

Claudia Tiellet  
Douglas Carré  
(Orgs.)

# Ricoeur

PERSPECTIVAS em



Este livro nasce do desejo de tornar mais conhecidos e acessíveis aspectos diversos e relevantes da filosofia de Paul Ricoeur, como a ética, a fenomenologia hermenêutica, a narratividade, a antropologia e a política. A abrangência da monumental obra ricoeuriana surpreende pelo dinamismo de seu pensamento e pelas consequências de suas formulações para a renovação da filosofia e, também, das áreas com que dialoga. É espraiando o conhecimento filosófico que Ricoeur, pensador crítico, comprometido e envolvido com o mundo para além da filosofia, dá testemunho de sua liberdade e probidade intelectual.



## **Ricœur em perspectivas**



*Comité Editorial da Série*

# Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# Ricœur em perspectivas

**Organizadores:**

Claudia Tiellet

Douglas Carré



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**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](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade – 114

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

TIELLET, Claudia; CARRÉ, Douglas (Orgs.)

Ricoeur em perspectivas [recurso eletrônico] / Claudia Tiellet; Douglas Carré (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

247 p.

ISBN - 978-65-81512-77-4

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

1. Paul Ricoeur; 2. Moral; 3. Ética; 4. Interpretação; 5. Coletânea; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# Sumário

<b>Apresentação</b> .....	9
<b>1</b> .....	11
<b>O problema do fundamento da moral</b> Paul Ricoeur	
<b>2</b> .....	38
<b>Paul Ricoeur e o debate democrático sobre a sociedade justa. Uma teoria do justo com três usos: teleológico, deontológico e sabedoria prática</b> Adelaide Gregorio Fins	
<b>3</b> .....	58
<b>A compreensão do tempo e da eternidade: entre Agostinho e Ricoeur</b> Bruna Natália Richter	
<b>4</b> .....	76
<b>A <i>Phronesis</i> em Paul Ricoeur como uma possibilidade meta-ética</b> Bruno Fleck da Silva	
<b>5</b> .....	92
<b>O “quem” é o que importa? Pressupostos arendtianos nas objeções de Paul Ricoeur à Derek Parfit</b> Eduardo Morello Lara Emanuele da Luz	
<b>6</b> .....	107
<b>O entrecruzamento entre história e ficção: Sartre e Ricoeur</b> Jivago Furlan Machado	
<b>7</b> .....	141
<b>A <i>antropoiética</i> de Paul Ricoeur</b> Noeli Dutra Rossatto	

<b>8</b> .....	<b>164</b>
<b>A antropologia do homem falível em Paul Ricoeur</b>	
Paulo Henrique Carboni	
<b>9</b> .....	<b>195</b>
<b>Entre Aristóteles e Kant: teleologia e deontologia em diálogo a partir de Ricoeur</b>	
Paulo Gilberto Gubert	
<b>10</b> .....	<b>222</b>
<b>Qual é o gênero narrativo da vida? Da ilusão biográfica à coleção de contos através da hermenêutica do si</b>	
Vítor Hugo dos Reis Costa	

## Apresentação

Paul Ricoeur (1913 – 2005) é um dos mais ilustres e notáveis filósofos franceses do século XX. Sua perspicácia e refinamento intelectual tornaram-no um intrépido interlocutor com as mais diversas áreas do conhecimento, como a psicanálise, a política, a antropologia, o direito, a história, a literatura e a teologia.

A abrangência da monumental obra de Ricoeur surpreende pelo dinamismo de seu pensamento e pelas consequências de suas formulações para a renovação da filosofia e, também, das áreas com que dialoga. É espalhando o conhecimento filosófico que Ricoeur, pensador crítico, comprometido e envolvido com o mundo para além da filosofia, dá testemunho de sua liberdade e probidade intelectual.

Este livro nasce do desejo de tornar mais conhecidos e acessíveis aspectos diversos e relevantes da filosofia ricoeuriana. Para tanto, reunimos nesta coletânea, além de um texto do próprio Ricoeur, aqui traduzido pela primeira vez para o português brasileiro, nove outros artigos desenvolvidos por pesquisadores engajados em tal reflexão.

Nossa iniciativa somente foi possível graças à contribuição generosa de colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – Bruna Natália Richter, Bruno Fleck da Silva, Eduardo Morello, Jivago Furlan Machado, Paulo Henrique Carboni, Vítor Hugo dos Reis Costa; do Programa de Doutorado em Filosofia da Universidade de Coimbra (Portugal) – Adelaide Gregorio Fins; do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Lara Emanuele da Luz; e dos professores Noeli Dutra Rossatto, titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, e Paulo Gilberto Gubert, assistente da Universidade Católica de Pelotas. A eles agradecemos pela profusa colaboração.

O horizonte vasto e instigador aberto por Ricoeur é um convite para você adentrar, através da leitura deste livro, algumas das sendas de seu pensamento filosófico, como a ética, a fenomenologia hermenêutica, a narrativa, a antropologia e a política. Tais perspectivas demonstram a largueza da obra filosófica de Ricoeur, contudo “cada livro tem um objeto limitado. É da reflexão sobre os seus limites que nasce a obsessão de outro assunto” (A crítica e a convicção, Paul Ricoeur).

Os organizadores.

Outono de 2020.

## O problema do fundamento da moral <sup>1</sup>

*Paul Ricoeur*

O propósito central deste ensaio consiste em procurar um fundamento mais primitivo para a moral, mais radical do que o que é posto pela lei, quer seja entendido no sentido formal, no sentido material ou no sentido natural, e mostrar a inserção do conceito de lei nesse fundamento mais radical. É por isso que me esforçarei para definir, numa primeira parte, o que constitui para mim a *intenção da ética*. Longe de ser a primeira categoria da ética, quero mostrar que se pode e que se deve constituir primeiro uma rede de noções que não comporta a categoria de lei.

Numa segunda parte, gostaria de estabelecer a *função específica*, embora secundária, da *ideia de lei*; e ao término dessa segunda etapa, reencontrarei a noção problemática de “lei natural”.

Enfim, num terceiro momento, perguntar-me-ei o que pode ser uma visão evangélica da ética. Não o farei como teólogo moral, mas como filósofo que sou, buscando o possível ponto de inserção de tal visão na rede conceitual que teremos estabelecido nas primeira e segunda partes.

### I – A Intenção Ética

Esforçar-me-ei essencialmente para elaborar a rede conceitual que permite constituir uma ética. Considerarei três momentos, sendo o

---

<sup>1</sup> O artigo aqui traduzido pela primeira vez para o pt-BR, “Le problème du fondement de la morale”, foi originalmente publicado em Sapienza: Rivista internazionale di Filosofia e di Teologia. Luglio-Settembre, 1975. Anno XXVIII. pp. 313-337.

terceiro deles aquele que irá preparar o surgimento, a entrada em cena do conceito de lei, embora esse conceito ainda não apareça como tal.

## 1. A liberdade, fonte da ética

O ponto de partida de uma ética, à primeira vista em oposição à ideia de lei, só pode ser encontrado no conceito de *liberdade*. Mas se a liberdade se põe, ela não possui a si mesma. É necessário recorrer a toda uma rede de conceitos por meio dos quais a reflexão acerca da liberdade e a tomada de posse da liberdade se tornem possíveis. Direi que a liberdade não se pode atestar senão pelas obras nas quais se concretiza. Ela é, enquanto tal, o X da filosofia kantiana. Não posso ver minha liberdade, não posso sequer provar que sou livre, eu só posso me pôr e me acreditar livre. É, portanto, a ausência de uma visão, que me dá a certeza de um fato, que explica que só se pode *atestar* a liberdade *por meio de suas obras*.

Assim, só posso partir da crença de que posso e que sou o que posso, que posso o que sou. É essa correlação inicial entre uma crença e um ato (um ato que se põe e uma crença que é a luz de um ato) que, na minha opinião, é o único ponto de partida possível de uma ética.

E há ética precisamente porque, se a crença na liberdade pode ser tomada como a luz de um ato, esta é uma luz ainda obscura, cuja utilidade se descobre ao longo de toda uma vida, toda uma atividade e, como veremos, nas instituições, por meio da política, etc. E como a causalidade da liberdade não se apreende por si mesma, se deve restabelecê-la durante o grande percurso de suas obras e da ação. A causalidade da liberdade, por consequência, não está contida em nenhum ato; e nenhum ato a esgota; o “eu posso” deve ser conquistado durante todo o curso da existência, sem que nenhum ato singular seja capaz de ser, por si só, prova suficiente disso.

Partirei aqui, portanto, de uma atestação íntima, que exige, contudo, um curso ulterior, um porvir, para se desenvolver e se experimentar. Por conseguinte, este ponto de partida acentua uma ruptura inicial com a natureza como totalidade do dado, como o conjunto do que é o caso.

Por outro lado, o importante não é a oposição de uma lei (moral) a uma lei (física), nem mesmo a oposição entre uma prescrição e uma constatação (não havia mencionado, até agora, a palavra prescrição). Se tivesse de indicar essa oposição inicial, eu diria que é a oposição de um poder ser a um ser já dado, de um fazer a um fato. A distinção entre dois tipos de leis, que abordarei na segunda parte, não será nada mais que uma consequência remota dessa oposição primária.

Todo o problema da ética nasce da questão: como *se atesta* a liberdade? Dando-se a fazer e não a ver. É, por conseguinte, um problema de apropriação por meio da ação.

Posso expressar essa oposição inicial em termos hegelianos. Recordemo-nos do parágrafo quarto de sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*: "A vontade é livre de sorte que a liberdade é simultaneamente a substância e o propósito do direito, enquanto o sistema do direito é a liberdade realizada" (ver-se-á porque eu digo "moral" e não "direito"). O problema é, destarte, um problema de "Verwirklichung", de realização: a saber, como realizar uma liberdade que não se possui ela mesma, e que não se pode alcançar a não ser pelo longo desvio de seu fazer? E o texto termina dessa maneira: "O mundo do espírito é a liberdade produzindo-se fora de si mesma, como segunda natureza." (Reservamos o conceito de segunda natureza para o fim do nosso percurso, dado que no início dele, tal ideia não possui qualquer utilidade).

Se de um lado eu cedi à tentação hegeliana, por outro, vou resistir contra o que eu chamaria de tentação kantiana que seria introduzir de imediato e, na minha opinião, muito cedo, a ideia de lei como *ratio cognoscendi* da liberdade e, reciprocamente, a de *ratio essendi* da lei. A *Crítica da Razão Prática* se desenvolve, com efeito, em torno desta conexão, causando o que me atrevo a chamar de curto-circuito entre a liberdade e a lei. Ao mesmo tempo, mostra-se como um puro *factum* que a liberdade se dá como lei, e que esta lei é a lei da liberdade. Afigura-me, e meu protesto junta-se ao de Jean Nabert em toda a sua filosofia moral, que tal ideia de legislação introduzida precocemente na ética, faz de alguma forma, abortar todo o projeto ético, resolvido

de maneira precipitada por simplesmente tomar o conceito de legislação emprestado da epistemologia; assim, no plano de uma compreensão objetiva, a segunda *Crítica* não passa de uma mera reprodução da primeira. Poderia dizer que a ideia de legislação introduzida prematuramente na ética, projeta tão somente a sombra da primeira *Crítica* na segunda.

Parece-me, então, que temos de adiar o momento da lei e ficar com algo de mais primitivo, que é precisamente esta exigência de efetuação, de realização, que faz com que a liberdade seja por si mesma uma *tarefa*. Poder-se-ia chamá-la de “sollen” como o faz Fichte, ou seja, um dever, mas apenas sob a condição de não confundir “sollen” com uma lei exterior à liberdade e que, além disso, no âmbito da filosofia kantiana, não pode ser coordenada com ela a não ser sinteticamente, como um fato irredutível, isto é, como o oposto da liberdade.

Dessa forma, eu me permitiria chamar ética, esse percurso de realização, essa odisséia da liberdade pelo mundo das obras, esse teste de poder-fazer por meio de ações efetivas que provam isso. A ética é o percurso entre a crença nua e cega num “eu posso” primordial, e uma história real, onde atesto o “eu posso”.

Insisto ainda, em uma segunda característica desse primeiro ponto de partida. Ele não só não abarca, originariamente, a ideia de lei, como também não inclui o negativo, a restrição. O que é absolutamente essencial, é esse desejo de ser num desejo de fazer que seria como que a expressão, a marca e a assinatura desse poder fazer.

O negativo intervém, ainda que num nível muito primitivo, fundamentalmente em razão do descompasso entre o desejo de ser e o de realizar. Por conseguinte, é o negativo de um desejo, o negativo de uma falta, muito mais do que o negativo de uma interdição. Se procedermos como Jean Nabert em seu *Elementos para uma ética*, pode-se acessar a ética através de experiências igualmente pungentes como a culpa, a falta de consciência e o fracasso. Mas o que é próprio desses sentimentos é que eles expressam desde o início, o fosso entre o desejo de ser e toda a realização. É um hiato constitutivo – cito Jean Nabert – da consciência empírica

real: o "Eu sou", diz ele, não é um ser dado, mas o ato de ser e de valer e, de maneira idêntica, de não ser e de não valer. O sentimento de culpa, em sua forma absolutamente original, mesmo antes de qualquer determinação da lei, é inerente à consciência ativa no sentimento de desigualdade em relação à própria posição de liberdade.

Ao começar assim, vou insistir na afirmação original. Esta afirmação ocorre, naturalmente, da admissão de sua própria desigualdade, na admissão da diferença. Mas o que para mim ainda é absolutamente original é a feliz afirmação do poder ser, do esforço para ser, do *conatus*, por trás da dinâmica da ética.

## 2. A liberdade na segunda pessoa

Mas esse primeiro ponto de partida ainda não faz uma ética. Temos de abordar a ética introduzindo a ideia de segunda pessoa, de liberdade na segunda pessoa. Ainda não fizemos sequer a metade do caminho – ou melhor, fizemos um terço, como veremos mais adiante – ao proceder de uma análise solipsista da exigência, que se une à realização da liberdade. O momento da tarefa, da obrigação, também se mantém subjetivo, assim como a experiência de inadequação do não poder do meu poder. Nesse sentido, temos talvez o princípio da ética, mas ainda não o conteúdo da moralidade (se mantivermos a oposição entre o para si do *ethos* e o para outrem dos *costumes*).

Entramos genuinamente no problema da moralidade quando a liberdade é posta na segunda pessoa, enquanto querer a liberdade do outro, querer que *tua* liberdade seja. A essa altura, e só mesmo a essa altura, é que somos colocados no caminho de uma obrigação real e, como veremos mais adiante, de uma lei. Mas era preciso começar pela autoafirmação da liberdade, e pela exigência de fornecer uma história de fato através de obras reais, posto que a liberdade na segunda pessoa é realmente o *analogon* da primeira. Nisto permaneço husserliano: na *Quinta Meditação Cartesiana* não pode haver discussão sobre a segunda pessoa se eu não souber o que quer dizer “eu”, “ego”. O outro é verdadeiramente um outro

eu, um “alter ego”; *alter*, é certo, mas *alter ego*. Se eu não compreender o que significa dizer para eu mesmo ser livre e ter de me torná-lo realmente, não poderei querê-lo para outrem. Efetivamente que, em tempos de colapso da minha crença, passando a duvidar que seja livre e me vendo como que esmagado por todo tipo de determinismos, então já não posso acreditar na liberdade do outro e não quero mais ajudá-lo a ser livre. Se acredito não ser livre, também acredito que o outro não seja livre.

Mas mesmo se, de certa forma, é através de uma reduplicação analógica que a liberdade do outro pode e deve ser posta, continua a ser verdade que se trata aqui de um novo começo, de um começo completamente original. E parece-me que toda a ética nasce dessa tarefa redobrada de fazer surgir a liberdade do outro como semelhante à minha. O outro é meu semelhante! Semelhante na alteridade, outro na similitude. Nesse sentido, o problema do reconhecimento da liberdade na segunda pessoa é o fenômeno central da ética.

Devo enfatizar novamente o caráter totalmente afirmativo dessa posição análoga da liberdade na segunda pessoa: que a tua liberdade seja. Toda a restrição causada pela obrigação, que na segunda parte deste trabalho, procede desse positivo do reconhecimento, eu chamaria voluntariamente de analogia prática, ou prática analogizante da liberdade.

Todavia, o negativo implicado neste momento por este segundo ponto de partida, procede de um outro funcionamento do limite. Quando a liberdade se põe pela primeira vez, o limite é constituído pela própria inadequação entre o si e si-mesmo. Aqui, ela advém da oposição de uma liberdade em relação a outra, do confronto entre várias esferas de ação e de realização. O limite então significa conflito. E isto é algo bem diferente da falha que resulta de quando todo agente moral se atualiza por meio dos atos inconvenientes da sua existência; trata-se de que a permuta da minha liberdade pela tua liberdade, da tua liberdade pela minha liberdade, tem uma história específica que é a história da escravidão, da desigualdade e da guerra. Hegel, como é sabido, começa a história do reconhecimento pela relação desigual entre o senhor e o escravo. Por isso o momento negativo

que se liga a essa exigência da liberdade de outrem como um dever a ser experimentado no mal da guerra e da escravidão, como um dever de ser inicialmente contrariado e negado, como um dever de ser imediatamente confrontado com o mal primordial da morte da liberdade. O que aqui está em jogo é, portanto, bem mais que a particularidade da falha.

### 3. A mediação da instituição

O terceiro momento diz respeito à mediação da instituição. Tendo analisado a posição da liberdade na primeira e na segunda pessoa, fizemos apenas dois terços do caminho. Digo dois terços, porque aquilo que falta é precisamente o “terceiro”, o “ele” de “ele deve”. Como dar conta, em ética, daquilo que não está nem na primeira nem na segunda pessoa, daquilo que, se é que posso dizer assim, é uma não-pessoa que se exprime (e será esse o conteúdo da segunda parte) de forma neutra no valor, na norma, na lei? Como é possível que haja um termo neutro na ordem da ética?

Esse é um problema paralelo àquele que encontramos na filosofia teórica sob o título de objetividade, ou de “objetidade”: como é possível que, no entrecruzamento das perspectivas semânticas, haja um objeto? Da mesma forma, como é que, aqui, no entrecruzamento das perspectivas do querer ser, das posições afirmativas, haja um neutro? Eis a cruz da filosofia moral. Pois essa “objetidade”, na origem daquilo que é designado em termos de valores, de normas, de leis (veremos adiante que não são sinônimos), apresenta-se sob traços completamente paradoxais, haja vista não lhe podermos atribuir nem a consistência de uma essência, nem a inconsistência de uma criação subjetiva, instantânea, eventual e datada.

Nunca se conseguiu demonstrar (e talvez esse tenha sido o fracasso de Max Scheler em particular) que a justiça, a coragem, a temperança, etc., tenham o estatuto de entidades. E isso não só em razão da variabilidade histórica evidente de tudo aquilo que podemos designar como valores, mas, o que é mais grave, por causa daquilo que o estatuto de entidade parece implicar, isto é, na existência de um tempo e um lugar e dessa forma, na

possibilidade de ser constatado, observado, descrito. Parece, portanto, que a ligação para com a liberdade, seja ela qual for (e teremos agora que procurar) afasta a capacidade de os valores serem entidades desse gênero, ou seja, que possam deduzir-se como membros da população de um universo.

E também nunca se provou que alguém tenha alguma vez inventado um valor, da mesma forma que se cria uma obra de arte através do livre jogo entre a imaginação e o entendimento. O problema nasce da impossibilidade de conferir às “entidades” da ética tanto um estatuto físico (no sentido mais amplo do termo: constatativo), quanto um estatuto estético. A única via que ainda parece poder ser explorada, fora de um essencialismo ou de um criacionismo dos valores, seria a que segue na compreensão do papel mediador desse termo neutro, sua trajetória de realização da liberdade na intersubjetividade. É por isso que introduzo aqui o termo instituição, o mais neutro em relação àquilo que em breve especificaremos como valor, norma, ou lei, para apontar em direção ao estatuto de quase-objetividade de toda a mediação entre duas liberdades. Precisamos de um termo neutro, um “terceiro”, entre duas liberdades.

Mas por que é que é assim? Por uma razão que me parece de fato fundamental. Cada um de nós – e cada desejo de ser que cada um carrega consigo – surge numa situação que não é eticamente neutra; as escolhas, as preferências, as valorizações que já aconteceram, estão cristalizadas em valores que cada um encontra. Temos aqui um fenômeno perfeitamente comparável, em diversos aspectos, àquele que Husserl descreve quando mostra que toda a atividade constitutiva se desenvolve no meio de sínteses passivas que já se realizaram. Da mesma forma, toda a *praxis* envolve uma *praxis* anterior, retomando obras anteriores já sedimentadas. Ou, para lembrar o vocabulário de Humboldt, toda a nova *energeia* já se depara com o *erga* adquirido. A atualidade de um ato está ligada à passividade e, portanto, a um acervo de atos anteriores ao nosso. Em outras palavras, ninguém dá início à história da ética, ninguém se situa no ponto zero da ética.

É uma situação que se compreende em comparação à da linguagem: da mesma forma que ninguém começa a linguagem, ninguém começa a

instituição. A história e a sociologia da ética nos fornecem uma prova disso, haja vista não conseguirem senão remontar de instituição em instituição, em direção a instituições cada vez mais primitivas, contudo, sem jamais apontar o princípio da instituição. Um tal começo não pode senão constituir uma espécie de ficção, à maneira do *Contrato Social* de Rousseau. Rousseau bem o sabia: “não consideremos os fatos”, dizia ele – e quantas vezes não foi ele ridicularizado por isso! Isso significava dizer que era preciso entrar numa perspectiva que não fosse a da história, mas precisamente a da ficção. Todo o começo, em ética, não pode ser senão uma ficção; e a comparação com a linguagem é tão mais pertinente quanto a linguagem é ela mesma uma instituição. Não há nenhuma outra circunstância na ordem da linguagem que não seja a de produzir mensagens a partir de um código. E nessa relação código-mensagem, o código é sempre anterior.

Com a instituição, surge um novo fator de passividade que se combina com a passividade do amor-próprio de cada um de nós por nós mesmos, e com a outra passividade correspondente à condição intersubjetiva inicial de desigualdade, a qual nunca se consegue terminar de corrigir. Nós agora encontramos uma passividade a que eu chamaria de amor-próprio de todos por todos. Quero dizer, nós não podemos agir a não ser por meio de estruturas de interação que já se estabeleceram e que tendem a desenvolver sua própria história feita de inércias e inovações que, em seu tempo, se sedimentam. Em outras palavras, não pode haver qualquer história da liberdade e das liberdades sem a mediação de um termo neutro, dotado de uma inércia própria; numa palavra: de uma liberdade, se ousar dizer assim, na terceira pessoa que é, com efeito, a não-pessoa entre as pessoas.

É por isso que eu apresentei aqui a palavra instituição, que parece atender a dois critérios: de uma parte, a instituição refere-se a um *Urstiftung*: a primeira fundação mítica, de maneira que qualquer instituição significa que estou sempre no já instituído; em segundo lugar, é a instituição que instaura liberdades. Ela é tanto o instituído quanto quem institui. Esse instituído que institui é a mediação ética a partir da qual podem ser introduzidos conceitos como imperativo ou lei. Mas era necessário, antes de tudo, partir de algo

mais primitivo, da necessidade de uma passagem por uma espécie de termo neutro para que duas liberdades pudessem mutuamente surgir.

Essa ausência de um começo fornece uma primeira indicação, de ordem meramente histórica, que é a necessidade de mediação pelo neutro: nunca estou diante do início da instituição, encontro-me sempre depois disso. E a segunda pista é fornecida pelo fracasso de todos os esforços, sejam fenomenológicos ou de qualquer outra ordem, para resultar do social e do político a relação imediata entre o "eu" e o "tu" e, portanto, para fazer economia do termo neutro. Conhecemos este sonho de um face a face sem a intermediação de um elemento neutro: é o sonho de que o diálogo seja a medida de todas as relações humanas. Sabemos que, mesmo a relação dialógica mais íntima só é possível num fundo institucional, no fundo de uma ordem que assegura a tranquilidade e a proteção da privacidade do face a face. Pois não se cria essa tranquilidade a partir do face a face. Este é um problema que em particular, impressionou um dos excelentes fenomenólogos da sociologia, Alfred Schutz, em sua tentativa de ir do "eu-tu" ao "nós" e do "nós" ao "eles". Mas, especificamente, o "nós" contém em si o "eles" da instituição. Além disso, apenas uma pequena parte das conexões humanas pode ser personalizada, e essa personalização vem do nosso esforço para interiorizar cada vez mais uma relação que, em primeiro lugar, é um elo com o neutro. A maior parte de nossa vida social consiste em coordenar papéis, serviços, trabalhos, obras que são debilmente personalizados. Na verdade, o caminho pelo qual seguimos, chegando até aqui foi o mesmo que percorreu Hegel, sob o título do "espírito objetivo". Precisamos que as liberdades sejam mediadas por toda sorte de objetos práticos, que se exprimem naquilo que chamamos, no sentido preciso da palavra, de instituição, seja ela familiar, jurídica, econômica, social, política. Pode-se muito bem tentar interiorizar, tornar íntimas essas relações objetivas, o que não será o mesmo que criá-las objetivamente a partir desse projeto de intimidade. Outro texto de Hegel é bastante esclarecedor a esse respeito: o início do sexto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, que justapõe cultura e alienação: um homem deve ser primeiramente jogado em outra coisa para, a partir daí, começar

um processo cultural. Ainda podemos pensar, seguindo a *Filosofia do Direito*, a oposição, fundamental para Hegel, entre o econômico e o político. Na esfera econômica, cada um persegue algo que é de seu próprio interesse e que está ligado ao interesse do outro por uma lei econômica; é em contraste com essa lei "exterior" que se constitui a esfera política: o político seria o momento no qual a lei de coordenação da ação de todos seria interiorizada na forma de uma constituição, fruto da vontade de todos. (Segundo Marx, foi nessa interseção que se situou a falha de Hegel). Seria, portanto, segundo Hegel, no cidadão que se estabeleceria a interiorização perfeita da lei de todos tornada lei de cada um, a coincidência da consciência de si com o espírito de grupo. E mesmo se, como o acusa Marx, Hegel não fez nada mais que sonhar com essa coincidência, o fato é que a intenção dessa análise, bastante notável, é partir sempre de uma relação externa para interiorizá-la e, então, reconhecer a necessidade inicial desse momento de exterioridade.

## II - A posição da lei

Considerando-se o que acabamos de explicar, me parece ser possível distinguir entre noções até agora tomadas como sinônimas, quais sejam: valor, norma, imperativo e lei, além de lei natural. Vou tentar estabelecer as diferenças entre elas e colocá-las em ordem, naquilo que constituirá uma *gênese de sentido* de complexidade crescente. E então concluirei com a ideia de lei, em vez de começar com ela.

### 1. O valor

O primeiro conceito que me parece que devemos introduzir é o de valor, pois contém todos os elementos que já colocamos no lugar certo: em primeiro lugar, com certeza, um ato de avaliação, que procede da vontade de tornar efetiva minha própria liberdade. Este elemento posicional de avaliação procede de um polo subjetivo, mas a ele se soma a vontade de encarnação numa obra exterior, que faz com que passemos do avaliar ao

valor, do verbo ao substantivo. Encontramos, então, na ideia de valor, um "salto" para a segunda pessoa, dado que o que é supremo para mim, é a segunda pessoa, dado que o que é supremo para mim, é o tu. Existe por consequência um elemento de reconhecimento, e não apenas de avaliação, que me permite distinguir o que vale a pena daquilo que eu desejo: esta é a posição da tua liberdade diante da minha, que manifesta o valoroso em relação ao desejável. Enfim, voltamos a encontrar, nessa noção de valor, o neutro que não podemos derivar nem da avaliação subjetiva nem do reconhecimento intersubjetivo e que se apresenta como mediação. Minha tendência natural seria dizer que, nestes problemas éticos, a justiça, por exemplo, não é uma essência que eu leria em qualquer céu atemporal, mas o instrumento institucional pelo qual várias liberdades podem coexistir. É, portanto, uma mediação de coexistência. Se eu quiser que a tua liberdade seja, a justiça é, por assim dizer, o esquema das ações a realizar para que a comunidade se torne institucionalmente possível, a comunicação da liberdade se torne possível. Ou, em outras palavras, o desejo de que uma liberdade seja "análoga" à outra é apoiado por um conjunto de ações institucionalizadas cujo sentido é a justiça. Portanto, justiça, em última instância, quer dizer: "que a tua liberdade seja".

A essa avaliação enraizada no meu desejo de ser, a esse reconhecimento da liberdade do outro que procura encarnar-se, acrescentamos, por conseguinte, o reconhecimento de uma situação ética. Já existe a instituição, já há uma ordem social. A noção de valor é um conceito *misto* que assegura o compromisso entre o desejo de liberdade das consciências singulares e das situações já qualificadas eticamente. É por isso que a noção de valor é tão difícil de capturar epistemologicamente. Diria que o valor é o movimento de uma ação que visa produzir uma nova instituição, mas a partir de um estado institucional já sedimentado. Todo valor se situa numa ordem já "marcada" eticamente. Nesse sentido, todo o valor é um compromisso entre uma exigência, um reconhecimento e uma situação.

Compreende-se, desde logo, porque, diante de um valor, temos a impressão de estar diante de um quase-objeto, ou até mesmo de uma

transcendência e, igualmente, porque a filosofia teve a frequente tentação de remeter para um “mundo dos valores” o resultado de uma reflexão de tipo matemático. Todo o platonismo está aí. Se pudéssemos tratar a justiça como um triângulo, teríamos a segurança racional de beneficiar a ordem ética com a dignidade da ordem matemática. A gênese do sentido nos proíbe de proceder assim: tratar um produto sedimentado como uma entidade eterna.

Reconheçamos, todavia, que há, na ideia de valor, qualquer coisa a mais que aponta para essa direção. Diria então, que aquilo que chamamos de valores são, na realidade, sedimentos de avaliação que servem de suporte a novas avaliações, uma espécie de pontos intermediários objetivos entre processos de avaliação. Esse estatuto misto, tão difícil de capturar filosoficamente, exprime-se bem no plano da linguagem, através da substantivação dos predicados de valor. Partimos de adjetivos: isto é bom, isto é justo, portanto, de predicados correlativos a uma avaliação, e, depois, seguindo uma tendência que é natural, vai-se do predicado ao adjetivo substantivado, a bondade, a justiça; estes, por sua vez, tornam-se sujeitos lógicos de novas predicções: então diremos que a justiça é a virtude suprema, etc. Contudo, por trás dessa nominalização dos predicados éticos, se esconde uma espécie de inércia institucional, a saber, a mediação necessária da ação humana, na medida em que se afeta por si só em objetivações ao nível intersubjetivo. Mas mesmo apresentada com essa roupagem de quase-objetividade a ideia de valor mantém sempre uma ligação com a minha liberdade e com a tua liberdade. Aquilo que tem valor supremo é que eu sou, e que tu és. E a partir daí, há ações que valem mais do que outras. Para preservar esse caráter predicativo e não substantivo da ideia de valor, devemos sempre lembrar, como Aristóteles, que é numa preferência, numa *proairesis*, que uma coisa *vale mais* do que outra. É num “valer mais” que existe o valor.

Notemos que neste primeiro grau de objetivação de todo o processo, não necessitamos do negativo da interdição; o ato de avaliação é, enquanto tal, inteiramente positivo: isto vale mais do que aquilo para que tu sejas tu mesmo, para que eu seja eu mesmo, e para que nós sejamos. É por causa da passividade do meu não-poder, a passividade que está relacionada com

a inércia institucional, que o “valer mais” aparecerá nas experiências negativas do “valer menos”, do “não valer”.

## 2. A norma

A noção que introduzo logo após a noção de valor é a de *norma*; onde, pouco a pouco, aparecerá o elemento constringente, o elemento de interdição e, por consequência, a face noturna da ética.

Com a noção de norma aparece, com efeito, um novo apontamento. Enquanto que o valor implicava em algo de preferível, um valer mais, a ideia de norma introduz, me parece, um elemento de cisão a partir do momento em que o preferível se opõe ao desejável, entre aquilo que vale mais e aquilo que eu desejo. Em seguida, o preferível começa a cair sobre mim como regra, disciplina, como figura do imperativo. E, com efeito, passo da ideia de preferível à ideia de norma, assim que começo a considerar o que não é preferível como sendo um deslize; e, com o desvio, vem a certeza essencialmente negativa da interdição. Quero dizer que aquilo que é característico da interdição não é designar positivamente o preferível, mas antes designar negativamente o desvio, como aquilo que não se deve fazer. Todo o enunciado do que não se deve fazer, o “tu não matarás”, o “tu não farás isto” designa essencialmente as coisas a não fazer. Ora, qual a razão dessa inversão que faz com que designemos em primeiro lugar as coisas a não fazer, e que carregue a marca, a cruz negativa da interdição? É que já não é suficiente falar aqui de passividade, de inadequação de si a si; mas de *cisão*. É o ser partido, dividido entre um preferível já objetivado e um desejo que se fecha na sua subjetividade, que experimenta agora o valor como norma. Começa a triunfar o “tu tens que”, como qualquer coisa que me é estrangeira, como o outro. A origem da liberdade, tanto na primeira como na segunda pessoa, é então esquecida e começa a severidade da moralidade, a tristeza do moralismo. E é certo que esse movimento é inevitável, no sentido de que esse regime de cisão é um destino no qual a teologia moral veria uma espécie de falha original que faz com que o homem esteja sempre separado do seu querer mais

profundo; o que faz com que a mediação pela instituição, pelo valor, não possa aparecer senão como uma mediação pela interdição. Eis mais uma das lições do hegelianismo: o ser por si só (ser consigo mesmo) é apenas um termo visado e a alienação de um ser-noutro-lugar, de um ser-outro, continua a ser o grande desvio de si a si. Diria que tanto na ética, quanto na hermenêutica, é sempre a partir de obras que me são estranhas, que consigo me apropriar de mim mesmo. O processo de apropriação faz-se a partir de uma experiência de estranheza, de ser estranho a si. Em todo o caso, qualquer que seja o enigma dessa falha primitiva, original, é com essa cisão que começa a interdição, com essa impossibilidade de fazer coincidir o *meu* desejável com o preferível.

E, portanto, mesmo através do negativo da interdição, qualquer coisa de positivo continua a fazer o seu caminho, algo que continua enraizado no desejo de ser, no chamamento que dirijo à tua liberdade, enfim, ao caráter absolutamente benéfico da instituição que ainda podemos decifrar aí. Através da norma, aquilo que projeto é ser uma vontade *una* face à disseminação do desejo, de ser *uma* vontade face aos desejos. (Noto, de passagem, o meu espanto em ver, em tantos textos contemporâneos, o Desejo escrito com um D maiúsculo; se há qualquer coisa que a palavra desejo deve ser, é no plural, nisto, há que se manter decididamente espinosista: que não se fale jamais *da vontade*, mas *das volições*). A norma é, portanto, a maneira de, dos vários, fazer um; e é também a condição para que, por entre as intermitências do desejo se constitua uma duração. A esse respeito, Nietzsche é muito esclarecedor, sobretudo quando fala, na primeira parte da *Genealogia da Moral*, do papel da promessa: o homem tornou-se o animal de estimação da promessa pela capacidade de confiar em si mesmo diante de si mesmo, de modo a dar o cumprimento da uma vontade diante do caos temporal dos desejos.

Mas a função essencial da norma é, sobretudo, a de colocar aquilo que nós chamamos de valores ao abrigo do arbitrário de cada um. Pela mediação da norma, faço da minha vontade arbitrária uma vontade racional. Hegel, que assim distingue entre a “Willkür” (a vontade arbitrária) e a

“Wille” (a vontade racional), mostra que é através do *contrato*, ou seja, através de uma troca racional entre vontades contendo um determinado momento de universalidade, que a vontade é educada pela racionalidade.

### 3. O imperativo

Coloco na terceira posição o imperativo. O que ele acrescenta à norma? A forma do imperativo parece-me extremamente interessante porque introduz o elemento de mandamento: fazer isso. Os autores anglo-saxões que têm refletido muito sobre esse ponto, particularmente Hare, notaram a diferença entre as formas gramaticais da norma e do imperativo: a norma pode ser enunciada por formas universais, enquanto o imperativo se refere a uma ação singular apresentada sob a forma de um mandamento. Ora, parece-me que esta forma do imperativo já estava implícita na norma (e vamos ver como ela se explicita) com a ideia de cisão. Com efeito, assim que eu apareço para mim mesmo como um ser duplo, há uma parte de mim que comanda a outra; estou comigo mesmo em um relacionamento de comando e obediência. Heidegger desenvolve amplamente a propósito da *Gewissen*, essa espécie de duplicação pela qual uma "voz" fala a si mesma.

Parece-me que isso não pode ser entendido, tampouco se torna explícito, se não for relacionado a uma cisão paralela na estrutura da instituição. A esse respeito, as análises de Max Weber parecem-me muito interessantes. Em *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber examina – e por toda a sua vida, foi esse o seu tormento – o problema da *Herrschaft*, palavra que às vezes é traduzida por dominação, às vezes por autoridade. Como nasce a estrutura da *Herrschaft*? O problema se põe quando, em um grupo social (e vamos ver como tal estrutura é internalizada em todos nós), seja qual for a sua forma, associativa ou comunitária, ocorre uma espécie de cisão interna pela qual as camadas de comando e de obediência tornam-se então distintas. Para Weber, toda a instituição de autoridade nasce do fato de os que comandam não serem os que obedecem; portanto, de haver uma especificação da potência de autoridade, da função de

autoridade. Estou impressionado com o que há de paralelo entre o meu itinerário e esta construção conceitual. Max Weber, também, na gênese que faz dos conceitos sociológicos, retarda o momento da *Herrschaft*; ele parte da questão: O que é uma "ação significativa" para um agente? Ele então elabora uma teoria da motivação. Em seguida, pergunta: O que é uma "interação"? Ele apresenta então a ideia de uma orientação da ação de um em relação à ação de outro. Assim, temos dois sistemas de motivação que se inter-relacionam. Logo após, ele insere o conceito de "ação social", para objetivação da relação que é o terceiro entre os outros sem, no entanto, constituir uma *coisa* distinta. O que parece de fato fundamental é o conceito de "Ordnung", isto é, uma ordenação que tem por base um sistema de legitimidade, mas sempre inerente ao grupo. Somente quando a ordem do grupo é imposta pela ação de indivíduos distintos que constituam uma autoridade governante uma "Regierungsgewalt" poderemos falar de uma estrutura de *Herrschaft*. O importante é que haja um ou mais indivíduos cuja tarefa específica seja a de impor a ordem. Weber dá como exemplos o sistema formal de autoridade na família – costumamos falar do *chefe* de família – o comitê executivo de uma associação, o Presidente de um Estado, o chefe de uma igreja; e acrescenta a administração da justiça, os procedimentos administrativos, qualquer coisa que se baseie em um estado da sociedade contendo uma divisão entre uma *Herrschaft* em oposição a um *Verband*, de forma que a cabeça seja distinta do corpo.

Isso me leva então a perguntar se o que chamamos de imperativo, não será a reflexão, em nosso próprio sistema de valores, dessa estrutura dividida da instituição. Assim é que um sistema de valores não é só objetivado, mas percebido como uma imposição de uma cabeça, infligido e sancionado; dessa forma é que a liberdade já não é mais entendida como origem, como portadora de uma avaliação; ela se sente sob a égide de comando. Aqui entramos, portanto, naquela relação de comando e obediência que, me parece, é uma relação de origem social, relacionada com a distribuição do poder em um grupo. Aqui não há, provavelmente, imperativo, a não ser enquanto autoridade interiorizada. É, de resto, sob essa ótica que dou razão à análise

freudiana que, no caso particular das relações de família, mostra que o Pai personifica o que Max Weber chamou de *Ordnung*, motivando uma *Herrschaft*, uma relação de dominação totalmente assimétrica. Compreendo que a família é a célula social onde se faz presente mais naturalmente (e emprego pela primeira vez a palavra naturalmente) essa divisão assimétrica, dada a assimetria entre a criança e pai, e dado o tempo da infância como tempo de interiorização de regras. E falar sobre a "lei do pai", significa falar que não aprendemos uma ordem de valores capazes de educar a nossa vontade, senão pela mediação de imperativos, ou seja, de estruturas hierarquizantes interiorizadas. Minha única objeção contra o freudismo – e ela é obviamente considerável – seria dizer que a genealogia empírica operada dessa maneira, a ética que procede da evolução do complexo de Édipo, não esgota a gênese do sentido que tentei sugerir e que se apresenta numa ordem inversa: parto da minha liberdade, da tua liberdade, da mediação da instituição, para o acesso, *in fine*, ao valor e ao imperativo. A gênese do sentido não coincide com a gênese empírica. A propósito, vale perguntar: Como poderíamos internalizar um imperativo estrangeiro se, em última análise, não pudéssemos reconhecer nele o caminho para nossa liberdade? O homem e seu filho não poderiam interiorizar a lei do pai, se essa interiorização não fosse potencialmente o próprio caminho para valorização de sua própria liberdade e, destarte, se não mediasse a educação da liberdade em busca da sua própria expressão e de seu próprio domínio.

#### 4. A lei

É somente neste ponto, após essa gênese, que introduzo a ideia de lei, como o termo final de uma constituição de sentido que pressupõe todos os outros conceitos. Longe de estar em primeiro lugar, o conceito de lei é o último do desenvolvimento proposto. E o que tal conceito agrega às noções de valor, norma e imperativo? Essencialmente, parece-me que acrescenta uma exigência de universalidade, uma virtualidade de universalização. E aí se justifica uma analogia com a lei da natureza. Queremos dizer que não

podemos permanecer divididos no interior de nós mesmos, ter conceitos de ação simplesmente justapostos com os conceitos envolvidos no conhecimento da natureza. Queremos conciliar as duas racionalidades. Por isso, tentamos aproximar a racionalidade da ação com a racionalidade que procuramos na natureza. Mas isso só pode ser feito num nível extremamente formal. É somente na medida em que podemos aplicar aos nossos desejos, aos nossos valores, o critério da universalidade, que podemos reconhecer certa semelhança, um ar de familiaridade, uma espécie de parentesco formal entre essa racionalidade e a das leis da natureza.

É a este nível que se estabelece a moral kantiana. E por isso é também a este nível que ela é verdadeira, porém, só porque a gênese de sentido da ordem ética nos conduz para a aproximação com uma racionalidade que permite justamente a transferência da primeira *Crítica* para a segunda, isto é, a transferência de uma racionalidade do entendimento para uma racionalidade prática. Contudo, desaprovo a filosofia kantiana ao ter concentrado todas as questões éticas nesse último momento, que é meramente formal, de ter identificado todo o dinamismo ético e sua gênese de sentido com seu último estágio e, simultaneamente, de ter erguido um fundamento que, afinal de contas, não é nada mais do que um critério didático. Uso a palavra critério no sentido de teste, que é o que faz Kant na teoria das *máximas*: quereria eu que todos fizessem o mesmo? É, assim, um teste ao meu próprio desejo: pode ele ser tomado como lei universal? A meu ver, não é possível criar seja qualquer coisa, um valor, uma norma, a partir de um simples critério, ou melhor, de um simples teste. Para dizer a verdade, não conseguimos extrair nenhum conteúdo desse critério formal. Razão pela qual, no kantismo, temos de aprender o conteúdo das *máximas* pela experiência de vida; há que se receber, de alguma maneira, os conteúdos próprios da experiência ética. Ao mesmo tempo, este conteúdo não é, de todo, ético; ele vem também do desejo, sem ter passado pelo processo de geração mútua das liberdades e sem ter passado pelo jogo da instituição. Juntamo-nos aqui ao projeto de Hegel, ao ser precursor da confrontação com essa enorme lacuna na ética kantiana.

