenencia a un Nosotros y de entre a una Idea en donde, más arriba, vislumbramos una especie de esquematización afectiva del *Éros* filosófico. (Tradução Nossa)

³⁵ [...] más allá de la esfera de lo económico y de lo político, en la región de las relaciones interpersonales; allí es donde persigo el propósito de que se me estime, se me apruebe, se me reconozca. (Tradução Nossa).

humanos na estima mútua, enquanto opinião, “[...] se mantém mais aquém do ato de procriar; por isso, depende do *thymós*, e não do *eros*; mas Platão também disse que o *thymós* luta as vezes contra a razão [...]” (RICOEUR, 2004, p. 139)³⁶.

Neste contexto, se a demanda de estima entre o vital e o espiritual em meio aos sentimentos do coração humano é mediada pela vida e pelo espírito, fica mais difícil pensar a constituição própria do humano, por isso parece não haver objetividade como havia ocorrido em relação aos bens econômicos na demanda de ter, e com as instituições políticas em relação ao poder, muito embora essa demanda de estima do si, seja chamada de reconhecimento. Assim, “[...] a estima encerra uma espécie de objetividade, totalmente formal [...] que pode manter-se por meio de uma reflexão kantiana [...]” (RICOEUR, 2004, p. 139)³⁷. Termina, portanto, uma representação de um fim que não é somente um fim a ser realizado, mas um fim existente por si mesmo, é a própria pessoa, um fim em si mesmo, na concepção kantiana, a qual diz que não se pode usar do outro como um meio para chegar a algo, fazendo das pessoas coisas, como já visto na questão do respeito, no capítulo anterior.

Deste modo, percebe-se que a estima de Si, é uma estima de humanidade, isto é, a ideia do humano na pessoa e na pessoa do outro, o que se espera do outro é que ele reconheça a humanidade, que declare a humanidade do Si. Segundo Ricoeur, o reflexo do Si na opinião do outro tem a consistência de um objeto, e “[...] implica a objetividade de um fim existente que limita qualquer pretensão de dispor simplesmente de mim mesmo; nesta objetividade, e graças a ela, é onde se pode me reconhecer.” (RICOEUR, 2004, p. 140)³⁸. Para Ricoeur, a humanidade hiper-econômica e hiper-política dá testemunho de reconhecimento, uma vez que o

³⁶ [...] se mantiene más acá de ese acto de procrear; por eso, depende todavía del *thymós*, y no del *éros*; pero Platón también dijo que el *thymós* lucha a veces con la razón [...] (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

³⁷ [...] la estima encierra una especie de objetividad, totalmente formal [...] que puede mantenerse por medio de una reflexión de tipo kantiano [...] (Tradução Nossa).

³⁸ [...] entraña la objetividad de un fin existente que limite cualquier pretensión de disponer simplemente de mí mismo; en esta objetividad, y gracias a ella, es donde se me puede reconocer. (Tradução Nossa).

econômico se objetiva em bens e formas de ter, e o político nas instituições e formas de poder. Assim, as produções culturais são obras do espírito, na medida em que refletem um meio e uma época juntamente com a investigação das possibilidades do humano, são os objetos que mostram a universalidade abstrata da ideia de humanidade.

Portanto, Ricoeur entende que, a objetividade, se dá nos três modos da seguinte maneira:

[...] a objetividade do ter está sempre aderida a das coisas: devido ao seu caráter 'disponível', os bens econômicos estão no mundo como coisas; a objetividade do poder já é a de uma relação humana, que se converte em objetiva por instituição, mas vinculada com as coisas pelo poder físico de coerção que encarna o poder moral de exigir; a objetividade cultural é a relação mesma do homem com o homem, representada na ideia de humanidade; unicamente os testemunhos culturais lhe conferem densidade das coisas em forma de monumentos que existem no mundo: mas essas coisas são 'obras'. Esta objetividade da ideia do homem, material e formal, é o que gera uma afetividade a sua medida: o ciclo dos sentimentos de estima. (RICOEUR, 2004, p. 141)³⁹.

A estima de si, portanto, ocorre quando o sujeito estima ao outro e a ele mesmo pela humanidade, e se estima a si mesmo como um tu para o outro, em segunda pessoa, “[...] o amor por si mesmo não é, em sua textura essencial, deferente da simpatia; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 141)⁴⁰. Por isso, a alteridade, unida ao sentimento de valorização, expõe a diferença da estima do si e o apego pela vida, como posto em situações catastróficas que o si se encontra em perigo de morte.

Destarte, o valor não é algo que se veja, nem que se conheça, mas é algo que se creia, segundo Ricoeur:

³⁹ [...] la objetividad del tener está siempre aderida a la de las cosas: debido a su carácter 'disponible', los bienes económicos están en el mundo como cosas; la objetividad del poder ya es la de una relación humana, que se convierte en objetiva por institución, pero vinculada con las cosas, por el poder físico de coerción que encarna el poder moral de exigir; la objetividad cultural es la relación misma del hombre con el hombre, representada en la idea de humanidad; únicamente los testimonios culturales le confieren la densidad de las cosas en forma de monumentos que existen en el mundo: pero esas cosas son 'obras'. Esta objetividad la idea del hombre, material y formal, es la que engendra una afectividad a su medida: el ciclo de los sentimientos de estima. (Tradução Nossa).

⁴⁰ [...] el amor por uno mismo no es, en su textura esencial, diferente de la simpatia; [...] (Tradução Nossa).

Eu creio que valho aos olhos do outro que aprova minha existência; em última instância, esse outro sou eu mesmo. Essa crença [...] na medida em que me afeta, constitui o sentimento mesmo de meu valor. Esse afeto apreciativo, esse apreço afetivo, é o ponto auge que se pode elevar a consciência de si no *thymós*.” (RICOEUR, 2004, p. 141)⁴¹.

Assim, uma constituição dos sentimentos a partir do objeto pode ser guia numa psicologia dos sentimentos que estão em torno do valor do eu, todavia uma estima de vida, que seja vivida somente na crença da opinião de outro pode se equivocar, e a falta de apreço pode gerar no sujeito uma subestimação de si ou uma subestimação do outro e seus valores, gerando agressividade, represálias, ressentimento, vingança, se o outro tiver depreciado, rebaixado ou humilhado o eu. Deste modo, pode surgir uma patologia da estima, pois não há nada mais frágil ou vulnerável “[...] que uma existência a mercê de uma crença; e se compreende que o ‘sentimento de inferioridade’ pode servir de fio condutor a origem das neuroses.” (RICOEUR, 2004, p. 142)⁴².

Contudo, Ricoeur entende que, embora seja importante a etiologia das neuroses, é necessário compreender que as formas patológicas da estima se compreendem nas formas não patológicas e constitutivas do si. Dessa maneira, é preciso falar a respeito das perversões morais, pelas quais o caráter de crença torna possível a corrupção. O objeto da estima precede ao nada da glória. Portanto, entre a estima de si, e a vã glória está a distância que separa a possibilidade do acontecimento do mal, e “[...] é preciso que o homem esteja *cego* para que a vaidade chegue a perverter a crença e para que a busca do reconhecimento se transforme em paixão pela honra.” (RICOEUR, 2004, p. 142)⁴³. Esta cegueira, para Ricoeur, é algo

⁴¹ Yo creo que valgo a ojos de otro que aprueba mi existencia; en última instancia, esse otro soy yo mismo. Esa creencia [...] en la medida que me afecta, constituye el sentimiento mismo de mi valor. Ese afecto apreciativo, ese aprecio afectivo, es el punto álgido al que puede elevarse la conciencia de sí en el *thymós*. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

⁴² [...] que una existencia que se encuentre a merced de una creencia; y se comprende que el ‘sentimiento de inferioridad’ haya podido servir de hilo conductor en la génesis de las neurosis. (Tradução Nossa).

⁴³ [...] es preciso que el hombre esté *cego* para que la vanidad llegue a pervertir la creencia y para que la búsqueda de reconocimiento se transforme en pasión por el honor. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

aberrante e não é constitutiva ao ser humano, é o sentimento originário que possibilita a patologia em todos os sentidos da palavra, que não é um amor patológico de si, como no sentido kantiano.

De acordo com Portocarrero, é no meio dessas exigências afetivas da constituição das camadas da objetividade dos objetos humanos, sejam eles econômicos, políticos ou culturais que se pode compreender o si e as falhas. Assim, “[...] também estas exigências que entretecem a nossa afetividade, estão situadas sob o signo de fragilidade e do conflito.” (PORTOCARRERO, 2012, p. 213). Por isso, Ricoeur (2016) entende que as demandas do ter, poder e valer constituem verdadeiramente o *thymós* entre a vida do corpo e a vida do espírito no humano, buscando entender a fragilidade desse si, que se desvela no conflito entre prazer e felicidade, na fragilidade afetiva.

Para Ricoeur, a fragilidade é a dualidade humana do sentimento, a desproporção conflituosa na diferença entre prazer e felicidade que estão no ápice do desejo vital e intelectual. Então, é necessário buscar a disparidade entre o prazer e a felicidade a partir das demandas do *thymós* – ter, poder e valer –, pois, sobretudo, o coração humano está entre o vital e o espiritual, é inquieto, uma vez que o si nunca está garantido. Assim, Ricoeur afirma que a demanda em que o si busca a si mesmo é sem fim, “Enquanto o prazer é uma espécie de repouso provisório [...] a felicidade é [...] um repouso duradouro ou, ao menos, um movimento no repouso, o *thumos* inquieto.” (RICOEUR, 2016, p. 38).

O coração inquieto é, portanto, insaciável, de modo que se pergunta “[...] quando terei o bastante? Quando serei bastante poderoso? Quando serei bastante estimado? O eu anda sem fim à procura de si mesmo, entre o prazer e a felicidade.” (RICOEUR, 2009, p. 305), a pergunta fundamental que se faz, neste contexto é onde pode-se encontrar a suficiência. Entre a finitude do prazer e o infinito da felicidade, o *thymós* se encontra indefinido, levando a uma busca sem fim. Ricoeur pensa que “Toda a ação

humana leva a marca desse indefinido; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 143)⁴⁴, e se desenvolve sob a demanda do *thymós*, sendo um movimento perpétuo, deixando de lado o ciclo amor-desejo-prazer que Tomás de Aquino e Descartes tratavam, para Ricoeur é necessário abrir o ciclo, pois não há uma ação terminal, as ações são intermediárias.

É assim que a estrutura fim-meios – na qual se apresenta o desejável e o temível, formando uma ambiguidade que não basta para criar uma situação humana diferente do meio animal – passa por um alongamento de distensão, local onde nenhuma ação é terminada, “[...] todas as ações se tornam intermediárias, e a vida humana corre o perigo de esquecer ou de perder seu objetivo, em razão do caráter indeterminado da tripla demanda em que o eu busca a si mesmo.” (RICOEUR, 2016, p. 38).

Esta tripla demanda traz uma novidade que é ter um termo indeterminado, o desejo do desejo carece de fim, e aqui está uma situação propriamente humana, assim quanto mais precisos se tornam os meios, mais evasivos se tornam os fins ao carregar-se de aspirações inter-humanas, “[...] esse contraste entre a tecnicidade dos meios e a indeterminação dos fins contribui para reforçar esse sentimento de insegurança que invade as ações que não podem ser atribuídas a um termo.” (RICOEUR, 2004, p. 144)⁴⁵. Deste modo, a tecnicização da ação e o adiamento dos fins do ser-si contribuem para a insegurança e do vazio que se estende sobre a ação humana.

Assim, a fragilidade do sentimento entre o prazer e a felicidade, se resume no *thymós*, como intermédio, indeterminação, de modo que o *thymós* não é somente o que está situado entre o vital e o espiritual, mas o misto, para Ricoeur, a fragilidade afetiva se expressará nos intercâmbios entre “[...] as demandas indefinidas do eu e as tensões cíclicas, finitas, de nível vital e, por outro, entre essas mesmas demandas tímicas e o desejo da felicidade: nessas complexas endosmose é de onde se exerce a

⁴⁴ Toda la acción humana lleva la marca de ese indefinido; [...] (Tradução Nossa).

⁴⁵ [...] ese contraste entre la tecnicidad de los medios y la indeterminación de los fines contribuye a reforzar ese sentimiento de inseguridad que invade las acciones a las que no se les puede asignar término. (Tradução Nossa).

‘mediação’ do *thymós*.” (RICOEUR, 2004, p. 145)⁴⁶. De acordo com Ricoeur (2009), produz-se as endosmose múltiplas entre a finitude das necessidades vitais e a indefinição do *thymós*, quando se traz essa demanda indefinida entre o vital e o espiritual, o *thymós* está em duplo sistema de troca, tanto com um quanto com o outro, é nestas trocas entre tensões vitais e demanda do si, e demanda do si e apetite de felicidade, que a vida se põe de permeio, e nisto consiste a instabilidade da vida.

Destarte, ao considerar as ligações entre o vital e o humano, devem ser considerados os instintos, dado que são remanejados, transmutados pela tripla demanda que faz os humanos serem humanos. Neste âmbito, a sexualidade entra como um caso a ser analisado para Ricoeur, de modo que analisa da seguinte maneira:

[...] a sexualidade torna-se humana na medida em que é atravessada, retomada, e como que transpassada pela demanda propriamente humana; por isso é fácil encontrar nela uma nota de possessão, uma nota de dominação e também busca de reconhecimento.” (RICOEUR, 2016, p. 39).

Neste contexto, a sexualidade se encontra entre o âmbito vital e humano, é deste modo que o *thymós* se sexualiza e evoca a libido – conceito que Ricoeur retoma de Freud – que é, antes de mais nada a afetividade humana sensibilizada pela sexualidade, simultaneamente sexual e mais que sexual, no entanto não é exclusivamente genital para Freud. Segundo Ricoeur (2004), a libido é *epithymía* e *thymós*, desejo e coração, de forma que Freud entende a investigação antropológica do desejo do sexo contrário é também desejo do semelhante, dado que não é somente genital. Ricoeur, portanto, afirma que Freud chama o princípio do prazer essa mistura do vital e do humano, mas com um predomínio do vital e é assim que a sexualidade é o lugar da ternura, tanto instintiva e profundamente humana.