Por conseguinte, diria que o que importa na reflexão ética é todo o intermediário que há entre o ponto de partida "liberdade" e o ponto de chegada "lei". No kantismo, percebo uma espécie de curto-circuito entre esses dois extremos, forçados a coabitar naquilo que se chamou de *juízo sintético a priori*, mas que, na realidade, não é nada mais do que um puro *factum*. E por isso, penso que devemos reintroduzir todos os intermediários. Ao considerar apenas o término da constituição dessa rede de conceitos, Kant consagra a cisão. E será verdadeiramente o imperativo o responsável por introduzir a falha na ideia de lei. Também nisso, Hegel tem mil vezes razão contra Kant, sobretudo ao afirmar que a crítica kantiana não é uma ética, mas simplesmente a consagração da divisão do homem em si mesmo, o *Ur-teil*, o juízo do "entendimento divisor".

Somente dentro desses limites, e isso não diminui em nada a validade da ideia de lei, é que podemos, no meu entender, refletir sobre uma espécie de *analogia* que pode haver entre os imperativos submetidos a um critério de universalidade e aquilo a que chamamos leis constitutivas. Essa tentativa responde à necessidade de unificação, característica da razão, de lançar uma ponte entre o mundo da liberdade e o mundo da natureza, de estabelecer uma homologia entre o funcionamento ético e o funcionamento epistemológico e, sendo breve, colocar ambos sob a égide do mesmo *logos*. O desejo de coerência é colocado no mesmo lugar que seria o de todo o processo ético que inaugurou o paralelismo entre os dois tipos de legalidade. É, portanto, na medida em que nos esquecemos do processo constitutivo do mundo ético, que conservamos essa película formal da lei da universalidade. Essa última é, efetivamente, uma legalidade que se assemelha à outra, estabelecendo-se, portanto, aquela homologia. Posso dizer algo semelhante ao que disse Kant: age de tal modo que possas considerar a máxima de tua ação como uma lei *universal*, ou: age de tal forma que possas considerar a máxima de tua ação como uma lei da *natureza*!

Mas o que exatamente quer dizer "como uma lei da natureza"? A palavra natureza aqui serve como *analogon*, como modelo de regularidade; foi, de resto, assim que os moralistas sempre viram o problema: olha para

o céu, olha em torno desta magnífica ordem estelar; ó, se a ação humana pudesse ter essa coerência! É então a ordem estelar, que se torna a referência dessa imitação de uma ordem pela outra: assegura-te por tua ação, o profundo parentesco entre a lei dos homens e a lei da natureza inscrita no céu estrelado! Recentemente, numa exposição sobre Kant, na Berlim Oriental, os visitantes eram recebidos com a famosa frase: "Duas coisas enchem meu coração (Gemüt) de admiração e veneração cada vez maiores e mais intensas, à medida que a reflexão delas se ocupa: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim". Tal é a equivalência de duas *mirabilia* que respondem uma a outra e mutuamente se simbolizam. Mas não será esse simbolismo fruto de uma abstração? Não só de uma abstração que elimina o desejo, mas de uma abstração que atinge todo o dinamismo que, através das concepções de instituição, de norma, de valor, de imperativo, alimenta-se do imperativo esgotado da lei moral, análoga a da natureza, e que continua a relacionar essa lei à liberdade, permitindo assim que se continue a falar de lei da liberdade.

É nessa perspectiva que talvez possamos usar, ainda que de forma problemática, a ideia de *lei natural*. Coloco-a obviamente no final desta evolução porque, enquanto tal, é uma ideia monstruosa, que parece confundir lei da liberdade e lei da natureza. Mas, dito isso, me permito perguntar se a ideia de lei natural não poderá desempenhar o papel de conceito-limite, como uma espécie de conceito *analógico*, no sentido que acabamos de enunciar, no qual a ordem racional que pode ser introduzida na ação pode tomar como modelo o da ordem da natureza. Esse papel de conceito-limite poderia operar três possíveis usos, que eu coloco numa ordem decrescente de justificação e, portanto, de valor:

- Em primeiro lugar, penso-o como um conceito de protesto. Historicamente, tal conceito jogou bem contra o voluntarismo do Estado, contra a sua pretensão de estabelecer todo o direito, de fazer a lei moral derivar do direito *positivo*. O direito natural se opõe ao direito positivo; o conceito torna-se ao mesmo tempo um conceito progressista, que se ergue do fundo institucional não estatal da produção da ordem ética contra a superestrutura da vontade do estado. Quando se protestou contra e escravidão em nome da lei natural tentou-se, no jogo espontâneo da ética,

- reencontrar a fonte de uma valorização mais fundamental do que a pretensão deste grande indivíduo que é o Estado. Nesse sentido a ideia da lei natural é um conceito valioso.
- O conceito continua a ser valioso, ainda que soe suspeito, quando se recorre a ele para fazer frente ao arbitrário dos costumes, contra o que é claramente convencional nos costumes. Já não se trata, assim, de limitar um voluntarismo de Estado, mas um convencionalismo de cultura. A ideia de lei natural, assim concebida, foi valiosa sempre que desempenhou esse papel de recurso contra o arbitrário cultural. Aqui o natural se opõe ao convencional. Mas, em nome de quê? Isso só acontece na medida em que um universal humano se liberta de uma busca por valores, de uma busca pela mediação institucional e, por conseguinte, se baseia em constantes estruturais do processo de valorização. Todavia, precisamos perceber que esse conceito designa antes uma tarefa do que uma determinação, como foi o caso no final do século XVIII, para Kant e para outros, com a ideia de "paz perpétua"; o que se chamava natureza, nesse contexto, era inerente às características culturais mais universais, em oposição ao arbitrário das diferenças culturais.
  - Por outro lado, devo dizer que tenho muitas reservas quanto a querer apoiar o conceito de lei natural num caráter biológico, afetivo, portanto, em constantes antropológicas que me parecem improváveis. Não sabemos, definitivamente, o que seria um homem situado fora do instituído. Qualquer recurso a um estágio pré-institucional não pode ser senão enganoso. Haverá algo que seja institucional e natural ao mesmo tempo? Uma espécie de degradação parece afetar o conceito de lei natural assim que o conceito-limite passa das suas funções de protesto e de recurso para sua função de refúgio. O conceito limite torna-se, então, um conceito por trás do qual nos escondemos para escapar dos imprevistos e riscos da gênese de sentido que procede da posição da liberdade por ela mesma, do reconhecimento do outro e da mediação pela instituição.

### **III – A perspectiva evangélica da ética**

Vou afirmar, esquematicamente, três coisas a respeito da inserção da perspectiva evangélica na ordem ética.

#### **1. O retorno à intenção ética**

Primeiramente, parece-me que a função ética do evangelho será melhor compreendida se levarmos em conta o dinamismo ético. O que

proponho dizer, é que o Evangelho *reanima* todo esse dinamismo desde seu ponto de partida. Me parece que seguiremos no caminho errado se perguntarmos quais os valores, os imperativos e as leis, possivelmente novos, que o Evangelho acrescenta. E assim, penso que o nível estratégico no qual a moral evangélica opera é precisamente o nível da *intenção ética*, tal como expus na primeira parte e, precisamente, nas suas três modalidades.

Creio, no sentido primitivo, que a palavra "salvar" quer dizer "desatar a liberdade" e, portanto, restaurar a circulação, o movimento da liberdade, restituindo-lhe seu dinamismo original; Kant compreendeu isso quando afirmou que a função da religião é regenerar a liberdade. Mas o problema da regeneração não é de modo algum, o da legislação; trata-se de curar a liberdade ao nível do não-poder do seu poder.

Ao mesmo tempo e no mesmo movimento, a função ética do Evangelho parece-me ser a de restabelecer o olhar em direção ao outro. Nisso consiste toda a moral do próximo, expressão que significa que a motivação mais profunda de ética é fazer com que a tua liberdade progrida com a minha. O processo da ética renasce, desde sua origem, na mutualidade das liberdades.

Quanto à instituição, mencionada na primeira parte, não podemos esquecer que ela designa o instituído antes do valor, antes da norma, antes do comando e antes da lei. Talvez possamos, nesse nível, nos reportar ao símbolo do *Reino de Deus*, que visa a uma comunidade de homens livres. Não há nada de repressivo na proposição *Reino de Deus*; não é da mesma ordem do imperativo; tal símbolo visa à mediação total, homogênea aos termos que põe em relação e em movimento.

De acordo com essa primeira perspectiva, diria que o momento pedagógico do Evangelho é *pré-ético*. E por isso podemos tirar conclusões muito diferentes no nível da lei ou do imperativo. Historicamente foi o que aconteceu. Podemos ver o Evangelho como abolindo todo o aparato de prescrições que acorrentam o homem à lei. Foi o que fundamentalmente São Paulo percebeu: o pecado e a lei, o desejo e a lei, criam-se um ao outro para terminarem no inferno da lei, no esquecimento do desejo de

liberdade. Levando essa tendência ao seu limite, seremos conduzidos à uma espécie de anarquismo cristão, facilmente encontrado no: “ama et fac quod vis” de Agostinho. Há que reconhecer que essa é certamente uma das possibilidades fundamentais proporcionadas pela pregação.

Reencontramos, porém, uma possibilidade adversa: se não há ética propriamente cristã, o cristão batizará aquela que existe. Nas passagens parentéticas das epístolas de São Paulo, o cristão aparece muitas vezes como aquele que habita o espaço ético dos outros. Nessa época, era o homem helenístico que servia de modelo. O Evangelho só traz um novo motivo: faça o que fizer, faça-o por amor a Cristo e ao próximo. Encontramos aí uma das possibilidades éticas motivadas pelo Evangelho na medida em que o elemento especificamente ético não se situa a esse nível. Resulta daí, portanto, uma certa indiferença em relação ao conteúdo e, igualmente, a possibilidade de retornar aos conteúdos oferecidos pela história da ética.

Por outro lado, também podemos ver tomar forma, sob o nome de moral evangélica, uma nova ordem de valores e de instituições que seriam as da liberdade. Lembro-me de uma notável pregação sobre Zaqueu; Jesus disse a Zaqueu: – “Desce”, ou seja: não faça equilibrismo espiritual sobre as árvores, vá para casa. E o que fez Zaqueu? Descobriu uma ética que permite que um camelo passe pelo buraco de uma agulha: por meio da restituição de toda a soma absolutamente fantástica que ele havia roubado (os exegetas estimam que seria equivalente à riqueza de toda a Galileia naquela época); significando sua própria ruína. A ética do rico consiste, dessa forma, em sua própria ruína. Acabamos então, nos deparando com uma ética radicalmente subversiva.

Essas três possibilidades que sucessivamente reencontramos são, a meu ver, todas mantidas em aberto pelo Evangelho. Infelizmente, o que a história da cultura produziu foi outra coisa, foi a “cristandade”, o Evangelho funcionando como uma lei ou, mais precisamente, operando no nível institucionalizado dos imperativos. Foi isto o que Nietzsche enxergou e criticou no “cristianismo”. Há então, que redescobrir que a primeira função

do Evangelho é de nos trazer de volta à origem de todo o processo de ética, anterior ao momento no qual ela se objetiva e se cristaliza em lei.

## 2. A ética paradoxal

A segunda direção para a qual aponto minha reflexão centra-se na noção de ética *paradoxal*. Inspiro-me num trabalho desenvolvido em outro lugar, como parte de uma disciplina dada no ano passado em Chicago; ao modo dos exegetas, examinamos uma série de tipos de discurso nos Evangelhos e, em particular, a parábola, o provérbio e o discurso escatológico. Foi surpreendente perceber que a lógica desses discursos é uma lógica de extravagância, palavra que uso propositadamente. Assim, nas parábolas, o que é dado como modelo, nunca são normas, mas comportamentos de crise em situações-limite absolutamente inimitáveis. Vejamos as coisas mais simples: o pastor que abandona 99 ovelhas para salvar uma; o pai que, recebendo seu filho, se comporta de forma aberrante (de resto, fazendo mal a seu filho mais velho); o anfitrião que expulsa o convidado que não está vestido para o casamento; o pagamento aos trabalhadores da décima primeira hora – tudo isso é absolutamente extravagante.

Os provérbios não funcionam de forma diferente: os primeiros serão os últimos, etc. Um comentador, Beardslee, formado em métodos de análise de linguagem, observa que enquanto a sabedoria consiste em "orientar" em situações ordinárias, temos no Evangelho um discurso que "orienta desorientando" e que, por consequência, impede o homem de traçar um projeto coerente para sua própria existência. Há uma espécie de existência desmembrada que faz com que tenhamos de lidar com uma não-ética, onde o processo ético em si é questionado pela impossibilidade de o estabelecer, de o estabilizar.

Encontramos a mesma característica na estrutura dos discursos escatológicos; um determinado funcionamento de interpretação dos signos que está, ele também, completamente desmembrado: você diz que o Reino está aqui, ou que está lá! Não está nem aqui nem lá. Ele está no meio de

vós. A maneira de compreender os signos é perturbada pela surpresa absoluta. A partir daí, devemos estar preparados para o que não podemos dominar. Em última instância, é o próprio tempo sendo, de alguma forma, desmembrado.

Pode-se ainda encontrar a mesma estrutura paradoxal nos "mandamentos" – oferecer a outra face, compartilhar sua roupa, andar mais uma milha, – todos esses comportamentos são realmente extravagantes.

Mas então, o que se pode fazer com uma ética extravagante? Me pergunto se não temos aqui uma forma de discurso que apela às expressões-limite, isto é, que pratica um uso e um abuso das estruturas; seja da parábola, do provérbio ou do discurso escatológico, para os levar até um ponto de ruptura. Ao fazer com que estejamos atentos às experiências-limite da vida, situações de crise e de decisão, essas expressões-limite abrem um espaço problemático mais para a vontade que para a imaginação. Não nos acontece demasiadas vezes, pensar que fomos convidados a tomar uma decisão, quando, na verdade, o que nos está sendo pedido é que deixemos que se abra um campo de possibilidades inéditas? A função desse tipo de discurso não seria a de, após ter-nos desorientado completamente, fazer-nos retornar ao caminho de uma ética concreta mais flexível, mais sensível aos pontos de ruptura? E não será esse o primeiro apelo à imaginação – uma palavra que surge só agora –, para explorar na ordem ética o espaço do inédito, do possível?

### 3. A dialética de dois níveis éticos

A partir daí poderíamos então orientar nossa reflexão em uma terceira direção, para a qual, entretanto, não poderei fornecer mais do que algumas indicações. Não deveríamos afirmar, se o que vimos está correto, que não se deve querer unificar a ética, que seu domínio deve permanecer quebrado entre uma moral da *convicção*, que é a moral do absolutamente desejável, e uma moral da *responsabilidade*, que é a moral do relativamente possível e também do uso limitado de violência? Reencontramos

aqui, novamente, Max Weber, discutindo com os pacifistas alemães após a Primeira Guerra Mundial. Talvez, então, não devamos tentar unificar a ética, mas deixá-la nessa situação dialética aberta que, direi, faz dela um intento *ferido*. Não se pode unificar a *poética* da vontade e sua *política*, sua utopia e seu programa, sua imaginação e esse exercício limitado da violência que é o uso do poder.

Não direi mais nada. Minha intenção nesta terceira parte era somente de estabelecer estes três aspectos da ética evangélica:

- o retorno à motivação ética para além do funcionamento legal;
- o uso do paradoxo como linguagem da imaginação ética;
- finalmente, a dialética de dois níveis éticos e a impossibilidade de reduzir um ao outro.

Traduzido do original em francês por

Claudia Tiellet<sup>2</sup> e Douglas Carré<sup>3</sup>.

Revisão de Noeli Dutra Rossatto<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria/RS (UFSM) – Bolsista CAPES. Mestre em Filosofia pela UFSM. E-mail: [aitadv2@gmail.com](mailto:aitadv2@gmail.com).

<sup>3</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria/RS (UFSM) – Bolsista CAPES. Graduado em Filosofia pela PUCRS e Mestre em Filosofia pela UFSM. E-mail: [douglascarre@hotmail.com](mailto:douglascarre@hotmail.com).

<sup>4</sup> Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria/RS (UFSM). E-mail: [rossatto.dutra@gmail.com](mailto:rossatto.dutra@gmail.com).

**Paul Ricoeur e o debate democrático sobre a sociedade justa.  
Uma teoria do justo com três usos:  
teleológico, deontológico e sabedoria prática**

*Adelaide Gregorio Fins*<sup>1</sup>

Neste artigo, analisaremos o ponto de vista ricoeuriano sobre o conceito do justo e da justiça, elaborado, do ângulo de uma reflexão hermenêutica, a partir da crítica e revisão de uma diversidade de filosofias.

Assim, procuraremos saber como Ricoeur reconcilia os pontos de vista subjetivos com o universalismo e os princípios de justiça abstratos. Veremos também de que maneira o filósofo defende uma concepção do justo enraizada tanto numa antropologia filosófica quanto numa constituição dialógica.

Em seguida, tentaremos avaliar a profunda coerência de sua pesquisa a partir de dois níveis que Ricoeur faz dialogar: o da noção de justiça e do justo e o da primazia concedida à filiação de sujeitos a uma situação de vida, que exige que se tome em consideração a identidade de si mesmo, assim como um justo reconhecimento de sujeitos, em outras palavras, a prioridade dada ao enraizamento existencial, e não aos princípios abstratos de instituições e normas, como fator de regulação social.

Em *Réflexion faite* (1995), um trabalho autobiográfico no qual Ricoeur posiciona-se em relação à fenomenologia e à hermenêutica e confessa sua dívida com a filosofia reflexiva francesa, o filósofo revela que

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia sob regime de cotutela de tese pela Universidade de Coimbra e pela Lettres Sorbonne Université. E-mail: [gains.adelaide@gmail.com](mailto:gains.adelaide@gmail.com)

se a fenomenologia se volta para o modo de aparecimento das coisas, a hermenêutica consiste em dar sentido às afirmações e às experiências humanas. De fato, diz Jean Greisch, em seu livro *Paul Ricoeur. L'itinéraire du sens*, Ricoeur colocou a “hermenêutica na escola da fenomenologia”.

Líder da hermenêutica francesa, Paul Ricoeur debate-se, na década de 1960, com a forte presença do estruturalismo, no ramo literário, com Barthes, no psicanalítico, com Lacan, e no da antropologia, com Lévi-Strauss. Ricoeur continua a refletir sobre a questão “o que é interpretar?”, o que o leva às grandes questões da hermenêutica fundamental: “O que é um texto?”, “O que é o sentido?”, “O que é compreender?”, “Qual é a relação entre escrever e ler?”.

Essas questões estão relacionadas com aquela do sujeito e sua identidade, e aproximam-se da abordagem ricoeuriana da *identidade narrativa* e da hermenêutica do si, perspectiva que prolongaremos com o tema da identidade do sujeito, em sua relação com a justiça, as normas jurídicas e as instituições, já que Ricoeur procura renovar este tema no debate filosófico liberal, postulando uma hermenêutica jurídica.

Em geral, Paul Ricoeur associa a prática filosófica aos debates envolvendo desafios éticos e políticos. É, por exemplo, o caso em suas reflexões sobre a justiça, conceito-chave em seu trabalho e amplamente questionado em *Soi même comme un autre* (1990), *Le juste 1* (1995) e *Parcours de la reconnaissance* (2004).

É nesse sentido que, em seu livro *La critique et la conviction, entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay* (1995), Ricoeur revela o arranjo sutil de convicções e suas críticas através do diálogo sobre o ideal de tolerância, que associa a prática filosófica a debates envolvendo questões éticas e políticas em torno do si, da justiça e da pluralidade de bens ou ainda do equilíbrio entre religião e política.

Para compreender a dimensão desta problemática, Ricoeur refere-se nas obras acima citadas à justiça como noção elaborada dentro de um conjunto de conhecimentos filosóficos baseados na oposição de dois conceitos fundamentais da filosofia moral: o bem e o justo. Como mostra

Ricoeur, o debate entre os filósofos contemporâneos de orientação liberal faz-se segundo dois níveis: por um lado, trata-se de entender o que a concepção moderna do justo implica de novo em relação à antiga concepção do bem; por outro lado, trata-se de saber se esse deslocamento produz ou não um progresso moral ou ético.

Assim vemos que a reflexão sobre o justo e a justiça tem duas orientações éticas diferentes: se os sistemas filosóficos gregos levantaram a questão da busca de uma vida boa, da ação humana em relação à felicidade e ao bem pessoal, a concepção fundamental da modernidade, desde o Iluminismo, que postula a liberdade e a igualdade de todos os homens, pensará, ao contrário, a ação humana na perspectiva de uma sociedade justa. Essa tradição filosófica, que remonta ao século XVIII, desloca a questão do bem presente na filosofia grega para a questão do justo. Contribui para essa mudança o universalismo da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), mas também o republicanismo e a perspectiva filosófica kantiana, que procura opor-se às éticas baseadas no bem, na felicidade e na utilidade, postulando a “prioridade do justo sobre o bem”. Neste caso, as condições substanciais do bem serão deslocadas para as noções de autonomia moral e liberdade individual. Mas esse deslocamento da moral na perspectiva moderna produzirá uma distinção entre moralidade pessoal e esfera política. Apesar dos princípios de igualdade, de liberdade e o pluralismo de valores serem a base de nossas democracias, a era do individualismo democrático com suas transformações políticas e econômicas leva cada vez mais a uma sociedade fragmentada, dividida e narcisista.

No entanto, é precisamente contra todos os tipos de niilismo e alienação moral que paralisam a extensão do projeto moral e ético da razão que o pensamento de Paul Ricoeur retoma de uma forma muito original o projeto da “autonomia”, já que ele, como Habermas, o considera “inacabado”. Ricoeur vai mais além dos impasses do racionalismo presentes na discussão modernidade/pós-modernidade de seu tempo, para pensar a condição humana e a sua pluralidade constitutiva, as

relações intersubjetivas e políticas dentro de instituições que permitem a coexistência.

É nessa perspectiva que a reflexão de Paul Ricoeur em torno da ideia da justiça mostra, antes de mais, que a justiça comporta um significado ético e outro moral. A noção de justiça como “o objetivo de uma vida boa com e para outros em instituições justas” (RICOEUR, 2015, p. 202)<sup>2</sup> convoca, como veremos, duas tradições éticas diferentes. Devemos, portanto, reconhecer que o primeiro desafio nesta busca pelos fundamentos éticos da justiça consiste em distinguir a ética que define o objetivo da vida boa, como é o caso da teleologia aristotélica, da moralidade que insiste nas normas a serem respeitadas, em outras palavras, da deontologia kantiana.

Essa distinção ocupa boa parte do livro *Le juste 1* (1995), que faz as seguintes perguntas: Como levar em consideração os diferentes critérios de justiça social, de acordo com os vários domínios em que el justiça?

Ricoeur afirma nesse trabalho, que as instituições devem estar ao serviço da justiça, isto é, ao serviço de uma distribuição justa e equitativa entre os indivíduos que compõem a comunidade. Esta justiça, em vez de ser uma instituição vinculativa e vazia, deve ser capaz de nos colocar em relação com os outros de maneira impessoal através da figura de um “terceiro”. Mas, mais importante, a reflexão ricoeuriana e seu questionamento examinam as fraturas da justiça democrática, razão pela qual Ricoeur dialoga com outros pensadores e teorias contemporâneas para entender a oposição filosófica entre os conceitos de justo e de bem. Deve-se, portanto, enfatizar que a justiça é o conceito-chave de seu trabalho – um conceito que ele constantemente questiona não apenas no nível das relações intersubjetivas, mas também no nível institucional. Ele então tenta construir uma mediação hermenêutica entre os pensadores liberais que defendem as teorias deontológicas e afirmam que a prioridade do justo sobre o bem é um sinal de progresso para a comunidade humana,

---

<sup>2</sup> Todos os trechos citados foram traduzidos pela autora.

especialmente John Rawls e sua *Teoria da Justiça* (1971), e os pensadores comunitários, nomeadamente Charles Taylor, Michaël Sandel e Michaël Walzer, que criticam a teoria da justiça de Rawls e sua dimensão processual e defendem as posições da “teoria teleológica”.

De acordo com Paul Ricoeur, para podermos pensar a justiça, é necessário, em primeiro lugar, e acima de tudo, mostrar a existência do sentimento de injustiça ao nível individual, por exemplo aquele experimentado face ao engano e ao sofrimento dos outros, porque é ele que nos lembra a necessidade de justiça, e cada um de nós viveu essa experiência de injustiça na infância, porque um irmão ou uma irmã tinha uma fatia maior de bolo do que nós. Além disso, podemos ver esse fenômeno e também vivenciar esse sentimento de injustiça, em nível coletivo, na presença de desigualdades sociais, econômicas, culturais etc.

Em ambos os casos, é esse sentimento de injustiça que nos mostra a necessidade de pensar o justo, é ele que nos leva a questionar a justiça, tanto em termos de relações intersubjetivas quanto ao nível de instituições. A partir das injustiças experimentadas, Ricoeur questiona os fundamentos da ideia do justo na ética do “bem” de Aristóteles, uma ética que enfatiza os valores e onde todos devem ter como objetivo comportar-se bem de acordo com os critérios de uma vida justa. Da mesma forma, Ricoeur leva em conta a moralidade de Kant, para quem o justo tem um valor em si, a pode ser exercida? Como conciliar visões subjetivas com os princípios abstratos de mas é neutro em relação ao bem. O filósofo francês também leva em conta as teorias universais da *Common Law*, segundo as quais a justiça é concebida em sua dupla dimensão moral e política e se define mais em relação às condições que permitem sua aparição, tornando-se então processual.

É interessante ver como Ricoeur inicia um diálogo com essas correntes muito diferentes de pensamento e realiza uma síntese das concepções de justiça defendidas pelos filósofos que vimos acima: John Rawls, Michael Walzer, Charles Taylor, Ronald Dworkin, que ele coloca em

contato com as obras dos sociólogos franceses Luc Boltanski e Laurent Thévenot.

Num primeiro tempo, ele tenta fazer coexistir o universalismo de tipo kantiano, implícito na *Teoria da Justiça* de Rawls, com o objetivo do bem-estar aristotélico; no entanto, Ricoeur se destaca de Rawls, pois acha que com uma teoria processual de justiça não é realmente possível construir o edifício de uma sociedade justa. Podemos ver como Ricoeur se aproxima do contexto contemporâneo e como ele se compromete no debate sobre igualdade e discriminação, que em termos mais amplos vem a ser o debate sobre o significado da justiça social. Esta abrange um modelo social que inclui um conjunto de princípios, regras e instituições que organizam a vida dos indivíduos na sociedade. É parte integrante do Estado de bem-estar social, que, além de controlar o mercado de trabalho, deve fornecer proteção social por meio de mecanismos redistributivos. Trata-se de uma concepção do justo que revela que o contrato social de fato funda o Estado de Direito como um Estado social.

Na verdade, sabemos que a sociedade democrática se distingue daquelas que a antecederam pela afirmação de um princípio igualitário. Este fato foi enfatizado no início do século XIX por Alexis de Tocqueville, que analisa os processos democráticos:

A liberdade não é o estado principal e contínuo do desejo dos povos cujo estado social é democrático. O que eles amam de um amor eterno é a igualdade; eles se apressam em direção à liberdade por impulso rápido e esforços repentinos, e se eles perdem a meta, eles se resignam a ela; mas nada pode satisfazê-los sem igualdade, e prefeririam consentir em morrer do que perdê-la (TOCQUEVILLE, 1986, p. 91).

Para Tocqueville, essa igualdade de condições produzirá um nivelamento em face do qual as hierarquias e as diferenças da velha sociedade se desvanecem, fazendo emergir uma nova igualdade: a igualdade de fato entre os indivíduos: “semelhante a todos”, cada ser humano na sociedade democrática “tem a mesma chance de subir”.

A igualdade é, em teoria, uma ideia simples. Gostaríamos de implementá-la com a clareza das dez palavras do *Artigo 1* da *Declaração de 1789* (“Os homens nascem e permanecem iguais em direitos”). O problema é que nossas sociedades desenvolvidas apresentam uma grande diversidade de situações e uma multiplicidade de interesses divergentes.

Realmente, a igualdade é, portanto, um valor democrático em termos éticos e jurídicos, mas a transição do estado liberal para o estado democrático e social também significa a transição de uma concepção puramente jurídica de igualdade para uma concepção reparadora de igualdade que visa corrigir as injustiças e as desigualdades decorrentes da diversidade de situações.

Assim, por exemplo, Rawls em sua *Teoria da Justiça* (1971) propõe uma versão dos princípios para uma “justiça como equidade” democrática. Segundo Rawls, a discussão do contrato social estendido à questão social leva à formulação de dois princípios – o da igualdade e o da liberdade, dando a todos direitos idênticos, e um princípio de diferença, que afirma que as desigualdades são toleráveis somente se beneficiarem pelo menos os mais desfavorecidos. A justiça como equidade é, portanto, um tipo de ajuste, daí a aparição das chamadas políticas de discriminação positiva nos Estados Unidos, que visam dar mais àqueles que foram discriminados.

A partir de então, a problemática desenvolvida em *Le Juste 1* pode ser particularmente útil para o debate democrático. A teoria ricoeuriana do justo apresenta três níveis de fundação que correspondem a três usos do justo: o primeiro nível, teleológico, designa a virtude das instituições; o segundo nível, deontológico, designa o objetivo ético que deve passar pela norma das obrigações morais e jurídicas; o terceiro nível, a sabedoria prática, faz passar ou transmitir a justiça como virtude à justiça como um terceiro, que estabelece uma distância razoável através de um corpo de leis escritas, de tribunais e juízes autorizados a pronunciar a sentença em uma troca de argumentos. No entanto, para Ricoeur, a justiça tem uma essência paradoxal e até contraditória.

Pois, se por um lado a justiça é o sinal da virtude, porque “a ideia do justo não é outra senão a ideia do bem considerado na relação com os outros” (RICOEUR, 2004, p. 288), por outro lado, a justiça como uma instituição é baseada nas regras do direito normativo expressas no imperativo que busca criar certos comportamentos através de prescrições e proibições. Ricoeur mostra como o tribunal imparcial, ao resolver conflitos, pode aparecer como expressão de vingança, embora a função do processo judicial seja colocar a violência à distância e transformá-la em discurso por meio da sentença.

É por isso que, diante do constitucionalismo jurídico, Ricoeur defenderá uma hermenêutica jurídica que luta pelo distanciamento da violência e a vocação pacífica do sistema jurídico. Dizer o direito torna possível distinguir a ordem jurídico-legal e a ordem política, permitindo a expressão do conflito. Assim, o Estado e o poder devem estar ao serviço da justiça concebida como justiça distributiva e equidade. Como a sociedade moderna é inerentemente conflituosa, as exigências dos mais desfavorecidos e a diversidade de bens são reguladas pelo contrato. Por outro lado, diante dos casos difíceis, entre os maus e os piores, é a sabedoria prática, como convicção bem ponderada, que conduz o julgamento, segundo Ricoeur. A sabedoria ricoeuriana postula a implementação de normas aceitas por todos, mas se afasta da abordagem processual de John Rawls por se voltar para o diálogo e a ação comunicativa de que Habermas nos fala.

Realmente, Ricoeur renova o debate liberal/comunitário e procura ultrapassar a discussão sobre o posicionamento de sujeitos abstratos e idênticos em qualquer época e lugar da teoria rawlsiana, assim como o posicionamento dos sujeitos que insistem sobre as diferenças da comunidade.

O filósofo francês consegue essa ultrapassagem por um reconhecimento crítico do que o debate democrático implica, especialmente ao tentar entender o justo em sua relação com a

conflitualidade – na divisão correta de bens, na educação, na história ou na religião.

Para Ricoeur, trata-se de construir um vínculo entre os instrumentos do pensamento, a instituição e as normas para preservar a subjetividade de cada pessoa, o reconhecimento mútuo, a coesão social e a preocupação de velar pela alteridade.

De fato, Ricoeur atribui um valor fundador ao ideal de justiça: é por isso que ele busca o significado da justiça na ética processual e teleológica. Ele permanece fiel ao ideal clássico da justiça como busca de igualdade e reciprocidade, tal como o encontramos na noção aristotélica de equidade – “restituir a todos o devido” – mas a sua “sabedoria prática” exige que saibamos aplicar princípios universais a situações trágicas e particulares, bem como a indivíduos singulares que exigem um reconhecimento comum.

Num primeiro momento desta análise mostramos a contribuição do pensamento ético e político de Ricoeur para o debate democrático sobre a sociedade justa. A sabedoria prática, um conceito essencial no contexto da hermenêutica ricoeuriana, é aquela que nos conduz do desejo de compreender a necessidade de nos orientarmos tanto no pensamento como na prática, e nos revela que a identidade narrativa não é uma identidade substancial como em Rawls e Kant, mas a mediação entre o *idem* e o caráter do *ipse*.

Desta forma, a questão fundamental que tentaremos analisar seguidamente refere-se a uma dimensão mais ampla da identidade da pessoa em relação ao debate democrático sobre a justiça. Nesse seguimento, devemos voltar aos onze capítulos do *Soi-même comme un autre*, que podem ser lidos como uma sequência de quatro subconjuntos: o primeiro convoca a “uma filosofia da linguagem”, é a questão do “Quem fala?”, o segundo apela para uma filosofia da práxis, da ação, é a questão do “Quem age?”. No terceiro, estamos perante um confronto entre filosofia analítica e hermenêutica em torno do questionamento da identidade pessoal, em que a abordagem à identidade narrativa surge através da

dialéctica da identidade-*idem* ou *mêmeté* e identidade-*ipse* ou *ipséité*. A identidade-*idem* seria um conjunto de disposições psicossociais pelas quais um indivíduo é reconhecido como sendo o mesmo ao longo do tempo, enquanto a identidade-*ipse* corresponderia à manutenção do eu pela palavra dada aos outros. Por seu turno, a identidade narrativa refere-se à capacidade de constituir de forma narrativa e concordante os acontecimentos heterogêneos da nossa existência<sup>3</sup>.

Estas três etapas convergem para o quarto subconjunto, que trata da dimensão ética e moral do sujeito ao qual se pode atribuir a ação. Trata-se de uma hermenêutica do si onde a interpretação de si-mesmo diante das relações interpessoais nos leva a três instâncias: autoestima, amizade e reciprocidade. Três exemplos da “pequena ética” de Ricoeur, que atestam a primazia da ética (e, portanto, da autoestima) sobre o respeito pela moralidade.

É necessário, portanto, entender que o termo ricoeuriano “pequena ética” compreende a solicitude, a amizade mútua e a necessidade de passar pela norma das instituições, ou mesmo de recorrer a instituições justas em casos difíceis. De fato, de acordo com Ricoeur: “A justiça tem características éticas que não estão contidas na solicitude, essencialmente uma exigência de igualdade” (RICOEUR, 1990, p. 227).

Assim, em face de casos difíceis no seio de instituições que deveriam ser justas, Ricoeur nos oferece a oportunidade de seguir a sabedoria prática. Note-se também que esta abordagem da sua pequena ética converge para as teorias da filósofa americana Martha Nussbaum. Como Ricoeur, Nussbaum (1991, 1995, 1997, 2006) postula que a identidade narrativa e literária enriquece a visão da vida humana e o pensamento do justo, através da ideia de uma possível hospitalidade que a ética filosófica e a literatura oferecem aos sentimentos e emoções através da imaginação. Do mesmo modo que Ricoeur, Nussbaum reflete sobre a ligação entre a capacidade de imaginação e o papel das emoções individuais e públicas.

---

<sup>3</sup> Deve-se notar que este questionamento continua, por exemplo, em Charles Taylor e Charles Larmore.

Articulando afeto e razão, singularidade e universalidade, ela defende uma racionalidade próxima da sabedoria prática de Ricoeur, convidando-nos a pensar na complexidade da realidade, não em referência às abstrações, mas através de uma atenção à vida ordinária e vulnerável.

Como compreender a relação entre os conceitos centrais de identidade, justiça e reconhecimento concreto?

Já vimos anteriormente que as normas da ação jurídica, por si sós, não são suficientes para o debate democrático, porque podem, por vezes, entrar em conflito com a identidade da pessoa. Em contrapartida, para Ricoeur, a perspectiva filosófica do justo comporta três utilizações, e a temática da identidade é uma mediação essencial entre a teoria do justo e a sabedoria prática. A noção de passagem de *idem* para *ipse* revela as apostas da identidade jurídica, histórica, ficcional e verdadeira, sendo a identidade narrativa a única capaz de responder à questão do “Quem?”, fazendo com que esta se incline para a responsabilidade: um eu que não pode escapar, e sabemos que nem o *cogito* cartesiano nem o eu pascaliano são capazes de responder a esta pergunta do quem. Desta forma, Ricoeur faz do momento da ipseidade o momento da responsabilidade, e se a ação é um momento de liberdade, a ação e a identidade narrativa são instâncias que dão reconhecimento e unidade à vida.

Nesta sequência e para entender melhor o projeto ricoeuriano do justo, tentaremos por fim colocar esta reflexão em diálogo com os desafios de seu último livro, *Parcours de la reconnaissance* (2004), voltado para o problema das injustiças na sociedade democrática. Nele Ricoeur analisa de novo o tema da identidade, já presente, na forma de identidade narrativa, ao final dos três volumes de *Temps et Récit* (1983-1985) e retomado no sétimo, oitavo e nono estudos de *Soi-même comme un autre* (1990).

Nestas obras, Ricoeur sustenta que as histórias atestam a identidade do sujeito, tornando presente o que está ausente, numa espécie de busca da vida através de uma dinâmica e unificação do tempo, revelando assim as injustiças da vida. Em *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur procura conectar o tema da identidade com a lexicologia e a filologia do verbo

“reconhecer” no seu âmbito temporal, a fim de nos revelar o que está em jogo na ação humana, e mais precisamente na luta pelo reconhecimento. Para isso, o filósofo questiona dois momentos da história da filosofia ocidental, para compreender os desafios envolvidos na transição do aristotélico desejo razoável para a filosofia reflexiva moderna inaugurada por Descartes e Locke, desenvolvida depois na reflexão sobre o tema do “sujeito”, nomeadamente em Kant, Fichte, Hegel e Honneth. Este percurso ricoeuriano revela que, na fase do reconhecimento mútuo, a nossa autêntica identidade não só se desprenderá do conhecimento, mas abrirá caminho à justiça e à paz social.

O termo “reconhecimento” na verdade tem quatro significados: é antes de tudo a ação de reconhecer um objeto ou uma pessoa. O dicionário *Robert* evoca assim uma ação de pensamento e memória, re-conhecemos algo que conhecemos mas que mudou ou que não está mais próximo; num segundo sentido, trata-se de gratidão àquele que nos faz bem e a quem nos sentimos endividados: Jeremy Bentham chama-lhe “benevolência afetiva”; no terceiro sentido, trata-se de manter algo que rejeitamos ou negamos ser verdade ou nos recusamos a admitir; finalmente, “reconhecimento” consiste em atribuir um certo valor a um grupo ou a alguém com base nos seus talentos ou supostos méritos. Assim, de acordo com seus diferentes significados, pode-se dizer que o reconhecimento se opõe à ingratidão, bem como à negação, ao desprezo e à injustiça. O termo “reconhecimento” inclui o prefixo “re”, o que sugere uma ruptura e sinaliza para uma reconstituição do vínculo danificado, uma reconciliação consigo mesmo e com os outros.

As diferentes abordagens de que Ricoeur fala, que procuram dar um sentido filosófico à ideia de reconhecimento, partilham três pontos: o reconhecimento está ligado à questão da identidade, na medida em que reconhecer é dizer o que é, confirmando assim a nossa existência; pressupõe reciprocidade, intersubjetividade, porque é de outros que esperamos reconhecimento; implica também uma dimensão temporal e memorial. Assim, por exemplo, analisando o termo

“reconhecimento/reconhecer”, Ricoeur redescobre o momento bergsoniano e questiona a memória e a promessa, o passado e o futuro: “lembrar não é esquecer; manter a promessa não é traí-la” (RICOEUR, 2004, p. 180).

Desta forma, pergunta Ricoeur: “Como poderia o sujeito da ação dar à sua própria vida uma qualificação ética, se esta vida não pudesse ser reunida sob a forma de uma história?” (RICOEUR, 2004, p. 168). O reconhecimento é, portanto, um processo pelo qual um indivíduo é confirmado na sua identidade através dos olhos de outro sujeito, e pode-se acrescentar que a reflexão sobre o reconhecimento está intimamente ligada à questão ética e política do justo.

*Parcours de la reconnaissance* consiste na retomada e reelaboração de três conferências proferidas em Viena. O primeiro estudo trata dos procedimentos de reconhecimento como identificação. Sabemos que para Kant “identificar é conectar”, esse é um passo essencial no reconhecimento sob o registro da relação, mas diz ainda Ricoeur: “A isto deve ser acrescentada a consideração do tempo, mais geralmente de sensibilidade, na operação de síntese, que é pontuada pelo reconhecimento” (RICOEUR, 2004, p. 68).

Acontece que muitas vezes estamos na ordem geral das coisas e a identificação, tendo um status lógico, significa distinguir entre o mesmo e o outro, de modo que a relação entre os dois é concebível como uma relação de exclusão.

O segundo estudo trata do reconhecimento de si mesmo e da ação humana em relação à responsabilidade. O autorreconhecimento adquire um estatuto existencial através da figura do “eu posso” do “homem capaz”, mas as modalidades de reconhecimento ainda nos revelam uma dialética e uma tensão do outro susceptível de afetar o mesmo. No entanto, a ideia de liberdade, escolha de vida, responsabilidade individual e colectiva mostra que: “O reconhecimento-certificação dá lugar a formas ético-jurídicas de justificação que desafiam a ideia de justiça social” (RICOEUR, 2004, p. 215).

Somos assim levados a compreender a análise da noção de “direitos-capacidades” que Ricoeur reconhece em Amartya Sen (1993), e que ele colocará em diálogo com a temática do justo e também com a justiça processual a partir da *Teoria da Justiça* (1971) de John Rawls como já tivemos ocasião de ver.

O propósito do terceiro estudo, dedicado ao reconhecimento mútuo na abertura ao outro, é compreender a dialética da reflexividade e da alteridade. Ricoeur baseia-se na dialética desenvolvida por Axel Honneth em *La lutte pour la reconnaissance* (1992), que atualiza o conceito hegeliano de *Anerkennung* e os três significados dados por Hegel à luta pelo reconhecimento: autorreflexão e orientação para o outro; dinâmica da negatividade à positividade, ou também do desprezo à consideração; e o processo presente em determinadas instituições. Honneth mantém a ambição de Hegel de estabelecer uma teoria social normativa. Além disso, extrai dela a ideia dos “três modelos de reconhecimento intersubjetivo”: o do direito com a justiça e o justo, o do amor e o da estima social. Assim, Honneth enriquecerá esta dialética hegeliana com as contribuições da sociologia interacionista (G. H. Mead), que o ajudará a postular um pluralismo axiológico e uma solidariedade original na relação de estima simétrica e no reconhecimento do amor. Ricoeur seguirá esta tripartição para relatar os modelos de reconhecimento intersubjetivo, da seguinte maneira: “Vou adotar este sistema tripartido, que tem a principal vantagem de enquadrar o sistema jurídico através de estruturas que o antecipam ou excedem” (RICOEUR, 2004, p. 295). Por outro lado, ele discorda de Honneth em um ponto, pois dá à linguagem e à “ação comunicativa” de Habermas uma constituição privilegiada. Nesse sentido: “Pode ser construída uma ponte entre a poética do *ágape* e a ... regra formal?” (RICOEUR, 2004, p. 348).

O que é questionado é o status do *ágape* e suas lutas, bem como a dialética entre o amor, especialmente o *ágape* de Aristóteles, e a justiça. Para além das especulações filosóficas, Ricoeur retoma a análise sobre a sociologia da ação de Luc Boltanski, que, em *L'Amour et la justice comme*

*compétences* (1990), mostra que, através de justificações, os atores podem opor-se a duas “competências”: a justiça e o amor. Assim, Ricoeur também distingue vários níveis de reconhecimento de acordo com o grau de proximidade, segundo a análise que Boltanski desenvolve com o economista Laurent Thévenot no livro *De la Justification. Les économies de la grandeur* (1991).

Desta forma, Ricoeur mostra que nesta luta pela vida ainda existem “experiências de reconhecimento pacífico”: assim a dimensão simbólica do “dom”, com sua generosidade e paradoxos ligados à contraoferta, como se lê na obra de Marcel Mauss, *Essai sur le don* (1923-1924). O homem abre-se ao outro entre reciprocidade e mutualidade, sendo o pedido de reconhecimento parcialmente incorporado nas instituições políticas, pois elas transmitem a vontade de vivermos juntos.

Descrevendo a estrutura e os processos mais fundamentais, Ricoeur faz-nos entender que o termo “reconhecimento” tem diferentes significados dependendo de sua orientação, para objetos, para pessoas ou para as relações mútuas entre pessoas. E se o reconhecimento dos objectos é feito pela “identificação” do julgamento e da memória, o autorreconhecimento é a “certificação” das palavras, ações e experiências de cada um, atestando que o reconhecimento mútuo procura a “aprovação” dos outros.

Assim, o uso gramatical do verbo “reconhecer” será revertido e a trajetória de Ricoeur atesta a mudança de uma abordagem filosófica da voz ativa do reconhecimento (reconhecer pessoas, algo, um eu, outro) para a voz passiva da luta pelo reconhecimento, aquela que requer reconhecimento e permanece esperando e às vezes sofrendo nessa reciprocidade incompleta. Isto não exclui, de modo algum, a existência de atos que exprimam generosidade e, portanto, reconheçam a alteridade fundamental da identidade humana. Ser reconhecido refere-se à reciprocidade entre mim e os outros. Ricoeur mostra que o reconhecimento foi muitas vezes pensado como uma luta violenta, mas é também uma expressão de dom e gratuidade. Com o reconhecimento

mútuo chega o fim do percurso do autorreconhecimento: que é um caminho de identidade de pessoas, distinta da dos objetos. Se precisamos de justiça, também precisamos experimentar reconhecimento concreto uns pelos outros.

Neste caminho percorrido pelo filósofo, o reconhecimento consiste em certificar identidades num processo temporal e intersubjetivo de reciprocidade. Vários pensadores da teoria do reconhecimento concordam neste ponto. No entanto, como passar do sentido filosófico e sociológico do reconhecimento para a questão da justiça, particularmente em sua dimensão social?

A definição de reconhecimento está em dívida com o idealismo alemão, nomeadamente Hegel e Fichte. Para este último, o sujeito é sujeito em sua relação com outros sujeitos, assim como ele é autônomo porque outros reconhecem sua autonomia. Além disso, o reconhecimento jurídico do sujeito é um reconhecimento mútuo da liberdade e do direito.

É nesse sentido que a filósofa ricoeuriana Revault d'Allonnes afirma em *L'homme compassionnel* que: “Para poder reconhecer-se como sujeito, é preciso ser confirmado neste sentido pela relação intersubjetiva” (D'ALLONNES, 2008, p. 64-65).

É inegável a atualidade do problema da falta de reconhecimento, ligado ao da injustiça e da discriminação. Isso também mostra que a questão é inseparável da consideração de uma ruptura dos laços sociais tradicionais.

Axel Honneth, uma figura contemporânea que trabalha a temática do reconhecimento, direciona este tema para a “individuação pela socialização”, mostrando que o reconhecimento social é necessário para que o indivíduo construa uma identidade, assim como a integração social do indivíduo deve passar por formas de reconhecimento identitário. Assim, o reconhecimento é um processo, ou para ser mais preciso, uma dialética através da qual o indivíduo confirma a sua identidade e se integra socialmente. Na verdade, Honneth vê o reconhecimento como um remédio para as assimetrias sociais.

A questão da justiça que reconstitui os laços recíprocos é também percebida por Jean-Marc Ferry em *Les pouvoirs de l'expérience* (1991) como justiça reconstrutiva, e o reconhecimento faz parte do que ele chama uma ética reconstrutiva, segundo a qual o próximo já é reconhecido sem sequer ter sido conhecido. Jean-Marc Ferry mostra, assim, que os vários pedidos apresentados ao tribunal de reconhecimento expressam o desejo de aceder a um estatuto ontológico muito específico, que deve passar pela mediação de categorias jurídicas e pelo reconhecimento por lei. Tal como em Paul Ricoeur, a sua ética é baseada na responsabilidade pelo passado, de modo que, ao introduzir o reconhecimento no registro de reconstrução, somos levados ao reparo do vínculo social.

A filósofa americana Nancy Fraser fala também de uma passagem da redistribuição ao reconhecimento para definir a mudança nas expectativas de justiça, particularmente na esfera social, onde já não se trata de redistribuir os bens de forma justa, como é o caso da *Teoria da Justiça* de Rawls, mas de garantir dignidade, respeito e autoestima, tal como em Ricoeur. Hoje, a luta das minorias e dos subordinados, por exemplo, das mulheres e dos homossexuais, vai nessa direção.

A justiça do reconhecimento nas sociedades democráticas procura restaurar uma relação de reconhecimento que foi enfraquecida ou mesmo destruída. Para Paul Ricoeur, isto implica que o ato de justiça é plenamente realizado se a própria pessoa condenada perceber a sua sentença não só como um ato de violência, mas como um ato de reconhecimento. Assim, em *O Justo 1*, o reconhecimento deve ser considerado como a ação específica do terceiro como sujeito julgador.

Por outras palavras, encontramos a síntese deste grande percurso do reconhecimento na sua relação à temática do justo e da justiça, quando Ricoeur diz que:

A finalidade da paz social faz aparecer em filigrana qualquer coisa de mais profundo que toca no reconhecimento mútuo; não digamos reconciliação; falemos ainda menos de amor e perdão, que não são grandezas jurídicas, mas sim de reconhecimento (RICOEUR, 1995, p. 190)

O pensamento de Ricoeur se filia às correntes da fenomenologia e da hermenêutica, mas sua característica essencial, e aí reside sua originalidade, é renunciar à construção de um sistema filosófico à maneira hegeliana sem passar a uma filosofia livre de qualquer pressuposto. Ele reconhece a influência e contribuição essencialmente de quatro filósofos: Aristóteles, Hegel, Kant e Espinoza.

O ponto de partida de sua reflexão está ancorado em uma filosofia da vontade que ele desenvolve em três volumes em torno da ideia do “cogito quebrado”: *Philosophie de la volonté*, *Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Philosophie de la volonté 2, Finitude et Culpabilité* e *La Symbolique du mal* (1960). Trata-se de uma análise da falibilidade que sugere uma antropologia da fragilidade e da vulnerabilidade, e se refere à questão do mal moral.

Abrindo a filosofia aos recursos da poética, particularmente em *Temps et Récit* (1983-1985), Ricoeur dá um sentido humano ao tempo e mostra que é a linguagem menos referencial que melhor diz as coisas, já que a trama narrativa e a metáfora permitem “ver como” numa dialética de explicação e compreensão que abre o caminho para a análise da ação humana e que em *Soi-même comme un autre* (1990) cruza duas faces da identidade à medida que a identidade narrativa se desenvolve – identidade “*mêmeté*” e identidade “*ipséité*” – para culminar na sabedoria prática necessária ao debate democrático e à sociedade justa.

Nesse sentido, Ricoeur é um filósofo do diálogo que nunca deixará de discutir suas teses com outros filósofos. Além disso, verificamos que diante de vozes filosóficas divergentes (Gadamer, Heidegger, Sartre, estruturalismo, psicanálise etc.), Ricoeur não busca polêmicas, mas se esforça no seio desses confrontos para criar vínculos entre posições conflituais e conseguir uma possível reconciliação através da mediação hermenêutica.

## Referências

ARISTOTE. **L'Éthique à Nicomaque**. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1997.

KANT, Emmanuel. **Œuvres philosophiques**, sob a direção de F. Alquié. Paris: Gallimard, 1980-1986, 3 vol., “Bibliothèque de la Pléiade”.

NUSSBAUM, Martha. **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. **Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Poetic Justice. Literary Imagination and the Public Life**. Boston: Beacon Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Women and Human Development: The Capability Approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Frontiers of Justice**. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 2006.

RAWLS, John. **Théorie de la justice**. Trad. C. Audart. Paris: Seuil, 1987, reed. “Points-Essais”, 1997.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté I**, Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté II**, Finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1960.

\_\_\_\_\_. **La Métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit I**, *l'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit II**, *La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil, 1984.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit III**, *Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. **Du texte à l'action**, Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre.** Paris: Seuil, 1990, reed. "Points-Essais" 2015.

\_\_\_\_\_. **Le juste 1.** Paris: Éditions Esprit, 1995.

\_\_\_\_\_. **Parcours de la reconnaissance: trois études.** Paris: Stock, 2004, SEN, Amartya.  
*The Idea of Justice.* Londres: Penguin, 2009.

\_\_\_\_\_. **Commodities and Capabilities.** Oxford: Oxford University Press, 1987.

TAYLOR, Charles. **Les sources du moi. La formation de l'identité moderne.** Paris: Seuil, 1989.

## A compreensão do tempo e da eternidade: entre Agostinho e Ricoeur

*Bruna Natália Richter*<sup>1</sup>

### Introdução

O tempo envolve nossas vidas, estamos sempre contando e falando dele. Porém, quando nos perguntamos sobre o que é o tempo, falhamos ao dar uma resposta satisfatória. Costumamos recorrer a metáforas, pois na nossa linguagem não possuímos uma definição suficiente sobre seu ser.

Na hermenêutica, a discussão sobre o tempo sempre esteve presente, assim como na metafísica, apesar das abordagens diferenciadas<sup>2</sup>. Paul Ricoeur, sobretudo na obra *Tempo e Narrativa*, analisa várias concepções sobre o tempo, de filósofos célebres como Agostinho, Aristóteles, Heidegger, Husserl e Kant. Neste trabalho, contudo, será analisada apenas a interpretação que Ricoeur propõe sobre a concepção de tempo de Agostinho.

Ricoeur exalta a tese de Agostinho e a toma como base para a criação de sua hermenêutica. Não obstante, pretendemos mostrar que a interpretação que Ricoeur fez de Agostinho é influenciada pela filosofia de Plotino, no que concerne a ideia de busca da elevação da alma através do tempo para a eternidade.

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), linha de pesquisa: Linguagem, realidade e conhecimento. E-mail: [brunataliarichter@gmail.com](mailto:brunataliarichter@gmail.com)

<sup>2</sup> Luiz Rohden faz um percurso entre as principais teorias sobre o tempo, sejam elas voltadas para a hermenêutica ou com constituição apenas metafísica. Apresentando as definições de tempo na história da ciência e na filosofia, para que seja possível fundamentar uma metafísica que seja articulada pela temporalidade. Ver, ROHDEN, Luiz. O tempo no tempo e na constituição da metafísica movente. In: Síntese - Rev. de Filosofia V. 33 N. 105: 2006 p. 53-76.

## O uno e a eternidade em Plotino

O sistema filosófico desenvolvido por Plotino se dá através de uma reflexão que tem como ponto central o Uno e suas relações com o cosmos e com o ser humano. O seu intuito era estabelecer um lugar para o Uno na organização do mundo através de um método que visa a elevação das almas das coisas sensíveis até o inteligível. Esse método utilizado por Plotino é dialético e eleva a alma através da purificação do intelecto e da vontade que ocorre pela abstração das coisas sensíveis à contemplação das inteligíveis. Em suas palavras:

Agora, desde que a natureza que é deste tipo, completamente bela e perpétua deste modo, está ao redor do Uno e vem e é dirigida para ele, em nenhum estava saindo disto, mas sempre permanecendo ao redor dele, e vivendo de acordo com isso; e desde que isto foi dito por Platão, como eu penso finamente e com profundo significado e não meramente que a eternidade a traz à unidade em relação a si mesma, mas que é a vida, sempre a mesma, do ser real em torno do Uno; isso, então, é o que estamos procurando; e permanecendo assim é ser eternidade (PLOTINO, 1980, III, 7, 6, tradução nossa)<sup>3</sup>.

Aquilo que está próximo ao Uno vive na unidade que se dá a partir da eternidade. Os seres humanos enquanto seres temporais estão procurando alcançar o Uno e a eternidade. Uma característica semelhante à encontrada na filosofia de Agostinho, quando analisada em termos de argumentação e de método de busca da elevação da alma às coisas inteligíveis, e da busca pelo além do tempo.

Não obstante, Plotino aborda a análise das argumentações sobre o tempo vindas da tradição, principalmente nas figuras de Platão e Aristóteles. De Platão, ele se utiliza da teoria em que o tempo é uma imagem da

---

<sup>3</sup> Now, since the nature which is of this kind, altogether beautiful and everlasting in this way, is around the One and comes from it and is directed towards it, in no way going out from it but Always abiding around it and in it, and living according to it; and since this was stated by Plato, as I think finely and with deep meaning and not merely that eternity brings itself into unity with relation to itself, but that it is the life, Always the same, of real being around the One; this, then, is what we are seeking; and abiding like this is being eternity (PLOTINO, 1980, III, 7, 6).

eternidade, enquanto ele discute com Aristóteles a relação entre o movimento e o tempo. Sobre a relação do tempo com a eternidade, Plotino escreve:

E primeiro nós deveríamos investigar sobre a eternidade, que tipo de coisa aqueles que fazem diferente do tempo consideram ser, para quando nós soubermos que ela possui a posição de arquétipo, talvez isso vá se tornar claro como é com sua imagem, cuja qual os filósofos chamam de tempo (PLOTINO, op. cit., III, 7, 1, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Em Plotino vemos que tempo e eternidade são duas coisas distintas, o primeiro pertence ao mundo sensível, enquanto a eternidade pertence às coisas inteligíveis. Assim, como em Agostinho o questionamento sobre a existência do tempo é precedida de uma análise sobre sua origem, logo, trata da criação do mundo sensível (universo). Sendo a eternidade pertencente às coisas inteligíveis, ela faz parte da categoria da natureza, e não possui um princípio e um fim, ao contrário do tempo.

O modo como utilizamos os conceitos de tempo e eternidade nos levam a crer que possuímos algum conhecimento deles em nossa alma. Esse conhecimento se dá na alma, pois somente a alma pode entrar em contato com aquilo que pode ser a eternidade, dado que ela faz parte tanto do mundo sensível quanto do inteligível. Porém, quando somos tentados a explicá-los corremos em dificuldades e nos refugiamos nas teorias de grandes filósofos (PLOTINO, 1980, III, 7, 1).

Conforme Daniel Schiochett, “Para Plotino, as teorias dos antigos mostram que o tempo tem algo a ver com o movimento” (2009, p. 12). Assim como Aristóteles<sup>3</sup>, e posteriormente Agostinho, Plotino também argumentou que o tempo não pode ser reduzido ao movimento, portanto, vemos a passagem do tempo através do movimento, mas não é esse movimento que faz o tempo passar: “o movimento indica apenas a presença do tempo” (SCHIOCHETT, 2009, p. 13). Deste modo, o tempo para Plotino

---

<sup>4</sup> And first we should enquire about eternity, what sort of thing those who make it diferente from time consider it to be, for when we know that which holds the position of archetype, it will perhaps become clear how it is with its image, which the philosophers say time is (Plotino, 1980, III, 7, 1).

só pode ser criado como sendo propriedade da alma, estando conectado com o pensamento que o mede. Explica Schiochett: “O tempo não está na Inteligência, de modo que não é ela que o “inventa”. O tempo é uma característica necessária do movimento da Inteligência que se torna Alma” (SCHIOCHETT, 2009, p. 16).

A alma só se torna temporal ao criar o tempo, situando todas as demais coisas sobre o efeito dele, porém, busca a contemplação plena. Como acrescenta Marivelto Leite Xavier (2008), a alma deve retornar ao Uno, deste modo, o fenômeno do tempo e sua criação são expressos como um desejo ascendente de retorno. A eternidade é percebida como uma existência extática, uma experiência mística. A eternidade é o arquétipo do tempo e a sua contemplação criaria uma imagem sua em nossas mentes, assim como do tempo. A observância da eternidade nos mostraria as suas semelhanças e dessemelhanças em relação ao tempo e assim o contrário, portanto, a contemplação de um deles nos esclarece detalhes acerca do outro.

O nível de contemplação superior e mais profundo supõe uma habilidade de desprendimento das realidades externas, voltando toda a sua atenção para a alma enquanto si mesma, isso só ocorre com a purificação da alma e da vontade através da inteligência como reveladora do transcendente. A eternidade em Plotino é uma vida sem fim, sem sucessão, sem passado e futuro. A chegada da alma ao mundo sensível, segundo Plotino, dá início ao tempo. Ele diz:

Mas como havia uma natureza inquietante ativa que queria se controlar e estar por conta própria, e escolher buscar mais do que seu estado presente, isso mudou, e o tempo passou com ela; e assim Sempre seguindo o “próximo” e o “depois”, e o que não é o mesmo, mas uma coisa depois da outra, fizemos um longo trecho da nossa jornada e construímos o tempo como uma imagem da eternidade (PLOTINO, op. cit., III, 7, 11, tradução nossa).

Encontramos na alma uma natureza que está em movimento, é inquieta e ativa. Ela busca o controle de si mesma e com isso altera seu estado presente partindo da eternidade para o tempo. A partir da entrada

da alma no mundo sensível o tempo foi iniciado. O tempo foi criado a partir da ação da alma no mundo.

A eternidade corresponde aquilo que pertence à substância, do mesmo modo, como o tempo corresponde ao movimento. A eternidade “é algo que permanece no mesmo em si e não muda em absoluto, mas é sempre presente, porque nada disso morre, ou mesmo não há algo que venha a ser” (PLOTINO, op. cit., III, 7, 3, tradução nossa). A eternidade vai sempre existir e nela não ocorre nenhuma mudança.

### **A relação entre o tempo e a eternidade em Agostinho**

A temática da eternidade em relação ao tempo é bem conduzida por Agostinho no *Livro XI das Confissões*, que influenciou as discussões posteriores sobre o tempo, pois, o vemos tentando resolver as aporias vindas da tradição sobre a temporalidade assim como seu contraste com a ideia de uma eternidade divina. A argumentação do Bispo não consiste em apenas definir o tempo, mas em explicar a distância e sua distinção em relação a Deus que reside na eternidade e nos seres humanos e seu desejo de vir a conhecer a eternidade. Agostinho fala, “O dia presente não passa por Vós [...] Porque os vossos anos não morrem, são um eterno dia sempre presente” (AGOSTINHO, 1973, I, 6, 10)<sup>5</sup>. A diferença entre as criaturas e seu criador se dá a partir das dessemelhanças entre o tempo e a eternidade. Os seres humanos estão sujeitos à passagem do tempo, enquanto na eternidade nada passa.

Para Agostinho, Deus, a partir da eternidade, criou todas as criaturas, o mundo e o tempo através do seu Verbo divino. A eternidade pertence à essência divina, nela não há nenhuma alteração ou vicissitude. Não obstante, os seres criados não pertencem à eternidade, dado que estão no tempo. Deste modo, os seres criados sofrem mudanças (AGOSTINHO, op. cit., XI, 4, 6). A criação do mundo através do Verbo eterno nos revela que

---

<sup>5</sup> Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia ; non enim haberent vias transeundi , nisi contineres ea (AGOSTINHO op. cit., I, 6, 10).

Deus não cria da mesma forma que os seres humanos, Deus não impõe forma a uma matéria já existente no mundo. Cria, sim, a partir do nada (*ex nihilo*). Portanto, “Criastes a matéria com que fabrica os objetos, a inspiração com que ele concebe a arte e vê internamente o plano que executa no exterior” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 5, 7)<sup>6</sup>. Cabendo observar a importante anotação de que é necessário “[...] concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra” (AGOSTINHO, op. cit. XI, 5, 7)<sup>7</sup>. Nesse sentido e sobre a eternidade, Jean Guitton afirma:

Se há apenas uma diferença de grau ou de degradação entre a eternidade e o tempo, o ato que colocaremos de volta nesta eternidade (do qual na verdade nunca saímos realmente) deve ser concebido como um ato intelectual, como a transição de um tipo de conhecimento para um tipo superior, em suma, como uma conversão mental, a única capaz de nos salvar quando nascemos, temos um bilhete de retorno, e é o suficiente para nos conscientizarmos desse retorno compensatório para adquirir essa inteligência (GUITTON, 1955, p. 20, tradução nossa)<sup>8</sup>.

Para Guitton, a relação do tempo com a eternidade, se possui alguma diferença, é a de um grau, quer dizer, que a eternidade seria quase como um modelo do tempo. Se a diferença se dá dessa forma os seres humanos podem conhecer a eternidade a partir da sua experiência temporal. A eternidade seria uma das categorias temporais concentrada, sempre presente. Essa conversão mental seria o parâmetro a se seguir para a compreensão da eternidade, um modelo que nos ensina um método de retorno para a eternidade. Paul Ricoeur, porém, vai interpretar a relação da eternidade com o tempo de um modo diverso. Para ele a eternidade cumpre uma função de contraste. Assim expressa:

---

<sup>6</sup> Tu fabro corpus, tu animum membrīs imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et videat intus quid faciat foris [...] (AGOSTINHO op. cit., XI, 5, 7).

<sup>7</sup> Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea (AGOSTINHO op. cit., XI, 5, 7).

<sup>8</sup> S'il n'y a qu'une différence de degré ou de dégradation entre l'éternité et le temps, l'acte qui nous replacera dans cette éternité (dont en vérité nous ne sommes jamais réellement sortis) doit être conçu comme un acte intellectuel, comme le passage d'un genre de connaissance à un genre plus élevé, bref comme une conversion mentale, seule capable de nous sauver. En naissant, nous avons un billet d'aller et retour, et il suffit de prendre conscience de ce retour compensateur pour acquérir cette intelligence (GUITTON, op. cit., p. 20).

Sua primeira função é colocar toda a especulação sobre o tempo no horizonte de uma *ideia-limite* que força a pensar simultaneamente o tempo e o diverso do tempo. Sua segunda função é intensificar a própria experiência da *distentio* no plano existencial. Sua terceira função é chamar essa mesma experiência a se superar, em direção à eternidade, e, pois, a se *hierarquizar* interiormente, contra o fascínio pela representação de um tempo retilíneo (RICOEUR, op. cit., p. 43)<sup>9</sup>.

Essas funções para Ricoeur, a partir da experiência, da reflexão, nos levam a contrastar tempo e eternidade, para, em um primeiro momento, encontrar as dessemelhanças e, em um segundo momento, se aproximar das semelhanças entre eles podendo-se, então, dar ênfase às semelhanças que provocaram uma hierarquização interna entre as temporalidades experienciadas.

Nas palavras de Agostinho:

Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Esse tal verá que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido dum passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d'Aquele que sempre é presente (1973, XI, 11, 13, p. 242).

O tempo é criado junto com o mundo e se origina da eternidade, mas não se assemelha a ela. A eternidade é perpetuamente imutável, enquanto o tempo passa com mudanças sucessivas de movimentos. Todo o tempo é presente, o agora, e não flui na eternidade, porém no presente o tempo flui do futuro para o passado, para Agostinho.

No que diz respeito ao tempo, Agostinho oscila entre duas aporias, a primeira é o paradoxo ontológico do tempo que afirma que o tempo não possui existência, enquanto o segundo paradoxo afirma que não podemos

---

<sup>9</sup> Sa première fonction est de placer toute la spéculation sur le temps sous l'horizon d'une idée-limite qui contraint à penser à la fois le temps et l'autre du temps. Sa seconde fonction est d'intensifier l'expérience même de la *distentio* au plan existentiel. Sa troisième fonction est d'appeler cette expérience même à se surpasser en direction de l'éternité, et donc à se hiérarchiser intérieurement, à rencontrer de la fascination par la représentation d'un temps rectilinéaire (RICOEUR, 1983, p. 43).

medir algo que não possui extensão. O futuro não é ainda, o passado já não é mais e o presente não permanece, passa. Nas palavras de Agostinho:

De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro –, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade (AGOSTINHO, 1973, XI, 14, 17)<sup>10</sup>.

Apesar de não ser possível atribuir existência a nenhuma das partes do tempo, Agostinho afirma que ainda continuamos falando do tempo, por exemplo, falamos tempo longo e tempo breve. Deste modo, para ele: “o tempo longo, já passado, foi longo depois de passado ou quando ainda era presente? Não pode ser longo ou curto o que deixará de existir” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 15, 18)<sup>11</sup>. Não obstante, nesse ponto, Agostinho afirma que não se pode dizer que existem três modos temporais – três tempos que são presente, passado e futuro – porém, afirma que em sua mente, não mais presente no mundo externo, mas no interior do ser humano,

[...] talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das coisas presentes, presente das coisas futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras (AGOSTINHO, 1973, XI, 20, 26)<sup>12</sup>.

Agostinho apresenta uma primeira definição do tempo: “Vejo, portanto que o tempo é uma certa distensão” (AGOSTINHO, 1973, XI, 23,

---

<sup>10</sup> Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas (AGOSTINHO op. cit., XI, 14, 17).

<sup>11</sup> Quod enim longum fuit praeteritum tempus, cum iam esset praeteritum, longum fuit, an cum adhuc praesens esset? Tunc enim poterat esse longum, quando erat, quod esset longum: praeteritum vero iam non erat; unde nec longum esse poterat, quod omnino non erat (AGOSTINHO op. cit., XI, 15, 18).

<sup>12</sup> sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio (AGOSTINHO op. cit., XI, 20, 26.).

30)<sup>13</sup>. Essa primeira definição busca resolver o paradoxo da medida do tempo, pois o tempo será medido através dessa distensão, assim ele continua a afirmar: “Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar se não fosse a da própria alma” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 26, 33)<sup>14</sup>. Portanto, Agostinho pretende mostrar que a medida do tempo é dada no interior de nossa consciência a partir da impressão do antes e depois que fica gravada em nossa memória, e que se forma em algum momento durante a sua passagem.

Nesse momento, ele coloca toda a experiência temporal do mundo na consciência do ser humano que percebe a partir dos termos lembrança, visão e esperança. O Bispo de Hipona resolve o paradoxo ontológico e o paradoxo da medida do tempo ao acoplar a ideia de *distentio animi* ao tríplice presente. Assim, a *distentio animi* seria o suporte que substituiria o aspecto cosmológico. Então, o tempo seria medido na própria alma.

A argumentação de Agostinho atinge sua plenitude ao mostrar que o tríplice presente deve ser reformulado de modo a ser tríplice intenção, quando a dialética da espera, da memória e da atenção interagem, deixando o futuro cada vez mais curto enquanto o passado é alongado; deste modo, entendendo-se que a *distentio* seria a falha deste processo. Ao recitar o hino de Santo Ambrósio *Deus creator omnium*, teríamos, para Agostinho, a noção precisa da medida do tempo, através da entoação e da oscilação entre sílabas curtas e longas que, do presente, são lançadas para o passado; e do presente, podem ser previstas na expectativa do futuro.

O exemplo da recitação é o momento que vai além de um mero exemplo, porque vai dar sentido à tese de Agostinho, de tempo psicológico. Para ele, “Assim o noto pelo testemunho dos sentidos. Segundo o que estes me revelam, meço a sílaba longa pela breve e vejo que a longa contém duas

---

<sup>13</sup> “Video igitur tempus quamdam esse distentionem” (AGOSTINHO op. cit., XI, 23, 30).

<sup>14</sup> “Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi” (AGOSTINHO op. cit., XI, 26, 33).

vezes a breve” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 27, 35)<sup>15</sup>. Em um primeiro momento, é buscada na memória a lembrança de todo o hino que temos a intenção de entoar, assim ele é colocado na expectativa. Em um segundo momento, começamos a entoar suas sílabas e percebemos então, a sua passagem da expectativa para a atenção, que é presente, e da atenção para a memória. A explicação sobre o que exatamente é e onde é medido, está na percepção da sua passagem que deixa uma representação das coisas gravadas na memória; cito:

Meço a impressão da passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não aquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. [...] Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos (AGOSTINHO, op. cit., XI, 27, 36)<sup>16</sup>.

As ações e eventos que experienciamos, quando estão presentes a nossa atenção, geram impressões na nossa alma, e essas impressões permanecem na memória. Deste modo, quando evocamos essas impressões, as trazemos novamente para a atenção e é nesse momento que medimos, quando as impressões são trazidas da memória para a atenção. Nas palavras de Agostinho, “Aquilo que o espírito espera passa através da atenção do domínio da atenção para o domínio da memória” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 28, 37)<sup>17</sup>.

## **Narrativa, tempo e a eternidade em Ricoeur**

Para Paul Ricoeur, a narrativa mostra para nós como experienciamos o tempo. A tese que pretende *Tempo e Narrativa* é a de que o tempo só se torna humano quando é narrado. Em suas palavras,

---

<sup>15</sup> Quantum sensus manifestus est, brevi syllaba longam metior eamque sentio habere bis tantum. Sed cum altera post alteram sonat, si prior brevis, longa posterior, quomodo tenebo brevem et quomodo eam longae metiens applicabo, ut inveniam, quod bis tantum habeat[...] (AGOSTINHO op. cit., XI, 27, 35).

<sup>16</sup> In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praeterentes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior (AGOSTINHO op. cit., XI, 27, 36).

<sup>17</sup> Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit (AGOSTINHO op. cit., XI, 28, 37).

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como será frequentemente repetido nessa obra: o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo: em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal (RICOEUR, 1994, p. 15)<sup>18</sup>.

Para isso, ele pretende uma hermenêutica entre a narrativa e a temporalidade, que se implicam mutuamente, desde o momento em que estamos tecendo uma intriga. Essa hermenêutica propõe um círculo que não é fechado em si, dado que pressupõe dois modos de entrada, tanto pela análise da temporalidade quanto da narrativa. A base de toda essa tese estaria ancorada na interpretação de Agostinho sobre o tempo e na inteligibilidade narrativa de Aristóteles.

A chave de leitura que Ricoeur utiliza para entender a resolução dos paradoxos sobre o tempo em Agostinho é a recitação do Hino *Deus creator omnium*, em que dois sons ressoam um depois do outro, que traz a alternância entre sílabas longas e curtas, possibilitando um elemento de comparação entre elas. As impressões das sílabas que estão na memória vão ser colocadas na espera, e assim elas permanecem. Porém, a *distentio* não será contrastada com a passividade da impressão e a atividade de um espírito estendido em direções opostas entre memória e expectativa. Deste modo, sobre a recitação do hino em que há a distensão do espírito, Ricoeur afirma:

Em que consiste então a distensão? No próprio contraste entre três tensões. [...] O exemplo do canto, que engloba o do som que dura e cessa e o das sílabas longas e breves, é aqui mais que uma aplicação concreta marca o ponto de articulação da teoria da *distentio* com a do tríplice presente (RICOEUR, 1983, p. 39)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> “Le monde déployé par toute oeuvre narrative est toujours un monde temporel. Ou, comme il sera souvent répété au cours de cet ouvrage : le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle (RICOEUR, 1983, p. 17).

<sup>19</sup> En quoi consiste alors la distension ? Dans le contraste même entre trois tensions. Si les paragraphes 26, 33 - 30, 40 sont le trésor du livre XI, le paragraphe 28, 38, à lui tout seul, est le joyau de ce trésor. L'exemple du chant, qui englobe celui du son qui dure et cesse et celui des syllabes longues et brèves, est ici plus qu'une application concrète : il marque le point d'articulation de la théorie de la *distentio* sur celle du triple présent (RICOEUR, 1983, p. 39).

A distensão é compreendida, por Ricoeur, como sendo o momento em que colocamos na expectativa todas as sílabas desse hino que pretendemos entoar, uma concentração das impressões na expectativa e, enquanto nós falamos, essas impressões passam para a nossa atenção e aquelas já faladas estão na memória. Ricoeur afirma que a atenção se torna intenção na medida em que a passagem das impressões no presente se tornou uma transição ativa, a intenção presente faz passar o futuro ao passado. “A teoria do tríplice presente reformulada em termos de tríplice intenção faz jorrar a *distentio* da *intentio* eclodida” (RICOEUR, 1994, p. 39). Uma dialética que encurta a espera e alonga a memória entre a memória, a atenção e a espera em interação.

Em *Tempo e Narrativa*, portanto, Ricoeur opta por uma quebra metodológica. Nosso autor descola, em um primeiro momento, a temática da eternidade para tratar a questão do tempo de modo isolado. Porém, ele retoma a discussão da eternidade com o propósito de contraste entre a eternidade e o tempo. Deste modo: “a eternidade apresenta-se como uma ideia-limite, mais do que como uma realidade substancial distinta, um pólo de atração e estruturação da experiência temporal que, longe de suprimir o tempo, o trabalha por dentro, aprofunda e hierarquiza” (1994, p. 140). A ideia do contraste entre eternidade e narrativa nos auxilia a compreender e hierarquizar internamente as diversas experiências temporais.

A eternidade adquire três funções principais. Na primeira, a eternidade funciona como uma ideia-limite do tempo, o intelecto busca uma medida comparativa para essas duas dimensões temporais, então essa medida comparativa dá lugar para uma experiência ontológica, que será experienciada pelo ser que compara. Essa experiência é de negação, pois a alma distendida experimenta a dessemelhança entre o tempo humano e a eternidade, esse sentimento de dessemelhança impera nesse momento como sendo a “tristeza do negativo”, o que corresponde ao temor e à *convertio* no esquema agostiniano.

Que a eternidade possua existência não é um problema para Agostinho, mas resulta problemático explicar o modo como ela é. Para Ricoeur,

“essa primeira função resulta do próprio encadeamento entre confissão e questionamento [...]” (RICOEUR, op. cit., p. 44)<sup>20</sup>. Assim, a função que surge é a de que a eternidade é uma ideia-limite. Essa função retoma a discussão de Agostinho sobre a criação *ex nihil*, que se deu através do mundo através do Verbo. O contraste entre o *Verbum* eterno e *vox* humana, um que permanece e outra que começa e acaba, ressoa e passa. E todos esses momentos da meditação vão transpassando o tempo em sua negatividade.

A segunda função fala da intensificação da experiência do tempo da *distentio animi* frente à eternidade. A experiência da negação é intensificada em uma nova experiência limite, através do contraste da queixa e a *confessio* e o contraste entre horror e ardor que, para Ricoeur, é a retomada do par dialético *distentio* e *intentio*. A distensão é afetada no plano ontológico pela carência do ser, intensificado, assim, no plano existencial. Para Ricoeur, “a experiência da distensão é elevada ao nível de queixa. [...] O hino envolve queixa, e a *confessio* as conduz à linguagem” (RICOEUR, 1994, p. 49)<sup>21</sup>. Deste modo, se a queixa e a confissão adquirem estatuto narrativo através da *confessio*, a *distentio* e *intentio* o adquirem também através do cântico. Essa segunda função tem como ganho uma maior aproximação com a eternidade.

Nesse momento, a “tristeza do infinito” dá lugar à “celebração do absoluto”. A terceira função é a da ultrapassagem da experiência temporal pelo verbo interior que é mediado pelo *Verbum* e pela *vox*. A semelhança se impõe ante a dessemelhança, mas somente no instante em que a eternidade se intensifica no interior do próprio tempo. Deste modo, essas três funções remetem aos passos da dialética de retorno da alma ao seu lugar de origem. A partir da linguagem, a confissão eleva a alma, tornando-a mais próxima da eternidade. A alma agora não é mais só transpassada pela negatividade, através da queixa que realiza a respeito de sua

<sup>20</sup> “Cette première fonction résulte de l'enchaînement même entre confession et questionnement [...]” (RICOEUR, 1983, p. 44).

<sup>21</sup> “L'expérience de distension est élevée au niveau de plainte. [...] L'hymne enveloppe la plainte et la confessio les porte l'une et l'autre ensemble au langage” (RICOEUR, 1983, p. 49).

temporalidade e busca confessar a Deus seus erros; também por sua admiração a Deus se aproxima da eternidade. Conforme Ricoeur: “a alma descobre precisamente no seu movimento de retorno e por seu próprio esforço para conhecer o princípio” (RICOEUR, 1994, p. 50).

A terceira função diz ainda, que o contraste da eternidade com o tempo se dá como ultrapassagem da experiência da existência. Nesse ponto, vemos que a comparação entre tempo e eternidade que a inteligência faz se dá mais pelas semelhanças entre eles – isso se daria em função das ideias de criação, de encarnação, de salvação. Essa aproximação se daria pela distensão da alma, segundo Ricoeur:

Sobre a interpretação da *distentio animi* não é menos considerável: ela suscita, no próprio centro da experiência temporal, uma hierarquia de níveis de temporalização, segundo essa experiência afasta-se ou se aproxima de seu polo de eternidade (RICOEUR, op. cit., p. 52)<sup>22</sup>.

Essa interiorização do tempo que o hierarquiza é o que vai nos aproximar da eternidade, mas nunca atingi-la de fato. Deste modo, há uma comunicação através do verbo interior; é um percurso no plano da linguagem, tendo em vista o contraste entre duas escutas, de um lado a do *Verbum* eterno; e de outro, a escuta da *vox* humana. A síntese desse momento, segundo Ricoeur está no encadeamento entre instrução, reconhecimento e retorno. Entre *Verbum* e *vox* não existem somente distância e dessemelhança, mas instrução e comunicação, assim encurtando a distância entre essas duas noções. Esse verbo eterno será interiorizado pelo mestre interior, deixando de ser localizado fora da consciência. E a *vox* quando é interiorizada também instrui e comunica.

Agostinho, ao narrar a sua vida nos nove primeiros livros das Confissões, busca apontar seus pecados e falhas com o intuito de se aproximar de Deus. Ricoeur vê nisso uma empreitada marcada pelo regresso a Deus

---

<sup>22</sup> L'interprétation de la *distentio animi* n'est pas moins considérable : elle suscite, au coeur même de l'expérience temporelle, une hiérarchie de niveaux de temporalisation, selon que cette expérience s'éloigne ou se rapproche de son pôle d'éternité (RICOEUR, 1983, p. 51).

e à eternidade, através do testemunho de sua vida. Assim, existe uma atração entre a temporalidade humana e a eternidade que não se extingue com a narração, que é marcadamente temporal. As experiências de conversão e de êxtase que Agostinho passa não o elevam a eternidade, porém, em Plotino sim.

Com relação às teses de Plotino e Agostinho, Ricoeur afirma<sup>23</sup> que a tese de Agostinho possui a característica de ser “altamente interrogativa e mesmo aporética”<sup>24</sup> em relação à tese de Plotino. Outro momento em que Ricoeur compara as concepções de Agostinho e Plotino é ao afirmar que Plotino havia falado antes de Agostinho que a extensão do tempo seria a distensão de uma alma, porém, ele tinha em vista a alma do mundo e não a alma humana<sup>25</sup> (RICOEUR, 1994, p. 34). Um fator diverso, que pode ser apontado como uma amostra de que a filosofia de Plotino influenciou Ricoeur em sua análise de Agostinho, seria a observação de duas notas de rodapé em que ele afirma que as tentativas e experiências de Agostinho, ao falar e buscar a eternidade, são chamadas de êxtase plotinianas. Esses momentos são a conversão de Agostinho no livro VII, o êxtase de Óstia no livro VIII<sup>26</sup>. Portanto, Ricoeur vê, nas duas concepções sobre o tempo, traços característicos da fé cristã, que seria essa tentativa de elevação à eternidade de Deus, esses momentos que irão colocar em relação às diferenças e semelhanças entre a temporalidade humana e a eternidade divina.

---

<sup>23</sup> Peut-être faut-il aller jusqu'à dire que ce qu'on appelle la thèse augustinienne sur le temps, et qu'on qualifie volontiers de thèse psychologique pour l'opposer à celle d'Aristote et même à celle de Plotin, est elle-même plus aporétique qu'Augustin ne l'admettrait (RICOEUR, 1983, p. 34).

<sup>24</sup> Seconde remarque préalable: isolée de la méditation sur l'éternité par l'artifice de méthode que je viens d'avouer, l'analyse augustinienne du temps offre un caractère hautement interrogatif et même aporétique, qu'aucune des théories anciennes du temps, de Platon à Plotin, ne porte à un tel degré d'acuité (RICOEUR, 1983, p. 20)

<sup>25</sup> Certes, Plotin l'avait dit avant Augustin; mais il avait en vue l'âme du monde, non l'âme humaine. C'est pourquoi tout est résolu et tout reste encore en suspens, même quand on a prononcé le mot clé: *distentio animi*. Tant que nous n'aurons pas rattaché la *distentio animi* à la dialectique du triple présent, nous ne nous serons pas encore compris nous-mêmes (RICOEUR, 1983, P. 34)

<sup>26</sup> Primeiro momento: Déjà, dans le parcours narratif des Confessions, à l'occasion du récit des vaines tentatives d'extase plotinienne, Augustin gémit : « Et j'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de la dissemblance (*in regione dissimilitudinis*) » (VII, 10,16) (RICOEUR, 1983, p. 49). Segundo momento: Ce livre atteste en effet que l'attraction de l'expérience temporelle par l'éternité du Verbe n'est pas telle qu'elle abolisse la narration encore temporelle dans une contemplation soustraite aux contraintes du temps. A cet égard, l'échec des tentatives d'extase plotinienne, rapportées au livre VII, est définitif. Ni la conversion rapportée au livre VIII, ni même l'extase d'Ostie qui marque le point culminant du récit au livre IX, ne suppriment la condition temporelle de l'âme. Ces deux expériences culminantes mettent fin seulement à l'errance, forme déçue de la *distentio animi* (RICOEUR, 1983, p. 49)

Assim, Ricoeur tenta resolver os paradoxos do tempo através da solução poética, entre história e narrativa ficcional. As obras literárias que ele explorou em seu *Tempo e Narrativa*, a exploração das diversas formas do tempo se dizer através da narrativa. Esses diversos modos de se dizer do tempo nos trazem também esse elemento de hierarquização interna das nossas experiências temporais. Em suas palavras:

O que nossas três fábulas sobre o tempo têm de notável é que se arriscam a explorar, com sua conhecida potência figurativa, o que em nosso primeiro volume chamamos de limite superior do processo de hierarquização da temporalidade. Para Agostinho, esse limite superior é a eternidade (RICOEUR, 2010, p. 226).