⁴⁶ [...] las demandas indefinidas del yo y las tensiones cíclicas, finitas, de nivel vital y, por otra, entre esas mismas demandas tónicas y el deseo de la dicha: en esas complejas endosmosis es donde se ejerce la ‘mediación’ del *thymós*. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

Para Ricoeur, “[...] ao mesmo tempo que o *thymós* sofre com a atração do vital, sofre também a do espiritual; assim é desenhado um novo ‘misto’, no qual não resulta ilegítimo reconhecer a trama afetiva das grandes paixões.” (RICOEUR, 2004, p. 146)⁴⁷. Este sofrer significa qualquer sentimento que afeta ao eu, uma paixão que se entende por uma classe de sentimentos da qual não se pode dar conta nem por meio de uma simples derivação dos sentimentos vitais, nem por uma cristalização da emoção, nem dentro do horizonte do prazer.

Entretanto, as demandas do ser-si se mostram na aspiração da totalidade, na qual reconhece-se o desejo de felicidade, deste modo, “[...] na ‘paixão’ o homem põe toda a sua energia, todo o seu coração, porque um objeto de desejo se tornou tudo para ele: nesse ‘tudo’ está a marca do desejo da felicidade; [...]” (RICOEUR, 2016, p. 39). Assim, a vida não quer ‘tudo’, a palavra tudo tem sentido para o espírito, e não para a vida, pois o espírito quer ‘tudo’, pensa no ‘tudo’ e só repousa nele. Portanto, somente um objeto susceptível de representar o ‘todo’, a “[...] totalidade da felicidade pode absorver tanta energia, elevar o homem por cima de suas capacidades ordinárias e lhe fazer capaz de sacrificar seu prazer e viver dolorosamente.” (RICOEUR, 2004, p. 146)⁴⁸.

De acordo com Nascimento (2014a), o mesmo acontecia com a perspectiva finita que somente se constitui na intenção da verdade que a transgride, contudo, o prazer surge a partir de uma visada afetiva que o mostra como simples prazer, de modo que pode-se sofrer por ter o prazer e ter o prazer ao sofrer, e aqui pode-se falar de uma crítica do princípio do prazer, pois parece não mostrar o caminho da felicidade. Por isso, é importante retratar uma transgressão do prazer pela felicidade. Ao mesmo modo, Grondin (2015) pressupõe a relação da fragilidade com a

⁴⁷ [...] al mismo tiempo que el *thymós* padece la atracción de lo vital, padece también la de lo espiritual; se dibuja así un nuevo ‘mixto’, donde no resulta ilegítimo reconocer la trama afectiva de las grandes pasiones. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

⁴⁸ [...] la totalidade de la dicha puede absorber tanta energia, elevar al hombre por encima de sus capacidades ordinarias y hacer-le capaz de sacrificar su placer y de vivir dolorosamente. (Tradução Nossa).

falibilidade, que se descobre na tensão entre prazer e felicidade, de modo com que:

[...] o prazer encarna [...] o momento de contentamento que satisfaz nossos sentidos, mas que não esgota toda nossa esperança de felicidade. A felicidade é, com efeito animada [...] por uma visada de totalidade: a felicidade que busco não se reduz ao prazer, tão limitado quanto o é a perspectiva; ela é a esperança de uma ‘totalidade de sentido’, que não é um ‘termo finito’, mas ‘o horizonte em todos os aspectos’. (GRONDIN, 2015, p. 47).

Para Ricoeur, é assim que se exerce através do *thymós*, a dupla tração do prazer e da felicidade “[...] da realização finita e da realização infinita; e é no indefinido da demanda de posse, de dominação e de valorização por outrem que eu interpreto esse drama do infinito e finito. (RICOEUR, 2016, p. 39).

Anteriormente discutiu-se sobre a função do sentimento que é unir o sujeito ao mundo, unir o que o conhecimento separa, contudo, nesta união, ou interiorização dos laços do eu com o mundo, faz com o sentimento suscite uma nova cisão, de si consigo mesmo, mostrando a forma de conflito que há no humano. Se antes havia uma dualidade da razão e sensibilidade que encontrava um objeto de repouso, ou síntese, agora há a vida orgânica que está na perfeição instantânea do prazer e a vida espiritual, que aspira a totalidade, a perfeição da felicidade. De acordo com Ricoeur, “Quanto à dualidade do homem, que a imaginação transcendental tranquiliza no objeto, o sentimento a interioriza e a aviva, no *conflito* essencial, o conflito entre o prazer e a felicidade.” (RICOEUR, 2009, p. 306).

Assim, Portocarrero defende a ideia de que todos os outros conflitos que caracterizam os humanos “[...] quer se diga que têm origem da nossa infância ou nas nossas relações com o meio, só podem ser interiorizados porque o conflito interior a nós próprios precede-os, recolhe-os e dá-lhe a nota de intimidade, que é a sua desde a origem.” (PORTOCARRERO, 2012, p. 213). Isto significa que, a desproporção do sentimento se mostra em uma nova mediação, que é o próprio coração, o *thymós*, que corresponde,

na ordem do sentimento, à imaginação transcendental na ordem do conhecimento. Todavia, a mediação do *thymós* não se faz como objetividade da imaginação transcendental, mas se reflete em um conflito de subjetividade, esta mediação “[...] se reflete em si mesmo em uma demanda afetiva indefinida, na qual se atesta a fragilidade do ser humano.” (RICOEUR, 2004, p. 149)⁴⁹.

Deste modo, Ricoeur entende que nenhum conflito entre os sujeitos e qualquer instância suscetível de outorgar uma personalidade prestada, poderia ser introjetado se os humanos não a desproporção entre o *bios* e o *logos*, cujo desacordo originário sofre o coração humano. Ricoeur (2016) define que a fragilidade específica do sentimento humano é o conflito que é inscrito na própria desproporção da felicidade e do prazer e também na fragilidade do coração humano. “[...] essa mediação se reflete em si mesma em uma exigência afetiva interminável onde se comprova a fragilidade de *ser-homem*.” (RICOEUR, 2009, p. 307).

Tal é a definição da imagem de um humano proposta pela filosofia do sentimento, a de um ser situado entre os polos extremos da realidade – seja entre felicidade e prazer, entre vital e espiritual, finito e infinito – que abrange esses polos e os aproxima, é um ser que não coincide consigo mesmo, sendo mistura, misto em todos os casos, é assim que “[...] o *conflito* pertence à constituição mais originária do homem; o objeto é síntese, o eu é conflito.” (JERVOLINO, 2011, p. 37). Somente mediante essas considerações é possível se falar de desproporção e falibilidade, e prosseguir na reflexão para poder compreender o que significa falibilidade e a sua relação com a desproporção.