Para uma melhor compreensão da hierarquização do tempo na literatura ficcional, que busca resolver a partir da poética os paradoxos do tempo, um exemplo da literatura que Ricoeur nos apresenta: a experiência de Septimus logo antes de sua morte, que explora a relação entre a diferença do tempo do mundo em relação com o tempo da alma. Virginia Woolf não busca transformar o tempo em algo negativo em relação à eternidade, mas mostrar o abismo entre os dois tipos de temporalidade. Para Septimus o tempo da alma não mais possuía uma unidade cósmica. Como nos esclarece Ricoeur:

Considerada à parte, a visão de mundo em Septimus exprime a agonia de uma alma para qual o tempo monumental é insuportável; a relação que a morte pode ter, além disso, com a eternidade, intensifica essa agonia (segundo a interpretação da relação entre a eternidade e o tempo que propus mais acima em minha leitura das *confissões* de Santo Agostinho). É, portanto, com relação a essa falha insuperável, aberta entre o tempo monumental do mundo e o tempo mortal da alma, que se distribuem e se ordenam as experiências temporais de cada um dos personagens e seu modo de negociar a relação entre as duas margens da falha (2010, p. 191)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Prise à part, la vision du monde chez Septimus exprime l'agonie d'une âme pour qui le temps monumental est insupportable; le rapport que la mort peut avoir, en outre, avec l'éternité intensifie cette agonie (selon l'interprétation du rapport de l'éternité au temps que j'ai proposée plus haut dans ma lecture des Confessions de saint Augustin). C'est donc par rapport à cette faille insurmontable, creusée entre le temps monumental du monde et le temps mortel

Esse momento na história de Mrs Dalloway vai de encontro com a ideia de Ricoeur (2010, p. 15) da junção do tempo da alma de Agostinho com o tempo do mundo de Aristóteles, em seu terceiro tomo. Ricoeur não conseguiu juntar as duas concepções temporais, e concluiu que ambas as teses temporais se ocultam. Essa junção seria precisa para resolver os paradoxos do tempo, para ele, a aporia consiste precisamente em que a psicologia se junta legitimamente à cosmologia, sem, no entanto, poder deslocá-la e sem que nem uma nem outra, tomadas separadamente, proponham uma solução satisfatória para sua insuportável dissensão.

## Conclusão

A eternidade é entendida para Plotino como sendo um todo simultâneo enquanto o tempo, assim como o mundo inteligível, é constituído de partes em relação a um todo. O tempo está em relação com o movimento que a alma provoca no mundo ao sair da eternidade e agir no mundo. Não obstante, a principal atividade da alma deveria ser a busca pela eternidade, visando o Uno. A experiência temporal humana segue na direção de busca do superior, isso é aquilo que a transcende – ao seu criador para se tornar experiência de eternidade. Jean Guitton (2004, p. 20), entende Agostinho da mesma maneira que Plotino afirmando que o que pode nos levar de volta à eternidade deve ser entendido enquanto sendo um ato intelectual que visa conhecimento superior, o que deve ocorrer segundo ele seria uma “conversão mental”. Dessa forma, vemos na interpretação de Ricoeur uma hermenêutica, em Agostinho e Plotino, que relaciona a saída do ser humano da eternidade para o tempo, que visa novamente, a elevação à eternidade. Todo esse processo é permeado pela questão da linguagem, principalmente as narrativas de mitos sobre a criação de tempo, ser

---

de l'âme, que se distribuent et s'ordonnent les expériences temporelles de chacun des autres personnages et leur façon de négocier le rapport entre les deux bords de la faille (RICOEUR, 1984, p. 164).

humano e mundo. É a partir da narrativa que as experiências temporais são expressas e hierarquizadas.

## Referências

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GUITTON, Jean. **Le temps et l' éternité chez Plotin et Saint Augustin**. Aubier, 1955.

PLOTINO. **Eneada Tercera**. Buenos Aires: Aguilar, 1965.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tomo I. Tradução de Constança Marcondes Cesar. 1ª Ed. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa**. Tomo II. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa**. Tomo III. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Temps et Récit I: l'intrigue et le récit historique**. Paris: Éd. du Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_. **Temps et Récit II: la configuration du temps dans le récit de fiction**. Paris: Éd. du Seuil, 1984.

\_\_\_\_\_. **Temps et Récit III: le temps raconté**. Paris: Éd. du Seuil, 1985.

ROHDEN, Luiz. **O tempo no tempo e na constituição da metafísica movente**. In: Síntese - Rev. de Filosofia, v. 33 N. 105: 2006, p. 53-76.

SCHIOCHETT, Daniel. O tempo na terceira Enéada de Plotino. In: **PERI**, v. 01, n. 01, 2009, p. 11-20.

XAVIER, Marivelto Leite. O desdobramento do tempo em Plotino: contribuição à compreensão do sistema neoplatônico em Cirne Lima. In: **Controvérsia** - Vol. 4(2): 39-43, jul-dez 2008.

## **A *Phronesis* em Paul Ricoeur como uma possibilidade meta-ética**

*Bruno Fleck da Silva*<sup>1</sup>

### **Introdução**

O presente texto destina-se a examinar o local e a função do conceito de *phronesis*, entendido como *sabedoria prática*, no contexto do estudo intitulado *Da moral à ética e às éticas*, presente em *O justo 2* de Paul Ricoeur. Neste texto a *phronesis* cumpre o papel de fazer a passagem de uma ética anterior para as éticas posteriores, partindo da moral como ponto fixo. Por fim, busca-se refletir sobre o modo como a noção aristotélica de *phronesis* é apropriada pelo filósofo francês.

### **O Local da Ética em Paul Ricoeur**

Na vasta temática que caracteriza o conjunto da obra filosófica de Paul Ricoeur, por muitos considerada uma filosofia aberta ou não-conclusa, é possível notar que a problema da ética é uma temática constante, o que implica em considerá-la como uma preocupação central na obra do pensador.

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, PUC-Camp. Mestrando em Filosofia (Fenomenologia e Hermenêutica) pela Universidade Federal de Santa Maria, UFSM. Docente junto à Faculdade Antonio Meneghetti, AMF. E-mail: [bruno.fleck@hotmail.com](mailto:bruno.fleck@hotmail.com)

O que justifica a ética como pano de fundo do pensamento ricoeuriano é o fato de sua hermenêutica estar constantemente permeada por uma antropologia reflexiva, das capacidades do homem, onde a pergunta pelo sujeito agente da ação, que interpreta sua vida no agir e nos atos narrados traz em sua raiz o problema do mal e do involuntário, que liga-se ao problema da ética e da decisão.

De início, a tese de doutoramento de Ricoeur abre a perspectiva de uma filosofia da ação em seu pensamento. Este escrito deu vida à publicação da trilogia *Philosophie de la Volonté*<sup>2</sup> (1950) que aponta já para dois traços importantes e marcantes em sua orientação reflexiva: o fundo ético e a fenomenologia, que posteriormente, no desenvolver de seu pensamento, recebe o enxerto da hermenêutica. A problemática presente nos primeiros escritos do filósofo francês aborda a relação entre *O Voluntário e o Involuntário 1*, intitulado o primeiro tomo da referida trilogia. Paul Ricoeur reconhece que uma reflexão sobre o voluntário pressupõe também aquilo que é o involuntário, onde uma fenomenologia objetivista e fundada no cogito encontra-se limitada. Nesse sentido, o problema ético nasce de uma perspectiva fenomenológica que se torna insuficiente e é ampliada pelo horizonte da hermenêutica. Os atos voluntários consentem ao involuntário, entendido como o caráter, o inconsciente e a vida. Este enlace fenomenológico hermenêutico existencial foi sempre acompanhado pelo problema moral no pensamento ricoeuriano. Ater-se à doação de sentido da consciência de um si-mesmo enraizado no mundo implica considerar o plano da ação como um desdobramento da ipseidade em vista de si, do outro e da comunidade (RICOEUR, 1991).

Sob a influência de Husserl e posteriormente marcado pela presença de Dilthey, Heidegger e Marcel, o filósofo solidificou uma reflexão hermenêutica original que mais tarde é coroada com a noção de identidade narrativa, marcando assim a maturidade e a originalidade de seu pensamento.

---

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et le involontaire*. Paris: Éditions Points, 2009.

Tendo passado da descrição à compreensão pelo enxerto hermenêutico no método fenomenológico, o problema ético reaparece posteriormente em *Do Texto a Ação*<sup>3</sup> de 1986. No contexto de uma hermenêutica propriamente ricoeuriana, a estrutura do acontecer nos textos pode ser vista como análoga à articulação significativa do fazer humano (CESAR, 2013). Esta articulação é um dos aspectos centrais da hermenêutica de Paul Ricoeur. A identidade narrativa permite ao sujeito relacionar a ação e o tempo, onde o narrar implica em ler a ação na história.

Com a publicação de *O Si-mesmo como um outro* em 1990<sup>4</sup> é possível notar uma primeira sistematização ética apresentada pelo filósofo francês, a saber caracterizada por uma tríplice perspectiva que pensa o *si-mesmo*, o *outro* e as *instituições* num conjunto expresso em sua regra de outro: *viver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas* (RICOEUR, 1991, p. 202). Nesta obra o tema da *phronesis* aparece no *estudo IX* como resultante de um diálogo entre as perspectivas ética em referência a Aristóteles e moral em referência a Kant e, concomitantemente, como uma categoria que atua sobre o conflito suscitado nas três esferas mencionadas acima. A experiência do conflito é marcada pelo selo do trágico.

O tema da *phronesis* como *sabedoria prática* encontra seu fundamento na discussão acerca das implicações éticas da narrativa. Para Ricoeur: *as experiências de pensamento que conduzimos no grande laboratório do imaginário são também explorações levadas ao reino do bem e do mal* (RICOEUR, 1991, p. 194). Ainda mais, recorrendo à ideia de narrativa proposta por Walter Benjamin, onde o narrar é similar à troca de experiências (RICOEUR, 1991). Paul Ricoeur interpreta essa troca de experiências como um (...) *exercício popular de sabedoria prática* (Id. Ibidem, p. 193) que na visão de nosso filósofo é sempre um exercício regido por categorias, sejam elas teleológicas ou deontológicas. Portanto, do encontro entre uma teoria narrativa e uma teoria da ação é possível perceber a ampla estrutura que rege o problema ético na filosofia da Paul Ricoeur,

---

<sup>3</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papiрус, 1991.

movimento esse que se estende em suas últimas obras, como *O Justo 2* que abordaremos adiante, onde a problemática pode ser pensada em âmbito de refletir o papel de uma sabedoria prática nas esferas do julgamento e dos casos difíceis.

### **Da Moral à Ética e às Éticas: uma mudança estrutural**

Mais de uma década depois de *O Si-mesmo como um outro*, é publicada em língua portuguesa a coletânea de textos intitulada *O Justo 1* e *O Justo 2*<sup>5</sup>. A coletânea dividida em duas partes reúne diversos textos de Paul Ricoeur voltados a uma reflexão sobre o plano jurídico, que na visão do professor Ricoeur não deve estar separada, nem ser esquecida no que se refere a um preponderante enfoque no elo entre ética e política (RICOEUR, 2008). Visando ater-se à temática de nossa reflexão, sobre a possibilidade da *phronesis* ricoeuriana como uma meta-ética, nossa atenção se volta para a segunda parte da referida coletânea.

*O Justo 2* é aberto com um estudo intitulado *Da moral à ética e às éticas*. Nesta conferência escrita no ano 2000 a problemática da *phronesis* enquanto sabedoria prática é novamente tematizada por Ricoeur. É o próprio filósofo quem afirma ser suficiente a leitura deste texto àqueles que não tiveram contato com o texto da década de noventa, onde originariamente o sistema ético apareceu. Assim:

Peço ao leitor que teve conhecimento daquilo que chamo de “minha pequena ética” em *Soi-même comme un autre* que considere este ensaio como um pouco mais do que esclarecimento e um pouco menos do que *retractatio* (...). Digamos que se trata de uma reescrita. Quanto aos que desconhecem esse texto que tem cerca de doze anos, posso garantir que o texto que lerão já se basta (RICOEUR, 2008, p. 49).

---

<sup>5</sup> RICOEUR, Paul. *O Justo*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

A retomada e reestruturação das variadas temáticas é uma marca do magistério do professor Ricoeur, algo que tem como fundamento a atitude propriamente filosófica de abordar os problemas.

O que de modo mais evidente e talvez importante marque esta reescrita do sistema ético ricoeuriano é justamente a mudança na estrutura da relação entre ética, moral e sabedoria prática (*phronesis*). Neste último estudo, o ponto de partida é a moral como *termo fixo de referência*, e a partir dela é edificada uma estrutura que se direciona à ética fundamental e, posteriormente, às éticas aplicadas (RICOEUR, 2008). Em *O Si-mesmo como um outro* a ordem reflexiva se deu a partir da seguinte perspectiva: a) a anterioridade da ética fundamental; b) a passagem necessária da ética fundamental pelo crivo da norma, isto é, o plano moral; e c) o recurso de uma sabedoria prática quando impasses práticos exigem da norma o recurso à perspectiva de uma ética fundamental (RICOEUR, 1991). Entretanto, como propedêutica a essa estrutura aparece a importante distinção dada por Ricoeur entre os termos *ética* e *moral*.

Ainda que uso comum na etimologia e na história dos termos *ética* e *moral* os tornem equivalentes, Ricoeur opta por uma distinção de sentido entre ambos, tendo em vista a estrutura de sua reflexão. A ideia intuitiva de costumes remete-se ao emprego tanto do termo *ética* como *moral*, entretanto, o filósofo reserva o uso do termo *ética* para aquilo que é considerado como *bom*; e o uso do termo *moral* para aquilo que se impõe na forma de *obrigatório* (RICOEUR, 1991). Naturalmente, a ética fundada na perspectiva, isto é, em referência ao bom é algo presente na tradição aristotélica teleológica, enquanto o caráter de obrigação é algo constitutivo de uma tradição kantiana deontológica. No que se refere ao uso dessas duas tradições herdadas, portanto a aristotélica e a kantiana na filosofia ética ricoeuriana, o filósofo afirma que ambas estão estabelecidas numa: (...) *relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementariedade, reforçada enfim pelo recurso final da moral à ética* (RICOEUR, 1991, p. 201). Desse modo, a partir do emprego variado dos termos *ética* e *moral*, é possível compreender como estes orientam a estrutura de sua reflexão.

Em *Da moral à ética e às éticas* o ponto fixo de referência é o termo moral, que refere-se em modo geral ao campo da norma e da obrigação; enquanto que a partir deste, o termo ética desdobra-se em duas perspectivas: primeiramente em direção a uma ética anterior a *montante das normas* e então a uma ética posterior a *jusante das normas* (RICOEUR, 2008). Uma ética anterior aponta para o *enraizamento das normas na vida e no desejo* (RICOEUR, 2008, p. 50); e uma *ética posterior* desloca as normas para sua inserção em situações concretas, fazendo assim com que a esfera da norma possa tomar posse daquilo que é dado pela ética anterior; a efetivação desse processo, por sua vez, é dada pela *sabedoria prática*. Desse modo, esta dupla perspectiva da ética em referência à moral pode ser chamada de uma meta-ética.

A mudança estrutural após mais de uma década de *O Si-mesmo como um outro* justifica-se ainda visando uma dupla correção: Ricoeur reconhece que a problemática ética está muito mais ligada à hermenêutica do si, expressão disso é a força da noção de *imputabilidade*<sup>6</sup>; o segundo aspecto visa superar uma sucessão cronológica dos sistemas éticos, e ater-se ao (...) *entrecruzamento do si-mesmo que se põe e da regra que se impõe* (RICOEUR, 2008, p. 3) que estabelece a moral como ponto mediano de referência, onde então esta perspectiva da moral tem uma ética fundamental como montante e as éticas posteriores como jusante. A *phronesis*, por sua vez, tem visibilidade nas éticas posteriores.

A segunda justificativa nos permite melhor compreender o propósito de Paul Ricoeur em *Da moral à ética e às éticas*. O problema latente, que não se esgota com a passagem de ética pelo crivo da norma é o do desejo. Para Ricoeur, essa problemática situa-se na purificação racional da moral, onde a questão: (...) *o que desejamos fundamentalmente?* (Id. Ibidem, p. 3) faz com que a perspectiva moral remonte à ética fundamental, visto que para o filósofo: *O justo ressurge no caminho que remonta da obrigação*

---

<sup>6</sup> A problemática em torno da noção de imputabilidade, inicialmente dada em *O Si-mesmo como um outro* se torna mais evidente nos últimos escritos de Paul Ricoeur. A continuidade do texto mostra sua importância para a ética ricœuriana, referindo-se ainda ao modo como é relacionada à figura do phronimos e à phronesis.

*moral ao desejo raciocinado e ao querer viver bem* (Id. Ibidem, p. 4). A esfera do querer bem implica a efetivação da justiça nas esferas determinadas de ação, o que se apresenta no plano das *éticas posteriores*, também denominadas de *éticas regionais*. A nosso ver, a *phronesis*, enquanto sabedoria prática, é a categoria moral que se pretende tanto como virtude, como habilidade, para que a efetivação da justiça seja sempre o resultado do equilíbrio entre a esfera do desejo e a esfera da norma, portanto, constitui-se como um elemento meta-ético.

### O reino das normas como ponto fixo

Para Ricoeur, o cerne da problemática está no reino das normas. Este reino das normas, da obrigação, isto é do âmbito do permitido e do proibido é de onde se deve iniciar um caminho do *dever-ser* para o *ser*<sup>7</sup> (RICOEUR, 2008). Nesse sentido, a herança kantiana da moral da obrigação possibilita uma dupla análise constitutiva a partir do conceito de autonomia, a saber, *norma objetiva* e *imputabilidade subjetiva*.

Ricoeur inicia pela norma objetiva. Segundo o filósofo o *dever-ser* implica numa diversidade de proposições de ação que são consideradas aquelas que *devem ser feitas mais do que outras* (RICOEUR, 2008, p. 51); justificando assim a especificação da ideia de norma com a de formalismo. Nesta perspectiva evidencia-se a irredutibilidade do direito ao fato. As instituições, bem com as relações interpessoais, e em sentido kantiano a própria relação entre o sujeito e sua consciência estão asseguradas pelo caráter da obrigação. Ainda mais, a experiência moral comum objetivada e universalizada encontra sua expressão na máxima kantiana: “Age unicamente de acordo com a máxima que, ao mesmo tempo te faça querer que ela se torne lei universal” (KANT in RICOEUR, 2008, p. 51). Nesse sentido,

---

<sup>7</sup> Aqui Ricoeur faz referência ao que fora proposto por George Edwar Moore (RICOEUR, 2008, p. 50). Ainda mais, no contexto do plano de reflexivo de ação, o *dever-ser* liga-se ao aspecto de obrigação, enquanto que o *ser* se plenifica na esfera do bom, a apostar na transição de uma esfera para outra, Ricoeur (...) marcaria *uma ruptura radical com tudo o que precede para a tradição de pensamento oriunda de Hume, pela qual dever-ser se opõe a ser, sem transição possível* (RICOEUR, 1991, p. 200).

a pretensão de universalidade liga-se de certo modo à esfera do desejo. É necessária, dirá Ricoeur, uma segunda análise que deve estar voltada ao “sujeito obrigado à obrigação”, outra vertente do normativo, agora de cunho subjetivo.

O interesse pelo defrontante subjetivo da norma desemboca no problema da imputabilidade, afirma o filósofo: “A experiência moral não pede nada mais que um sujeito capaz de imputação, entendendo-se por imputabilidade a capacidade de um sujeito para designar-se como autor verdadeiro de seus próprios atos” (RICOEUR, 2009, p. 51-52). Para Ricoeur isso implica em considerar a relação necessária entre norma e sujeito defrontante, isto é, (...) *um ser capaz de entrar numa ordem simbólica prática* (Id. Ibidem, p. 52). Como já nos referimos, o tema da imputabilidade é bastante caro a Ricoeur, estando presente em obras anteriores e posteriores a *O Justo 2*. A temática faz jus às possibilidades do homem capaz, que numa envergadura ética implica em reconhecer-se autor das próprias ações, isto é, na capacidade de (...) *colocar-se como agente* (Id. Ibidem, p. 52). É importante considerar que esta temática foi determinante em *O Si-mesmo como um outro: a reflexão ética*, e, também, moral em Ricoeur, nasce dessa análise reflexiva de cunho antropológico, onde estrutura narrativa da experiência humana implica na hermenêutica da ação. Por fim, uma dupla análise da autonomia propõe a determinação mútua entre norma e sujeito obrigado.

### **A ética fundamental como ética anterior**

A necessidade de remeter de uma moral da obrigação para uma ética fundamental situa-se justamente no caráter subjetivo de um sujeito de obrigação, ou seja, trata-se de pensar que a esfera do desejo como: (...) *o ponto de sutura entre o reino das normas e a vida, o desejo* (RICOEUR, 2008, p. 52). O sentimento de estar obrigado seria sustentado pela esfera subjetiva do respeito, a questão fundante e que, segundo Ricoeur aparece na *Crítica da Razão Prática* de Kant (RICOEUR, 2008) é a dos móbeis da

razão, ou então, dos sentimentos morais. O que move uma subjetividade a um dever-ser são inúmeros sentimentos, o que está em evidência é a perspectiva do desejo, que em Kant deixa a desejar, mas em Aristóteles, especialmente na ética nicomaquéia estrutura-se como discurso sobre a *práxis* tendo forte expressão no conceito de *proairesis*, a preferência racional.

O tema da preferência racional em Aristóteles encontra-se fundado em seu defrontante intencional, o predicado bom. Na visão de Paul Ricoeur, justamente, o predicado bom é aquele que se distingue do obrigatório, isto é, aquele pertencente ao campo das normas. Tal distinção acentua-se em considerar o predicado bom como pertencente (...) a *uma ordem mais fundamental, a ordem do desejo que estrutura a totalidade do campo prático* (Id, Ibidem, p. 54); Ou seja, o predicado bom aparece como *defrontante intencional*, que não está em oposição ao campo das normas e da obrigação, mas configuram-se como planos distintos de um mesmo fundo reflexivo, os predicados que orientam a ação humana.

Da preferência racional, por intermédio do hábito, passa-se à virtude, que segundo Ricoeur, é justamente a (...) *maneira de agir sob orientação da preferência racional* (Id. Ibidem, p. 54). A vivência das virtudes permite ao homem da ação mirar o bem viver, o horizonte das antevisões da felicidade, isto é, a perspectiva da vida boa. Segundo o filósofo francês: *Se é em Aristóteles que se encontram os fundamentos mais bem desenhados da ética fundamental, não renuncio à ideia de encontrar um equivalente seu até mesmo em Kant* (Id. Ibidem, p. 55). Ressalta-se assim, a não rivalidade das perspectivas teleológica e deontológica, o que aparece como uma indispensável característica da ética e ricoeuriana, já visível em *O Si-mesmo como um outro* na defesa de uma (...) *certa continuidade entre o ponto de vista deontológico e a perspectiva teleológica* (RICOEUR, 1991, p. 240). A meta-ética phronética constitui um plano hermenêutico-prático onde a condução do julgamento moral em situação levará sempre em conta as riquezas inerentes ao contributo dessas duas tradições.

Ricoeur faz notar que um dos pontos expressivos dessa aproximação das tradições é o equivalente kantiano da vida-bom, que é o herdeiro latino da preferência racional: *voluntas*, a vontade, mais propriamente uma “boa vontade”, conforme salienta Kant ao abrir o seu *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* (RICOEUR, 2008). Há algo que assegura o próprio sentimento moral e é anterior à norma, esse bem em si, que podemos dizer que é anterior à boa-vontade, é a âncora estrutural do movimento de agir. Justamente, para Ricoeur, os sentimentos morais possuem uma “capacidade estruturadora”, ou seja, de (...) *estruturar e educar a ação* (RICOEUR, 2008, p. 56). Na visão do filósofo, estruturar a ação é algo mais fundamental do que criar condições para a coação e que na visão do filósofo, depois de Aristóteles, foi esquecido pela tradição e reapareceu somente com Hegel (RICOEUR, 2008).

O que Ricoeur está tentando mostrar é a existência de um elo entre preferência racional, desejo de bem viver, vontade boa e respeito. Essa atitude reforça a característica de (re)conciliação das tradições teleológica e deontológica em sua filosofia ética. Por fim, o que une um moral da obrigação dos modernos e uma ética anterior dos antigos é a reflexão sobre o sujeito da ação, dada em Ricoeur por meio de sua fenomenologia das capacidades. Novamente o destaque agora dado é à noção de imputabilidade: que enquanto capacidade de reconhecer-se como autor dos próprios atos une em si tanto a preferência racional, como a obrigação moral (RICOEUR, 2008).

Alguns anos após a publicação de *O Justo II*, em 2004 se deu a publicação de um dos últimos escritos de Paul Ricoeur: *Percurso do Reconhecimento*<sup>8</sup>. Nesta última publicação, é possível notar a relação estabelecida, sempre sustentada por uma *fenomenologia das capacidades*, entre a noção de imputabilidade e a figura do *phronimos*, o homem sábio e prudente, possuidor da *phronesis*.

---

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

Primeiramente, Ricoeur propõe relacionar a noção de imputabilidade com o conceito mais contemporâneo de responsabilidade. A responsabilidade permite ater-se a alteridade no momento reflexivo da ação<sup>9</sup>. A responsabilidade permite retirar a marca estritamente legalista da imputabilidade, como reconhecimento de ação a disponibilidade para sofrer penas (RICOEUR, 2006), enquanto a responsabilidade prevê esse momento reflexivo diante da ação. Nesse sentido, é possível pensar a relação entre imputabilidade/responsabilidade com a *phronesis*. Trata-se de compreender, em sentido aristotélico, que o problema da decisão é ancorado pela virtude intelectual da *phronesis*. É o próprio Ricoeur quem afirma: *O phronimos (...) será a figura antecipada desse si reflexivo implicado pelo reconhecimento da responsabilidade (...) que encontra na decisão seu conceito diretor* (RICOEUR, 2006, p. 99). Uma hermenêutica da decisão que passa pelo recurso da *phronesis* é sempre orientada pelo reconhecimento da responsabilidade, característica do sujeito de imputação moral.

A última parte da nova estrutura da reflexão ética proposta em *Da moral à ética e às éticas* em *O Justo II*, visa evidenciar a passagem do plano de uma ética fundamental, anterior, às éticas posteriores. Tal mobilidade é possível a partir do contributo da *sabedoria prática*, a *phronesis* ricoeuriana.

### **Éticas posteriores como espaços da sabedoria prática: o local da *phronesis* ricoeuriana**

Paul Ricoeur inicia pela tese de que: *o único meio de dar visibilidade e legibilidade ao fundo primordial da ética é projetá-lo no plano pós-moral das éticas aplicadas* (RICOEUR, 2008, p. 57); esta empreitada, em *O Si-mesmo como um outro*, Ricoeur chamou de *sabedoria prática*. A maneira de um plano fixo da moral da obrigação orientar o si para a dimensão de

---

<sup>9</sup> Haja vista que hoje denomina-se responsável não somente aquele que assume a responsabilidade do ato executado, mas a responsabilidade como uma característica reflexiva anterior ao ato da ação, ou mais propriamente, diante da decisão. Isso também se relaciona ao uso que se faz do termo prudência, ou seja, entre o homem responsável e o prudente há semelhança.

uma visão ética fundamental passa pelo recurso phronético ao passo que a exigência se dará sempre diante da relação entre conflito, escolha e decisão. Isto é, Ricoeur compreende que na tríplice perspectiva ética, ou seja, do (...) *si-mesmo, o outro e a pólis* (Id. *ibidem*, p. 58) é que aparecem conflitos que tencionam, em linhas gerais, desejo e obrigação.

A conflitualidade entre ética e moral encontra na Tragédia Grega, em especial na Antígona de Sófocles exemplos que se destacam. Os dilemas éticos da atualidade podem encontrar na experiência trágica uma opção reflexiva, dirá Paul Ricoeur na obra dos anos noventa: *É o trágico da ação, sempre ilustrado pela Antígona de Sófocles, que reconduz o formalismo moral ao mais essencial da ética* (RICOEUR, 1991, p. 293). Nesse sentido, a esfera dos dilemas éticos faz reconhecer uma proximidade entre uma *sabedoria trágica* e uma *sabedoria prática*.

No exame de Ricoeur em *Da moral à ética e às éticas*, o *si-mesmo*, a esfera da ipseidade, aparece como o problema da *persistência de si-mesmo*. No plano moral, a tensão acerca do *si-mesmo* se expressa no conflito entre lei moral e lei natural, opondo a *identidade moral à identidade física* do mesmo (RICOEUR, 2008). A persistência liga-se à promessa, trata-se da primeira esfera do *si*, que logo se depara com um componente diverso: o *outro*.

O problema do *outro*, se fixo numa perspectiva moral da obrigação firma-se no formalismo. Em Kant se dá pela consideração do *outro* como fim por via do *respeito*. Entretanto, dirá Ricoeur, é necessário superar a obrigação do respeito pela ideia de um cuidado possibilitado pela *solicitude*. A passagem ao plano ético fundamental pela sabedoria prática recupera a dimensão da *solicitude* que visa a singularidade insubstituível das pessoas (RICOEUR, 1991).

A terceira esfera é a esfera do todo comunitário, expresso pelas instituições. O que filósofo insiste é que a *solicitude* pode se desdobrar como fórmula geral das relações a nível social no Estado de Direito (RICOEUR, 2009). Temos a distribuição de imperativos e orientações nas três esferas

que só visarão à justiça se forem rearticuladas pelas chamadas éticas aplicadas, ou como mencionou Ricoeur (2009), éticas regionais e especiais.

Como se deu na tese inicial, a matriz das éticas posteriores está na sabedoria prática, a *phronesis*. Em Aristóteles, a *phronesis* é uma virtude intelectual que tem por objetivo discernir a reta regra. A nosso ver, a *phronesis* visa à escolha dos meios para os fins, o que permite entendê-la tanto como virtude e como habilidade, visto que sua possibilidade de acontecer é sempre resultado do discernimento frente à escolha e à ação enquanto decisão. A sabedoria prática, portanto, é um modo de pensar (virtude intelectual) que orienta uma ação.

Se a *phronesis*, como diz Ricoeur, (...) é exercida dentro da prática cotidiana das virtudes (RICOEUR, 2008, p. 60); por práticas cotidianas compreendemos o que inicialmente tratamos acima: a experiência do trágico e do conflituoso, as situações singulares que se apresentam aos dilemas das éticas posteriores.

Ainda mais a experiência do conflito recolhe da *phronesis* outro potencial (RICOEUR, 2008), o de, enquanto virtude intelectual, reinterpretar as virtudes; ou seja, a *phronesis* como o exercício de uma releitura das virtudes diante daquilo que elas podem nos dizer hoje, essa empreitada é dada pela *phronesis* nas éticas aplicadas. Ricoeur propõe dois exemplos: um extraído da *ordem médica* e outro da *ordem judiciária* (RICOEUR, 2008). Em ambas as ordens o problema do conflito se apresenta, ao passo que cada uma é constituída como uma ética com suas regras próprias que são postas diante de situações específicas com a exigência da tomada de decisão: *prescrição médica* e *sentença judiciária*. Ricoeur dirá que em ambos os casos, ainda que com suas particularidades, a progressão do juízo é semelhante (RICOEUR, 2008). Neste sentido, trata-se de uma reelaboração da sabedoria prática em éticas regionais.

A possibilidade de reinterpretação das grandes éticas em éticas regionais, também denominadas de meta-éticas, consiste já numa atitude própria da *phronesis*, da sabedoria prática. O exemplo das éticas regionais

pretende diminuir a distância, sempre conflituosa, entre o universal e o contextual.

Tanto em âmbito médico, como judiciário, existem códigos de regra que devem ser seguidos em situações de conflito, a problemática principal recai sobre o ato da decisão: isto é, prescrição e sentença. De que modo se configura a passagem da ordem moral das regras à ética anterior e seu aparecimento em âmbito de uma ética aplicada, posterior? Ricoeur afirma que no âmbito de uma ética médica, o fundamental da ética se evidencia pela *solicitude*, (...) *que exige socorro a toda pessoa que precisa* (RICOEUR, 2008, p. 61), que deve passar pelo crivo do sigilo médico, do direito do paciente em saber o seu estado e do consentimento esclarecido. Por sua vez, o segundo exemplo, da sentença judiciária, por meio de uma sabedoria prática pretende recuperar a dimensão da *justiça*, isto é, daquilo que Ricoeur chamou de *instituições justas*, o desejo de bem-viver numa esfera maior (RICOEUR, 2008). Portanto, o selo do trágico na práxis faz com que o plano moral de *referência* possa visar um plano mais fundamental que o possibilite não somente executar o universal, mas o universal diante de um contextual que lhe solicita essa atenção, e é aí que a esfera do desejo e de uma ética fundamental tem muito a mostrar, então, por via dessa *estrutura de transição*, a sabedoria prática reconhece nas éticas aplicadas. O fim último desse processo é o desejo de justiça. Desse modo: *O justo e o injusto avançam no mesmo passo para essa dialética na qual a obrigação moral garante a transição entre a ética fundamental e as éticas regionais* (RICOEUR, 2008, p. 5). Portanto, a dialética entre um plano fundamental e um plano regional é sintetizada pela atitude phronética da sabedoria prática como categoria hermenêutica de ação sobre o sujeito a partir do contato com a obrigatoriedade moral. Esta passagem reforça a convicção de que a apropriação ricoeuriana do conceito aristotélico de phronesis constitui-se como uma possibilidade meta-ética frente aos dilemas suscitados na atualidade. Por fim, uma última reflexão sobre o aparecimento da *phronesis* na ética de Paul Ricoeur.

## O horizonte da *phronesis* ricoeuriana

O conceito aristotélico de *phronesis* tem aparecido na atualidade como uma categoria para pensar o problema da práxis em vários e importantes pensadores como: Gadamer, MacIntyre, M.Nussbaum e Hannah Arendt. Certamente, e conforme o próprio Ricoeur salienta em sua conferência intitulada *À glória da phronesis*<sup>10</sup>, este uso se dá num contexto completamente diverso daquele de Aristóteles (RICOEUR, 1997).

Neste texto, Ricoeur faz uma análise que se divide em dois aspectos: primeiramente compreende o fato de que o que está no livro VI da *Ética* a Nicômaco não é somente a relação entre meio e fim, mas sim, no âmbito das virtudes intelectuais a relação entre *obra* (*ergon*) e *verdade* (*aletheia*): para Aristóteles existe uma *verdade prática*, ou seja, a verdade do contingente, o que de certo modo é “recolhido” de Aristóteles no uso que o nosso filósofo faz da sabedoria prática, dando uma dimensão outra que não estritamente a aristotélica.

Um segundo momento da análise ricoeuriana sobre a *phronesis* se divide em duas perspectivas em relação ao que ele chama de um *retorno a Aristóteles* na contemporaneidade. Primeiramente, há uma perspectiva *negativa* e outra *positiva* (RICOEUR, 1997). A visão *negativa* reside no fato de uma rejeição (tanto europeia como anglo-saxã) ao formalismo kantiano e ao empirismo anglo-saxão. Os grandes expoentes disso são MacIntyre e no meio europeu a tendência do objetivismo iniciada por Husserl; por outro lado, há uma perspectiva *positiva* que se desdobra em três momentos: a relação entre sabedoria prática e situações singulares; a dialética (lógica do provável) isto é: (...) *trouver l'universel approprié à une situation singulière et construire la mineure, en cela consiste l'opération de la pensée qu'Aristote a appelée tour à tour calculatrice, opinante, législative*<sup>11</sup> (RICOEUR, 1997, p.

<sup>10</sup> Esse texto foi publicado em conjunto de texto reunidos por Jean-Yves Châtau, intitulado *La vérité pratique, Aristote, Éthique à Nicomaque, Livre VI* em 1997.

<sup>11</sup> Ou seja: (...) encontrar o universal apropriado a uma situação singular e construir a proposição menor, consistindo nisso a operação de pensamento que Aristóteles tinha chamado de *ponta a ponta calculista, opinante, legisladora* (RICOEUR, 1997, p. 22).

22); e num terceiro momento, o enraizamento da reflexão filosófica no domínio da prática ligando-se assim a filosofia à experiência do trágico e à vivência política; aqui entraria a questão dos contextualismos culturais, da valorização comunitária em confronto com perspectivas universalistas, como a Rawls, Apel e Habermas (RICOEUR, 1997).

Por fim, a *phronesis* no uso que Paul Ricoeur faz dela no contexto de sua ética de cunho hermenêutico permite entendê-la tanto num movimento que oscila entre virtude e habilidade, bem como, por via de uma categoria de cunho meta-ético, que se estende a um modo de efetivação do campo moral, mas em posição de acolhimento ao contextual visando o prevailecimento da justiça em modo equitativo. Nesse sentido, a virtude phronética orienta uma identidade pautada pela promessa, e a permanência de si-mesmo, visando a solicitude com o outro e a justiça nas instituições.

## Referências

CESAR, Constança M. *Práxis e Phronesis em Paul Ricoeur*. **Ekstasis**: revista de fenomenologia e hermenêutica. Rio de Janeiro, v.2, n.1, p. 58-68, 2013.

RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Percurso do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Justo 2**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté**. 1. Le volontaire et le involontaire. Paris: Éditions Points, 2009.

\_\_\_\_\_. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_. *À la Gloire de la Phronèsis*. In: **La vérité pratique, Aristote, Éthique à Nicomaque**, Livre VI, 1997.

## O “quem” é o que importa? Pressupostos arendtianos nas objeções de Paul Ricoeur à Derek Parfit

*Eduardo Morello*<sup>1</sup>  
*Lara Emanuele da Luz*<sup>2</sup>

### Introdução

A questão enunciada “O *quem* é o que importa?” remete a tese reducionista de Derek Parfit, a saber, “[...] a identidade pessoal não é o que importa” (2005, p. 471, tradução nossa)<sup>3</sup>, a qual é, por sua vez, o ponto de partida das objeções de Paul Ricoeur. Nesse sentido, se busca examinar a noção de *quem* na obra de Hannah Arendt, situando-a, pontualmente, entre as objeções ricoeurianas à tese de Parfit. De modo que a pergunta que serve de horizonte interpretativo é a seguinte: em que sentido a noção arendtiana do *quem* pode ser tomada como pressuposto das objeções de Ricoeur em relação à tese parfitiana?

Primeiramente, se trata de apresentar a tese parfitiana, segundo a qual, “a identidade pessoal não é o que importa”, tendo como base argumentativa o *puzzling case* de Wiggins tomado de empréstimo por Parfit. Tal caso consiste na divisão do cérebro de uma pessoa em duas partes, as

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Bolsista CAPES. E-mail: [prof.morello-edu@gmail.com](mailto:prof.morello-edu@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutoranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. E-mail: [lara.emanuele13@gmail.com](mailto:lara.emanuele13@gmail.com)

<sup>3</sup> Outra variação é a seguinte: “[...] nossa identidade não é o que importa” (PARFIT, 2005, p. 471, tradução nossa).

quais são alocadas, cada uma, em novos corpos. A questão que surge é se a pessoa original sobrevive em ambas, ou em apenas uma, ou em nenhuma. Nesse viés, o que importa na sobrevivência é a *relação*, mas não a relação de identidade “um como um”, senão o que Parfit chama de “continuidade psicológica”. Em seguida, se examina a noção arendtiana de *quem*, destacando pontos de proximidade e distanciamento entre as objeções de Ricoeur à tese parfitiana. Um dos pontos centrais é o fato de que a manifestação do *quem* por ser intangível depende da narrativa, do contar histórias, estabelecendo uma biografia, o que confere certa tangibilidade e, ao mesmo tempo, durabilidade de alguém no mundo, para além do intervalo da vida, entre o nascimento e a morte. Dessa forma, se poderia falar de “identidade pessoal” e “identidade narrativa” em Arendt.

### **Uma tese parfitiana: “a identidade pessoal não é o que importa”**

Derek Parfit propõe uma crítica contumaz às crenças ordinárias relacionadas às reivindicações da identidade pessoal, quando se trata da continuidade ou persistência de uma pessoa no tempo. Desse modo, a questão “o que faz com que uma pessoa persista ao longo do tempo, sendo ela a que existiu ontem, hoje e amanhã?” tem como resposta ordinária a identidade pessoal. Entretanto, Parfit considera que a continuidade de uma pessoa ao longo do tempo não depende do critério de identidade. Para tanto, o filósofo analítico britânico usa de *puzzling cases*, no sentido de que estes casos “[...] não são cobertos pelos critérios da identidade pessoal” (PARFIT, 2010, p. 297). Trata-se de casos que, embora não existam, são possíveis cientificamente. No amplo espectro de casos usado pelo filósofo analítico, um deles é o seguinte:

Podemos começar considerando o caso muito discutido do homem que como uma ameba, divide-se. Wiggins recentemente dramatizou esse caso. [...] Suponhamos que meu cérebro seja transplantado para o corpo de alguém (sem cérebro) e que a pessoa resultante tenha meu caráter e as memórias aparentes da minha vida. A maioria de nós concordaria, depois de pensar, que a pessoa

resultante seria eu. Aqui admitirei tal acordo. Wiggins então imagina a sua própria operação. O meu cérebro é dividido, e cada metade é alocada em um novo corpo. Ambas as pessoas resultantes têm meu caráter e as memórias aparentes de minha vida. O que aconteceu comigo? (PARFIT, 2010, p. 297).

Apresentado o caso e essa pergunta final, Parfit sugere três possibilidades, quais sejam: “1. eu não sobrevivo; 2. eu sobrevivo como uma das duas pessoas; 3. eu sobrevivo como ambas” (2010, p. 298). Tais possibilidades se concentram no argumento em relação à “sobrevivência”, o fato de que em ambas as operações o indivíduo tenha sobrevivido enquanto a pessoa original. Ocorre, porém, que podemos estar usando “sobreviver” no sentido de identidade. Ora, é preciso abandonar a linguagem da identidade, de modo que, segundo o filósofo britânico: “nós podemos sugerir que eu sobrevivo como duas pessoas diferentes sem implicar que eu seja essas pessoas” (PARFIT, 2010, p. 299). Nesse sentido, a questão de sobreviver à pessoa original em outras duas pessoas diferentes, pode ser compreendida como uma espécie de “morte” com a divisão, na medida em que, por um lado, as duas pessoas resultantes seriam diferentes da original, e, por outro lado, a pessoa original sobrevive em certo sentido nas outras duas pessoas, sem que isso implique identidade. Dessa forma,

a relação da pessoa original com cada uma das pessoas resultantes contém tudo o que nos interessa – tudo o que importa – em qualquer caso comum de sobrevivência. É por isso que precisamos de um sentido em que uma pessoa possa sobreviver como duas (PARFIT, 2010, p. 300).