4.2 A Falibilidade e A Desproporção

Perpassando pelas desproporções humanas que Ricoeur trata ao longo da obra *O homem falível*, se pôde compreender a desproporção entre

⁴⁹ [...] se refleja en sí misma em una demanda afectiva indefinida, en la que se atestigua la fragilidad del ser humano. (Tradução Nossa).

o *bios* e *logos*, ao mesmo modo que o prazer e a felicidade, as quais geram uma dimensão conflituosa no coração humano. Sendo assim, ao analisar a fragilidade afetiva, percebe-se que recai na relação e condição existencial com a falibilidade, uma vez que ela é dada sob o signo de conflito, na qual opera a desproporção humana. Segundo Edralin e Garcia, a fragilidade não simplesmente o local, o ponto de falha, mas, “[...] o ponto de inserção do mal, nem mesmo a ‘origem’ a partir da qual o homem cai; é a ‘capacidade’ para o mal. Fragilidade ou falibilidade indicam a possibilidade do mal como algo constitutivo da condição humana.” (EDRALIN; GARCIA, 2014, p. 51)⁵⁰.

Com falibilidade, Ricoeur quer afirmar “[...] a *possibilidade* do mal moral [...] inscrita na constituição do homem.” (RICOEUR, 2004, p. 151)⁵¹. Assim, se exige dois tipos de esclarecimentos, de modo que Ricoeur se pergunta onde poderia residir a possibilidade de falhar na constituição originária do humano, perguntando, também, pela natureza da possibilidade do mal moral. Segundo Costa, é possível entender três diferentes concepções do que Ricoeur entende por falibilidade:

Primeiro que o conceito de falibilidade revela a natureza limitada do homem e sua fraqueza constitucional. Segundo, o conceito de falibilidade significa a possibilidade do mal, que pode ser interpretada como ‘espaço de aparição’, como ‘origem’ e como ‘capacidade’ para o mal. E, por último a falibilidade ou finitude humana não é o mal metafísico nem o mal moral. (COSTA, 2008, p. 26).

Ricoeur, diferentemente de Leibniz⁵², acredita que a limitação é insuficiente para explicar o mal moral, pois “Qualquer limitação não é uma possibilidade de falhar, mas essa limitação específica que consiste, para a realidade humana, em não coincidir consigo mesmo.” (RICOEUR, 2004,

⁵⁰ [...] the point of insertion of evil, nor even the “origin” starting from which man falls; it is the “capacity” for evil. Fragility or fallibility indicates the possibility of evil as something constitutive of human condition. (Tradução Nossa).

⁵¹ [...] la *posibilidad* del mal moral [...] inscrita em la constitución del hombre. (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

⁵² Leibniz acreditava que a limitação das criaturas era a ocasião para o mal moral, segundo Ricoeur, a concepção de Leibniz mereceria inclusive o nome de mal metafísico, ou ontológico.

p. 151)⁵³. Assim, segundo Costa (2008), Ricoeur encontra a compreensão da falibilidade se dá pelo fato de o mal antropológico ser entendido mediante a compreensão de desproporção, da polaridade do finito e infinito, e de intermediação ou mediação que a condição humana exerce sobre esses polos.

Ao buscar a falibilidade na desproporção, Ricoeur volta a análise de Descartes, isto é, encontra o humano entre o ser e o nada, o ser diante do nada e o nada diante do ser, uma posição de entendimento finito e vontade infinita, um meio entre Deus e o nada. Deste modo, a concepção de Descartes “[...] não se propunha elaborar uma ontologia da realidade humana, mas unicamente descartar a hipótese que o homem estivesse de uma capacidade positiva de errar, que advogaria contrariamente a perfeição divina; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 152)⁵⁴.

Descartes atribuíra o humano composto entre o ser e o nada, deixando lugar para a ideia de defeito do ser, que atribuíra ao mau uso da vontade, todavia, segundo Costa, “[...] Ricoeur se pronuncia dizendo que não estamos como provar se de fato nos encontramos nessa mediania entre o Ser e o Nada, dos quais pouco ou nada sabemos.” (COSTA, 2008, p. 27). Destarte, é necessário um conceito de limitação geral, propriamente humana, que não seja na concepção cartesiana, a qual não convém à ideia de falibilidade.

Para Ricoeur, a ideia de desproporção parece satisfazer a exigência de uma ontologia da realidade humana, que se desenvolve a partir do marco de uma ontologia formal de algo em geral, o conceito de limitação em geral pertence a semelhante ontologia formal, contudo, por especificação, não se passa da ideia de limitação de alguma coisa a limitação do humano, assim é preciso adicionar as categorias próprias da realidade humana. Segundo Ricoeur, as categorias próprias da limitação humana, devem se

⁵³ Cualquier limitación no es una posibilidad de fallar, sino esa limitación específica que consiste, para la realidad humana, em no coincidir con uno mismo. (Tradução Nossa).

⁵⁴ [...] no se proponía elaborar una ontología de la realidad humana, sino unicamente descartar la hipótesis de que el hombre estuviese dotado de una capacidad positiva de errar, que abogaría em contra de la perfección divina; [...] (Tradução Nossa).

desvincular da relação de finitude com a infinitude, que é desproporcionada, assim, “[...] essa relação é a que constitui o ‘lugar’ ontológico ‘entre’ o ser e o nada ou, se se prefere, o ‘grau de ser’, a ‘quantidade de ser’ do homem. *Esta relação é a que converte a limitação humana em sinônimo de falibilidade.*” (RICOEUR, 2004, p. 152)⁵⁵.

Sendo assim, sabendo da discordância em relação à ideia de ser desproporcionado entre o ser e o nada, que Descartes pressupunha, Ricoeur quer terminar a tarefa de reflexão sobre o patético da miséria, esclarecendo as condições de possibilidade de um discurso sobre o humano. Deste modo, as características da retórica da condição humana – mistura e intermediário – são categorias existenciais, todavia são apresentadas de maneira patética, que a reflexão pode recuperar como categorias, assim como Platão na passagem da mistura à ideia do *metaxú* (intermediário), e do misto. “[...] a continuidade etimológica do tema retórico da ‘mescla’ com a noção dialética do ‘misto’ nos garante que, nesta tarefa, contamos com a graça da linguagem.” (RICOEUR, 2004, p. 153)⁵⁶.

Deste modo, o que conduz a reflexão na dedução das categorias da falibilidade, é a tríade kantiana das categorias de qualidade: realidade, negação e limitação. Segundo Righetti, Ricoeur se baseia na lógica kantiana da tríade, inaugurada na *Crítica da Razão Pura*, a qual é transposta pela ciência do grau de sensação, do uso kantiano destinado a determinar o valor peculiar da ciência física, ao contexto da antropologia filosófica. Assim:

[...] são as condições de possibilidade da ação humana em geral, que são colocadas no centro da reflexão, mas essas, sem surpresa, ainda são as condições do poder dinâmico da consciência em ação. A transposição que levou ao conceito de falibilidade é a seguinte: *afirmação original*, a da negação na

⁵⁵ [...] esa relación es la que se constituye el ‘lugar’ ontológico ‘entre’ el ser y la nada o, si se prefere, el ‘grado de ser’, la ‘cantidad de ser’ del hombre. *Esta relación es la que convierte la limitación humana em el sinónimo de la falibilidad.* (Tradução Nossa) (Itálico do autor).

⁵⁶ [...] la continuidad etimológica del tema retórico de la ‘mezcla’ con la noción dialéctica de lo ‘mixto’ nos garantiza que, en esta tarea, contamos con la gracia del lenguaje. (Tradução nossa).

diferença existencial e a categoria sintética de limitação na *mediação humana*. (RIGHETTI, 2013, S/P)⁵⁷.

Portanto, segundo Heleno, Ricoeur foi conduzido por Kant e procurou “[...] compreender o que há de categorial no patético e na miséria humana. Poderíamos dizer que o esquema dialético que serve de fio conceptual é o que se segue: afirmação originária, diferença existencial e mediação humana.” (HELENO, 2001, p. 105). Neste contexto, Ricoeur (2004) entende que desde o início do seu estudo sobre a falibilidade humana, o que se expressa está no âmbito do conhecer, do agir e do sentir; o que a dialética põe em jogo é a determinação cada vez mais concreta do terceiro termo que representa a verdadeira humanidade do homem.

Ricoeur, nesta altura de seus estudos, não quer mais resumir a dialética concreta, mas desenvolve conceitos fundamentais, para mostrar como fazer possível uma antropologia digna de ser chamada filosófica. Sendo assim, o primeiro conceito que rege uma antropologia semelhante não pode ser o de finitude, uma vez que ela é resultado e não origem, por isso, Ricoeur encontra razões em Kant, quando este concebe a ideia de um ser racional em geral, depois restringe essa ideia na diferença de uma sensibilidade, para que se encontre um ser racional finito. Ricoeur, assim define: “[...] em nossa própria análise, a primeira linha divisória é aquela que passa pelos três momentos da afirmação originária, a saber, o Verbo, a totalidade prática ou a ideia de felicidade, o *Éros* ou a felicidade sensível ao coração.” (RICOEUR, 2004, p. 154)⁵⁸.

É assim que, a afirmação originária é enriquecida e interiorizada, não é mais que o Si afirmativo, que tem como correlato o significado pelo Verbo, este é o momento transcendental da afirmação originária. Tal

⁵⁷ [...] sono le condizioni di possibilità dell'azione umana in generale, che sono poste al centro del riflettere, ma queste, non a caso, sono ancora le condizioni del potere dinamico della coscienza in azione. La trasposizione che ha condotto al concetto di fallibilità è la seguente: la categoria di realtà è mutata in *affermazione originaria*, quella di negazione in *differenza esistenziale* e la categoria sintetica di limitazione in *mediazione umana*. (Tradução nossa) (Itálico do autor).

⁵⁸ [...] em nuestro próprio análisis, la primera línea divisoria es aquella que pasa por los tres momentos de la afirmación originaria, a saber, el Verbo, la totalidad práctica o la idea de la dicha, el *Eros* o la dicha sensible al corazón. (Tradução nossa).

momento é necessário, mas insuficiente, de forma que: “[...] é necessário para que a capacidade de existir passe do registo do ‘viver’ ao do ‘pensar; mas é insuficiente para assegurar-nos que *nos somos* esse ‘pensar’.” (RICOEUR, 2004, p. 154)⁵⁹. Deste modo, para Ricoeur, a humanidade é a condição da possibilidade da pessoa, ainda que ela seja capaz de conduzir o sujeito ao prático, entretanto não mostra que o humano é a humanidade do pensar. Segundo Ricoeur, é o *Eros*, é o amor que faz com que apareça essa aspiração, imanente à obra do humano, como felicidade antecipada em uma consciência de direção e de pertença.

Ricoeur, portanto, afirma que, o sentimento é o único que, devido ao polo de infinitude, garante prosseguir a existência na abertura do pensar e do agir. Sendo assim, a Alegria de existir se mostra, pois “[...] a afirmação originária é experimentada aí como Alegria ‘de existir’ naquele precisamente que me permite pensar e agir; então a razão já não é algo estranho: ela sou eu, ela é você, porque formamos parte dela.” (RICOEUR, 2004, p. 155)⁶⁰. Retomando a tríade – da qual Ricoeur partiu para afirmar a falibilidade: afirmação originária, diferença existencial e mediação humana – passa-se ao momento da negação existencial, ou diferença existencial, que Ricoeur chama de perspectiva, carácter, sentimento vital.

De acordo com Ricoeur, “[...] a afirmação originária não se torna homem senão atravessando essa negação existencial que temos denominado perspectiva, carácter, sentimento vital.” (RICOEUR, 2004, p. 155)⁶¹. Neste contexto, Ricoeur entende que a negação existencial é a negação da afirmação, a qual define o ser humano como afirmação, Si afirmativo, alegria, não rejeitando esse ser como algo que foi, como algo morto, mas que sujeito é e forma parte dele. É deste modo que se pode compreender a manifestação do verbo como uma perspectiva que o nega,

⁵⁹ [...] es necesario para que la capacidad de existir pase del registro del ‘vivid’ al del ‘pensar’; pero es insuficiente para asegurarnos que *nosotros somos* esse ‘pensar’. (Tradução nossa) (Itálico do autor).

⁶⁰ [...] la afirmación originaria es experimentada ahí como Alegría ‘de existir en’ aquello precisamente que me permite pensar y obrar; entonces la razón ya no es algo ajeno: la soy yo, la eres tú, porque formamos parte de ella. (Tradução nossa).

⁶¹ [...] la afirmación originaria no se torna hombre sino atravesando esa *negación* existencial que hemos denominado perspectiva, carácter, sentimiento vital. (Tradução nossa) (Itálico do autor).

a totalidade dos fins em um caráter que o nega, do amor em um apego ao viver que o nega. Assim, “Se seguimos o trajeto desta negação existencial desde fora para dentro, esta aparece, em primeiro lugar, como diferença entre eu e o outro, depois como diferença entre eu e eu, para interiorizar-se na tristeza do finito.” (RICOEUR, 2004, p. 156)⁶².

Essa tristeza do finito se mostra, a partir da alteridade de consciências, de tal modo que, se a perspectiva, que o sujeito conhece como a que transgride a intenção da verdade, é comprovada por outras perspectivas diferentes da qual o sujeito conhece. Assim, a alteridade das consciências é “[...] relativa a uma identidade e a uma unidade primordiais que fazem possível a compreensão da linguagem, a comunicação da cultura e a comunhão entre as pessoas; daí que o outro não seja somente distinto, mas meu semelhante; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 156)⁶³.

Portanto, quando o sujeito se interioriza, a diferença entre o Si e o outro se converte em diferença de Si consigo mesmo, dentro de sua exigência e a sua contingência, segundo Ricoeur, “Esta exigência é a que se expressa na contingência de um caráter; esta consciência de contingência é mais íntima à afirmação originária do que a consciência de minha diferença como era com o outro; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 156)⁶⁴. A afirmação originária repousava no sentimento que o Si é, deixava de fora algumas possibilidades de humanidade que os outros realizam e não o Si, assim, o sentimento de diferença deixava a alteridade fora do si, enquanto o sentimento de contingência a interioriza.

Destarte, “[...] o que eu tenho *que-ser* se nega com o sentimento que não é necessário que eu seja tal, nem tão sequer que seja, que era possível que eu tivesse sido outro e inclusive não tivesse sido; [...]” (RICOEUR,

⁶² Si seguimos el trayecto de esta negación existencial desde fuera hacia dentro, ésta aparece, em primer lugar, como diferencia entre yo y el otro, después como diferencia entre yo y yo, para interiorizarse em la tristeza de lo finito. (Tradução nossa).