Nessa perspectiva, a noção de “relação” passa a ser analisada mais de perto. No caso da identidade a relação é de um com um (PARFIT, 2010, p. 300). Ao contrário, na sobrevivência o que importa não é a relação de um com um, como mostra o caso de Wiggins. Desse modo, têm-se dois tipos de relação, a saber: 1) na relação como propriedade de identidade o que importa é “um com um”; 2) nas relações de sobrevivência o que importa são as relações de grau. No caso dessa última, cumpre destacar “[...] um primeiro rompimento entre o que importa e a identidade” (PARFIT, 2010,

p. 301). Então, se antes o que importa era a relação da identidade, agora com o caso de Wiggins, cria-se uma fenda nessa crença, ao postular outro tipo de relação.

Dessa forma, as relações que importam podem ser referidas como “continuidade psicológica”. Segundo a posição de Parfit, é “[...] a de que nós usamos a linguagem da identidade pessoal a fim de representar tal continuidade. Isso está próximo da visão de que a continuidade psicológica oferece o critério da identidade” (PARFIT, 2010, p. 301). Contudo, ela não pode ser um critério de identidade, pois para ser tal critério precisaria “[...] apelar para uma relação que é logicamente um com um. A continuidade psicológica não é logicamente um com um. Portanto, ela não pode oferecer um critério” (PARFIT, 2010, p. 301). Embora, a “continuidade psicológica” não seja critério de identidade, ela é, ao contrário, o seu fundamento. Isso no sentido de que a identidade pessoal implica “continuidade psicológica”, mas esta não implica aquela. Todavia, a “continuidade psicológica” pode oferecer um critério de identidade – apesar dela não ser logicamente e nem sempre de fato “um com um” – o qual recorre a “relação de *não ramificação* da continuidade psicológica, que é logicamente um com um” (PARFIT, 2010, p. 302, grifo do autor). Esse critério pode ser assim expresso: “X e Y são a mesma pessoa se elas são psicologicamente contínuas e se não há qualquer pessoa que seja contemporânea com qualquer uma e psicologicamente contínua com a outra” (PARFIT, 2010, p. 302). O critério aqui implica, justamente, a relação de “*não ramificação*” da “continuidade psicológica”. Mas no caso de tomar a “continuidade psicológica” na forma de ramificação, ela ganharia mesma importância em relação à identidade.

Ademais, as relações de sobrevivência, relações de grau, que não pressuponham identidade, requerem o estabelecimento de um novo sentido à memória. A memória tende a fazer parte da linguagem da identidade, na medida em que uma pessoa lembra, de uma experiência passada que realizou, sendo ela a mesma pessoa dessa experiência. Todavia, Parfit procura tratar de um novo conceito de “memória”, que ele chama de “q-memória”.

Para esboçar uma definição, eu estou q-lembrando uma experiência se: 1. eu tenho uma crença sobre uma experiência passada que parece em si mesma como uma crença da memória, 2. alguém teve tal experiência e 3. minha crença é dependente dessa experiência assim como (qualquer que seja) uma memória de uma experiência é dependente dela (PARFIT, 2010, p. 302).

E, mais a diante, o filósofo analítico escreve:

[...] toda memória é também uma q-memória. As memórias são simplesmente q-memórias de nossas próprias experiências. Uma vez que isso é assim, agora podemos abandonar o conceito de memória e usar no seu lugar o conceito mais amplo de q-memória (PARFIT, 2010, p. 303).

Com esse conceito mais amplo de memória e associado ao caso ilustrativo de Wiggins, abre-se a possibilidade de descrever o fato de que a pessoa original pode sobreviver como duas. Isso porque, ele amplia a discussão considerando a relação entre uma intenção e uma ação posterior. Supondo que ao transplantar a metade do cérebro em uma pessoa e a outra parte em outra pessoa, de modo que ambas teriam a *q*-intenção da pessoa original, sendo que uma delas pode colocar em prática essa *q*-intenção, enquanto a outra pode vir a mudar a *q*-intenção.<sup>4</sup> Porém, tanto numa quanto na outra, a pessoa original sobreviveria em uma relação de grau.

Além do mais, Parfit faz uma distinção entre “continuidade psicológica” e “conectividade psicológica”. Primeiramente, “a “continuidade psicológica” [...] somente requer cadeias sobrepostas de relações psicológicas diretas. Logo, a “continuidade” é transitiva” (PARFIT, 2010, p. 305). De modo que as relações tanto diretas quanto transitivas são questão de grau. Em segundo lugar, a “continuidade psicológica” exige apenas relações diretas entre as pessoas sucessivas de uma série, no caso, A e B, B e C, e não necessariamente entre A e C, e, assim por diante. Já a

---

<sup>4</sup> Outro exemplo parfitiano para a reflexão é de que se desejasse ser um romancista e um filósofo, ao me dividir em outras duas pessoas, cada uma poderia seguir uma das carreiras. Cf. PARFIT, 2005, p. 472ss.

conectividade exige relações diretas, mas que podem variar de grau. Segundo Galvão:

A conectividade psicológica é uma questão de grau. Enfraquece com a passagem do tempo: cada um de nós está *mais* conectado com a pessoa que era há um ano do que com a pessoa que era há dez anos atrás. Segundo Parfit, o grau em que um indivíduo está psicologicamente conectado com outro resulta do *número* de conexões psicológicas directas que existem entre eles (GALVÃO, 2013, p. 4, grifo do autor).

Nesse aspecto, Parfit representa tanto uma quanto a outra da seguinte forma: “como a continuidade psicológica é transitiva, ‘ser um eu ancestral de’ e ‘ser um eu descendente de’ são transitivas também. Para representar a conectividade psicológica, eu sugeri as expressões ‘um dos meus eus futuros’ e ‘um dos meus eus passados’” (PARFIT, 2010, p. 305). Assim, ter “eus” passados e futuros é um modo de continuar a existir sem implicar identidade através do tempo. Conforme o filósofo britânico, “a pessoa original, nesse sentido, sobrevive à operação de Wiggins: as duas pessoas resultantes são seus eus posteriores. E cada um deles pode referir-se a ele como ‘meu eu passado’” (PARFIT, 2010, p. 306). Contudo, indica que o termo “eu” pode ser usado no sentido de que implica “o maior grau de conectividade psicológica” (PARFIT, 2010, p. 307). Nesse sentido, quanto mais os “eus” futuros se distanciarem do “eu passado”, tanto menos será a conexão entre ambos.

Destarte, frente à continuidade de uma pessoa ao longo do tempo, a identidade pessoal não é o que importa. Portanto, “[...] o que importa na existência continuada de uma pessoa são, na maior parte das vezes, relações de grau” (PARFIT, 2010, p. 307).

### **O quem é o que importa: pensamento arendtiano entre as objeções de Ricoeur à tese de Parfit:**

Hannah Arendt está muito mais próxima da fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur do que da filosofia analítica de Derek Parfit. Isso

porque, Ricoeur recorre em vários momentos de seu pensamento à obra arendtiana. No que tange ao conceito de “identidade narrativa”, Ricoeur entrevê a noção de *quem* de Arendt. O filósofo francês escreve em *Tempo e Narrativa*:

Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: *Quem* é o seu agente, o seu autor? Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por seu nome próprio. Mas qual é o suporte da permanência do nome próprio? Que justifica que se considere o sujeito da ação, assim designado por seu nome, como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte? A resposta só pode ser narrativa. Responder a questão “quem?”, como o dissera energeticamente Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história narrada diz o *quem* da ação. *A identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa* (RICOEUR, 1997, p. 424, grifo do autor)<sup>5</sup>.

Essa proximidade de Ricoeur com Arendt faz com que esta apareça em certo sentido entre as objeções ricoeurianas à tese de Parfit<sup>6</sup>. Tais objeções podem ser brevemente enumeradas: (I) reduz o conceito de pessoa ao cérebro e a acontecimentos físicos e mentais vinculados entre si; (II) o “reduccionismo” encontrado na própria perspectiva reducionista de Parfit que, ao rechaçar o dualismo da tese não-reducionista, acaba por reduzir a experiência, e, sobretudo, o corpo próprio; e (III) objeta o uso de *puzzling cases* (RICOEUR, 1991, p. 156-166). Dessa maneira, o filósofo francês considera que Parfit não leva em conta em seus casos as condições de existência humana como o “corpo próprio”, sendo corpo e pessoa reduzidos a noção de cérebro, ou seja, “o cérebro é considerado o equivalente

---

<sup>5</sup> Sobre essa consideração de Ricoeur ao pensamento arendtiano, em que se responde a pergunta *quem?* na medida em que se conta a estória de vida de alguém e, portanto, a identidade é narrativa, pode ser questionada. Isso porque, o *quem* alguém é manifesta-se, primeiramente, por meio da ação e do discurso na presença de outros. Nesse sentido, a identidade pessoal em Arendt, se assim se pode falar, é antes de mais nada fenomênica (“manifesta-se”, “revelasse-se”, “aparece”) e discursiva. Cf. DI PIEGO, 2012.

<sup>6</sup> Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur escreve: “[...] obra fora do comum é a de Derek Parfit, *Razões e pessoas*. Nela reconheci o adversário [...] mais temível para a minha tese da identidade narrativa, uma vez que suas análises desenvolveram-se sobre um plano onde a identidade só pode significar mesmidade, com exclusão expressa de toda distinção entre mesmidade e ipseidade, e, portanto, de toda a dialética – narrativa ou outra – entre mesmidade e ipseidade. (RICOEUR, 1991, p. 156). Tal mesmidade é atribuída à ideia parfitiana de identidade enquanto “um com um”, como assinalado anteriormente.

substituível da pessoa” (RICOEUR, 1991, p. 179). Também não levaria em conta as condições de existência humana na Terra: “a Terra é [...] diferente de um planeta; é o nome mítico de nosso ancoradouro corporal no mundo” (RICOEUR, 1991, p. 178).

Ademais, Ricoeur coloca uma pergunta que julgamos ser central, a saber: “[...] como poderíamos interrogar sobre o que importa, se não pudessemos perguntar *a quem* a coisa importa ou não?” (RICOEUR, 1991, p. 165). Nessa direção, parece que mesmo que a identidade pessoal não seja o que importa, principalmente, ao expor *puzzling cases*, em que a identidade é indeterminável, a pergunta pelo *quem* tende a permanecer intacta.

Tal pergunta em Arendt é, em certo sentido, reveladora da singularidade única de cada recém-chegado. A pergunta *Quem és?* dirigida implicitamente a todo recém-chegado em um mundo preexistente, construído por mãos humanas – o artifício humano – e constituído por uma “teia de relações humanas”. Sendo que cada um que nasce é um novo ser humano. Essa novidade deriva do fato da natalidade, isto é, “o fato de que novos seres *nascem* para o mundo” (ARENDDT, 2011, p. 223, grifo da autora). Então, por meio da natalidade aparece ao mundo não apenas mais um exemplar vivo da espécie humana, porém, alguém singularmente novo. Desse modo, cada recém-chegado, na qualidade de “novo”, é, além de um início, um iniciador. Conforme Arendt:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir [...] Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador (ARENDDT, 2010, p. 221-222).

Enquanto iniciador ele possui a capacidade de agir e de falar. E ao agir e falar na presença de outros, insere-se no mundo público e político, como se ocorresse um “segundo nascimento”.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato

simples de nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade [...] Ela [a ação] pode ser estimulada pela presença de outros cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa (ARENDDT, 2010, p. 221).

Então, por meio da ação e do discurso cada recém-chegado responde, de um lado, a promessa de seu nascimento, ao iniciar algo novo no mundo, e, por outro, revela “quem” é. Nesse último sentido, ao agir e falar é como se cada um respondesse à questão feita implicitamente a todo recém-chegado: “*Quem és?*”. Segundo Arendt, “essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação” (ARENDDT, 2010, p. 223).

Nesse aspecto, a revelação de “quem” alguém é encontra-se em maior conformidade com o discurso do que com a ação, de maneira que esta somente faz sentido se for acompanhada por palavras, pois

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito [...] A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. Ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDDT, 2010, p. 223).

Isso significa que a revelação da singularidade do agente é possível na medida em que a ação estiver acompanhada do discurso. Da mesma forma que o discurso, imprescindível na revelação de *quem* o agente é, somente faz sentido se acompanhado da ação, pois sem ação não há o que ser revelado por meio da palavra falada. Então, ambos, acompanhados um do outro são necessários para revelar *quem* alguém é. Assim, escreve Arendt: “Ao agir e ao falar os homens mostram quem são, revelam

ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano” (ARENDT, 2010, p. 224, grifo nosso).

Primeiramente, cada um se revela no *estar entre homens*, ou seja, na presença de outros, diante a pluralidade do mundo, pois “para a confirmação de minha identidade, dependendo inteiramente de outras pessoas” (ARENDT, 2012, p. 636). De forma que *quem* alguém é nunca aparece para si mesmo, uma vez que a sua unicidade depende da presença dos outros. Isso significa dizer também que o *quem* nunca está à disposição do agente, de modo que ele possa revelá-lo ou ocultá-lo, deliberadamente. Enquanto o *que* alguém é – suas qualidades, dons e defeitos – podem ser exibidos ou ocultados pelo agente. Com isso, “[...] é quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa” (ARENDT, 2010, p. 224). Então, é somente diante da pluralidade que a singularidade única de cada ser humano aparece. Como escreve Arendt:

[...] sempre acreditei que ninguém pode conhecer a si mesmo, porque ninguém aparece para si mesmo assim como aparece para os outros. Só o pobre Narciso vai se deixar enganar pela sua própria imagem refletida, definhando por amor a uma miragem (ARENDT, 2004, p. 69, grifo da autora).

Por outro lado, a manifestação do “quem” desaparece tão rapidamente que o agente deixa de estar entre homens, isto é, quando se desfaz o espaço público.

O fato é que a manifestação do “quem” ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, “não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam”. É esse um fator básico de incerteza, igualmente notória, não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre homens, sem a influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas (ARENDT, 2010, p. 227).

Enquanto a estabilidade, a permanência e a durabilidade são próprias do espaço-entre físico e mundano do artifício humano, como, por exemplo,

a “mesa”, a qual se encontra entre duas ou mais pessoas, que separa e as relaciona; o espaço público, por sua vez, enquanto espaço-entre subjetivo, não apenas se sobrepõe ao outro espaço, mas, sobretudo, caracteriza-se pela “intangibilidade”. Pois, enquanto a ação e o discurso não deixam atrás de si nada de tangível, o mesmo não ocorre com a atividade da fabricação, cujos resultados podem ser objetos (a mesa, como mencionado), que adquirem existência independente de seu produtor, permanecendo no mundo por mais tempo. Portanto, a ação e o discurso nada deixam atrás de si de tangível, pois nada “produzem”, a não ser histórias, intencionalmente ou não, que podem ser contadas, narradas.

Se o “quem” cessa de manifestar-se tão logo deixe de estar entre homens, a luz do espaço público, então, da mesma forma que o espaço público é intangível, a manifestação do “quem” também conserva certa intangibilidade. Segundo Arendt, “embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade, que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca” (ARENDDT, 2010, p. 226). Dessa forma, na tentativa de dizer “quem” alguém é, se acaba no equívoco de dizer “o que” ele é, ou seja, “[...] uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes [...] com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa” (ARENDDT, 2010, p. 227).

Essa frustração tem a mais estreita afinidade com a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações de *o que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possivelmente poderia ter em comum com outros seres vivos, enquanto a sua diferença específica seria encontrada determinando-se que tipo de “quem” ele é (ARENDDT, 2010, p. 227).

Por outra parte, tal intangibilidade que acompanha tanto o espaço público quanto a manifestação do *quem*, não deixa de ser real como o mundo das coisas visíveis a todos. E essa realidade é chamada por Arendt de “teia de relações humanas”:

A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente [...] Juntos iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato [...] é também graças a esse meio [a “teia de relações humana”], onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Essas estórias podem ser registradas em documentos e monumentos, podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte, podem ser contadas e recontadas e forjadas em todo tipo de material (ARENDR, 2010, p. 230).

Dessa maneira, na “teia de relações humanas” já existentes, cada recém-chegado se insere como um novo início e iniciador, revelando-se *quem é*, na medida em que age e fala na presença de outros. Em meio a essa teia preexistente surge a singular estória de vida de cada um ao lado de outras estórias, pois a ação “produz” estórias do mesmo modo que a fabricação produz objetos tangíveis. Essas estórias podem ser contadas e recontadas, portanto, narradas.

Nesse viés, narrar a estória de vida de alguém é estabelecer uma biografia, a qual, por sua vez, dota a vida de especificidade humana (*bíos*), que ocorre de forma linear, em contraposição à vida meramente biológica (*zoé*), ocorrida de forma circular, preocupada apenas com o “manter-se vivo”<sup>7</sup>. Isso porque, a vida especificamente humana é repleta de eventos singulares, que ao final podem ser narrados, resultando em uma história coerente.

O único “alguém” que ela [a história] revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do

---

<sup>7</sup> É interessante termos em mente a ligação entre *bíos* e *zoé*, destacada por Laura Quintana: “Tudo isto indica que esse segundo nascimento que é a revelação do agente como um quem, como um *bíos* específico, como uma história capaz de acontecimentos, está enraizado nessa espontaneidade e diferença da vida, de uma vida pré-política e irreduzível à existência mundana, que é também sua condição de estrangeiro em um mundo pré-existente. Assim, *bíos* e *zoé* se mostram como inseparáveis, como aspectos irreduzíveis de uma mesma vida” (QUINTANA, 2016, p. 238, tradução nossa).

discurso. Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas o que ele é ou foi (ARENDDT, 2010, p. 232-233, grifo da autora).

Com isso, ao narrarmos a singular estória de vida de alguém, concebendo uma biografia, podemos saber *quem* o falante e agente realmente é. A sua biografia, ao contrário da intangibilidade de sua manifestação, garante certa estabilidade e permanência maior no mundo, que o breve intervalo de vida, entre o nascimento e a morte. Por outro lado, narrar a estória de vida de alguém é dotá-la de sentido, de significado. Conforme Arendt, “é verdade que o contar histórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são” (ARENDDT, 2008c, p. 116). E, mais: “aquele que diz o que é [...] sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível” (ARENDDT, 2011, p. 323). Desse modo, o que torna a estranheza de cada recém-chegado e do mundo compreensíveis, talvez seja, a mediação da ação e da palavra reificadas e lembradas, o contar estórias, que passa a fazer parte da história. Nesse aspecto, Arendt escreve: “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente” (ARENDDT, 2008c, p. 30-31).

### **Considerações (in)conclusivas**

Tendo iniciado com a tese parfitiana de que “a identidade pessoal não é o que importa”, passando rapidamente pelas objeções de Ricoeur, e esboçado a noção arendtiana de *quem*, procuramos mostrar, interpretativamente, que “o ‘quem’ é o que importa”(?). Daí que a pergunta, implicitamente, “Por que o ‘quem’ é o que importa?”, fora respondida na medida em que o “quem” se revela na presença de outros,

diante da pluralidade do mundo, através da ação e do discurso. Segundo Arendt, “Certamente quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo, seria irreconhecível” (ARENDR, 2014, p. 205). Nesse sentido, o “quem” revela a singularidade única da pessoa, a qual, em sua manifestação desaparece tão logo se desfaça o espaço público, necessitando com isso, que sua estória seja contada, estabelecendo uma biografia. Embora, o “quem” precise da narrativa para tornar-se tangível e durável ao longo do tempo, ele não é redutível à mesmidade, pois parece prevalecer como ipseidade. Enquanto, para Parfit, a pessoa original que sobrevive ao longo do tempo ganha um caráter não só de indeterminação, mas de impessoalidade. Isso porque, a pergunta sobre o *quem?* por exemplo, praticou certa ação, fica suspensa, pois não se sabe se foi a pessoa original, uma das pessoas que recebeu parte do cérebro, ou ambas. Então, se não se pode perguntar sobre o *quem* da ação como imputar a responsabilidade pelos atos praticados?

## Referências

- ARENDR, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A condição humana**. 11 ed. Trad. Roberto Raposo e rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 221-247 (Debates; 64)
- \_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. **A vida do espírito**. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida; Antônio Abranches; Helena Franco Martins. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.
- CRUZ, Manuel. **Las malas pasadas del pasado: identidad, responsabilidad, historia**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005.

DI PIEGO, Anabella. La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, 2012, n° 43, p. 45-78.

\_\_\_\_\_. Subjetividade, cuerpo propio y arraigo terreno: uma relectura desde Hannah Arendt del debate Ricoeur-Parfit. In: PRESAS, Mario A. (coord). **En busca de la conciencia corporal**. Buenos Aires: Prometeo, 2015. p. 97-112.

GALVÃO, Pedro. Identidade pessoal. In: Branquinho, João; SANTOS, Ricardo. **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013. Disponível em: <[http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/01/galvo\\_identidade\\_pessoal.pdf](http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/01/galvo_identidade_pessoal.pdf)> Acesso em: 25 nov. 2017.

LOCKE, John. Identidade pessoal. In: BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. Rev. Téc. Maria Carolina dos Santos Rocha; Roberto Hofmeister Pich. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 277-282

PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **Razones y personas**. Trad. Mariano Rodríguez González. Madri: Editorial Antonio Machado, 2005.

\_\_\_\_\_. Identidade pessoal. In: BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. Rev. Téc. Maria Carolina dos Santos Rocha; Roberto Hofmeister Pich. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 297-308

QUINTANA, Lara. Vida. In: GERARD, V. et. al. **Vocabulário Arendt**, Compiladores Beatriz Porcel e Lucas Martin. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 223-240

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Mareira Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa** (Tomo III). Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997.

## O entrecruzamento entre história e ficção: Sartre e Ricoeur

*Jivago Furlan Machado*<sup>1</sup>

### Introdução

No presente texto<sup>2</sup>, apresento algumas relações entre vida e narrativa com base na tese ricoeuriana do entrecruzamento da história e da ficção e no livro *A náusea* (1938) de Jean-Paul Sartre. Ao evidenciar o caráter narrativo da história, sugere-se uma aproximação entre a narrativa histórica e a ficcional. Para tanto, consideramos a história e a ficção como possuindo uma origem comum, sendo lados de uma mesma moeda.

Partimos da proposta sartreana de que ao narrar a vida criamos uma ficção e não história, entendendo esta como uma narrativa que dê conta do real. Como chegamos a tal conclusão?

### Sartre: viver ou narrar

O livro de Sartre é escrito como se fosse o diário de Roquentin, personagem principal da trama, em que ele registra os diversos fatos que experiênciava, aparentemente no intuito de preservar suas impressões.

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria - RS. Professor da Rede Municipal de Ensino de Santa Maria - RS - Brasil. E-mail: [jivafurlan@gmail.com](mailto:jivafurlan@gmail.com)

<sup>2</sup>O presente texto corresponde, com algumas poucas modificações, ao segundo capítulo de minha dissertação de mestrado intitulada *A narrativa como mediação entre história e ficção* defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria.

Inicialmente ele tenta registrar todos os dias e, embora não persista em tal empreitada, o objetivo ainda parece ser desenvolver uma narrativa que contemple, em seu conteúdo, a vida, sem equívocos ou possibilidade de confusão, mas de forma fidedigna como se a existência pudesse assim ser registrada para a posteridade, preservada.

No início do enredo, Roquentin se depara com um grupo de jovens amigos que contam histórias entre si de modo perfeitamente inteligível e verossímil (SARTRE, 2011b, p. 20). Segundo ele, essas pessoas aparentam ter uma facilidade muito grande para contar o que teria ocorrido, por exemplo, no dia anterior à conversa, mas que se ele tivesse que fazer isso teria dificuldades. Por que teria dificuldades? Porque ele vive sozinho.

A conclusão que o personagem tem ao perceber sua incompetência para narrar o passado é de que ela se deve à sua vida solitária. Segundo ele, quando vivemos sozinhos não narramos. Os jovens no café contando o que teria ocorrido com eles no dia anterior, o fazem tendo em vista compartilhar suas narrativas, organizando as falas no intuito de serem compreendidos pelos companheiros de conversa. Assim, ele conclui que narramos somente quando pretendemos nos comunicar com alguém.

Essa conclusão reflete diretamente a concepção sartreana de história esboçada no texto, tendo em vista que subordina a elaboração historiográfica à sua possibilidade de comunicação. Ao afirmar que só narramos quando estamos acompanhados, Sartre nos permite pensar que não há uma história que deva ser contada, mas apenas histórias que contamos para outras pessoas no intuito de sermos compreendidos. Assim, o teor de nossas narrativas históricas está diretamente relacionado com os interesses e as possibilidades de compreensão que os outros podem ter em relação a elas. O exemplo dado por Roquentin é ilustrativo:

Esses jovens me marvilham: bebendo seu café, contam histórias inteligíveis e verossímeis. Se lhes perguntamos o que fizeram ontem, não se perturbam: informam-nos em duas palavras. No lugar deles, eu gaguejaria. É verdade que já faz muito tempo que ninguém se preocupa com o que faço. Quando se vive

sozinho já nem mesmo se sabe o que é narrar: a verossimilhança desaparece junto com os amigos. (SARTRE, 2011b, p. 20).

Ao afirmar a dependência da narrativa da companhia de outras pessoas, ele subordina a factualidade de que a história pretende dar conta da sua possibilidade de compartilhamento.

Como a história narrada depende da companhia de quem a conta?

Isso se deve ao fato de que a história só é narrada para alguém, jamais organizamos nossas impressões do nada, mas sempre com o objetivo de torná-las compreensíveis. A solidão impossibilita a narração porque não há pra quem contar uma história quando se está sozinho. Só tornamos as diversas impressões desconexas que experienciamos em algo inteligível quando pretendemos ser compreendidos por outras pessoas que necessariamente não tiveram as mesmas experiências que nós, e com quem nos relacionamos.

Pela obra sartreana, podemos afirmar que para narrarmos uma história é necessário haver relevância para outrem. A história narrada tem sua existência dependente da companhia de quem a narra porque sem ela não haveria razão para que algo fosse narrado, já que só narramos para sermos compreendidos, para partilharmos experiências. A prova disso é que nem tudo que experimentamos na vida acaba sendo tema de alguma narrativa. Há diversas impressões que temos e que não são narradas, não sendo disponibilizadas para os outros, seja porque não seriam do interesse deles ou porque nós não as achamos relevantes o suficiente para serem narradas, além dos casos em que há um impedimento patológico para a narração, como ocorre com pessoas vítimas de traumas.

Pelo fato do narrado depender do narrador estar acompanhado ou não, podemos afirmar que não se narra tudo que se vive, já que vivemos mesmo sem estarmos constantemente acompanhados. Tendo em vista que não narramos tudo o que experienciamos, nos restam duas alternativas: ou tudo que vivemos é narrável e só não narramos porque nem sempre estamos acompanhados ou, ao narrarmos o mundo estamos criando configurações que não correspondem à vida que pretendemos

transpor para a narrativa que criamos, vida e narrativa, assim, não possuindo uma correspondência direta.

Caso a primeira alternativa esteja correta e tudo o que vivemos seja narrável, desde que o narrador esteja acompanhado, poderíamos afirmar que a vida é como uma grande narrativa pronta para ser traduzida por quem a vive. Caso aceitemos a premissa de que tudo em nossas vidas é narrável, devemos concordar com a afirmação de que a narrativa pode perfeitamente dar conta da realidade sem deixar nada desconhecido. Desse modo, vida e narrativa não seriam categorias auto excludentes, mas passíveis de serem implicadas entre si.

A alternativa acima não corresponde com o que evidenciamos nos escritos de Sartre. O autor parte do princípio de que a narrativa é uma criação humana diferente do vivido, não podendo jamais traduzir completamente a existência. Isso se mostra no próprio trecho acima citado, através da insegurança que Roquentin sente quando pensa em narrar o que teria feito no dia anterior. Não é possível ter certeza ao contarmos o que já aconteceu, porque, entre outras coisas, isso vai depender de quem nos acompanha quando narramos, de seus interesses e de como expressamos aquilo que lembramos. Certamente poderíamos dizer muito mais do que dizemos quando respondemos a alguém que nos pergunta a respeito do que fizemos em determinado momento do passado, pois a vida é muito maior e mais complexa do que podemos mostrar através de uma narrativa. A solidão de Roquentin não é o motivo pelo qual ele não narra, ela apenas ilustra a fragilidade de uma narrativa perante a imensidão do vazio de sentido da existência que pretensiosamente pretendemos desvendar narrando.

A segunda alternativa, por outro lado, se mostra mais adequada ao pensamento sartreano, tendo em vista que ela não prevê uma tradução do real pelo narrado, considerando vida e narrativa como coisas diferentes, impossíveis de serem combinadas a ponto de esta tornar possível a apreensão daquela. A narrativa liga os fatos, organiza impressões de modo a nos possibilitar alguma compreensão. No entanto, essa não corresponde,

segundo Sartre, à vida a qual pretende corresponder. A ordem do narrado não se verifica no vivido, ela é uma criação que atende a interesses de comunicação e verossimilhança, não sendo reflexo do mundo externo ao texto.

Por que Roquentin fica nervoso ao se imaginar tendo que dizer a alguém o que fez no dia anterior? Porque o que ele lembra, o que já passou e o que sente a respeito disso não são a mesma coisa do que sua narrativa a respeito disso. A narrativa não se confunde com a vida que é narrada, pois ela é criada posteriormente com base em fragmentos de impressões que são lembradas e organizadas para ganharem um sentido que possibilite seu entendimento por outras pessoas (eis sua dependência da companhia). Seu nervosismo se explica por ele estar ciente de que narrar o que já ocorreu é algo que pode ser feito de diversas maneiras: ele poderia dizer que sentiu cheiro de pão assando e ficou com fome; poderia dizer que tomou dois ou três banhos, devido ao calor; também poderia responder que usou sapatos e fumou cigarros; ou poderia dizer que acordou cedo, foi trabalhar e voltou para casa no horário de costume. Todas as respostas acima seriam possíveis, mas nem todas dariam conta de informar a alguém a respeito de seu dia, pois não são de seu interesse, além do que, por mais numerosas e detalhadas que fossem elas jamais esgotariam a experiência total da vivência passada. Ele realmente pode ter feito todos os exemplos citados, mas sua resposta é desenvolvida de acordo com os possíveis interesses de quem quer saber o que ele fez. De nada adianta narrar uma ação qualquer, é preciso que ela seja do interesse do interlocutor. Isso não significa que não vivemos o que não narramos, mas que não narramos tudo o que vivemos.

Logo em seguida, há outro exemplo que ilustra muito bem a pobreza da narrativa em comparação com vida que se pretende narrar: Roquentin se depara com um copo de cerveja em frente a ele. Ao sentir dificuldades em encará-lo e descrevê-lo, ele se questiona, afirmando que para qualquer dos demais frequentadores do café o copo seria descrito apenas como um copo de cerveja comum, com algumas informações básicas

frequentemente utilizadas. No entanto, ele passa a pensar que aquele objeto diante dele pode ser muito mais do que isso. Concluindo que, embora possam descrever o copo como igual a tantos outros, sua percepção é diferente, ele afirma: “Sei de tudo isso. Mas sei que há outra coisa. Quase nada. Mas não posso mais explicar o que vejo” (SARTRE, 2011b, p. 21). Sua dificuldade em narrar uma experiência de forma fidedigna se aplica tanto ao copo de cerveja quanto a qualquer história. Há inúmeras maneiras de narrar o real e nenhuma delas contempla totalmente a dimensão da vida, por mais ricas e detalhadas que as histórias possam ser. Ao afirmar que não pode explicar o que vê, Roquentin sente sua capacidade de compreensão da realidade limitada por suas possibilidades narrativas que, como já afirmamos, jamais esgotam, em seu conteúdo, a complexidade da vida.

Além das impressões acima descritas, o diário apresenta também inquietações do personagem principal em relação a seu trabalho. Roquentin é um historiador que vive em uma pequena cidade francesa no início da década de 1930 que está pesquisando e escrevendo a história de um membro da elite Russa do início do século XIX, como uma biografia histórica. Em seu diário ele apresenta algumas dificuldades que está tendo para narrar essa história, vejamos:

Não é por falta de documentos: cartas, fragmentos de memórias, relatórios secretos, arquivos de polícia. Ao contrário, tenho quase excesso disso. O que falta em todos esses testemunhos é firmeza, consistência. Eles não se contradizem, mas também não se conciliam; não parecem se referir à mesma pessoa. E no entanto os outros historiadores trabalham com informações do mesmo tipo. Como fazem? Serei mais escrupuloso ou menos inteligente? Aliás, colocada assim, a pergunta não me perturba. No fundo, o que procuro? Não tenho ideia. Durante muito tempo o homem Rollebon me interessou mais do que o livro por escrever. Mas agora o homem... o homem começa a me entediar. Estou cada vez mais preso ao livro, sinto uma necessidade cada vez mais intensa de escrevê-lo – à medida que envelheço, diriam. (SARTRE, 2011b, p. 27).

Sua constatação é sugestiva: não basta a abundante disponibilidade de registros, é preciso uma utilidade para eles, algo que justifique sua ligação e que permita a composição de uma história. Ele não reclama da falta

de dados a respeito da vida do personagem que está narrando, mas da inexistência de algum fator de combinação, que justifique seu uso. Qual o propósito das informações coletadas nos documentos? Segundo ele, não há. A composição é realizada pelo historiador e não evidenciada na documentação. Não há uma história a ser narrada, não há propósito na combinação dos documentos, apenas dados soltos. Como encontrar uma coerência nisso tudo?

Ele não sabe o que está procurando, apenas acumula dados, busca informações úteis, sem mesmo saber no que resultará seu uso, no fim das contas. A elaboração de uma história coerente, com início, meio e fim, que possa ser compartilhada com alguém, baseada nos documentos analisados, se mostra frágil, embora verossímil. Sua indignação com os outros historiadores que conseguem narrar histórias com esses mesmos tipos de documentos se justifica pelo fato de que ele não se vê habilitado a narrar a vida de Rollebon somente com base nessas informações aleatórias. Isso desanima Roquentin, fazendo com que se desinteresse pela vida a ser narrada, já que ele não a encontra em lugar algum, apenas inferindo a partir dos fragmentos do passado.

Por outro lado, se ele perde o interesse na vida de Rollebon, se interessa pela escrita do livro. Aqui talvez esteja o ponto mais importante no trecho citado acima. E isso por quê? Porque ao interessar-se somente pela escrita e não pela vida por ela abordada, Roquentin parte do princípio de que vida e narrativa são coisas diferentes, separadas. Aliás, esse é o grande desconforto que ele sente. Enquanto os outros historiadores conseguem misturar vida e narrativa, uma supostamente dando conta da outra, ele deixa de acreditar que isso é possível, pois não importa o quão bem documentadas estejam as ações de alguém no passado, ainda assim isso não permite narrar a vida com alguma veracidade razoável.

O personagem se entedia com a tentativa de biografar Rollebon através da análise dos diversos documentos, pois não vê entre eles nenhuma correspondência que não o uso feito por quem busca escrever a história. No entanto, a escrita do livro, a elaboração da trama ainda interessa

Roquentin. Escrever o livro faz sentido, narrar a vida não, eis a conclusão do personagem. Essa posição é problemática em se tratando de um historiador, já que seu trabalho necessariamente consiste no desenvolvimento de narrativas que correspondam à realidade passada, não havendo alternativa que permita narrar sem qualquer comprometimento com referência à vida passada, a menos que esteja fazendo literatura e não história. Como escrever uma história centrado-se apenas na elaboração de uma narrativa coerente, sem levar em consideração personagens reais, referências de fora do texto? Isso seria o equivalente a escrever uma ficção, literatura que não tem o compromisso de contemplar a vida, mas apenas se apresentar de modo plausível, comunicável.

O personagem não duvida das evidências que os documentos oferecem, mas sim da correspondência que a história que ele está escrevendo com base neles terá com a vida de Rollebon. A documentação é abundante, mas o uso dela, que permite a elaboração da narrativa, se mostra vazio de sentido para Roquentin. Por exemplo, saber que em determinado ano foi registrada sua estadia em determinada cidade francesa não permite afirmar suas intenções, o modo como ele andou pelas ruas, sequer que realmente esteve lá. Isso tudo induz o personagem sartreano a duvidar das possibilidades de se narrar uma história que corresponda à vida, mesmo que com documentação abundante.

### **A náusea de Roquentin e a narração do mundo**

O enredo do livro gira em torno da náusea que o personagem sente cada vez mais frequentemente ao se dar conta da equivocidade de suas interpretações a respeito do mundo. Todos os objetos que vê lhe parecem estranhos, por mais familiares que pudessem ser.

Inicialmente, ele pensa que pode estar enlouquecendo, pois como poderiam os objetos mudar? Na certa seria ele quem estaria mudando (SARTRE, 2011b, p. 14). Essa sensação de incerteza perante artefatos tão triviais leva Roquentin a desconfiar da própria sanidade mental. Ele passa

a estranhar pessoas conhecidas, gestos cotidianos, como se eles não possuíssem mais o mesmo sentido que antes. O significado das coisas começa a ser compreendido como não inerente a elas, mas dependente dele, que as define e classifica. Ao se dar conta disso, Roquentin perde a familiaridade com os objetos anteriormente comuns para ele, ficando confuso, perdido em meio à diversidade de artefatos estranhos.

A dificuldade em descrever um copo de cerveja, como acima mencionado, se aplica para as mais diversas situações, de modo que o personagem teme cair em um abismo solipsista, de significações particulares, sem poder desenvolver narrativas razoáveis a respeito do mundo. A náusea consiste na indiferenciação de status entre objetos conhecidos e desconhecidos, considerando todos como estranhos e sem sentido.

Além disso, Roquentin se sente desconfortável na medida em que passa a compreender a existência como uma presença tão plena que ele não diferencia a si mesmo dos outros objetos do mundo, como se tudo fosse uma só manifestação do que há. Sem definição, sem especificidades, apenas existência bruta e sem sentido. A náusea lhe ocorre quando vislumbra essa condição: “em geral a existência se esconde. Está aqui, à nossa volta, em nós, ela somos *nós*, não podemos dizer duas palavras sem mencioná-la, e afinal não a tocamos.” (SARTRE, 2011b, p. 170).

Ao afirmar que somos a existência e, ao mesmo tempo, que ela está a nossa volta, Roquentin se considera como pertencente ao todo existente, e não um agente externo pronto para conhecer o que existe e é diferente dele. Como tocar a existência? Tendo em vista que ela é tudo o que há, incluindo nós mesmos, não podemos experimentar algo diferente dela, somos ela. Como tocar o que somos? Quando vemos algum objeto novo, diferente dos quais estamos habituados a ver, por mais que possamos desenvolver concepções diversas a respeito do que ele possa ser e qual sua função, jamais será outra coisa que não a existência em mais uma manifestação, assim como os objetos por nós já conhecidos. O ser é, sem necessariamente possuir atributos e definições que não seu puro status de existente; os significados sendo posteriores à sua manifestação, não

inerentes a ele. Dessa forma, Roquentin não considera apenas tudo que está em sua volta como existente e sem sentido, mas também a si mesmo.

O que há, existe sem necessariamente possuir um sentido. Essa atribuição semântica é posterior, de modo que as próprias pessoas, que julgam e dão significado, enquanto existentes, também não possuem sentido em sua própria existência. Roquentin parte dessa constatação para concluir que não possuímos um status existencial diferente do dos outros objetos do mundo, nossas possibilidades de pensar a respeito das coisas não nos torna diferentes delas de um ponto de vista material. É impossível nos livrarmos dessa condição de indiferenciação do todo que há e isso causa náuseas no personagem. Ao considerar as diferenças de significado entre os objetos, tal como ocorre com o copo de cerveja do exemplo acima citado, como supérfluas, produto de atribuições posteriores à sua existência, ele se estranha ao estranhar o resto do mundo. Não se diferenciando do mundo que ele não conhece, passa a não se conhecer também.

Por que ele não conhece o que está ao seu redor? Porque as narrativas que faz a respeito disso não possuem uma ligação direta com o referente que pretendem abordar. Assim, como pretender conhecer os objetos ao seu redor? Quais são as possibilidades de narração da vida, tendo em vista que esta não possui sentidos próprios, mas atribuídos secundariamente? Tudo acaba sendo considerado invenção, ficção.

A náusea é um estado de desconforto em que o personagem se encontra quando o vazio de sentido da existência é percebido por ele, de modo que todas suas conclusões e classificações a respeito do mundo passam a ser reconsideradas. Ela é o reflexo que seu corpo emite quando se sente perdido em meio às incertezas dos significados utilizados até então. A existência é absurda, não possui sentido e isso causa náuseas em Roquentin. Desse modo, como narrar a inexistência de sentido do que existe? O absurdo do que há, embora sempre presente, escapa das narrativas de quem pretende representar a vida narrando.

Ao se deparar com as raízes salientes de uma árvore, Roquentin conclui que qualquer explicação que dela fizer será inevitavelmente equívoca,

de modo que ela mesma não será desvendada pela narrativa a seu respeito, assim:

O absurdo não era uma ideia em minha cabeça, nem um sopro de voz, mas sim aquela longa serpente morta aos meus pés, aquela serpente de lenho. Serpente ou garra, ou raiz, ou gafa de abutre, pouco importa. E sem formular nada claramente, compreendi que havia encontrado a chave da Existência, a chave de minhas Náuseas, de minha própria vida. De fato, tudo o que pude captar a seguir liga-se a esse absurdo fundamental. Absurdo: ainda uma palavra; debato-me com as palavras (SARTRE, 2011b, p. 172).

Por que se debate com as palavras? Porque não consegue, com elas, dar conta da existência. Absurdo não de sua narrativa, mas do que ela pretende representar. É aquilo que ele pretende dar conta narrando. Ele alterna entre as possibilidades de descrever a raiz: seriam serpentes, garras ou raízes? Pouco importa como venha a descrevê-la, o absurdo de sua existência não será o mesmo que o que ele narrar. Ele se debate com as palavras que não conseguem traduzir o absurdo, que no fim das contas, também não passa de uma palavra. Como descrever o que não pode ser descrito? Sempre por analogia, sempre como ficção.

A vida e a narrativa não se confundem, para Sartre, porque enquanto esta possui sentido e é organizada, aquela é absurda. Dessa forma, também ao compor uma narrativa histórica, que busca representar uma vida passada, acabaríamos por escrever ficção. A náusea de Roquentin pode expressar, além da constatação do absurdo da existência, a frustração que os historiadores teriam ao tentarem narrar a vida passada.

### **Mink e a não conciliação entre vida e narrativa**

Louis O. Mink (1921-1983) possui obra que apresenta posições semelhantes com as de Sartre. Ele parte da premissa de que tanto a história quanto a ficção literária são tipos de narrativa, suas constituições atendendo aos mesmos critérios de composição. Ele afirma que seguir uma

estória<sup>3</sup> para conhecer algo é diferente do que ter seguido uma estória para conhecê-la (MINK, 1970, p. 546). Isso significa que ao sabermos como uma narrativa termina, o que ocorrerá no final, nossa compreensão é diferente de que se não soubéssemos, mas buscássemos concluir a partir das premissas e não adaptá-las a partir da conclusão. Essa é a gênese de sua tese.

No caso da história, ao conhecermos seu desfecho, tendo em vista que é algo que já passou, nossas afirmações a respeito das premissas acabam sendo moldadas, segundo ele, de modo a se adaptarem ao final inevitavelmente já existente. É como se, ao narrarmos a história da resistência de um grupo de militantes contra a Ditadura brasileira nos anos 1970, sabendo do processo de abertura democrática de 1985, já o fizéssemos contando seus esforços como efetivos e triunfantes, tendo em vista que quinze anos depois a Ditadura acabaria, apesar de suas heranças.