⁶³ [...] relativa a una identidad y a una unidad primordiales que hacen posible la comprensión del lenguaje, la comunicación de la cultura y la comunión entre las personas; de ahí que el otro no sea sólo distinto, sino mi semejante; [...] (Tradução nossa).

⁶⁴ Esta exigencia es la que se expresa en la contingencia de un carácter; esta conciencia de contingencias es más íntima a la afirmación originaria de lo que la conciencia de mi diferencia com el otro lo era; (Tradução nossa).

2004, p. 157)⁶⁵. Mediante isso se percebe uma contingência do humano, em uma existência defeituosa de ser-por-si-mesma, ou em outras palavras, a existência se descobre como somente existência, de tal modo que define: “[...] a existência é uma situação dada: isto é o que enuncia a linguagem nessa chave racional da não-necessidade ou contingência; estou aqui e não era necessário; [...] sou a viva não-necessidade de existir.” (RICOEUR, 2004, p. 157)⁶⁶.

Ricoeur encontra na não necessidade de existir o modo afetivo da tristeza, entendendo como uma paixão pela qual a alma passa por uma perfeição menor. Essa tristeza se expressa no esforço humano por existir, e por ser contingente se torna uma tristeza do finito. Segundo Ricoeur, a negação se converte em afetos primitivos, e diminui a existência, que afeta o esforço humano pelo qual a alma se furta em perseverar no seu ser, mostrando o caráter de sofrimento que separa a consciência, a qual se concentra e se sente negada. Sendo assim, a tristeza:

[...] se alimenta de todas as experiências primitivas que, por assim dizer, implicam a negação: carência, perda, temor, pesar, decepção, dispersão e irrevocabilidade da duração; nelas a negação está incorporada de forma tão manifesta que se pode considerar perfeitamente esta experiência de finitude como uma das raízes da negação; [...] (RICOEUR, 2004, p. 157)⁶⁷

Depois de perpassar pela afirmação originária e pela diferença ou negação existencial, Ricoeur traça o caminho da limitação, que é sinônima da fragilidade humana, ou o próprio humano. Ricoeur pensa na desproporção como uma composição, como “[...] ‘misto’ da afirmação originária e da negação existencial. O homem é a Alegria do Si afirmativo

⁶⁵ [...] lo que yo tengo *que-ser* se niega con el sentimiento de que no es necesario que yo hubiese sido otro e incluso que no hubiera sido; [...] (Tradução nossa) (Itálico do autor).

⁶⁶ [...] la existencia es una situación dada: esto es lo que enuncia la lenguaje en esa clave racional de la no-necesidad o contingencia; estoy aquí y no era necesario; [...] soy la viva no-necesidad de existir. (Tradução nossa).

⁶⁷ [...] se alimenta de todas las experiencias primitivas que, por así decirlo, implican la negación: carência, perdida, temor, pesar, decepción, dispersión e irrevocabilidade de la duración; en ellas la negación está incorporada de forma tan manifesta que se puede considerar perfectamente esta experiencia de finitud como una de las raíces de la negación; [...] (Tradução nossa).

na tristeza do finito.” (RICOEUR, 2004, p. 158)⁶⁸. Desta forma, o misto se apresenta como a manifestação da falha que converte ao homem, mediador da realidade fora de si mesmo, em uma frágil mediação para consigo mesmo, pode-se tanto dizer sim à existência, quanto fazer dela uma mixórdia. Segundo Jervolino:

Se a finitude é própria do homem ela é a finitude que é própria de um ser racional finito, não numa existência privada de sentido. É a finitude frágil de um desejo e de um esforço para existir que, na assunção do limite e no empenho em operar mediações, tenta perigosa e problemáticamente dizer Sim à Vida: ‘O homem é a alegria do Sim na tristeza do finito’. (JERVOLINO, 2011, p. 37).

Para Heleno (2001), ainda que a tristeza do finito deva ser transgredida, a realidade é que a falibilidade não é senão a possibilidade do mal. Deste modo, a desproporção é a ideia chave da obra *O homem falível*, seguindo na esteira de Aristóteles, Kant, Platão e Descartes, pois precisa-se de uma síntese do objeto, dentro da coisa mesma, a partir da imaginação transcendental, ao mesmo modo que uma síntese da pessoa, que confere ao misto um sentido prático e não mais teórico. Contudo, o misto se torna uma tarefa, como mencionado na síntese prática com o termo “respeito”.

Assim, a fissura do finito ou “[...] não-coincidência de si consigo mesmo é o que revela o sentimento; o sentimento de *conflicto* e mostra o homem como conflito originário; [...]” (RICOEUR, 2004, p. 159)⁶⁹. Destarte, é a partir da ideia de desproporção que surge a finitude ou limitação humana, que consiste na própria falibilidade. Costa (2008) entende que a falibilidade humana, no pensamento de Ricoeur, é a própria limitação de um ser que não coincide consigo mesmo, é a debilidade de onde procede o mal, e, com isso, o mal não vem da debilidade a não ser

⁶⁸ [...] ‘mixto’ de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es la Alegría del Sí afirmativo em la tristeza de lo finito. (Tradução nossa).

⁶⁹ [...] no-coincidencia de sí consigo mismo es lo que revela el sentimiento; el sentimiento es *conflicto* y muestra al hombre como conflicto originário. (Tradução nossa) (Itálico do autor).

porque o homem a coloca e reconhece. O mal, neste contexto, seria do âmbito do fazer, pois, segundo Portocarrero, o mal vem da ação, e não é ontológico, advém da liberdade, “[...] o que quer dizer que precisa de ser reconhecido e assumido como qualquer coisa de negativo, que poderia não ter acontecido, isto é, como uma traição [...] *O mal só aparece porque se coloca.*” (PORTOCARRERO, 2013, p. 214).

É importante relatar que, Ricoeur afirma haver uma distância entre a possibilidade e a realidade do mal, na qual se encontra o enigma da culpa. Disso mostra-se uma distância entre a simples descrição antropológica da falibilidade e uma ética. Segundo Ricoeur, “[...] a primeira está mais aquém do mal, a segunda encontra a oposição real do bem e do mal.” (RICOEUR, 2004, p. 160)⁷⁰. Assim, a falibilidade significa, neste contexto, a possibilidade inerente ao humano de falhar, a possibilidade e a realidade do mal são diferentes uma da outra, ademais, a desproporção humana é a possibilidade do mal acontecer, “[...] no sentido de que todo defeito do homem se mantém na linha de sua perfeição, que toda destituição remete à constituição do homem, que toda degeneração se baseia em uma ‘geração em direção a existência.’” (RICOEUR, 2004, p. 161)⁷¹.

O humano, portanto, é capaz de falhar, por conseguinte, é um ser desproporcionado, chamado a realizar a sua síntese de finitude e infinitude. Esse humano que descobre a filosofia é o humano concreto, que segundo Grondin, já errou o alvo, é desnorteadado, distraído, perdido, é o humano falível, que é possível de mal, pois a falibilidade implica apenas uma possibilidade. Mediante isso, poderia o mal, estar explicado? “[...] Não realmente, pois ele permanece inexplicável por excelência. Se queremos compreender alguma coisa, é preciso abandonar o simples terreno da antropologia e se abrir a outras formas de atestação.” (GRONDIN, 2015, p. 48).

⁷⁰ [...] la primera está más acá del mal, la segunda encuentra la oposición real del bien e del mal. (Tradução nossa).

⁷¹ [...] en el sentido de que toda defeción del hombre se mantiene en la línea de su perfección, que toda destitución remite a la constitución del hombre, que toda degeneración se basa em una ‘generación hacia la existencia’ [...] (Tradução nossa).

Assim, se explica a concepção de Ricoeur que a antropologia filosófica nunca se acaba, pois ela “[...] nunca acaba de recuperar, no rigor da reflexão, a irracionalidade de sua fonte não filosófica. Sua aflição é não poder salvar igualmente a profundidade do *pathos* e a coerência do *logos*.” (RICOEUR, 2016, p. 40), mostrando a necessidade de se abrir a outras formas de atestação.

Segundo Nascimento, a diversidade do sentimento de pertencer a algo esquematiza à dimensão humana do “Nós” e a participação às tarefas, às obras pessoais que são as “Ideias”. O entre-dois que se mencionou a respeito do Si, no *thymós*, encontrado no coração humano pode ser a base da pequena ética de Ricoeur. Contudo, embora o objetivo de Ricoeur era afirmar que a origem da falibilidade humana na desproporção, pode-se compreender que é através dos sentimentos que as coisas ou as pessoas despertam em cada sujeito, que fazem com que possa se inserir nas comunidades, nas ideias sejam elas éticas ou intelectuais.

Sendo assim, o que a teoria do sentimento de Ricoeur “[...] quer resgatar é a noção de que existe algo de originário que ao afetá-lo pode motivá-lo a agir e esta motivação pode servir-lhe de razão para a ação, para a escolha [...]” (NASCIMENTO, 2014a, p. 43). Portanto, é no âmbito do sentimento, da vida afetiva que há algo capaz de conduzir o humano a agir bem (a felicidade como fonte de motivação), ou agir mal, levando em conta o egoísmo, que poderia levar à dominação e à violência.

Considerações finais

Sendo que o ponto de partida da pesquisa deteve-se em analisar se há uma relação entre a falibilidade humana, isto é, a possibilidade de agir mal, e a desproporção, tendo como base a obra *O Homem Falível* (1960), há de se fazer as seguintes considerações:

Em primeiro lugar, Ricoeur aborda uma perspectiva de transição da fenomenologia, da obra *Voluntário e Involuntário* (1950) para uma hermenêutica que se encontra em *Finitude e Culpabilidade* (1960), de tal modo que se preocupa com a antropologia, seguindo por muitas vezes a linhagem kantiana de trabalhar, ou o método kantiano pode-se dizer. Ademais, Ricoeur se preocupa com a ideia de pôr dois termos contrapostos e ao centro um meio termo como uma síntese, principalmente nas questões do conhecimento e do nível prático, dado que ao encarar o sentimento, a fragilidade afetiva não encontra uma síntese, aqui se encontra o conflito.

Analisou-se ao longo do primeiro capítulo, o estágio pré-filosófico, o dos mitos, para compreender como se dá a desproporção entre o finito e o infinito, no que afirma que o humano não é um ser entre o anjo e a besta, como Descartes concebia, todavia, é uma não coincidência consigo mesmo. Com isso, há a percepção de que o sujeito é miserável, segundo o ponto de vista pascaliano. Este sujeito, não se reconhece como miserável, buscando desviar-se da sua condição humana, por isso a patética da miséria surge em um primeiro nível, ainda pré-filosófico. Assim, Ricoeur retorna à concepção kantiana da síntese transcendental, pela qual encontra a desproporção entre a perspectiva e o verbo, como a teoria kantiana concebia a sensibilidade e o entendimento.

A imaginação transcendental revela a sua unidade do entendimento e sensibilidade na projeção sobre a coisa, sobre o objeto, por isso, a

desproporção, neste sentido está no nível do conhecer, o que permite fazer uma análise a partir da perspectiva, da percepção dos fenômenos, e do verbo, que é o pensamento, que põe em ordem as coisas.

No segundo capítulo, o problema não é mais a nível transcendental, ou do conhecer, pois não finaliza uma antropologia, somente dá início a uma primeira etapa da filosofia, fazendo-se necessário uma filosofia do “*eu quero*”, diferentemente da filosofia do “*eu penso*”. Para Ricoeur, os termos são mudados, passa-se de uma concepção de coisa, para uma dimensão da pessoa, com isso, leva-se a antinomia de caráter e felicidade. Neste sentido, a análise de caráter entende-se como uma generalização da noção de perspectiva, o que vem da perspectiva do desejo, isto é da carência de algo, que é paradoxal, pois é claro no sentido de que é isto ou aquilo, e, ao mesmo tempo, confuso, na maneira de sentir-se bem ou mal.

Assim, o caráter é algo finito, uma abertura finita a algo. Tal finitude se desvela na limitação do campo de motivação. Para Ricoeur, os seres humanos têm acesso aos valores de todos os seres humanos por meio de todas as culturas, mas a humanidade só é acessível em relação ao ângulo existencial do caráter, de forma que cada um é humano, da sua maneira.

Por outro lado, a felicidade surge como algo opositor, infinito, uma vez que para Ricoeur, o papel das sínteses é muito caro ao seu pensamento, relevando a felicidade como constituição bipolar do desejo na dileção de si, como entendiam os estóicos e por outro, num horizonte infinito, da felicidade ou beatitude. Para Ricoeur, contudo, surge uma síntese entre esses dois termos, a qual aparece como um vir a ser para si, uma vez que a síntese do entendimento e da sensibilidade não era para si, este vir a ser para si é o projeto de pessoa.

Sabendo que o caráter é uma orientação do campo total de motivação e a felicidade é o termo para qual toda a motivação se orienta, a síntese que se concebe, é a própria pessoa, ou seja, tratar tanto o outro como si mesmo como pessoas. Portanto, a pessoa garante valor e é rica de sentido, por isso, Ricoeur retoma o conceito kantiano da pessoa como um fim em si mesmo. Por outro lado, se o humano possui um duplo pertencimento

entre o sensível e o inteligível, aqui se encontra a possibilidade de uma discordância e de uma falha existencial que está na fragilidade.

O sentimento como o mais íntimo da pessoa é onde se concentra a desproporção, onde culmina a falibilidade. Este sentimento, que consiste no *thymós*, na própria dualidade entre razão e emoção, este termo, retomado de Platão, Ricoeur deixa como o sentimento por excelência, o nó afetivo do humano. Analisou-se, portanto, a questão do sentir e do conhecer no sentimento, de modo que encontramos o sentimento como um paradoxo, pois na medida em que a coisa afeta o sujeito, o sujeito também expressa essa afecção a ele.