Mink parte de uma posição kantiana, segundo a qual nosso conhecimento do mundo depende de uma capacidade de organização e gestão dos dados que nos chegam através de nossas experiências (MINK, 1970, p. 547). Esses dados são informações brutas, dispersas e sem outra conexão entre si que não o trabalho de nossa própria mente em busca de compreendê-los:

Memory, imagination, and conceptualization all serve this function, whatever they do: they are ways of grasping together in a single mental act things which are not experienced together, or even capable of being so experienced, because they are separated by time, space, or logical kind. And the ability to do this is a necessary (although not a sufficient) condition of *understanding* (MINK, 1970, p. 547).<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>Utilizo aqui os termos “estória” e “história” como forma de assinalar a diferença entre narrativas que não buscam dar conta dos acontecimentos passados, sendo estritamente ficcionais, e narrativas que têm a pretensão de nos permitir algum conhecimento a respeito da realidade passada, respectivamente.

<sup>4</sup> “Seja como for, memória, imaginação e conceitualização, servem todas para essa função: elas são modos de unir em um único ato mental coisas que não são experienciadas juntas, ou mesmo capazes de serem assim experienciadas, pois elas são separadas por tempo, espaço ou lógica. A habilidade para fazer isso é condição necessária (embora não suficiente), para o *entendimento*” (tradução nossa).

Nossas experiências dispersas são unificadas, ordenadas para que possamos compreendê-las. Uma são referências para entender as outras. Nossa imaginação se mistura com a memória para criarmos interpretações a respeito das informações que nos chegam a partir do que experimentamos. Compreendemos algo quando buscamos recursos em nosso estoque de experiências passadas e imaginação, tendo em vista que não podemos fazê-lo isoladamente. Dessa forma, pela proposta de Mink, podemos afirmar que a compreensão depende da reunião posterior de informações que nos chegaram ou foram imaginadas em momentos diferentes, com propósitos diversos, para que juntas nos permitam algum entendimento a respeito de cada uma delas.

Essa concepção, de que o entendimento consiste necessariamente numa organização unificada de dados dispersos, trata o trabalho de narrativa do historiador, a partir das informações coletadas nos documentos, como uma analogia particular. Também os compositores de histórias tratam de unificar a dispersão desordenada do que experimentam em um único ato, ou melhor, em uma narrativa com início, meio e fim bem definidos. Essa estrutura a que recorrem para narrar consiste não só naquilo que pode ser buscado nas evidências, mas também na mais ampla gama de informações oriundas da imaginação, memória e experiências não diretamente relacionadas com a narrativa histórica que está sendo elaborada. Assim, as informações apresentadas por uma narrativa histórica seriam dependentes de outros fatores que não só os documentos, como, por exemplo, a imaginação do historiador e isso não necessariamente teria correspondência com a vida passada a ser abordada.

Mink afirma que o teor da narrativa que possui relação com a vida passada depende, assim como a ficção literária, da possibilidade de ela ser ordenadamente seguida (MINK, 1970, p. 545). Não importa o quanto surpreendentes possam ser as informações evidenciadas nos documentos, no fim das contas é preciso que elas sejam adequadas em uma narrativa com início, meio e fim, assim como um romance. A peripécia, por maior que seja, é enquadrada em uma ordem com a qual possa ser compreendida. Dessa

forma, as possibilidades de descoberta a respeito do passado, que a história teria, passam a ser limitadas por sua capacidade de ser seguida, acompanhada. Com isso, Mink não considera a história como totalmente indiferente da literatura, mas afirma que aquela, assim como esta, também consiste na criação de narrativas organizadas e compreensíveis, independente das informações com as quais esteja lidando.

Além de Mink, Walter B. Gallie (1912-1998) apresenta em seu texto *Narrativa e compreensão histórica* (GALLIE, 2016, p. 137) uma posição que podemos considerar concordante com a sua. Segundo ele, a compreensão histórica consiste em um esforço de se chegar a uma estória que tenha correspondência com as evidências documentais. Ele parte do mesmo princípio de Mink, de que a história é um tipo específico de narrativa e que atende à critérios de inteligibilidade semelhantes aos da literatura, ou estória.

Uma estória, na visão de Gallie, seria “(...) uma sequência de ações e experiências de um número de pessoas, reais ou imaginárias” (GALLIE, 2016, p. 138). As ações seriam relacionadas umas com as outras de modo a possibilitar sua inteligibilidade. Além disso, em algum momento haveria uma reviravolta, uma mudança na situação das coisas que surpreende quem segue a estória. Assim, podemos afirmar que sua concepção de estória postula uma sequência de ações que apresentam, em algum momento, uma peripécia, algo inesperado.

Além de definir o que é uma estória, Gallie propõe também uma resposta ao que significa acompanhar uma estória (GALLIE, 2016, p. 138). Segundo ele, acompanhar uma estória seria um trabalho de compreensão dos diversos signos linguísticos utilizados para significar uma determinada sequência de ações dos personagens em questão. Ele afirma que se um contador de estórias é habilidoso, não são necessárias explicações a respeito do curso das ações dos personagens do enredo, já que a própria sequência dos fatos não deixa dúvidas para quem busque compreendê-las (GALLIE, 2016, p. 139). Acompanhar uma estória seria, então, a ação de

decifrar o significado de determinadas ações ordenadas a partir de sua própria posição na narrativa.

Gallie parte das contingências que ocorrem em uma estória para reforçar sua posição de que uma conclusão é bem-sucedida quando as torna aceitáveis (GALLIE, 2016, p. 144), ou seja, plausíveis no fim das contas, quando tudo já se acabou e as ações inesperadas foram devidamente adequadas ao fim da estória. Nessa etapa final, tudo que era inesperado se torna justificado. Desse modo, acompanhar uma estória é um trabalho teológico, em que buscamos uma conclusão que esteja relacionada e explique as diversas ações que acompanhamos no seu decorrer, mesmo que ela não corresponda ao que imaginávamos.

O texto do autor torna-se mais interessante para nosso propósito quando ele passa a relacionar a estrutura de compreensão que utilizamos quando seguimos uma estória, ou narrativa de ficção, com a que fazemos com uma história. Partindo do pressuposto de que a história é um tipo de narrativa, Gallie afirma que a explicação de uma história passa pelos mesmos processos de acompanhamento e leitura dos significados das ações que em uma estória (GALLIE, 2016, p. 150). Embora a gênese da composição de uma história e de uma estória seja diferente, já que aquela busca corresponder a um passado real e esta não, seu processo de explicação necessariamente se dá da mesma forma, tendo em vista que ambas apresentam uma combinação de ações ligadas entre si e uma conclusão. Gallie considera que toda pesquisa histórica resulta em uma estrutura como qualquer estória, ou seja, narrativa.

Tendo em vista que Gallie considera a história como um tipo de estória, ou narrativa, e que isso pressupõe necessariamente uma estrutura bem definida de significação das ações dos personagens em questão, que permita uma conclusão, apesar de todas as contingências possíveis, nos resta a seguinte pergunta: não estaria o teor das informações de uma narrativa histórica subordinados à sua estrutura explicativa?

O texto *Uma nota sobre história e narrativa*, de Maurice Mandelbaum (1908-1987) apresenta posições desafiadoras a respeito dessa questão.

Segundo ele, haveria um equívoco em considerar a possibilidade de entendimento de uma história como subordinada às suas características narrativas.

O autor desafia a posição segundo a qual investigar e compreender uma história seriam o mesmo que compreender uma estória, ou narrativa fictícia, como podemos verificar na obra de Gallie (GALLIE, 2016, p. 137). Seu ponto de partida é a suposta constatação de que os historiadores empenhados na elaboração historiográfica que a fazem mais com o intuito de serem compreendidos e fornecerem uma narrativa interessante ao público do que com um rigor metodológico que permita inovações e descobertas, muitas vezes menos adequadas à elaboração de uma estória inteligível, estariam submetendo o conteúdo da história à sua forma narrativa. Ele apresenta duas alternativas como excludentes: ou se narra uma história preocupado com a inteligibilidade e interesse do público, ou se cria uma história preocupado com a descoberta de informações, sem se importar com sua aceitabilidade na construção de uma estória.

Mandelbaum diferencia a estória da história ao considerar que na primeira há uma relação de antecedente e conseqüente, nos fatos narrados, diferente do que ocorre na segunda, que visa apresentar uma relação das partes com o todo, sem necessariamente ligá-las como se fossem episódios de uma novela (MANDELBAUM, 2016, p. 159). Isso não significa que ele ignore a inevitável ordem sequencial que qualquer história apresenta ao fim da pesquisa que lhe deu origem, mas que ela não é o principal foco do trabalho de elaboração historiográfica.

Qual a diferença, então, entre o relacionar as partes com o todo da história e a relação de antecedente e conseqüente da estória?

Podemos afirmar que, segundo Mandelbaum, a história lida com a compreensão das diversas informações evidenciadas nos documentos de modo a relacioná-las buscando compreender, a partir de sua relação, o que teria ocorrido no passado, a forma com a qual ela é apresentada sendo meramente secundária em relação ao seu conteúdo. Por outro lado, a estória, tendo em vista que não busca uma correspondência com as ações

passadas, apresenta uma causalidade entre os diversos fatos narrados como se eles fossem dependentemente ligados entre si, já que sua criação não necessita de outros fatores que não a imaginação de quem a desenvolve. Na história, os diversos fatos não estariam ligados entre si, cabendo ao historiador investigar alguma possível relação existente entre eles que torne sua existência sensata. Na estória os fatos já existem de modo a serem adequados com as consequências esperadas durante sua narração. Não haveria fatos fictícios se não pelo seu uso em alguma ficção. Já a história, tendo em vista a existência dos vestígios independentemente de eles serem ou não utilizados por algum historiador, não possui esse status de descompromisso em relação às informações com que trabalha.

Mandelbaum considera um problema tratar a história como um tipo de narrativa. Ele parte do princípio de que haveria uma história fora da forma narrativa, baseada nas diversas informações presentes nos documentos, anterior à sua suposta tradução como historiografia. A apresentação seria secundária em relação ao conteúdo descoberto pela pesquisa histórica.

Sua posição contrasta com a concepção de *inteligência narrativa* de Ricoeur (RICOEUR, 2010a, p. 51), pela qual a compreensão dos diversos fatos e informações de uma história ou estória estariam condicionadas à sua organização em forma narrativa, independente das informações serem fictícias ou terem origem nos documentos históricos. Ricoeur busca na tradicionalidade das diversas histórias com as quais temos contato e formamos nossas capacidades de interpretação narrativa a justificativa para a posição segundo a qual não há uma fórmula interpretativa que seja isenta de algum nível de equivocidade e imaginação do compositor ao analisar o conteúdo das evidências necessárias para compor uma história. Desse modo, a posição de Mandelbaum careceria de aplicação prática, já que, por mais preocupados que possam estar os historiadores que compõe histórias supostamente não narrativas, toda história é uma resposta de nossas capacidades de ordenação sequencial das informações que recebemos, visando formar um todo uniforme com início meio e fim, por mais

variável que possa ser seu conteúdo. O material que conseguimos através da análise dos documentos não basta para compor uma história, é necessário que relacionemos as informações diversas umas com as outras para que possamos narrar, assim como na literatura.

Mandelbaum acaba dividindo forma e conteúdo, ao criticar a história narrativa. Com isso, nos resta a seguinte pergunta: em se tratando de narrativas históricas, existe conteúdo sem forma, ou forma sem conteúdo? De acordo com a presente leitura da obra de Ricoeur podemos afirmar que forma e conteúdo sempre se misturam. Jamais poderíamos, tendo em vista a posição existencialista ricoeuriana (e também a sartreana), supor a existência de um conteúdo sem forma, puro no mundo, sem ser elaborado por alguém. Isso seria como afirmar que o mundo possui uma ordem inerente a si, isenta de interpretações humanas. A compreensão necessariamente se dá por meio de uma linguagem que jamais é unívoca, por mais detalhada que seja. Quando elaboramos uma história, mesmo que busquemos priorizar o que encontramos nos documentos em detrimento de sua apresentação historiográfica, não conseguimos elaborar a história de forma não narrativa. Se a proposta de Mandelbaum para a história é uma relação entre as partes e o todo, ao fim e ao cabo a sequência causal se mostra inevitável, ainda que possa estar implícita, pois sua organização temporal, o antes e o depois, são necessários para a compreensão da história, assim como da estória.

Além disso, o que seria forma sem conteúdo? Só há forma porque há conteúdo. De modo simplificado, poderíamos dizer que o conteúdo é o teor da narrativa e a forma é a maneira como ele é apresentado. Mas, como pressupor um conteúdo sem que ele seja exposto? Seria como pretender a possibilidade de conhecer a subjetividade de alguém, sem analisar as expressões objetivas através das quais ela se manifesta. Não há conteúdo que não seja objeto de alguma elaboração humana, ou que tenha uma forma que permita sua compreensão, ainda que parcial.

Não existe uma ordem no mundo que não a que as pessoas atribuem a ele. Ao lermos um texto de história não estamos apenas acessando algum

tipo de informação por trás da escrita, mas o sentido das palavras e frases, seu arranjo. A significação ocorre necessariamente pela linguagem, não apesar dela. A forma, assim, traria em si mesma o conteúdo, sem possibilidade de serem separados.

A proposta de que haveria uma história para além da historiografia nos parece retomar a ideia romântica de que seria possível descobrir um sentido do mundo que não dependesse das pessoas, a linguagem sendo apenas o veículo para comunicar as descobertas que poderíamos fazer e a história algo a ser exclusivamente descoberto, quase coletado nos documentos. Concordando com Ricoeur (RICOEUR, 2016, p. 133), partimos da proposição de que não se trata de descobrir algo novo no mundo, mas interpretar o que experienciamos e temos disponível, sejam nossas tradições, sejam acontecimentos atuais, com o intuito de compreendê-los com base no que já sabemos e na criatividade de nossa imaginação para lidar com situações novas. De qualquer modo, sempre se trata de um trabalho humano sobre experiências também humanas.

Assim como a elaboração de uma história se faz mediante a organização narrativa de determinados fatos, sua compreensão não se dá pela captação do que está por trás da historiografia que lemos, mas pela interpretação da experiência de leitura da narrativa em questão.

O texto de Mandelbaum critica a submissão do conteúdo à forma, como se a história, enquanto narrativa, priorizasse esta em detrimento daquele. Embora pareça uma objeção plausível, não fica clara sua diferenciação entre relacionar as diversas informações a respeito do passado e tratá-las com uma certa causalidade. Essa divergência entre história e ficção não nos parece suficiente para desconsiderar que a história seja um tipo de narrativa, tendo em vista que é inevitável a ordenação temporal dos diversos fatos que compõe tanto uma história quanto uma estória, sua causalidade sendo implícita no processo de leitura, como já afirmado acima. Mesmo que em uma narrativa de história não se afirme que determinado fato ocorreu devido a tais causas, sua simples organização interna sugere uma ligação causal, afinal, por que motivos estariam ambos

relacionados em uma mesma história? Ricoeur apresenta uma posição que não vê possibilidade de divisão entre forma e conteúdo para a história:

“A escrita da história”, para retomar um título de Michel de Certeau, não é alheia à concepção secundária, que remete apenas à retórica da comunicação e que poderíamos desconsiderar como sendo de ordem simplesmente redacional. É constitutiva do modo histórico de compreensão (RICOEUR, 2010b, p. 267).

É evidente que supor uma submissão do conteúdo de uma história à forma narrativa seria algo indesejável para um trabalho que se proponha a dar conta do passado, ainda que sutilmente. No entanto, não há como contar uma história sem que os dados sejam organizados temporalmente em início, meio e fim, como qualquer narrativa. Essa ordem já sugere relações não explícitas entre os fatos. Por mais que tentemos apresentar a história tal qual foi o passado, jamais passará de uma organização que não se encontra na vida, mas é resultado de um trabalho de composição narrativa posterior, buscando explicar o que ocorreu.

Tanto a posição de Mink quanto a de Mandelbaum, apresentam objeções desafiadoras quanto às relações entre história e ficção, pois enquanto Mandelbaum desconsidera a história como sendo narrativa, Mink desafia a própria narratividade da vida. Embora interessante, a tese de que a história não seja narrativa, como explicitado acima, não nos convence. Por outro lado, a crítica de Mink desafia a capacidade que uma narrativa pretensamente histórica tem de tratar da vida passada. Ele não nega o aspecto narrativo da história, mas a possibilidade de narrarmos a vida, o que se aproxima muito da proposta sartreana de que não haveria ordem no mundo a ser captada por nós, apenas existência sem sentido para a qual atribuiríamos significados.

Mink propõe que vida e narrativa não se confundem. Haveria para ele uma diferença insuperável entre viver e narrar: “Stories are not lived but told. Life has no beginnings, middles, or ends” (MINK, 1970, p. 557). Sua divisão desafia a possibilidade que uma narrativa histórica teria de tratar da vida passada. Viver seria uma atividade desordenada, sem

delimitações claras a respeito de seu percurso, diferente do que se verifica em uma narrativa que tenha a pretensão de tratar da vida. Nesse caso, assim como qualquer ficção literária, haveria limites precisamente definidos, com início, meio e fim.

Semelhante posição se verifica nos escritos de Sartre quando seu personagem, Roquentin, medita em busca de uma conciliação entre vida e narrativa na escrita de seu livro de história e chega à seguinte conclusão: “Mas é preciso escolher: viver ou narrar” (SARTRE, 2011b, p. 59). Quando efetuadas, as ações não possuem um significado tal como as contamos para outras pessoas. A vida, portanto, não é como uma narrativa.

Tendo em vista as posições de Mink e Sartre, em que consiste o trabalho dos historiadores? Será possível elaborar narrativas que representem a vida ou apenas ficções descompromissadas com o passado? Para esse problema, recorreremos aos escritos de Ricoeur.

### **Ricoeur: a ficcionalização da história e a historicização da ficção**

Embora Mink e Sartre tenham duvidado da possibilidade de uma narrativa contar o passado, Ricoeur salva a história de se tornar inapta para tratar da vida. Como ele faz isso?

Antes do mais, Ricoeur considera a história como um tipo de narrativa (RICOEUR, 2010b, p. 151), tendo em vista que ela atende aos mesmos critérios de composição que a ficção literária. Desse modo, não estaria ele concordando com a impossibilidade de narração da vida, como os dois autores acima citados? Não. Por mais que a trate como uma narrativa assim como qualquer ficção, algo que não é evidenciado por si só na vida, mas artificialmente composto por alguém, sua tese é de que a estrutura narrativa não é um privilégio da literatura emprestado para a história, mas anterior e fundamental a ambas. A narrativa está relacionada com o modo como compreendemos as experiências que temos, por mais que elas não sejam experienciadas propriamente como narrativas. O arranjo dos diversos dados ou fatos, com os quais narramos, atende a interesses

fundamentais para a compreensão, anteriores e necessários a qualquer configuração posterior, seja literatura ou história.

Ricoeur salva a história de perder seu caráter científico, o que nos permite considerá-la como ferramenta confiável para conhecer o passado: “Minha tese repousa sobre a asserção de um vínculo indireto de derivação mediante o qual o saber histórico procede da compreensão narrativa sem nada perder de sua ambição científica” (RICOEUR, 2010b, p. 152).

Ele considera o caráter narrativo da história como anterior ao científico, de modo que, por mais fundamentada em documentos que uma história possa ser, ela sempre se apresenta como narrativa. O rigor metodológico com que a história é feita certamente nos permite diferenciá-la de outros tipos de narrativa, porém ainda assim consiste em um trabalho de configuração que Ricoeur caracteriza como *mimesis II* (RICOEUR, 2010b, p. 81).

A historiografia possui um vínculo indireto com a competência narrativa, haja vista que mesmo sendo elaborada com uma preocupação metodológica para que seja considerada científica, a história sempre acaba por resultar em historiografia, ou seja, em uma escrita da história que foi desenvolvida. Formulando mais adequadamente, poderíamos afirmar que não há história, mas historiografia, tendo em vista, como defendido acima, que não existe conteúdo sem forma. De qualquer maneira, o resultado final de uma investigação histórica acaba sendo uma narrativa ordenada adequadamente de modo a possibilitar sua compreensão pelas pessoas. Por outro lado, isso não quer dizer que a história seja feita visando apenas esse modo de apresentação. Seu caráter narrativo é inevitável, porque vem de um nível elementar da possibilidade de compreensão humana, anterior a explicação histórica (RICOEUR, 2010a, p. 51).

A pesquisa histórica visa desenvolver uma historiografia que nos permita conhecer, ainda que parcialmente, aspectos da vida passada. No entanto, a explicação do que teria ocorrido é condicionada pelas possibilidades de compreensão narrativa da qual lançamos mão quando interpretamos um texto de história.

Mesmo que consideremos uma narrativa histórica como possuidora de uma relação com a vida que a literatura não possui, como podemos saber se ela não é somente uma ficção em que o autor utilizou documentos, como qualquer historiador? Dito de outra forma, qual o critério para diferenciar uma narrativa ficcional que também pode muito bem utilizar documentos de uma narrativa histórica, que necessariamente os utiliza?

Não basta utilizar documentos ou vestígios do passado para que uma narrativa seja considerada narrativa de história. É necessário também que seu conteúdo seja concordante com os de outras histórias. Isso não significa que haja apenas uma história ampla que englobe todas as ações de todas as pessoas em todos os lugares nos mais diversos tempos, a qual seria visada pelos historiadores que buscariam decifrar partes dela nas fontes, mas que é necessária uma correspondência entre as informações apresentadas por cada uma delas. Caso contrário, validar uma seria invalidar a outra.

Essa preocupação de correspondência entre diferentes narrativas de história não existe na literatura. Os personagens de alguma ficção literária e o mundo em que são apresentados não necessitam corresponder com os de outra. O Rio de Janeiro de Dom Casmurro, de Machado de Assis, não é o mesmo de O Cortiço, de Aluísio Azevedo, embora nos pareça sugestivo.

Ao considerar válida uma narrativa histórica específica, concordamos com suas afirmações, de modo que, caso alguém venha a narrar outra história que trate as informações fornecidas pela primeira como inválidas, uma delas deve estar equivocada:

A objetividade visada tem duas faces: primeiramente, é de esperar que os fatos de que tratam as obras históricas, tomados um a um, se conectem entre si à maneira de mapas geográficos, se forem respeitadas as mesmas regras de projeção e escala, ou então como as facetas de uma mesma pedra preciosa. Embora não faça nenhum sentido pôr um depois do outro ou lado a lado contos, romances, peças de teatro, é legítimo e inelutável indagar-se como a história de tal período se conecta com a de tal outro período, a história da França com a história da Inglaterra, etc. (RICOEUR, 2010b, p. 292).

Essa correspondência entre diferentes histórias é um diferencial em relação às narrativas de ficção. Como poderíamos aceitar afirmações opostas, excludentes e ao mesmo tempo ter a pretensão de dar conta da vida passada? Por exemplo, imaginemos duas narrativas históricas a respeito do mesmo período e do mesmo espaço: uma afirma a existência de uma casa verde em tal ano na esquina entre duas ruas específicas de determinada cidade e a outra afirma que nesse lugar não há casa alguma, nesse mesmo período, mas uma grande árvore. É impossível que as duas estejam corretas do ponto de vista histórico. Caso a proposta de alguma delas seja elaborar uma ficção, tudo bem, mas não é possível que ambas estejam corretas historicamente. Para decidir qual narrativa é mais sensata, devemos recorrer aos documentos utilizados para realizar as afirmações e também outras histórias que possam, ainda que perifericamente, concordar com uma ou outra.

No caso da ficção, não seria necessário verificar nada, apenas o texto, porque ele não se propõe a ser histórico, a corresponder com o que alguns documentos e outras narrativas históricas possam afirmar ou comprovar.

A validade de uma história, enquanto possibilitadora de nosso conhecimento do passado, não se resume apenas na relação entre diversas narrativas históricas. Tendo em vista que a história pretende tratar da vida, são necessários conectores entre o texto e o mundo. Não basta ser verossímil, utilizar documentos e corresponder com outras histórias, também é necessário que haja uma conexão entre a narrativa e aquilo de que ela pretende tratar. Ricoeur insere aí a problemática do tempo.

Sua proposta é de que existem alguns conectores entre o tempo vivido, ou tempo humano e o tempo do mundo, ou tempo cosmológico (RICOEUR, 2010c, p. 310). A reinscrição do tempo humano no mundo é necessária para que haja correspondência entre a historiografia e a realidade que ela pretende representar. Entre os conectores elencados por Ricoeur, podemos citar o principal: o calendário.

O tempo do calendário é a primeira ponte estendida pela *prática* histórica entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Constitui uma criação que

não depende exclusivamente de nenhuma das duas perspectivas sobre o tempo: embora participe de ambas, sua *instituição constitui a invenção de um terceiro-tempo* (RICOEUR, 2010c, p. 177).

Esse tempo entre o da narrativa e o do mundo é o tempo histórico, é a inserção do primeiro no segundo. A história, portanto, possui um tempo que não é somente vivido, mas dependente de sua relação com o tempo do mundo. O calendário é considerado um conector entre o âmbito humano e o cosmológico porque seu sistema de registro e medição da passagem do tempo pressupõe uma harmonia entre nossa percepção particular e os sinais apresentados pelo mundo, independentes de nós. Desse modo, a história se diferencia da ficção por depender desse tipo de medidor que conecta a narrativa ao mundo. Isso não significa que a história trate exclusivamente do tempo do mundo, apenas que ela necessariamente liga-se a ele. O calendário nos permite, por derivação, medirmos o passado e o futuro, sintonizarmos nossa compreensão com fenômenos do mundo, como as diferentes estações do ano e o amanhecer e anoitecer diários.

Nossa intenção aqui não é penetrar na análise do tempo constantemente presente na obra ricoeuriana. Entretanto, algumas inserções, como a recém esboçada, são necessárias tendo em vista a impossibilidade de tratar da relação entre história e ficção sem tocar, ainda que brevemente, na problemática temporal.

Embora diferencie a história da ficção, Ricoeur não isola uma da outra, de modo a apresentar aspectos fundamentais comuns a ambas, como uma interdependência. Ele atenta para a relevância da imaginação na composição de uma narrativa de história. Essa característica seria um traço ficcional presente na história.

Como uma narrativa de história pode levar em conta a imaginação sem com isso perder seu caráter representante do passado?

Embora já superada, é possível que nos pareça sugestiva a possibilidade de contemplação direta do passado através da história, como uma nova presença do já ocorrido através do que narramos a seu respeito. Ricoeur caracteriza essa pretensão já superada na historiografia como uma

expectativa de abordagem do acontecido através de uma re-efetuação do passado. Essa possibilidade de alcançar a verdade pela assimilação com o outro, como se o historiador pudesse confundir-se através dos documentos com alguém que realizou determinadas ações no passado e que estão em pauta na elaboração de uma narrativa histórica, remete a uma concepção romântica de história, pela qual se acreditava na capacidade de disponibilizar informações exatas a respeito do que teria ocorrido em outra época. Esse otimismo epistemológico concordava com a pressuposição de que haveria uma história a ser descoberta e não elaborada, fruto do trabalho de composição efetuado por pesquisadores com documentos do passado.

No entanto, por mais que já tenhamos superado essa posição de re-efetuação, seu oposto, a não correspondência da narrativa histórica com o passado, nos coloca em posição delicada quanto à competência que a história teria para nos possibilitar conhecer o passado. Ao afirmarmos que o passado não é copiado para o presente através da história, não estaríamos a considerando como incapaz de nos permitir algum conhecimento a respeito dele?

Essa posição de divergência radical entre vida e narrativa, que nos remete à proposta sartreana acima apresentada, não é o caminho seguido por Ricoeur. Ainda que concorde com boa parte das afirmações segundo as quais a história seria, antes de tudo, um tipo de narrativa e que não haveria uma ordem extra-humana no mundo, apenas recriações e interpretações de tradições já existentes, ele afirma que a história possui um diferencial em relação à ficção que a torna útil enquanto ferramenta para o conhecimento do passado, ainda que não como uma cópia dele.

A saída proposta por Ricoeur para a dicotomia entre a cópia do vivido e a pura ficção está em considerar o conhecimento histórico como análogo com o passado (RICOEUR, 2010c, p. 317). Esse caráter analógico possui em sua gênese a imaginação do historiador confrontada com a presença do vestígio. A ausência do mundo a que pertencia esse resto de outro tempo que ainda se faz presente sem, entretanto, trazer consigo as

informações que nós gostaríamos de ter disponíveis, não deixa outra saída ao compositor de histórias que não sua criatividade. Resta aos que querem conhecer através dos restos, a imaginação para completar a engrenagem em que a peça restante serviria e um dia possivelmente pertenceu. Esse trabalho imaginativo não é livre para criar o que quer que queira, mas depende da verossimilhança e do que já se elaborou enquanto história. Suas coordenadas devem estar sintonizadas com outras já existentes. Ainda assim, trata-se de um trabalho do imaginário, não é algo coletado, descoberto, fornecido por terceiros: quem narra a história elabora um mundo no qual o documento possa ser adequado.

Assim como a ficção, a história cria mundos. Diferente daquela, porém, esta não o faz de maneira desapegada e livre de relações com outras narrativas do mesmo gênero. Essa imaginação do mundo que falta ao vestígio, que Ricoeur busca em Heidegger (RICOEUR, 2010c, p. 316) é um traço de ficção característico das narrativas de história.

Além de salientar o aspecto analógico da história em relação ao passado como uma solução conciliadora para a relação entre vida e narrativa, Ricoeur considera a presença do passado em uma narrativa histórica como um pressuposto intuitivo oriundo da refiguração realizada pela experiência do compositor com os vestígios no momento da composição (RICOEUR, 2010c, p. 318).

Tendo em vista que a historiografia não é um resultado de uma história previamente elaborada, mas a própria composição histórica em sua plenitude narrativa, a imaginação condicionada pelos vestígios se utiliza de artifícios literários para sua manifestação enquanto texto. Contar uma história responde aos mesmos critérios retóricos que os utilizados quando narramos uma estória. Isso significa que a história não utiliza apenas as mesmas estratégias de composição da literatura, mas também suas funções de refiguração.

A refiguração pela leitura ocorre tanto com textos de literatura quanto com textos de história. Desse modo, a história possui traços comuns com a literatura não apenas no trabalho de configuração, ou

*mimesis* II, mas também no de refiguração, ou *mimesis* III. Em outras palavras, podemos afirmar não apenas que narramos uma história assim como narramos uma ficção, mas que lemos histórias como lemos literatura. Ao ler, o leitor é desafiado a se tornar cúmplice das informações presentes no texto, um “pacto de leitura” (RICOEUR, 2010c, p. 318) pelo qual se faz necessário aceitar as propostas apresentadas na narrativa. Não é possível ler sem considerar o que se está lendo como válido, ainda que posteriormente possamos descartar as informações fornecidas com base em outras que as neguem.

Segundo Ricoeur, é necessário ao leitor que suspenda sua desconfiança no momento em que lê uma narrativa histórica, para que possa acessar as informações fornecidas pelo historiador como verdadeiras, antes de qualquer crítica. Elas são apresentadas com base na utilização de artifícios literários oriundos da ficção, com os quais nossa capacidade interpretativa foi acostumada pelo passar dos anos, como uma herança de ferramentas interpretativas que nos foram legadas por tradições de outros tempos. A metáfora é citada por Ricoeur como um recurso para a assimilação da vida pela narrativa, um processo analógico que sugere a presença daquilo que não mais está presente por sua imitação ou figuração pela linguagem (RICOEUR, 2010c, p. 319). Essa atividade mimética, característica de toda composição poética (DURCKER, 2016, p. 65) se aplica também à história, como já visto, onde ela se desenvolve através da utilização de recursos da imaginação combinados com estratégias de elaboração narrativa para compor mediante uma relação de *representância* (RICOEUR, 2010c, p. 171). A composição daquilo que não pode ser diretamente evidenciado nos documentos, mas que é indispensável para o desenvolvimento de qualquer historiografia, é mais uma característica ficcional da historiografia, sem a qual esta não poderia ser desenvolvida.

Narrar uma história envolve necessariamente um trabalho imaginativo que permite figurar de modo verossímil aquilo que não se encontra diretamente nos vestígios, mas é oriundo de uma criação ficcional característica da composição literária.

Tendo tratado da parte ficcional de história, nos resta apontar o que a ficção literária leva da história em sua composição.

A principal característica da história que está presente na narrativa ficcional é sua verossimilhança, a possibilidade de considerar os acontecimentos de uma estória como realizáveis, possíveis de terem sido executados. Ricoeur parte da proposta aristotélica, segundo a qual a história trata do particular e a ficção do universal (ARISTÓTELES, 2008, 1451b, p. 54). Por mais que não se limite a casos particulares, a ficção necessita passar a impressão de que os fatos que narra ocorreram em algum momento do passado. Passado em relação a quem? Passado em relação ao narrador da história, que não necessariamente corresponde ao autor.

Ricoeur chama de *autor implicado* (RICOEUR, 2010c, p. 272) a voz narrativa interna ao texto, responsável pelo tecer da intriga. Com esse conceito, ele vai além de uma possível autonomia semântica da obra, considerando também seu narrador. Isso não significa que ele reduza a obra a seu autor, pessoa possível de ser biografada, mas que considera toda narrativa executada por alguém, ainda que ela não seja mero reflexo dos traços psicológicos do sujeito por trás do autor implicado, autor e narrador estando em níveis diferentes. Essa categoria está entre o âmbito do texto e o da vida do escritor, um entre-lugar carregado de intencionalidade humana e que não participa do mundo extratextual.

Os acontecimentos ficcionais narrados estão no passado em relação à voz narrativa da obra, o autor implicado que narra a história ou estória. Desse modo, a verossimilhança depende das possibilidades de realização do narrado no mundo do leitor, fora do texto. Isso não quer dizer que o narrado deva vir a ser efetuado na prática, apenas que pareça possível de acontecer de fato.

A ficção, ainda que livre para criar o não verificável no mundo, necessita que a universalidade de suas possibilidades apresente uma coerência que vá além da pura criatividade humana, que se sintonize com a factualidade dos casos particulares que realmente ocorreram. Em outras palavras, podemos afirmar que a liberdade de criação ficcional está

condicionada a uma razoabilidade cujo parâmetro se encontra na ligação da narrativa com o mundo, o que é de responsabilidade da história.

A narrativa de ficção é quase histórica na medida em que os acontecimentos irreais que ela relata são fatos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é por isso que se parecem com os acontecimentos passados e que a ficção se parece com a história (RICOEUR, 2010c, p. 325).

A ficção é um pouco história, pois seu conteúdo deve parecer aos leitores como a narrativa de um caso particular, que via de regra é atributo da história. O universal de que ela trata deve parecer particularmente efetúvel, verossímil, ainda que não seja verificado em vestígios, como ocorre com a história.

A possibilidade da ficção ser realizável no mundo fora do texto, bem como a figuração para além dos vestígios, realizada na narrativa histórica, são dois lados de uma mesma moeda: elas desnudam o caráter narrativo comum de ambos os gêneros que lançam mão da composição da ausência, daquilo que não mais está presente ou que jamais esteve, mas poderia, seja através da verossimilhança ou da *mimesis*. Assim, a historiografia busca a presença do que já passou através da elaboração de uma narrativa que represente a vida passada, não como uma cópia cujo referente está presente e pode ser verificado, mas uma cópia que é criação e busca recriar o acontecido: *mimesis* (RICOEUR, 2010c, p. 327).

Assim como a recriação da ausência se utiliza das possibilidades universais da ficção, para ir além dos vestígios, embora sem se esquecer deles, a composição ficcional necessita que suas histórias pareçam verificáveis no tempo do mundo, não só na particularidade de quem as desenvolve, mesmo que não tenha a intenção de ir além de si mesma.

As possibilidades experimentadas pela ficção, tendo em vista sua não necessidade de correspondência com qualquer situação particular do mundo de fora do texto, ampliam as capacidades de elaboração da história, tendo em vista que possibilitam os mais variados desencadeamentos possíveis. A consideração de várias possibilidades é indispensável no momento de preencher as lacunas deixadas pela ausência do que não é

preenchido com a documentação na escrita da história. Seu caráter criativo não desconsidera a aptidão da narrativa histórica de fornecer informações válidas a respeito do passado, porque a criação deve ser verossímil. A verossimilhança, por sua vez, é um atributo da história presente na ficção, que acaba tendo reflexo na própria historiografia, ocorrendo assim um vai e vem de dependências entre os dois gêneros narrativos. Toda imitação é criação, no entanto a história imita na ausência do referente e por meio de recursos ficcionais, do verossímil universalmente possível.

### **Considerações finais**

No decorrer do texto nos foi possível demonstrar o caráter interdependente da história com a ficção. A partir da *náusea* sofrida por Roquentin, personagem do livro de Sartre, explicitamos uma posição de radical separação entre vida e narrativa, esta ordenada e com sentido, enquanto aquela desordenada e absurda. Quando Roquentin desiste de escrever uma história que permita alguma compreensão da realidade passada para dedicar-se à escrita puramente ficcional, por desacreditar da possibilidade de descrição fidedigna do mundo, seja de seu próprio dia a dia ou das ações do personagem histórico a respeito do qual compunha sua história, fica clara a posição sartreana de que seria inviável buscar compreender o mundo através de uma narrativa, por mais detalhada que fosse, já que o mundo da vida não possui uma ordem prévia e, portanto, ordená-lo seria também falseá-lo.

A partir de texto de Louis Mink, vimos que seria inevitável uma organização narrativa para compreendermos um acontecimento qualquer, pois ele deve ser inserido em uma estrutura ordenada para fazer sentido. Assim, explicitamos a tese de que histórias, assim como as estórias, não são vividas, mas contadas. Essa afirmação serviu como ponto de partida para a inserção da tese ricoeuriana da *historicização da ficção e ficcionalização da história*.

O desfecho do texto consiste da apresentação da tese de Ricoeur segundo a qual história e ficção são dois lados de uma mesma moeda. Ambas são narrativas, ainda que com particularidades. A história necessita de ferramentas ficcionais para preencher a ausência do mundo passado que não é completamente preenchida pela documentação utilizada na composição historiográfica, lançando mão de recursos típicos da ficção, de exploração de possibilidades, de situações possíveis, da imaginação do historiador, ainda que sempre condicionada por uma concordância com os documentos. A ficção, por sua vez, necessita da coerência temporal típica da historiografia, utilizando-se da verossimilhança como critério para sua composição, não podendo criar pura e simplesmente, mas apresentando estórias cujo teor nos pareça realizável, efetúvel no mundo de fora do texto, não uma mera possibilidade imaginativa.

## Referências

- AMALRIC, Jean.-Luc. *Símbolo, metáfora e narrativa: o estatuto do ficcional em Ricoeur*. In: NASCIMENTO, Cláudio Reichert do.; WU, Roberto (orgs.). **Pensar Ricoeur: vida e narração**. Porto Alegre, Clarinete, 2016, pp 131-168.
- ANDRADE, A. C. **Si mesmo como história: ensaios sobre a identidade narrativa**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- BARASH, J. A. *Paul Ricoeur e a questão concernente à realidade do passado histórico*. In: NASCIMENTO, Cláudio Reichert do.; WU, Roberto (orgs.). **Pensar Ricoeur: vida e narração**. Porto Alegre, Clarinete, 2016, pp. 191-222.
- BARROS, J. A. *Tempo e narrativa em Paul Ricoeur: considerações sobre o círculo hermenêutico*. In **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, v. 9, n. 1. 2012.
- DRUCKER, Claudia. *A narrativa como gênero literário – Ricoeur e a Poética*. In: NASCIMENTO, Cláudio Reichert do.; WU, Roberto (orgs.). **Pensar Ricoeur: vida e narração**. Porto Alegre: Clarinete, 2016, pp. 65-86.
- GALLIE, W. B. *Narrativa e compreensão histórica*. In.: MALERBA, Jurandir (org.). **História & narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica**. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 137-152.

- KAIL, M.; KIRCHMAYR, R. *Consciência e subjetividade*. In.: SARTRE, J-P. **O que é a subjetividade?** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, pp. 9-24.
- MANDELBAUM, M. *Uma nota sobre história e narrativa*. In.: MALERBA, Jurandir (org.). **História & narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica**. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 153-160.
- MACINTYRE, A. **Depois da virtude**. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- MINK, L. O. *History and fictions as modes of comprehension*. **Nem Literary History**. V. 1, n. 3, 1970, pp. 541-558. (<http://www.jstor.org/stable/468271>).
- PIRES, C. *Sartre, um projeto ético de compromisso político*. In.: ECKER, Diego; SALVETTI, Ésio Francisco (orgs.). **Existência e liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre**. Passo Fundo: IFIBE, 2013, pp. 107-124.
- RICOEUR, P. *A marca do passado*. Tradução de Breno Mendes e Guilherme Cruz e Zica. In.: **História da Historiografia**: Ouro Preto, nº 10, dezembro de 2012, pp. 329-349.
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica e ideologias**. Tradução de Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- \_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Rditora WMF Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O símbolo dá o que pensar*. In.: **Escritos e conferências 3: antropologia filosófica**. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 133-150.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa. A configuração do tempo na narrativa de ficção**. Tradução de Cláudia Berlinder. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa. A intriga e a narrativa histórica**. Tradução de Cláudia Berlinder. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa. O tempo narrado.** Tradução de Cláudia Berlinger. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.
- \_\_\_\_\_. **Teoria da interpretação.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013b.
- ROSSATTO, N. D. *Vida e narrativa.* In GALLINA, A. L.; SARTORI, C. A.; SCHNEIDER, P. R. (Orgs.). **Conhecimento, discurso e ação.** Ijuí: Unijuí, 2010, p. 117-134.
- RUSEN, J. **História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico.** Tradução Estevão de Rezende Martins. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica.** Tradução Estevão de Rezende Martins. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Reconstrução do passado.** Tradução Estevão de Rezende Martins. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Teoria da história: uma teoria da história como ciência.** Tradução de Estevão C. De Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- SARTRE, J-P. **A idade da razão.** Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011a.
- \_\_\_\_\_. **A náusea.** Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011b.
- \_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método.** Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. - 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. **O muro.** Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015a.
- \_\_\_\_\_. **O que é a subjetividade?** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015b.

## **A antropoiética de Paul Ricoeur**

Noeli Dutra Rossatto <sup>1</sup>

O propósito do texto é apresentar o projeto da antropologia filosófica em Paul Ricoeur. Entendemos que, em um amplo sentido, sua antropologia se articula dialeticamente por pares de oposições ou paradoxos, entre os quais, de forma ampla, se destaca a polarização entre as falibilidades e as capacidades humanas. Por detrás dos aparentes desvios e rupturas encontrados ao longo de sua obra, pressupomos que as respostas apresentadas ao que se pode chamar de uma antropologia filosófica, guardam uma continuidade fundamental quanto a três aspectos estruturais básicos: o tema, o método e o problema. Neste sentido, nossa hipótese geral é a de que a constituição ontológica do ser humano, como ato e potência, está tomada de modo paradoxal, se expressa por determinações análogas (*ser-como...*) e se resolve por sínteses ou mediações imperfeitas, finitas, transitórias, as quais também se identificam com a própria estrutura formal da *poétique*. Daí considerarmos a poética como o paradigma da antropologia filosófica e a antropologia como uma *antropoiética*.