Logo, o sentimento, sendo um movimento de interiorização, deve refletir a síntese que se projetava no objeto ou na ideia de humano, então, no sentimento virá à tona a desproporção por excelência concebida como caráter e felicidade. A questão *homo simplex in vitalite e duplex in humanitate* se revela como a dupla humanidade do humano, e simples vitalidade, esta dualidade na humanidade na ordem do conhecimento é o que faz a reconciliação no objeto, através do conhecer e do sentir. Com isso a objetividade se torna a síntese feita, entre significação e aparição, entre verbo e olhar.

Por conseguinte, discutindo acerca do prazer e da felicidade, encontra-se uma tensão, na medida em que se entende o prazer como uma finita perfeição, e por outro lado a felicidade como totalidade, e não uma soma de prazeres, mostrando assim um modo de infinitude. Deste momento, se trouxe a concepção de que o humano é capaz de alegria, isto é, uma alegria pela angústia. A partir disso se desdobra a fragilidade afetiva, e no cerne da afetividade, que está no *thymós*, ou seja, no coração desejoso, a partir do ter, do poder e do valer.

Este coração desejoso, que Ricoeur denomina *thymós*, é o próprio coração humano, que se abre em três âmbitos diferentes, o do ter, no qual o humano deseja ter as coisas para si; o do poder, pelo qual o humano tenta dominar a natureza e os outros humanos; e, o do valor, ou também honra, pelo qual o humano busca seu reconhecimento, a atestação de si, a

estima de si. Para Ricoeur, o coração humano é um coração frágil, que culmina na própria fragilidade afetiva, uma desproporção entre o vital e o espiritual que não possui uma síntese, por isso é conflituoso.

No terceiro capítulo, entende-se que o humano, sendo conflituoso, é falível, ou seja, possui a falibilidade, a qual nada mais é que a possibilidade do humano falhar. É importante conceber que entre a possibilidade do mal e o acontecimento do mesmo existe um grande hiato, que só acontece por meio de sua liberdade. A falibilidade, neste contexto, encontra-se como sinônimo de desproporção, pois é a partir da desproporção que não encontra uma síntese geral no coração humano desejoso que se encontra um conflito. Portanto, na busca do humano encontrar-se consigo mesmo acaba não coincidindo consigo mesmo, de tal maneira que é possível de falhar, é possível de cometer o mal. Assim, há uma grande relação entre a falibilidade e a desproporção.

Desta perspectiva pode-se prosseguir para futuras pesquisas acerca da culpabilidade humana, na medida em que necessita de uma hermenêutica para se compreender, talvez sendo um antídoto para a sua compreensão miserável de não coincidência consigo mesmo. Por outro lado, pode-se compreender a realidade do mal, ou como o acontecimento do mal faz com que o ser humano busque se encontrar consigo mesmo, de tal maneira que pode encontrar um sentido de esperança, de engajamento na comunidade, na concepção do Nós, de participação inter-humana e participação nas tarefas, nas obras supra pessoais, a partir das Ideias; pode-se compreender antídotos contra a falibilidade, e até mesmo adentrar na pequena ética de Ricoeur.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª ed. brasileira por Alfredo Bosi; revisão e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. 1ª ed. São Paulo: Abril s/a cultural e industrial, 1973.
- COSTA, Celso Paulo. **O conceito de mal em Paul Ricoeur**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.
- DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999a. (Coleção Os pensadores).
- _____. **As Paixões da Alma**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999b. (Coleção Os pensadores).
- EDRALIN, Prudencio M; GARCIA, Leovino. Ricoeur's Existencial Phenomenology. **Filocracia**. The Graduate School, University of Santo Tomas. Filipinas. p. 35-61 February of 2014. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/383815830/GARCIA-Leovino-Ricoeur-Existential-Phenomenology>>. Acesso em: 11 set. 2019.
- GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. Tradução: Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Coleção leituras filosóficas).
- GUERRA, Lucía Herrerías. **Espero estar en la verdad: La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur**. Roma, Itália: *Editrice Pontificia Università Gregoriana*, 1996.
- HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2001.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Crítica da Razão Pura**. 5ªed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. Tradução de José Bortolini. – São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Filosofia em questão).

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. (Coleção 10 lições).

KIERKEGAARD, Soren. **O desespero humano**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo; Editora Unesp, 2010.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. **A questão da vida em Paul Ricoeur**. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis, 2014.

_____. Falibilidade, afetividade e vida em Paul Ricoeur. *in* CORÁ, Élsio J.; NASCIMENTO, Cláudio Reichert. (orgs.). **Paul Ricoeur: um olhar de seus leitores**. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2014a.

OCHAÍTA, J. Alberto. **Lecturas de Paul Ricoeur**. Teoría del sentimiento en P. Ricoeur; La tristeza de lo finito y la esperanza de lo infinito. In CLAVEL, Juan Masía; MORATALLA, Tomás Domingo; VELLILLA, Alberto Ochaíta. **Lecturas de Paul Ricoeur**. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução: Olívia Bauduh. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999. (Coleção Os pensadores).

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

PLATÃO. **A República**. 8ª edição. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PORTOCARRERO, Maria Luisa. Hermenêutica e Fragilidade em P. Ricoeur. **Prometeus**. Sergipe, 2013, ano 6, v. 6, n. 12, Julho-Dezembro. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/1030>. Acesso em: 01 abr. 2019.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. V.1. Tradução: Ivo Storniolo. – São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**. V. 4. Tradução: Ivo Storniolo. – São Paulo: Paulus, 2005.

RENAUD, Michel. Fenomenologia e Hermenêutica: O Projecto Filosófico De Paul Ricoeur. **Revista Portuguesa De Filosofia**, v. 41, n. 4. 1985, pp. 405-442. Disponível em: www.jstor.org/stable/40335866. Acesso em: 13 mai. 2019.

RICOEUR, Paul. **Finitud y culpabilidad. Livro I: El hombre falible**. Tradução: Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán e Carolina Meloni. Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2004.

_____. **Da metafísica à moral**. Tradução: Silvia Menezes e António Moreira Teixeira – Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1995.

_____. **Escritos e conferências, 3: antropologia filosófica**. Tradução Lara Christina de Malimpensa; textos reunidos, estabelecidos; anotados e apresentados Johann Michel e Jérôme Porée. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (Coleção Textos Filosóficos).

RIGHETTI, Filippo. Il problema della confessione del male: l'antropologia di Paul Ricœur e le sue fonti filosofico-religiose. **Dialegesthai**. Rivista telematica di filosofia [online], ano 15 (2013). Disponível em: <https://mondodamani.org/dialegesthai/frio1.htm>. Acesso em: 11 set. 2019.

ROHDEN, Valerio. A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. **Kriterion**. Belo Horizonte, v. 50, n. 119, p. 7-22, Junho de 2009. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2009000100001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 mai. 2019.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Alfred. **Dicionário Crítico e Análise Junguiana**. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora, 1988.

XAVIER, Donizete José. O *pathos* da miséria como matriz poética da existência. **Teoliterária**. – edição Chile. v. 7, n. 14. São Paulo, v. 7, n. 14. 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/34962>. Acesso em: 22 mar. 2019.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. (Coleção Filosofia).

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org