Na segunda parte, discutiremos a questão da unidade da obra ricoeuriana com o objetivo de encaminhar uma resposta que vai em direção da íntima relação com a própria proposta de uma antropologia filosófica. Argumentamos que responder o modo como a obra do autor se articula não é tão diverso de responder à própria questão da condição do ser humano,

---

<sup>1</sup> Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – RS (UFSM). E-mail: [rossatto.dutra@gmail.com](mailto:rossatto.dutra@gmail.com).

pois, em ambos os casos, nos deparamos com diferentes modos da aplicação do paradigma da poética.

Por fim, no terceiro momento, perguntamos a respeito da aplicação do paradigma da poética no encaminhamento e nas respostas às diferentes aporias construídas no decorrer da obra ricoeuriana. Concluiremos que a poética é o paradigma que congrega as mais variadas respostas dadas pelo autor e tais respostas se identificam com a própria constituição do ser humano que ele pressupõe. Detemo-nos, a título de comprovação, em três momentos específicos da construção do paradigma da poética: a poética da vontade, a poética da narrativa e a poética de si.

### **A antropologia como problema filosófico**

Na *Apresentação de Escritos e conferências 3 – Antropologia filosófica*, de Paul Ricoeur, os organizadores da obra, Johann Michel e Jérôme Porée, apontam que, de fato, *antropologia* não é um termo central do léxico do filósofo, pois não aparece no título de suas obras principais e não corresponde a nenhuma orientação particular de sua doutrina ou método. Visto por este ângulo, não se justificaria de saída um conjunto de estudos reunidos por tal subtítulo. Porém, em troca, eles sublinham a observação do próprio Ricoeur a respeito de que “a antropologia nunca está concluída”, ao que acrescentam: “Repitamo-lo, portanto: se a antropologia não tem, na filosofia de Ricoeur, um lugar determinado, é porque constitui o todo dessa filosofia” (MICHEL e PORÉE, 2016, p. 11-12).

A antropologia, deste modo, não está, isoladamente, no início, no final ou mesmo no meio de um sistema fechado, mas reside justamente na própria *passagem* pelas diferentes determinações positivas e negativas do discurso filosófico sobre o humano. É isso que configura a proposta de uma antropologia filosófica pensada desde o instrumental metodológico da análise da linguagem (fenomenologia, filosofia analítica, semântica, semiótica), da filosofia da reflexão, da interpretação (hermenêutica) e da dialética. É isso que, ao final, configura uma antropologia em que o ser

humano será tomado como uma mediação frágil, imperfeita, mas capaz em suas diferentes determinações.

Com isso, se quer evitar, de saída, o perigo da escolástica disciplinar, do essencialismo e do determinismo dos quais Ricoeur cedo se desmarca. Também se toma distância em relação à excessiva defesa do singular atomizado, como, de algum modo, professam em sua época o personalismo e as mais variadas formas de existencialismo cristão ou ateu, assim como o individualismo liberal (e hoje neoliberal) e a própria filosofia analítica. E mais, se desmarca de uma antropologia de base estritamente estruturalista, fazendo valer, em troca, a viva dialética em que o ser humano assume a própria função mediadora que articula o individual e o sistêmico, o acontecimento e a estrutura, e mais tarde, o si-mesmo, o outro e as instituições justas ou a primeira, a segunda e a terceira pessoas. Uma dialética que não chega a uma síntese fechada, que apontaria para soluções de caráter estritamente especulativo (o saber absoluto de Hegel) ou empírico-prático (a práxis marxiana e marxista), mas encaminha respostas que tencionam a própria teoria com a prática e vice-versa. De igual modo, Ricoeur (2016, p. 10) evita a antropologia confinada ao paradigma das ciências humanas, pois, segundo seu juízo bastante severo, tais ciências “se dispersam em disciplinas discrepantes e não sabem literalmente do que falam”.

No entanto, não devemos assumir apressadamente que as respostas viriam de uma filosofia arrogante que se recusa a apreender com as ciências. É justamente o contrário. A filosofia, assim como a antropologia que se quer compreender como filosófica, deve passar pelo árduo, difícil e indispensável crivo das mediações discursivas. E, em certo nível, o diálogo entre filosofia e ciências – humanas ou não –, é um dos aspectos diferenciais do pensamento ricoeuriano, implicando em que ele jogue a própria resposta das questões filosóficas não só para o diálogo com a psicanálise, a história, a sociologia, a crítica literária e a linguística, senão que de igual modo para com as ciências biológicas, jurídicas, econômicas e médicas, entre outras. De qualquer forma, a antropologia filosófica, em particular,

terá de conjugar as potencialidades e as fragilidades humanas, além de reconhecer-las anteriormente em suas mais variadas expressões discursivas.

Um dos lugares em que Paul Ricoeur (2016, p. 227-242) formula o problema central da antropologia filosófica é a conferência de 1988, intitulada *The Human Being as the Subject Matter of Philosophy*, em que ele retoma a questão kantiana “o que é o ser humano?” Para Kant, a questão deveria ser tratada depois de responder a três problemas anteriores: “o que posso conhecer?”, “o que devo fazer?” e “o que posso esperar?” Na sequência, Ricoeur entende que a resposta não é mais kantiana, mas reside na passagem por uma série de etapas, e que essas etapas serão cumpridas no percurso da análise, da reflexão e da interpretação das *diferentes expressões discursivas* do ser humano.

Se, então, a resposta não é mais kantiana, em que reside a novidade da resposta do filósofo francês?

Em um primeiro momento, a novidade parece residir na própria reformulação da questão. Não cabe mais perguntar diretamente “o que é ser humano?” ou “qual é o ser do ser humano?”, o que desembocaria em uma ontologia que exige respostas imediatas as quais dispensariam a passagem por mediações, caracterizando a via curta da fenomenologia, abandonada por Ricoeur desde o momento em que ele sugere o enxerto hermenêutico. De outro modo, tomar a via longa, isto é, da fenomenologia hermenêutica, implica em optar pela árdua passagem pelas diferentes mediações. Então, a resposta – ou respostas – à pergunta pelo ser humano terá de ser buscada nos diferentes registros discursivos que o expressam.

É neste sentido que Ricoeur reapresenta a questão que abre tal conferência, nos seguintes termos: “Que tipo de discurso sobre o homem os filósofos podem sustentar, e cuja formulação não é tarefa dos cientistas?” (RICOEUR, 2016, p. 227).

Para acompanharmos a evolução interna da obra ricoeuriana, que desemboca nesta pergunta, é importante ter presente que tal conferência, proferida em 1988, se situa entre três de suas grandes obras: bem depois da *Filosofia da vontade* (1950-60), que busca a falibilidade humana nas

diferentes expressões simbólicas e mitológicas; um pouco depois da trilogia de *Tempo e narrativa* (1983-85), que se centra na própria capacidade narrativa do ser humano; e antes de *O si-mesmo como um outro* (1990), que busca o humano na relação consigo mesmo e com o outro (ser capaz de interpretar-se e de interpretar o outro). A julgar pela totalidade da obra do autor, em termos metodológicos, a abordagem que ele sustenta alicerça-se na própria análise, descrição ou explicação (fenomenológica ou semiológica) seguida pela reflexão e a interpretação (hermenêutica) dos diferentes discursos sobre o ser humano.

E quais seriam os diferentes discursos considerados pelo autor?

Seguimos com a hipótese geral de que o discurso filosófico sobre o ser humano está centrado em dois grandes eixos temáticos principais de sua obra, os quais a atravessam do início ao fim, a saber: o discurso da falibilidade humana (*l'homme faillible*) e o discurso das capacidades (*l'homme capable*). Com efeito, entendemos que há uma *continuidade temática básica* entre esses dois grandes discursos, ainda que, na superfície aparente da obra, se sobressaia com mais nitidez a marca das oposições, das descontinuidades e das rupturas, desde as quais as aporias e os paradoxos parecem ganhar preponderância. Queremos dizer em particular que, na totalidade da obra, há uma continuidade profunda dos principais tópicos de sua antropologia. Porém, esta continuidade está demarcada por uma reciprocidade que liga as diferentes fases de seu pensamento. Assim, podemos ver o problema da afirmação originária, inspirado na filosofia reflexiva, reaparecer na hermenêutica do si sob as categorias de atestação e de reconhecimento; mas também a polarização posta na passagem de uma antropologia centrada na experiência do mal e na necessidade de reestabelecer a distinção entre finitude e culpabilidade prolonga-se uma antropologia centrada nas diferentes modalidades do “eu posso”, traduzido em termos das capacidades (cf. AMALRIC, 2011).

A questão que trataremos não é apenas como estes dois grandes discursos – o da falibilidade e o das capacidades –, em tese polarizados, irão se articular no interior da obra do autor, mas, de outro modo, como eles

guardam certa *correlação estrutural* de fundo nas diferentes fases da obra do autor.

Nossa hipótese é de que o discurso a respeito do ser humano falível e capaz se correlaciona com base no *ser-como*, tratado nos dois projetos considerados gêmeos pelo próprio Ricoeur, o da *Metáfora viva* e o da poética narrativa dos três volumes de *Tempo e narrativa*. Tal homologia de estrutura também direciona as possíveis respostas ao problema da unidade da obra e, ao mesmo tempo, da própria antropologia filosófica do autor. A correlação implica em que os problemas sejam dispostos em forma de aporias e encontrem respostas em uma terceira via mista, que se identificam com *ser-como* da poética.

A terceira hipótese é a mais específica: trata de mostrar que o discurso antropológico da falibilidade e das capacidades também se estrutura de modo aporético e se resolve nas diferentes alternativas poéticas. Retomaremos, ainda que de modo bastante esquemático, três das alternativas poéticas, a saber: a poética da vontade, a poética narrativa e a poética de si.

A novidade de nossa proposta, em termos do tratamento da antropologia filosófica, consiste em considerar que Ricoeur aplica um mesmo esquema formal no encaminhamento e resolução dos problemas antropológicos. Além de considerarmos viáveis as respostas que sublinham a continuidade entre o discurso da falibilidade e das capacidades – ou mesmo as continuidades no tratamento de problemas, temas e métodos –, apontamos para uma *correlação estrutural* de fundo que consiste precisamente em tomar teses opostas (aporética) e dispô-las em uma configuração tal que permite resolvê-las de forma poética.

### **A antropologia filosófica e a unidade da obra**

O tema da falibilidade humana aparece nos estudos que integram a primeira fase da obra de Ricoeur, especialmente aqueles textos reunidos pela trilogia inacabada da *Filosofia da vontade* (1. O voluntário e o involuntário; 2. Finitude e culpabilidade; 3. A simbólica do mal), publicada

entre 1950-60. Do ponto de vista da antropologia filosófica, a passagem da filosofia da vontade para a hermenêutica, segundo alguns estudiosos, indicaria a paulatina perda da centralidade dos temas reunidos sob o dístico da falibilidade humana, tais como a finitude, a culpabilidade e a simbólica do mal, os quais dariam lugar à temática das capacidades. Neste ponto, nos somamos aos estudiosos que assumem a tese complementariedade entre o discurso das capacidades e o das falibilidades: Ricoeur não abandonaria em definitivo os resultados alcançados na primeira fase de sua obra. De outro modo, ele os retoma e os trata a partir de outras exigências metodológicas. Desta perspectiva, parece, então, mais apropriado dizer que a temática das capacidades – ser humano capaz de querer, de narrar e de agir, entre outras –, de um lado, se articula dialeticamente com os resultados alcançados pela fenomenologia da vontade, a qual colocava em evidência o polo da passividade do querer nas modalidades do involuntário, da culpabilidade, do servo arbítrio e do mal.

De outro lado, o tema da falibilidade guarda uma *correlação estrutural* de fundo que, em parte, só se resolve ao longo do projeto da antropologia das capacidades, implicando na própria retomada e reformulação de alguns conceitos chaves da primeira fase. Em ampla medida, Ricoeur continua a tecer a trama do humano com base nos fios da dialética entre as falibilidades e as capacidades como atos da vontade, da narração e do si-mesmo, entre outros.

No entanto, uma breve revisão da literatura que trata o tema da antropologia filosófica ricoeuriana nos deixa frente a outro problema que não podemos ignorar, a saber: que a antropologia parece não se resolver sem que antes seja respondida a questão da unidade da obra do autor. Retomamos tal problema pela seguinte questão: em que reside a unidade da obra ricoeuriana? Ou antes: haverá uma unidade de sua obra?

Uma das primeiras respostas ao problema se encontra em um texto de Domenico Jervolino (2004), o qual entende que há uma unidade básica desmembrada por três distintos paradigmas: o do símbolo, do texto e da tradução. Quase nos mesmos termos, porém acentuando unilateralmente

a primeira fase da obra ricoeuriana, Marco Salvioli (2009) aposta no símbolo como o grande vetor gerador e unificador de toda a sua filosofia. De outro modo, Agís Villaverde (2006) e Érico Fumero (2018, p. 16 e 22) defendem uma unidade cronológico-temática que distribui o conjunto da obra em quatro etapas principais, a saber: a da filosofia reflexiva e existencial (até 1950); da fenomenologia (1950-60); da hermenêutica (1960-90); e da filosofia prática (1990-2005). Não obstante, a propósito da questão da unidade da obra, o próprio Ricoeur vai sugerir uma resposta ligeiramente distinta, em seu artigo *Promenade au fil d'un chemin* (2000, p. 15), afirmando em tom francamente antropológico que há um “fio ténue, mas contínuo” que acompanha sua obra do início ao fim e está centrado no tema das capacidades (*l'homme capable*).

Até aqui podemos ver, sobretudo pela resposta do próprio Ricoeur, que o problema da unidade da obra e o da antropologia se cruzam de tal modo que chegam a se identificar não só em alguns aspectos, senão que nos seus próprios fundamentos. No entanto, ao lado disso, é preciso realçar com alguns estudiosos que a antropologia das capacidades, tal como Ricoeur a concebe, se completa em uma relação dialética com a antropologia da falibilidade, anunciada nos seus primeiros escritos (cf. ABEL e PORÉE, 2007, p. 34), e retomada posteriormente. Desta perspectiva, Ricoeur não abandonaria a falibilidade como a expressão agregadora das mais variadas manifestações do *pathos* humano, tais como o involuntário, a finitude, a culpabilidade, o sofrimento, a vulnerabilidade e a fragilidade. As capacidades irão compor, tanto ao nível metodológico como ontológico, os pares dialéticos formados pelas diferentes modalidades da falibilidade, e esses pares antagônicos encontram respostas sintéticas que se articulam como mediações imperfeitas, em movimento e nunca acabadas. Neste caso, o círculo hermenêutico, tencionado com o esquema de uma espiral dialética, é a imagem que pode ter servido de baliza para as diferentes incursões teóricas do autor. Tal imagem se constrói desde os estudos da simbólica, passando pela teoria da metáfora, o texto e a narrativa, até chegar ao problema do si-mesmo, da ação e da ética. A pretensão de fundo

também é a mesma: evitar os extremos. Eles estão presentes tanto no círculo vicioso e repetitivo do mesmo quanto na violência da separação brusca ou da fusão indiferenciada com o outro, em suas mais variadas manifestações e modalidades.

Neste aspecto, uma das ressalvas a ser feita não é em relação à permanência ou não do polo da passividade, da negatividade e do sofrimento em sua antropologia filosófica, como uma marca visível da falibilidade humana, mas a propósito da função desempenhada por tal discurso. Como bem distingue Ricoeur (2016, p. 23): “para dizê-lo claramente, duvido que o conceito de finitude seja o conceito central da antropologia filosófica...” Ao que temos de acrescentar que o aspecto da finitude a ser deslocado de sua centralidade não se identifica com a falibilidade humana em si mesma, mas com a fixação perigosa em apenas um de seus extremos: o do ser-para-a-morte.

Outros estudiosos, nesta mesma linha, ao tratarem a questão da unidade da obra, irão assumir tacitamente como ponto central a *passagem* do homem falível ao homem capaz (cf. FIASSE, 2009; FOESSEL e MONGIN, 2005). E outros, mesmo assumindo que essa via é de mão dupla, irão apontar para duas dificuldades de fundo, ambas radicadas na própria passagem do discurso da falibilidade para o das capacidades. Assegura, neste sentido, Adriane Möbbs (2015) que uma das dificuldades reside justamente na transformação das mediações imperfeitas, parciais e em curso em uma ou mais modalidades fixas, sequenciais e absolutas. Tanto as diferentes faces das capacidades como as da falibilidade terão de ser tomadas como mediações de uma dupla dialética sempre em movimento. E mais especificamente, Jean Luc Amalric (2011) irá apontar para outra dificuldade derivada da própria aceitação tácita da passagem da falibilidade para as capacidades, pois, segundo ele, com isso, se corre o risco de encobrir outros desdobramentos decisivos no projeto antropológico ricoeuriano.

Assim, se, de um lado, é preciso chamar a atenção para o caráter móvel e imperfeito das mediações; de outro, o acento terá de recair na própria compreensão das *passagens*, as quais não se limitam apenas a simples

dialética vertical entre falibilidades e capacidades, mas implica em um movimento horizontal que vai indicar o prolongamento desta família de conceitos.

Na tentativa de contornar essas duas dificuldades, tomaremos um caminho que reúne três aspectos principais que serão contemplados.

Primeiro, entende que a unidade da obra ricoeuriana e seu projeto antropológico operam com respostas que terão de ser tomadas como mediações dialéticas, sendo que o próprio ser humano está pensado deste mesmo modo. Segundo, que, em termos da unidade da obra, a resposta tem de ser buscada no modelo paradigmático da poética. E, por fim, em termos de uma antropologia filosófica, que os diferentes pares opositivos ou aporias, formados em amplo sentido pela polarização entre as falibilidades e as capacidades, encontram respostas híbridas, como, por exemplo, a concórdia-discorde e a síntese do heterogêneo; e que, além disso, essas respostas também terão de ser tomadas de forma poética.

Com isso, estamos frente à pergunta que procura pela aplicação da poética aos diferentes campos da antropologia ricoeuriana.

## **A antro-poética ricoeuriana**

Segundo uma de nossas hipóteses iniciais, a poética seria aplicada nas diferentes respostas dadas pelo autor, as quais se identificam com a concepção de ser humano que ele defende. Como prova disso, na sequência, nos deteremos em três momentos da obra em que o modelo da poética se delineia como o paradigma das respostas dadas, respectivamente, às aporias da vontade, da narração e do si-mesmo.

## **A poética da vontade**

O tema da vontade nos remete a dois momentos distintos da obra ricoeuriana. Em sentido retrospectivo, remete-nos ao seu *locus* originário demarcado pela *philosophia de la volonté*; e, prospectivamente, ao seu

prolongamento contido em alguns dos escritos e conferências, reunidos sob o título “*Fenomenologia do querer*”, na obra *Escritos e conferências 3. Antropologia Filosófica*.

Mesmo aqueles que insistem na tese de que a unidade da obra descansa na poética, terão de contornar uma dificuldade anterior, gerada pela promessa ricoeuriana, que não se cumpriu no âmbito da *Philosophia de la volonté*, a respeito da produção de um texto que tratasse a poética da vontade. No entanto, parece consensual entender que tal promessa se realizou no decorrer de sua obra. De acordo com isso, assumimos com Bernard Stevens (1985), que a poética da vontade, deixada em aberto inicialmente, fora preenchida em *Metáfora viva* e continuada em *Tempo e narrativa*. Estas obras realizaram o que já havia sido antecipado em parte pela simbólica quando respondia de forma poética (*ser-come*) as aporias do voluntário e involuntário, da finitude e infinitude, do mal passivo e mal ativo.

É neste âmbito que inserimos a segunda resposta a respeito da unidade da obra ricoeuriana residir na poética. Paul Mukengebantu (1990) reitera que as lacunas ou os desvios apontados no desenvolvimento da obra de Ricoeur não são “rupturas” ou “parênteses” deixados ao longo de sua trajetória intelectual; ao que acresce: “a unidade da obra repousa na lenta, progressiva e paciente elaboração de uma poética da liberdade (*poétique de la liberté*).” Desta perspectiva, a poética da liberdade não só estaria antecipada no que fora realizado pela simbólica na *philosophie de la volonté*, senão que se eleva como o próprio horizonte de sentido, para o qual converge – e do qual resulta – a restante obra do filósofo.

Não obstante, mesmo que fosse possível abarcar a totalidade da obra do autor com base na continuidade temática, conforme quer a tese da poética da liberdade, formulada no início dos anos 1990 – antes de obras importantes como *Memória, história e esquecimento* (2000) e *Percurso do reconhecimento* (2004) –, entendemos que esta perspectiva responde apenas parcialmente o problema. Ante a lacuna deixada pela filosofia da vontade no tocante à poética, responde que foi preenchida pelo restante

da obra. Frente ao problema da unidade da obra, responde que reside na poética da liberdade. Com efeito, não responde suficientemente o problema da relação entre a unidade da obra e a antropologia filosófica do autor. Além do mais, a poética da liberdade, que vem adjetivada por um termo do campo da ética (“liberdade”), isto é, por um conteúdo ético, limita, de saída, o alcance que pretendemos dar à poética enquanto esquema formal. No entanto, mesmo assim, já é possível vislumbrar aqui a indicação do núcleo da resposta da poética da vontade para a antropologia filosófica. Trata-se de identificar a desproporção íntima do ser humano (afirmação original/discórdia original) que, segundo Ricoeur, é o lugar por onde o mal entra no mundo. Não obstante, da incapacidade de explicar diretamente a presença do mal no mundo, o autor é levado a buscar uma solução alternativa na linguagem simbólica. A poética da vontade, assim, reside na própria possibilidade de decifrar ou decodificar o mal expresso por meio do discurso da simbólica do mal, ou seja, a simbólica é o *ser como* o mal é e não é apreendido.

O paradigma da poética da vontade também se aplica ao campo da ética, como mostra Valdeine de Jesus (2018), ao tratar a questão do respeito (kantiano) e do reconhecimento na ética ricoeuriana. Entre suas conclusões, temos que a explicação poética da *phronesis*, *prudentia* ou sabedoria prática, poderá resultar em uma melhor compreensão do esquema de resolução dos casos difíceis da ética, os *hard cases*.

No nosso caso, como bem sugere Amalric (2011), não só é preciso buscar a unidade da obra no prolongamento profundo dos temas, senão que, juntamente, considerar a continuidade dos problemas e da metodologia; e, de igual modo, é preciso encontrar o mesmo quadro teórico nos desdobramentos da antropologia filosófica do autor.

E qual seria o tema, o problema e o método capaz de unificar a um só tempo a obra e a antropologia filosófica?

Para responder a essa questão tomaremos um caminho distinto, ainda que assimilando parte da resposta que passa pela poética da liberdade. Concedemos que é possível entender coerentemente que as

diferentes fases da obra ricoeuriana encontram sua unidade profunda na poética. Porém, além disso, é preciso seguir com a hipótese de que a *correlação estrutural* da poética – que não se identifica com um simples conteúdo específico –, tem de poder ser aplicada na compreensão do próprio projeto antropológico do autor. Para tanto, buscamos apoio numa segunda formulação da poética: a poética da narrativa.

### A poética da narrativa

Abel e Porée (2004, p. 67-69), ao escreverem o verbete *poétique* de *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, assumem que o giro poético da fenomenologia-hermenêutica, apesar de anunciado com muita antecedência em a *Philosophia de la volonté*, de fato, só ocorrerá em três obras posteriores, a saber: a *Metáfora viva*, *Do texto à ação* e *Tempo e narrativa*. No entanto, eles não respondem objetivamente a questão – o que é a poética? – que, a nosso ver, precisa ser respondida para que se verifique a possibilidade de estender tal paradigma às restantes obras do autor.

É preciso, então, saber: o que Ricoeur entende por poética?

O *locus* em que o filósofo parece tratar decididamente a poética é a primeira parte de *Tempo e narrativa I*, de 1985, em que ele analisa as *Confissões* de Agostinho e a *Poética* de Aristóteles. Este mesmo lugar de sua obra já estava delineado, anos antes e de forma sumária, na conferência intitulada *Entre tempo e narrativa: concordância/discordância*, de 1981.

Com base na análise do Livro XI das *Confissões* de Agostinho, Ricoeur assume um esquema dialético que, depois de reconstituir o impasse deixado pelas aporias do tempo, encaminha uma resposta poética. E na sequência, busca em Aristóteles a poética apenas anunciada pelo filósofo norte-africano.

Em termos esquemáticos, podemos dizer que Ricoeur empresta ao termo francês *poétique* (que traduz o grego *poiésis*) dois sentidos precisos. O primeiro é o sentido metafórico da ficção (o *como se...*), tal como atribuído na *Poética* de Aristóteles à noção *mimese*, que está relacionada à

imaginação. De outro lado, a poética recebe o sentido de poder operante, de ação, de *techné*, que está associada à ideia de *mythos*, como atividade, prática ou técnica. A *poétique* é, então, compreendida como um ofício, arte ou técnica que consiste em “tecer a trama” (*mise en intrigue*), sendo que o verbo “tecer” (ou “configurar”, na *mimese* III) está associado à operação realizada pela *mimese*; e o complemento “trama” (*intrigue*), ao *mythos*, respondendo pela tarefa de “agenciar fatos” (cf. FUMERO, 2018, p. 79). Neste contexto de *Tempo e narrativa*, a *poétique* consiste no ato de narrar que mescla fabulação (imaginação) e experiência vivida.

De forma complementar, não se pode esquecer que a incursão na *Poética* de Aristóteles está motivada pela solução ao paradoxo especulativo do ser e da medida do tempo da alma apenas indicada pelas *Confissões* de Agostinho.

Ao analisar o tempo interior no *Livro XI* das *Confissões*, Ricoeur entende que Agostinho estrutura seu texto com base em dois paradoxos principais: o paradoxo do ser do tempo (ontológico) e o paradoxo da medida de algo que não pode ser medido, pois que já não tem extensão física (*extentio*), como em Aristóteles, senão distensão psíquica (*distentio anima*). Para Ricoeur, a solução ao paradoxo especulativo do ser do tempo encontra resposta na narrativa; e o da medida do tempo também tem resposta na narrativa; ou mais precisamente, na poética da narrativa, o que significa dizer que reside no próprio ato: o ato de narrar. Em sua argumentação o filósofo francês enumera quatro motivos principais que o levaram a sugerir tal leitura das *Confissões*: 1) Agostinho trata a questão do tempo na narrativa autobiográfica das *Confissões*, e não no livro da *Física* como em Aristóteles; 2) o exemplo da “frágil recitação” do hino (*canticus*) de Santo Ambrósio – *Deus creator omnium* – como solução ao paradoxo da medida do tempo, funde a argumentação especulativa com a *poiética*; 3) a poética (recitação do hino) é o próprio *paradigme* para medir as outras ações humanas; e, 4) por isso, neste mesmo paradigma, está contido virtualmente “todo o império da narração”: “do simples poema

passa para a história de uma vida e daí para a história universal” (cf. RICOEUR, 1983, p. 48-49).

A análise do texto de Agostinho, deste modo, é bastante frutífera para Ricoeur, pois, segundo ele, “abre o caminho que considera a atividade narrativa como solução ‘poética’ do paradoxo especulativo, como se vê pela própria escolha do exemplo da recitação de um poema” (RICOEUR, 2012, p. 302). É o mesmo que dizer que a solução aos paradoxos especulativos são *poiéticas*: residem no *ato de...* (*narrar*, neste caso). Mas poderia ser, como em outros casos, do *ato de...* tomar decisão, interpretar-se, interpretar o outro, respeitar, reconhecer.

É importante sublinhar duas coisas neste momento.

Ricoeur considera que essas “extrapolações sugeridas por Agostinho” (RICOEUR, 1983, p. 49), “abrem o caminho” para a solução poética, contida no restante dos três volumes de *Tempo e narrativa*. Em segundo entende que, embora os paradoxos sejam especulativos, a solução é poética, o que significa dizer que escapa a simples argumentação especulativa e ingressa no terreno da ação (*ato de...*). A solução que vem da poética narrativa assim opera: “conjugando os dois polos, do evento e da história, ela (a poética) fornece ao paradoxo uma solução que é o próprio ato poético” (RICOEUR, 2012, p. 303).

Para nosso propósito, é suficiente registrar que, no plano estrutural dos três volumes de *Tempo e narrativa*, o Capítulo XI das *Confissões*, que trata a questão do tempo da alma, e a *Poética*, complementada pela *Física* (tempo cosmológico), fornecem as duas *estruturas correlativas* da poética-narrativa, ou seja, o paradigma da poética que Ricoeur aplicará no restante da obra, e que, mesmo sem explicitar claramente, já vinha aplicando em sua obra. É o que ele resume quando diz: “a poética de Aristóteles traz a *réplica invertida* da *distentio anima* de Agostinho” (RICOEUR, 1983, p. 19). Quer isso dizer: a experiência desordenada do tempo humano será articulada de modo narrativo, tal como sugere Agostinho nas *Confissões*; e a narrativa adquire sentido na medida em que ordena os dissonantes episódios da existência temporal, tal como faz Aristóteles na *Poética* (cf.

RICOEUR, 2012, p. 300). Mas também: os rígidos esquemas e polarizações insolúveis das especulações teóricas se resolvem de forma prática, e assim reciprocamente.

Com base neste quadro formal, a nosso ver, Ricoeur apresenta respostas poéticas aos três problemas principais de *Tempo e narrativa*. Consegue responder ao problema da aporética da temporalidade, como já vimos. Consegue responder o problema do lugar e do papel da narrativa no conhecimento histórico e na literatura de ficção: são dois tipos diferentes de narrativas com objetivos semelhantes; a historiografia registra o que os seres humanos fizeram no passado (memória) e a literatura de ficção é invenção da imaginação. E, por fim, a respeito da escritura (configuração) da história e da ficção literária, consegue dizer que elas emprestam uma a outra seus procedimentos recíprocos. Com efeito, a literatura aprende a narrar com a história e a história se orienta pela imaginação criativa da ficção ao recontar o passado. Em ambos os casos, a poética da narrativa subjaz como uma estrutura de fundo em que se correlacionam e colaboram a memória e a imaginação produtiva na escritura do romance e da história; e posteriormente, na resolução dos paradoxos da identidade pessoal e dos dilemas morais, entre outros.

A questão agora é saber como o paradigma da poética se aplica na confecção da antropologia filosófica?

Antes de tudo, temos de conceder que, em *Tempo e narrativa*, o acento está posto na narrativa como resposta aos impasses da permanência no tempo, ou seja, da identidade temporal, realizada pela historiografia e pela ficção literária. Em *O si-mesmo como um outro*, no entanto, o foco muda deslocando paulatinamente o esquema poético-narrativo para a resolução dos problemas antropológicos relacionados com o si-mesmo. Em particular, entendemos que a narrativa será tomada como um dos paradigmas da poética, e que se aplica perfeitamente na resolução dos paradoxos da identidade pessoal.

## A poética de si

Não há dúvida que o tema da identidade pessoal dá continuidade às questões referentes a uma antropologia que não se deixa atrair pela possibilidade de responder de modo a enclausurar o humano numa entidade blindada a toda e qualquer mudança. Tampouco se deixa ofuscar pelas respostas fáceis que passam pelo total apagamento ou negação da identidade pessoal. A narrativa é o novo lugar da mediação poética, cumprindo assim com a função homóloga antes emprestada ao símbolo e ao texto. Como bem indica Amalric (2011), a ideia de uma constituição poética do si (*poétique du soi*) leva Ricoeur a reelaborar os conceitos diretores de sua hermenêutica do si. Em consequência, já não mais se trata de decifrar símbolos ou interpretar textos, tarefa levada a cabo nos trabalhos anteriores relativos à filosofia da vontade e à teoria narrativa, senão que cabe agora interpretar a si mesmo e o outro com base na longa prosa das narrações.

De acordo com o que assumimos até o momento na tentativa de responder à questão da unidade da obra, é possível derivar daí que, em *O si-mesmo como um outro*, assim como em alguns artigos e conferências datados no mesmo período, encontramos o prolongamento dos temas e dos problemas deixados de lado não só no final do terceiro volume de *Tempo e narrativa*, senão que em outras de suas anteriores obras. Um dos temas antropológicos que Ricoeur retoma é o da identidade pessoal, o qual já estava esboçado em seu artigo *A identidade narrativa*, de 1986, em termos de uma hermenêutica de si, nas seguintes palavras: “conhecer-se, dizia eu então, é interpretar a si mesmo sob o duplo regime da narrativa histórica e da narrativa de ficção” (2016, p. 265). Também é significativo que o próprio título *O si-mesmo como um outro* já remeta, de um modo, para o polo da imaginação, pois o *ser-come* da metáfora e da narração reaparece no *si-mesmo como*; e de outro modo, o *como um outro* também aponta para o polo da experiência fática contido nas vivências.

Além disso, em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur introduz um dos aspectos inovadores na teoria da identidade pessoal, a saber: a distinção

entre identidade *idem* e identidade *ipse*, que procura eliminar a ambiguidade trazida pelo termo “idêntico”. A terminologia apresentada se socorre da designação latina do *mesmo* pelos termos *idem* e *ipse*. Tal como ele sugere, o termo *idem* remete ao que é o mesmo e que permanece com o passar do tempo; e de outra forma, o termo *ipse* designa aquilo que é o mesmo, mas muda constantemente no decorrer do tempo e na relação com o outro. Não obstante, o termo *ipse* tem como contrários o “diferente”, o “outro”, o “estrangeiro” ou o “estranho”. Mas também, o “estranho” pode radicar no próprio âmbito ontológico da singularidade inalcançável, da própria “carne”: “a estranheza pode assumir ora o aspecto repugnante da ‘náusea’ de Sartre; ou do ‘há’ segundo o jovem Lévinas; ora o aspecto numinoso do ‘místico’, segundo a famosa formulação do *Tractatus* de Wittgenstein” (RICOEUR, 2016, p. 303).

A segunda distinção procura esclarecer o tipo de identidade depositada nos termos “*que*” e “*quem*”. Ricoeur retoma, com Hannah Arendt, de quem assume tal distinção, que: “Cabe à narrativa, assim, dizer a ‘identidade do quem’ (*the identity of the who*). Essa é a solução narrativa do problema da identificação” (RICOEUR, 2016, p. 260).

A principal questão, a nosso ver, que serve para retomar as conquistas anteriores em termos da poética da narrativa, e já indicar o avanço em sua aplicação na resolução do problema da identidade pessoal, está formulada do seguinte modo: “qual a contribuição da poética narrativa para a problemática do si”? (RICOEUR, 2016, p. 273).

A resposta de Ricoeur é dupla. Em um sentido indica os aspectos da teoria narrativa que vão ao encontro das abordagens analíticas da identidade pessoal, tratadas mais detidamente em *O si-mesmo como um outro*. Em outro sentido, a teoria narrativa serve para avançar nessas discussões, a tal ponto de poder indicar os limites e deficiências das mesmas.

No primeiro sentido, Ricoeur aponta que a poética narrativa serve para confirmar os traços característicos da pessoa, evocados pela teoria dos singulares de base de Peter Strawson. Confirma também o primado da terceira pessoa no conhecimento de si, ao dizer que “o herói é alguém

de quem se fala” (RICOEUR, 2016, p. 273), mesmo nas confissões e nas autobiografias. Confirma ainda a noção de “corpo-próprio”, pois o personagem não só possui um corpo, senão que *é* um corpo que intervém no curso das ações e abriga predicados físicos e psíquicos. Além disso, confirma, por fim, que a narrativa facilita o aperfeiçoamento moral do si, na medida em que “explora as vias pelas quais a virtude e o vício conduzem ou não à felicidade ou à infelicidade” (RICOEUR, 2016, p. 276).

Ao lado desses aspectos, os quais indicam a apropriação de algumas contribuições trazidas pelas teorias analíticas da identidade pessoal, a segunda distinção estabelecida por Ricoeur aponta para a direção que ele seguirá doravante: a da solução narrativa aos paradoxos da identidade pessoal.

Para sermos sintéticos, tomamos por base a dialética que reaparece na conferência *Os paradoxos da identidade*, de 1995, a qual dá sequência explicativa aos três tópicos principais da identidade pessoal como identidade narrativa, os quais se resolvem de forma poético-narrativa, já apresentados em *O si-mesmo como um outro*.

Os três tópicos estão formulados em termos de paradoxos. O primeiro é o da permanência no tempo: há uma substância humana que permanece por detrás das mudanças operadas pelo tempo ou não há permanência alguma. Na resposta, Ricoeur retoma a dialética entre identidade *idem* e identidade *ipse*. No caso da identidade *idem*, a permanência se dá pelo caráter, isto é, os traços que um personagem exhibe ao longo de uma narrativa. No caso da identidade *ipse*, ele recorre à figura da manutenção de si pela promessa, o que abre o si para o outro, pois só se promete algo a alguém. Além disso, avança no sentido de que há uma dialética entre *idem* e *ipse*. De acordo com ela, quando prevalecem os traços do caráter, temos a sobreposição do *idem* ao *ipse*; e na manutenção de si pela promessa se sobressai a *ipseidade* (cf. BOTTON, 2017).

Os outros dois paradoxos tratam a relação do si com o outro. Em um deles, a alternativa é entre o *si* que se identifica com o outro, enquanto segunda pessoa, pelo processo da fusão; e o *si* que procura se separar do

outro, mediante os sentimentos de ódio, medo ou desprezo. A dialética entre fusão e separação marca o ponto de equilíbrio. Por fim, no outro paradoxo, a dialética se dá entre os polos da fragilidade e da responsabilidade, aplicada à relação do *si* com as instituições.

De modo complementar, em seu texto *A identidade narrativa* (2016), que já anunciava sinteticamente alguns dos temas desenvolvidos em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur, com base na perspectiva da *refiguração* (Mimese III: o ato de ler), destaca duas variações imaginativas da identidade pessoal, ambas problemáticas, mas que servem para mostrar a presença da imaginação (*ser-como...*) na constituição da identidade pessoal.

A primeira delas reside na auto-identificação com um personagem real (historiografia) ou fictício (literatura), pois a fusão com o outro (*ser-como* um personagem) se impõe como uma estratégia que pode levar ao autoengano ou à fuga de si. Na segunda variação imaginativa, ele aponta para o perigo das narrativas de ficção que conduzem à total perda de identidade, pelo processo de imersão do personagem na experiência da vacuidade, do vazio, da noite escura, do nada, do não-sujeito. O exemplo preferido por Ricoeur é o personagem principal do romance de Robert Musil, *O homem sem qualidades*, mas poderíamos acrescentar sem prejuízo que também se aplica ao personagem principal de *A náusea* de Jean-Paul Sartre, Antônio de Roquentin.

As duas variações imaginativas servem para estabelecer os polos de uma dialética em que o *idem* e o *ipse* se sobrepõem de dois modos diferentes e problemáticos. No primeiro modo, temos o encobrimento do *ipse* pelo *idem* – ou do *quem* pelo *que* –, na medida em que *eu quero ser o mesmo que outro*. No segundo modo, temos a identificação com um personagem fictício, que tenta realizar a experiência literária de apagamento ou quase apagamento do *idem*, em que restaria apenas a *ipseidade* pura, um puro *quem* sem *que*. Neste mesmo sentido, Ricoeur insiste na invalidação da tese implícita ao romance de fluxo de consciência, apontando para o paradoxo da afirmação “eu não sou nada”. Em tal afirmação, o “nada”,

atribuído a um eu, já é “algo”; e, além disso, sempre haveria um “quem” na atribuição de algo (mesmo que seja “o nada”) a alguém. Ele conclui de forma interrogativa: “Quem ainda é ‘eu’ quando o sujeito diz não ser nada?” E responde: “Precisamente, um si privado do socorro da mesmidade” (RICOEUR, 2016, p. 279). Na terminologia ricoeuriana, um *si* sem *idem* é um ser humano “sem qualidades”, “sem caráter” e, portanto, sem a permanência no tempo exigida por um dos polos da identidade pessoal.

Em ambos os casos, Ricoeur não só busca critérios para avaliar as enunciações problemáticas a respeito da identidade pessoal, senão que, de outro lado, procura reestabelecer a dialética entre *idem* e *ipse*, *que* e *quem*, com um desenlace que encontra solução semelhante ao ato de narrar da poética narrativa.

A este tipo de solução, que se aplica a vários casos paradoxais, é que acunhamos o termo *antropoiética* com o intuito de designar o cerne da antropologia filosófica do autor.

## Referências

- ABEL, Olivier; PORÉE, Jérôme. **Le vocabulaire de Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses, 2007.
- AMALRIC, Jean-Luc. *Affirmation originare, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'antropologie ricoeurienne. Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*. V. 2, n. 1, pp. 12-34, 2011.
- BASTIEN, Stéphane. *L'existence humaine comme oeuvre ouverte. Sur l'anthropologie philosophique de Paul Ricoeur. Horizons Philosophiques*, v. 16, n. 2, pp. 39-60, 2006.
- BOTTON, João B. **O homem como promessa. Estudo das implicações da antropologia filosófica de Paul Ricoeur**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2017.
- FIASSE, Gaëlle. **Paul Ricoeur: de l'homme faillible à l'homme capable**. Paris : PUF, 2009.

FOESSEL, Michäel; MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur : de l'homme coupable à l'homme capable**. Paris: ADPF Editions, 2005.

FUMERO, Erico. **A poética do tempo. Uma aproximação da filosofia fenomenológica hermenêutica de Paul Ricoeur na obra *Tempo e narrativa***. São Paulo: Loyola, 2018.

JERVOLINO, Domenico. *La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la tradutiön*. **Archives de Philosophie**, Tome 67, 4, pp. 659-668, 2004.

JESUS, Valdinei Vicente de. **Poética da vontade. Uma ética hermenêutica da perspectiva de Paul Ricoeur**. São Leopoldo: Unisinos, 2018.

MICHEL, Johann; PORÉE, Jérôme. Apresentação. In: **Escritos e conferências 3. Antropologia filosófica**. Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

MÖBBS, Adriane S. M. **O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur**. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), 2015.

MUKENGEANTU, Paul. *L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur*. **Laval Théologique et philosophique**, v. 48, n. 2, pp. 209-222, 1990.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. **A questão da vida em Paul Ricoeur**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

RICOEUR, Paul. **Le volontaire et l'involontaire**. Paris-França: AUBIER, Éditions Montaigne, 1950.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Aubier Montaigne, 1967.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique**. França-Paris: Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit. Tome II: La configuration du temps dans le récit de fiction**. França- Paris: Seuil, 1984.

- \_\_\_\_. **Temps et récit. Tome III: Le temps raconté.** França-Paris: Seuil, 1985.
- \_\_\_\_. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.** Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_. **Soi-même comme un autre.** Paris: Seuil, 1990.
- \_\_\_\_. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 125, pp. 299-310, 2012.
- \_\_\_\_. **Escritos e conferências 3. Antropologia filosófica.** Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.
- \_\_\_\_. *Promenade au fil d'un chemin.* In: TUROLDO, Fabrizio. **Indagini su Paul Ricoeur.** Padova: Il Poligrafo, 2000.
- SALVIOLI, Marco. **Il símbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur. Una proposta di ripensamento nel paradigma della tradizione.** Divus Thomas, vol. 112, 2, pp. 13-64, 2009.
- STEVENS, Bernard. *L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur saisie selon la perspective de son ouvrage Temps et récit I.* **Tijdschrift voor Filosofie**, n. 1, pp. 111-117, 1985.
- SUGIMURA, Yasuhiko. *L'homme, médiation imparfait. De l'homme faillible à l'herméneutique du soi.* In: RICOEUR, Paul. **L'herméneutique à l'école de la phénoménologie.** Paris: Beau Chesne, 1995, pp. 195-217.

## A antropologia do homem falível em Paul Ricoeur

*Paulo Henrique Carboni*<sup>1</sup>

### Introdução

A filosofia contemporânea, acolhendo as diferentes vozes que discursam sobre a questão antropológica, pode ofertar seu raciocínio por diferentes filósofos. Neste sentido, Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês marcado por uma amplitude do pensamento, e que pode relacionar diferentes matizes, também compõe seu mosaico na ótica de uma análise antropológica.

Partindo de uma fenomenologia, Ricoeur se preocupa com a questão antropológica na perspectiva de sua viragem filosófica: o filósofo passa da fenomenologia à hermenêutica na condição de uma explicação reflexiva que não exclui a pré-compreensão humana. Este, inclusive, é objeto de profunda análise justamente por escapar àquela reflexão sistematizante, que na recepção do sujeito por ele mesmo (como é o caso da antropologia filosófica), poderia criar dificuldades epistemológicas de compreensão. Há, sobretudo, uma atenção didática nos escritos ricoeurianos que evidencia seu cuidado e diálogo com os conhecimentos contemporâneos.

De onde vem o mal humano? A resposta da pergunta já inquirida por Agostinho no século V não é mais uma certeza contemporânea. O progresso positivista também não se confirmou como fim da deficiência humana. Já orientado a uma hermenêutica, Ricoeur pretende analisar a

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM (RS). E-mail: [paulocarboni@outlook.com](mailto:paulocarboni@outlook.com)

simbologia com que o mal se nos apresenta ao longo da história ocidental. *A Simbólica do Mal*, de 1960, é o livro que aponta tais questões.

Mas em *Finitude e Culpabilidade* (1960), o filósofo quer apontar para este ser humano que pratica o mal. Mais do que uma análise ética sobre o mal, com seus juízos de valor, Ricoeur pretende mostrar a condição humana pela qual o mal é possível; Ricoeur nos apresenta o espaço humano do acontecimento do mal.

Resgatando a filosofia moderna de Descartes (1596-1650) e Kant (1724-1804), na metodologia de uma síntese transcendental operada pelos polos de finitude e infinitude, Ricoeur propõe uma didática de uma dialética que preleciona os principais movimentos humanos: o conhecimento, a ação e os afetos. Com estes três momentos, nosso filósofo quer mostrar a dinâmica interna destas expressões do humano e apontar a possibilidade do mal acontecer.

Distante de uma afirmação irredutível e ontológica do mal, Ricoeur elabora esta antropologia para poder dar continuidade aos seus estudos sobre a simbólica do mal. Contudo, servem-nos de reflexão profunda sobre a constituição ambígua e frágil do ser humano.

## I. O itinerário de Paul Ricoeur

### I.1. Da Fenomenologia à Hermenêutica

Paul Ricoeur apresenta-nos já no prólogo de *Finitude e Culpabilidade* uma questão importante quanto ao método de abordagem filosófica que é necessário ter diante da problemática do mal. Anteriormente, no primeiro volume do projeto da Filosofia da Vontade, *O voluntário e o involuntário* (1950), Ricoeur estabeleceu um parêntesis diante da questão do mal, ou como usado pelo filósofo, da culpa e da falha. E esta suspensão se deve, sobretudo, pelo método fenomenológico abordado pelo filósofo em suas pesquisas. A Fenomenologia, em seu caráter descritivo, busca, segundo Husserl (1859-1938), uma *redução eidética* do fenômeno analisado. Esta

redução tem caráter eidético porque intenta a essência fenomênica, seu *eidós*, para poder responder à pergunta pelo ser do fenômeno. Para Ricoeur, o não alcance de uma eidética do mal é sempre uma condição na análise sobre o ser humano (RICOEUR, 2004, p. 10).

Assim, a *epoché* metodológica sobre a questão do mal possibilitou a Ricoeur uma neutralidade da descrição (RICOEUR, 2004, p. 09) sobre o homem, sem que se levasse em conta o fato de ser culpado ou inocente. Diante disto, a questão posta no início de *Finitude e Culpabilidade* é reestabelecer a questão do mal que fora tida suspensa com uma nova “hipótesis de trabajo y un nuevo método de aproximación” (RICOEUR, 2004, p. 09). Não se pode, então, realizar um estudo fenomenológico sobre o mal porque, sobretudo, dado o seu caráter irracional e injustificável, o mal é “estranho” à racionalidade filosófica. Tudo isto, contudo, não faz com que não vejamos o mal acontecer no drama existencial humano.

Do mal não há inteligibilidade directa; porém a experiência irracional do mal diz-se, mesmo se não se deixa imediatamente aproximar pelo filósofo [...], o mal resiste à sua integração no sistema da razão. Somente a análise das linguagens nas quais o homem exprimiu a sua experiência é susceptível de oferecer ao filósofo um dado a partir do qual ele pode refletir (RENAUD, 1985, p. 415).

Posta a necessidade de uma nova metodologia de trabalho, o filósofo francês aponta para a necessidade de um discurso empírico sobre o homem baseado nos discursos míticos que contemplam os aspectos da falha humana: a queda, a culpa, a condição falível e o mal. Ricoeur assinala, então, para o fato de que é o discurso mítico capaz de reorientar e abarcar a realidade do mal, sobretudo em uma *simbólica do mal* que está presente na *mítica concreta*, ou seja, são os mitos que podem revelar, com seus símbolos, a experiência humana da labilidade. É assim que há uma nova hipótese do trabalho filosófico de Ricoeur, onde uma hermenêutica da simbólica do mal é requerida pelo filósofo, uma vez que é pela análise dos mitos (e dos símbolos) que se pode discorrer filosoficamente sobre o mal.

Há uma máxima no pensamento de que *O símbolo dá a pensar*. A revolução metodológica de Ricoeur já acontece diante do mundo simbólico, pois o filósofo já propõe “pensar, no ya <<tras>> el símbolo, sino <<a partir>> del símbolo” (RICOEUR, 2004, p.12). Esta é, pois, uma importante virada no pensamento de Paul Ricoeur: é exemplo da passagem da Fenomenologia para uma Hermenêutica Filosófica. Ainda que, segundo RENAUD, “o momento fenomenológico nunca será abandonado por Ricoeur” (1985, p. 407).

## **1.2. A exigência de uma Antropologia para a análise da Simbólica do Mal**

Ao suprimir *epoché* da culpa, colocada em *O voluntário e o Involuntário*, diante da análise fenomenológica do ser humano, Ricoeur pretende considerar a condição do mal no ser humano a partir de ideias que apresentam o caminho pelo qual a culpa se apresenta enquanto experiência humana. Primeiramente nas descrições míticas, tratadas aqui como mítica concreta, que ao longo da história humana perpassaram diferentes culturas para mostrar a condição, não poucas vezes, errante de nossa condição. Embora a culpa não possa ser entendida a partir de nenhuma redução empírica, ou mais ainda, entendida a partir de nenhuma descrição, a associação do pensamento acerca da vontade humana (refletida em *O Voluntário e o Involuntário*) possibilitou três caminhos do pensamento para a reflexão do filósofo (RICOEUR, 2004, p.10): os mitos da queda, caos, exílio; a constelação simbólica pela qual tais mitos participam, ainda que em diferentes religiões e culturas; e, por fim, um estudo sobre a simbólica do mal. Decerto, esta última direção do pensamento de Ricoeur, denotando um caráter hermenêutico dos símbolos, conseguiu conjugar as premissas de uma análise sobre o acontecimento do mal enquanto situação moral humana, sem uma afirmação essencial deste mal na experiência humana.

Já que uma análise eidética do mal se torna impossível para o pensamento ricoeuriano e a condição trágica da existência é bem descrita na

mítica concreta, qual seria, portanto, o elemento de coesão entre as narrativas míticas e o problema do mal? A resposta passa, sem dúvida, pela pergunta sobre o ser humano. É, pois, o homem aquele que coincide entre o discurso (mítico) do mal e o mal enquanto comportamento moral. Ricoeur insta uma antropologia filosófica como ponto de relação entre estas duas abordagens sobre o mal. Uma compreensão antropológica capaz de subsistir à ideia da possibilidade do acontecimento do mal. É assim que a ideia de *falibilidade*, central à compreensão de Ricoeur neste segundo volume da *Filosofia da Vontade*, ganha espaço.

Este estudio se centra en el tema de la falibilidad, es decir, de la debilidad constitutiva que hace que el mal sea posible. Por medio del concepto de falibilidad, la antropología filosófica viene en cierto modo a encontrarse con la simbólica del mal. (RICOEUR, 2004, p.11).

É, pois, pela ideia de falibilidade que Ricoeur encontra espaço para o desenvolvimento de uma antropologia capaz de responder à problemática do mal no humano. O filósofo francês já compreende, portanto, que a ideia de falibilidade alcança maior perspectiva de compreensão do humano do que foi dito em *O voluntário e o involuntário*.

Há, contudo, uma singela diferenciação que nos esclarece ainda mais a ideia de falibilidade tratada no primeiro livro *Finitude e Culpabilidade*. É o espaço que há entre a compreensão da falta e a falibilidade. Tendo os olhos postos diante de uma antropologia que discursa o mal no humano, outra vez Ricoeur repele a ideia de uma visão ontológica do mal na natureza humana. Afirmar o mal como coexistente à natureza humana, evidenciando um caráter ontológico, é afirmar essencialmente o mal na humanidade, deixando de haver uma ação ética má, para uma naturalização do mal no humano. É, portanto, sintetizar a falta e a falibilidade. Em outras palavras, a falta, que é um mal ético, assume o caráter de falibilidade, para, então, deixar de ser ética tornando-se ontológica.

Considerando que a descrição do ser humano é empírica em *O Homem Falível*, uma análise antropológica parte, pois, de uma pré-

compreensão do que o homem é por si mesmo. Sendo assim, a pergunta pela falibilidade humana ressoa naquela análise que todo ser humano faz sobre si onde encontra uma tal desproporção da sua vida, uma certa incoerência entre sua vontade e a sua ação. É a desproporção humana que demonstra, primeiramente, o caráter de possibilidade do mal. Ricoeur chama esta desproporção de *patética da miséria*.

### **I.3. A Patética da Miséria**

No interior do humano falível há uma desproporção que possibilita o mal acontecer. Esta é uma constituição do ser humano, não como afirmação essencial do mal, mas como possibilidade do acontecimento da falta. A *patética da miséria* é o paradigma pelo qual se reflete sobre a falibilidade humana.

A desproporção humana é tratada primeiramente nos mitos da *patética da miséria*, que servem como matriz da reflexão da não coincidência do homem consigo mesmo. Ricoeur quer recuperar a força da compreensão pré-reflexiva da *patética da miséria* que manifesta como o homem pré-compreendeu a si mesmo em seu aspecto ‘miserável’. A patética revela o esforço humano para dizer sua condição trágica, esta pré-compreensão é conduzida através do imaginário de diversos símbolos. Ela nos diz tanto de algo que sofremos quanto de algo que produzimos. Esta situação humana é assinalada pelo padecer por nossos limites e por nossa potencialidade de transcendê-los, em termos cartesianos, é uma tensão existente entre o finito e infinito (RENAUD, 1985, p. 13).

Considerando que Ricoeur já faz uma hermenêutica da condição humana de falibilidade, há todo um resgate dos escritos que apontam para esta diferenciação do homem nele mesmo e consigo mesmo. Primeiramente, o filósofo nos recorda a compreensão de finitude que está presente já nos escritos platônicos como *República e Teeteto*, onde a alma humana configura-se como o inteligível e o corpo como o corruptível. Ricoeur

intenta, já nos primórdios da História da Filosofia, mostrar como a condição falível já está posta diante da análise do homem por ele mesmo.

Outro exemplo desta desproporção já tratada nos textos platônicos é o mito de Eros que representa a alma nascida da união de *Poros*, o princípio da abundância, e *Penia*, o princípio da indigência ôntica. Este mito representa a face pré-filosófica da compreensão da falibilidade, pois transmite a *patética da miséria* de uma maneira própria, aclarando a desproporção que há em Eros e que, completada na reflexão sobre o humano, de certa forma, traduz a própria humanidade sujeita à sua desproporção. Preservando o mistério da limitação, põe a condição miserável à espera da elucidação por meio da reflexão.

#### 1.4. A dialética Finito-Infinito

Analisando que o ser humano, devido a *patética da miséria*, está situado em um *topos* caracterizado por uma desproporção ôntica, aparecem os dois polos da reflexão ricoeuriana sobre o ser humano: o finito e o infinito. Esta dialética já está situada em Descartes, em *Meditações Metafísicas* (2016), nas distinções entre *Res Cogitans*, *Res Divina* e *Res Extensa*. A substância pensante, para o filósofo moderno, é finita, imperfeita. Está no ser humano como condição de existência de seu ser na clássica afirmação “*Cogito, ergo sum*”, tal *Res* tem sua característica de finitude atrelada à condição imperfeita da existência humana, a morte. De outro lado, a substância Divina tem como expressão a sua condição infinita e perfeita, que já está presente, para a elaboração da ideia de finitude, no ser humano. Deus não tem falsidade, tampouco imperfeições. Esta dialética é tratada em Descartes na elaboração da prova da existência de Deus, ao mesmo tempo em que situa o ser humano num espaço intermediário desta relação de finitude e infinitude. O filósofo que abriu as portas do pensamento moderno forneceu, pois, os elementos necessários para uma análise da situação humana de intermediário na existência dos seres, pois participa, ao mesmo

tempo, de duas características que são referenciais na construção de seu próprio discurso, de sua própria vida.

Afirmar a condição intermediária do ser humano é colocá-lo em um *lugar ontológico* entre o ser e o nada (RICOEUR, 2004, p. 22). Este lugar, contudo, se nos apresenta como um espaço enganoso: o ser humano, enquanto objetificado pela racionalidade, ocupa o mesmo lugar das outras realidades do mundo, sejam estas mais ou menos complexas. A posição que o humano ocupa é intermediária no *em-si-mesmo* do homem. Esta localização particular confere ao ser humano a figura de *ser-intermediário* (RICOEUR, 2004, p. 23) enquanto opera mediações, já não entre anjos e demônios, mas nas diferentes relações que estabelece na sua própria existência enquanto mediadora de diferentes níveis da realidade, seja em si mesmo, interiormente, ou na reflexividade do mundo, exteriormente.

Deste ponto em diante, Ricoeur já se aproxima da reflexão transcendental de Kant como paradigma de compreensão desta realidade intermediária do ser humano:

Por eso, no explicaremos a Descartes por medio de Descartes, sino de Kant, Hegel y Husserl: el carácter intermedio del hombre sólo puede descubrirse por el rodeo de síntesis transcendental de la imaginación o por la dialéctica entre certeza y verdad, o por la dialéctica de la intención y de la intuición, de la significación y de la presencia, del Verbo y de la Mirada. En resumen, para el hombre, ser intermediario es mediar (RICOEUR, 2004, p. 23).

O rigor transcendental de Kant coloca Ricoeur em uma situação de profunda reflexão sobre a constituição da mediação finita-infinita na elaboração da antropologia do ser humano enquanto ser intermediário. Em Kant, na imaginação transcendental, as faculdades sensíveis projetam-se sobre alguma coisa, e estas, por sua vez, constituem um para-nós aplicando-se nas categorias do entendimento definidas por Kant. A intencionalidade com que nos debruçamos sobre algo, alinhavada pela projeção do olhar e apreendida pela linguagem, opera no interior humano uma síntese:

A desproporção entre o verbo que diz o ser e o verdadeiro olhar cravado no aparecer e na perspectiva constitui, para a reflexão a derradeira manifestação da cisão entre o entendimento e a sensibilidade. É a nova forma da dialética cartesiana do infinito e do finito. Já não está entre as duas faculdades, vontade de um lado, entendimento de outro, mas atravessa essa faculdade, que é a um só tempo finitude e transcendência[...] (RICOEUR, 2016, p.27).

Enquanto síntese da coisa, a imaginação transcendental opera aberta ao horizonte da realidade, já objetiva, que se nos apresenta. E, para Ricoeur, quando comenta a imaginação transcendental (RICOEUR, 2016, p. 29), é a síntese que constitui, justamente, a objetificação do objeto. Já não há um *para si* na construção da realidade sintética, pois ela se esgota ao ofertar ao nosso conhecimento a realidade já objetificada. O novo modo de compreender a dialética do finito-infinito, do olhar perspectivo em direção à coisa e de sua apreensão pela palavra enunciada, pelos conceitos, e sua adequação, apresenta ao pensamento humano a possibilidade de que a síntese do objeto seja, já de antemão, uma projeção humana realizada pelo seu próprio entendimento. Contudo, o caráter reflexivo intenta o retorno necessário à compreensão da síntese e do conhecimento humano. A apreensão reflexiva se dá na síntese destas silhuetas das coisas, o que se traduz em uma reflexividade sobre *certo aspecto* objetivo da coisa (RENAUD, 1985, p. 14).

Ainda que a reflexão transcendental seja mais uma etapa da progressão didática com que Paul Ricoeur reflete sobre a falibilidade humana em sua dimensão dialética de infinito-finito, a colaboração kantiana ainda não responde ao caráter pré-filosófico com que Ricoeur pretende estabelecer os passos de sua antropologia, já que esta se nos apresenta, com suas raízes, num horizonte dramático da experiência humana. Neste esquema transcendental, a *patética da miséria*, enquanto elemento primevo de identificação da condição falível do homem, fica de fora. A reflexividade que faz o movimento de retorno ao ser humano a partir da síntese não opera o caráter pré-filosófico com que a labilidade humana é contemplada pelo *pathós* da miséria humana. Dito isto, o caráter transcendental da antropologia ricoeuriana se dá por uma compreensão da imaginação

transcendental, e de sua síntese, apoiada no retorno, pela reflexão, da realidade objetificada, sem estabelecer uma parada na condição orgânica e global do pensamento do filósofo francês. É por isso que Ricoeur utiliza a síntese transcendental sem condicionar a totalidade de sua reflexão na epistemologia kantiana:

Com efeito, a síntese da qual a filosofia transcendental presta contas é somente intencional e formal. Somente intencional porque se esgota na unidade do objeto, somente formal porque é anterior a qualquer conteúdo. É nesse sentido que a filosofia transcendental permite começar, mas não prosseguir, uma antropologia filosófica digna deste nome. Existe um suplemento no mito da “mistura” e na retórica da “miséria” que uma reflexão exclusivamente transcendental à maneira kantiana não permite levar ao nível da razão (RICOEUR, 2016, p. 31).

Destarte, retomamos a *patética da miséria* em caráter pré-compreensivo da labilidade humana. Como vimos, a linguagem mítica soube contemplar esta experiência humana da falta. Ademais, na leitura mítica, identificamos também a realidade infinita-finita do homem. Por um lado, ele está como que preso ao seu destino, aninhado em sua realidade puramente humana. De outro, na condição infinita, o ser humano almeja outra vivência, outro lugar de habitação, ou ainda, manifesta a sua vontade como elemento em que podemos identificar o excesso. *Pênia* e *Poros*, o princípio da indigência e o excesso, marcam a natureza humana. “En la precomprensión del hombre por sí mismo hay una riqueza de sentido que no se puede igualar con la reflexión” (RICOEUR, 2004, p. 26). É no segundo livro de *Finitude e Culabilidade* que o filósofo completará a sua tese sobre a condição lábil e a reflexão do mal partindo não de uma dialética, ou até mesmo da reflexão pura, mas de uma pré-compreensão dada por uma *Simbólica do Mal*.

A antropologia ricoeuriana do *Homem falível* é compreendida nestes tempos didáticos com que o filósofo constrói o seu pensamento: finito, infinito e síntese. São estes elementos que compõem a metodologia que Ricoeur estabelece para a compreensão antropológica. Esta estrutura

permite contemplarmos o pensamento sobre o humano da maneira mais ampla possível, considerando os elementos de síntese que o ser humano realiza sobre a realidade, ao mesmo tempo em que conserva os estados pré-reflexivo e reflexivo da vida humana. Esta última possibilitando o retorno para a análise que o sujeito faz de si, dos outros e das coisas, e a *patética da miséria* como uma peripécia narrativa que denota a condição mediadora que o ser humano tem entre o ser e o nada, entre o infinito e o finito.

Resta, pois, ao filósofo demonstrar como se realiza esta síntese teórica na prática. Em outros termos, como este projeto de uma Filosofia da Vontade aparece no horizonte humano. Existe uma distância, conservada pelo caráter da pré-compreensão filosófica e evidenciado pelo *pathós* miserável de nossa condição, entre o pensar e o agir, e Ricoeur elenca três caminhos que possibilitam, justamente, a análise desta tríade metodológica – finito, infinito e síntese – na chamada desproporção humana. O conhecimento, a ação e a afetividade são os três elementos de concepção da desproporção humana, salvando, precisamente, as particularidades de cada uma destas realidades. O problema epistemológico e o agir humano já apareceram, de certa forma, nas sínteses do conhecer e da prática humana (RENAUD, 1985, p. 14). E o sentimento adquire um caráter pré-reflexivo, em outras palavras, anterior à relação sujeito-objeto, que nos mostra, uma vez mais, a mediação que o ser humano está situado entre a dialética finito-infinito. Analisemos, pois, como Ricoeur concebe a tríade dialética nos momentos do conhecimento, da ação e da afetividade.

## II. Antropologia de Ricoeur: a dialética finitude-infinitude

Temos percorrido o caminho metodológico pelo qual Ricoeur elabora uma antropologia da condição lábil do ser humano. Assim, o filósofo elenca três momentos para a sua reflexão que abarcam maior totalidade diante do fenômeno humano. São eles: conhecimento, ação e afetos.

## II.1. O Problema do Conhecimento

### II.1.1. A Perspectiva Finita do Conhecimento:

Considerando que o ser humano situa-se numa condição intermediária como já vimos no capítulo anterior, Ricoeur encontra o espaço necessário para a sua antropologia localizando o ser humano também numa condição mediadora do conhecimento. Este *topos* é o da reflexão, que é “ruptura [...] entre sensibilidad y entendimiento” (RICOEUR, 2004, p. 37). A reflexão assume, primeiramente, uma condição finita da *epistème* humana.

Para entendermos este aspecto limitado da reflexão, o filósofo considera a reflexividade humana participante de duas condições, ou ainda, duas dimensões: a capacidade de receber as coisas, os objetos; e a faculdade de determinar o sentido daquilo que foi recebido pelo intelecto. Enquanto *receptora*, a reflexão acolhe em seu interior tudo aquilo que é real, já intencionada pela operação do conhecimento. Enquanto *determinante*, a reflexão entende os objetos e a realidade. Estes são os dois movimentos do conhecimento humano. E são nestes elementos que Ricoeur pretende abordar a dialética de finitude e infinitude.

O ser humano, enquanto ser que reflete e conhece, não é uma entidade abstrata diante da realidade. Ele a percebe. O aparato constitutivo da percepção humana possibilita a intencionalidade direcionada à realidade. Os sentidos assumem, por esta visão, a condição necessária para que a inteligência humana possa operar. Ora, cabe aqui, como introduz Ricoeur, pensarmos na consideração de um *corpo próprio* (RICOEUR, 2004, p.37) constitutivo da realidade sensitiva humana. A relação estabelecida de cada ser humano com seu corpo é o que direciona entendermos a finitude de nossa reflexão: cada corpo humano me abre ao mundo, *me abre a...* (RICOEUR, 2004, p.37); e não me encerra em mim mesmo, ainda que em estágios de sofrimento e de solidão. O *corpo próprio* é sempre uma abertura à realidade. Seria estranho pensarmos que esta abertura ao horizonte

eventual que o corpo propicia seja considerado como finito da reflexividade humana. É por isso que Ricoeur, questionando-se, atualiza-nos que a reflexão também comporta a *receptividade* de que falávamos no início. Neste movimento contrário à abertura do *corpo próprio* é que as coisas se nos apresentam. Elas aparecem, e então é possível concebê-las, intencioná-las. Em outras palavras: elas assumem um caráter ontológico diante de nossa presença. Sendo assim, a *receptividade*:

consiste en la limitación perspectivista de la percepción; hace que toda visión de... sea un *punto de vista* sobre... Pero no observo directamente sino reflexivamente ese carácter de punto de vista inherente a toda visión. Por consiguiente, debo descubrir la finitud de *mi* punto de vista *sobre* un aspecto de la aparición, en tanto que correlato intencional del recibir (RICOEUR, 2004, p. 39).

A ideia de ponto de vista traduz a finitude da reflexão. Ainda que seja o corpo a nossa abertura mesma ao mundo, quando a reflexão permite a determinação objetiva da realidade, isto se dá por uma estreiteza na perspectiva desta mesma abertura. “No percibo nunca más que una cara y luego otra; y el objeto nunca es sino la supuesta unidad del flujo de estas siluetas” (RICOEUR, 2004, p. 39). Assim está posta pelo filósofo a questão da finitude da reflexão humana, assumindo o caráter perspectivista da percepção, damo-nos conta de que a intencionalidade que nos dirige para um objeto é realizada a partir de um ponto de vista; e este, por sua vez, ao objetificar a realidade, oferece-nos uma silhueta, uma face *ex-posta*, do objeto.

### II.1.2. A Perspectiva Infinita do Conhecimento

A abstração necessária para entendermos a dimensão finita da reflexão possibilita a alçada para a compreensão de sua condição infinita. O *ponto de vista* constitutivo da reflexividade não está sozinho. Ao contrário, ele acontece junto a um discurso. Por isso que implicado na fala (ainda que abstrata da perspectiva finita), já aparece, uma vez que é um discurso, a

sua orientação infinita. E a fala sobre a dimensão finita do homem é dita necessariamente pelo ser humano. Esta configuração da fala do ser humano sobre ele mesmo já insinua uma dimensão infinita do discurso, uma vez que a fala sobre si mesmo nunca é esgotada. Mas Paul Ricoeur pensa a partir de uma condição transgressora da fala, e é nesta didática que ele nos apresenta a infinitude da linguagem no conhecimento humano.

Enquanto na perspectiva finita há uma apresentação da silhueta formada pelo percebido, a linguagem é capaz de acolher todas as outras realidades que não constituem esta silhueta percebida. A perspectiva que tenho em relação à coisa está inteiramente relacionada às outras perspectivas “que niegan la mía como origen cero” (RICOEUR, 2004, p.44). Não há, na linguagem, uma exclusão do percebido. Antes, por ela é que será possível acolher as outras dimensões que não são dadas pelo meu próprio *punto de vista*.

A partir de la cosa misma transgredo asimismo mi perspectiva. En efecto, no puedo *decir* esta unilateralidad sino *diciendo* todas las caras que no veo actualmente; ese <<no... sino>> restrictivo, enunciado en la proposición: *no percibo cada vez sino una cara*. (RICOEUR, 2004, p.44).

Esta condição de que “não... senão” é uma dinâmica própria da reflexividade ao passo que tomando a distância da unilateralidade do percebido, reconhece assim mesmo, em si mesma, a diferença que há em outras faces do objeto. E o ato de dizer consegue demonstrar as outras faces do que não foi percebido na unilateralidade do percebido. “Anticipo la cosa misma ordenando esa cara que estoy viendo en relación con las que no veo, pero que conozco. De esa forma, juzgo de la cosa misma, transgrediendo la cara de la cosa con la cosa misma” (RICOEUR, 2004, p.44). Ricoeur introduz o significado da função da linguagem como abertura infinita. O uso da linguagem como ponto da transcendência do ponto de vista pela incorporação linguística do inteiro do objeto percebido.

### II.1.3. A Síntese do Conhecimento

Ao explicitar a desproporção que há na reflexão humana, consistindo em uma expressão finita, dada pelo *ponto de vista* próprio do ponto zero que é o corpo; e de uma condição infinita assumida pela linguagem na afirmação daquilo que está para além do percebido pelo sujeito, Paul Ricoeur, respeitando a sua metodologia didática na expressão da falibilidade humana, considera a síntese destes dois polos como imaginação pura. “O momento intermediário é o da imaginação transcendental, que junta, no sujeito o polo originário da percepção e o polo da linguagem ou da afirmação” (RENAUD, 1985, p. 418). É a partir de Kant que Paul Ricoeur explica a sua didática da síntese do conhecimento a partir da dialética finita-infinita. Percepção e entendimento, categorias usadas pelo filósofo moderno, são entendidas por Ricoeur no intuito de reunir estas dimensões (que nos pareceram serem opostas, ou melhor, contraditórias), para configurar uma síntese sobre o percebido e a fala. É em tal síntese que acontece a condição de possibilidade do surgir do objeto, enquanto objeto epistêmico. O conhecimento não é constituído simplesmente através da aparência objetiva, mas o é também por meio da imaginação. A síntese operada está dada tanto pelo sujeito reflexivo, quando por aquilo que é dado na coisa mesma, no objeto.

Esta síntese não é dada em si mesma, mas somente na coisa. Esta síntese é chamada de objetividade no sentido que isso é a indivisível unidade da aparência e a habilidade para expressá-la. Esta objetividade não se dá na consciência, mas na exterioridade. A síntese da perspectiva finita e do verbo infinito na imaginação pura nos mostra que ela proporciona a mediação do finito e do infinito não em nós mesmos, mas na coisa. Há um hiato entre o que é percebido e o que é verbalizado. O homem faz a síntese entre percepção e linguagem, mas ele observa e está ciente da desproporção incontornável entre os dois polos.

Parece, pois, razoável procurar uma recuperação da *patética da miséria* pelos meios da reflexão pura. Ricoeur sabe, no entanto, que a

desproporção do conhecer não é ainda a falibilidade, que o ponto de vista transcendental tem limites e nunca esgota a riqueza originária do que foi dado na *patética da miséria*. Há que aprofundar mais, pois o existir humano conduz a reflexão até seus próprios limites, pensando a desproporção não apenas ao nível do conhecer, mas ao nível do agir.

## II.2. O Problema da Ação

### II.2.1. A Perspectiva Finita da Ação

Aprofundando o tema da falibilidade humana, Ricoeur pretende, agora, analisar em nível prático tal labilidade antropológica seguindo o mesmo método das miradas finita e infinita para recorrer à síntese, neste caso, prática, de tal condição do ser humano.

Na perspectiva finita da ação, a noção de *caráter* é o condutor da didática ricoeuriana. Contudo, tal ideia não é objetificada, como na análise epistemológica, por uma coisa exterior, um objeto. Esta noção de *caráter* aparece no bojo antropológico enquanto é uma noção relativa à pessoa, e não objeto externo ao sujeito (como dito na fragilidade do conhecimento). Logo percebemos que a análise desta posição que o ser humano ocupa, enquanto firmeza moral e afirmação da sua ação, não pode ser compreendida sem que tomemos em conta alguns elementos característicos e estritamente relativos à ideia de pessoalidade própria do humano. Tais perspectivas, segundo Ricoeur, são: *afetiva*, *prática* e *caráter*.

A esta noción de carácter, a su vez, hay que acercarse gradualmente. En efecto, el carácter es, a su modo, una totalidad de los aspectos de finitud. Si no queremos correr el riesgo de convertir el carácter en una cosa o en un destino, tenemos que componer pacientemente esta noción a partir de la de perspectiva (RICOEUR, 2004, p. 68).

A *perspectiva afetiva* procura considerar algo que é muito bem sentido na experiência humana. Enquanto a perspectiva finita da epistemologia apresentava-nos uma limitação através do *ponto de vista*

que o ser humano ocupa na abertura perspectivista da percepção, Ricoeur, didaticamente, nos recorda que esta mesma intencionalidade primária do conhecimento é associada a um sentimento. Há, portanto, uma qualificação da ideia de *abertura a...* pela afetividade humana. A ação humana também é antecipada por motivos de ordem dos afetos. “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.)” (RICOEUR, 2004, p. 70). A receptividade de tais sentimentos ainda não configura a dimensão finita da experiência afetiva, já que este afeto é manifestado na ordem do desejo. Assim sendo, a *carne dese-jante* é tal qual o *corpo percipiente*: aberto ao acolhimento de elementos e objetos do mundo no horizonte existencial, incluído o próprio comportamento moral humano.

O desafio de mostrar-nos que a finitude da *perspectiva afetiva* do caráter finito da ação é exercida justamente pela dimensão do desejo humano enquanto *carência e falta* de algo. A dinâmica de claridade da recepção afetiva de algo externo ao ser humano também revela a escuridão que “nos habita” ao acolhermos que o desejo também é a ausência e opacidade de algo em nós. As faces de um objeto não constituem matéria somente de caráter epistemológico, elas também são faces de um desejo, o que Ricoeur qualifica como *imagens*.

Aunque el deseo sea claro [...] es *confuso*: esta confusión inherente a la claridad del deseo es la que atestigua su finitud. Hay una opacidad invencible que no <<pasa>> a la imagen, no sólo a la imagen de la cosa, a la imagen de los caminos, de los obstáculos de los medios, sino ni siquiera a la anticipación creadora de imágenes de la alegría de estar << unido por voluntad>> a la cosa deseada. (RICOEUR, 2004, p.72).

E assim, enquanto o *corpo percipiente* configura um fechamento, um estreitamento, da visão de abertura característica da natureza humana por ser – em si mesmo – imediatez, opera assim também a *carne dese-jante*, *per se*, a imediatez do desejo, e não uma abertura. “Esta es la finitud *afectiva*, la diferencia enamorada de sí” (RICOEUR, 2004, p.74).

A *perspectiva prática* revela o ser humano como capaz de agir das mais variadas maneiras. A ação humana é vasta, e muitos são os movimentos que consideramos como *práxis*. Contudo, também encontramos nesta mirada uma orientação de um estreitamento. Ricoeur afirma que “la finitude es el reverso” (RICOEUR, 2004, p. 74), ou seja, diante da compreensão de que a dinâmica prática do ser humano acontece de diferentes modos, no sentido da dimensão finita mediada no corpo, o filósofo apresenta a condição contrária à vastidão da ação. E esta orientação finita se dá pela ideia de *hábito*.

O costume no qual estamos inseridos, qualquer seja, revela uma condição determinante da ação. Os hábitos são o que nos limitam à medida em que a *práxis* humana não necessita refletir sempre e toda vez sobre uma novidade da ação. É tarefa já destes costumes proporcionarem ao ser humano uma adequação e uma regularidade de seus atos. Diferentemente da emoção, que impacta uma novidade no horizonte humano, a *perspectiva prática*, enquanto sustentada por costumes, exige de cada um de nós um *contrair-se* ao hábito. “Cualquier costumbre, en efecto, es el principio de una <<alienación>> que se inscribe en la estructura misma de la costumbre, en la relación entre *aprender y contraer*” (RICOEUR, 2004, p. 75). Aprender o hábito implica em comprimir o vasto horizonte de possibilidade da ação humana dentro deste mesmo hábito. Os costumes conseguem, pois, determinar nossas ações e perseverar no estreitamento da ação humana.

A compreensão ricoeuriana do caráter como expressão finita da ação humana abarca os dois estágios anteriores, perspectiva afetiva e prática, através de uma compreensão totalizante onde culminam o desejo e costumes. Contudo, por ser alvo destes dois pressupostos, o caráter não tem uma manifestação teleológica. Não é nele que objetivamos a nossa ação. Antes, o caráter é a primeira abertura do ser humano à existência: por um lado, o *corpo desejante* experimentado no amor próprio, de outro os hábitos moldando o nosso comportamento no mundo, ofertam-nos à experiência humana.

<<Mi>> carácter está implicado en la humanidad de mi existencia singular como el origen cero de mi campo de motivación. Tampoco me encuentro con él como si fuera un límite externo, pues no es un destino que gobierne mi vida desde fuera, sino la forma inimitable en que ejerzo mi libertad de hombre (RICOEUR, 2004, p. 79).

É nesta intenção que Ricoeur apresenta-nos a noção de caráter em sua dupla aparência. Enquanto aparência particular do desejo que nos move e, sobretudo, que é manifestado no amor por si mesmo, não se fecha numa limitação da perspectiva de abertura, uma vez que os costumes nos precedem na existência. Sendo assim, tal noção, para Ricoeur, compreende também uma série de hábitos que possibilitam a minha humanidade, resgatada como herança dos que nos precedem. O caráter já não é, pois, uma noção simplista de uma face do comportamento, mas “es el estrechamiento dado, fáctico, de mi libre apertura sobre el conjunto de las posibilidades del ser-hombre” (RICOEUR, 2004, p. 82). A totalidade que o caráter assume é justamente a finitude que o concerne em oferecer-nos ao mundo enquanto não nos damos totalmente, pelos sentimentos de amor próprio; por outro lado, não é somente a noção de *carne desejan*te e amor próprio, já que o hábito nos insere e orienta à humanidade do humano.

### II.2.2. A Perspectiva Infinita da Ação

A didática ricoeuriana apresenta a felicidade como polo infinito da problemática da ação. A desproporção conhecida no problema epistemológico entre o querer-dizer e a percepção constituem o movimento também da análise sobre a dimensão prática da vida humana (RICOEUR, 2004, p. 82). O ser humano não diz de si mesmo como um observador fora da existência humana, e assim também é aqui, quando reconhecemos que nós mesmos somos mediadores da análise de nossa atividade. Ao considerar a dimensão prática da existência, deixando de lado a teórica da reflexão, Ricoeur assume que esta análise amplia o sentido, de maneira global.

Para o entendimento de felicidade como horizonte aberto, o filósofo pretende, primeiramente, explicitar melhor o conceito, dirimindo possíveis enganos. Assim, a felicidade não deve ser entendida em caráter particular, como satisfação subjetiva da carência ou como término sucedido de uma jornada, enquanto abertura humana, a felicidade diz da condição humana. Seria um erro, portanto, tomar a sucessão de eventos felizes e gratos durante a vida como expressão de um indizibilidade extrema traduzida e refletida como apontamento infinito da ação.

Para él la idea ingenua de felicidad es tomarla como sucesión de puntos gratos que se perpetúan en el tiempo, como una perspectiva indefinidamente finita. Frente a esta idea, Ricoeur presenta a la felicidad como horizonte en todos los aspectos y en todos los efectos. En este sentido se escapa el mundo como perspectiva (ALBERTOS, 2008, p. 96).

Para entendermos, portanto, a infinitude da felicidade e cravá-la na desproporção humana, devemos resgatar o caráter. Este, enquanto abertura ao humano, orienta a atividade humana, já que é o ponto zero da ação. A felicidade, por sua vez, está no horizonte de tal abertura. Para esta compreensão, a noção de sentido orienta o caráter naquilo que ele tem como intenção. Se o caráter configura um estreitamento humano, a felicidade é a imensidão de possibilidades da atividade humana. A felicidade:

Se trata de experiencias privilegiadas, de momentos especiales en los que recibo la seguridad de ir en la dirección acertada; de pronto, el horizonte se despeja, ente mí se abren posibilidades ilimitadas; el sentimiento de lo << inmenso >> responde entonces dialécticamente al sentimiento de lo << estrecho >> (RICOEUR, 2004, p. 86).

Como o outro termo desta dialética da ação, a felicidade surge como alvo final de cada uma de nossas atividades e preocupações, “proyecto existencial del hombre considerado como indivisible” (RICOEUR, 2004, p.84). Enquanto termo da ação, a felicidade realiza e orienta a obra humana.

### II.2.3. A Síntese da Ação

Considerando que os extremos do ponto zero da ação, o caráter, e a orientação infinita, a felicidade, Ricoeur estabelece a síntese destes movimentos em um *si* – a pessoa. Diferente da síntese da sensibilidade e do entendimento, onde acontece num *fora*, na *coisa*, “entre o caráter e a felicidade, a unidade não é dada, mas existe como  *tarefa*; é a ideia de *pessoa*” (RENAUD, 1985, p. 419). Não é ao acaso que tal síntese opera a dinâmica do pensamento de Ricoeur. Esta síntese no humano, expressado no conceito de pessoa, sustenta as extremidades de sua dialética finita e infinita quando da ação. Assim, ao conceitualizar o que o filósofo entende por pessoa, Ricoeur aponta para a condição existencial do ser humano e, por conseguinte, assume a finalidade em si mesmo:

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 (RICOEUR, 2004, p. 89).

A ideia do *si*, enquanto abarca ainda uma compreensão ideal, própria da consciência intencional, é diferente de uma intencionalidade teórica. Entender *pessoa* como um *si*, é assumir a condição existencial de uma intencionalidade que é prática. Assim, já não é um *si* separado da condição de vivente, mas um “por-ser”, um *sendo*. E a única maneira de aceder a esta intencionalidade é “fazê-la ser” (RICOEUR, 2004, p. 90). A pessoa compreende tanto o “eu” quanto o “tu”, expressando aquilo que é comum às nossas existências.

Ricoeur recupera em Kant a possibilidade do respeito como dimensão prática de uma síntese da *pessoa* (da humanidade). O filósofo francês nota que diverge da compreensão ortodoxa do filósofo moderno em relação ao respeito, pois para este último, é em relação à lei (RICOEUR, 2004, p. 90). Ainda assim, compreender o respeito como condição da síntese “na prática” do conceito de pessoa é o resgate que Ricoeur estabelece na síntese

da ação. O reconhecimento do respeito pessoal e comunitário, subjetivo e intersubjetivo, do “eu” e do “outro” é a expressão da síntese pretendida por Ricoeur.

Há no respeito uma particular qualidade paradoxal: “soy súbdito que obedece y soberano que ordena” (RICOEUR, 2004, p. 92). Este espaço primário na síntese do respeito é devido à condição de pertencimento, ao mesmo tempo, da reflexividade e da sensibilidade. Enquanto parte da razão, o respeito diz, a partir de Kant, de uma condição *a priori* em relação à humanidade. Enquanto sensível, comunica e coage o desejo na intenção do cumprimento do próprio respeito. Esta dupla pertença do respeito é a mesma da *pessoa*. Mundo sensível e inteligível fundamentam a ideia de *pessoa*. Do lado sensível, pela própria experiência existencial. Pela parte inteligível, a conceitualização para o devido reconhecimento da humanidade do outro.

Destarte esta condição paradoxal do respeito, a síntese prática para Ricoeur, é aqui que o filósofo se distancia do pensamento kantiano. O problema que, para Ricoeur:

Se puede achacar a esta análisis es que no se aviene bien com uma filosofia de la labilidad, ya que Kant arranca de uma antropologia pessimista dominada por la teoria del mal radical. Kant empieza por presuponer y excluir de su análisis del respecto uma sensibilidad ya degenerada, caída (ALBERTOS, 208, p.99).

Assim, a distância tomada deste ponto em relação a Kant está expressa na compreensão mais ampla que Ricoeur pretende em relação à sua antropologia. Fundada nesta condição paradoxal, o filósofo pretende um passo além para a construção de sua compreensão humana: a fragilidade afetiva. É assim que Ricoeur pretende estabelecer, desde o teórico ao prático, o resgate à condição primeva do ser humano, constituição livre de toda ética sobre o mal e o bem, mas que evidencie o lugar onde a desproporção originária possa dar lugar ao mal.

## II.3. A Fragilidade Afetiva

### II.3.1. A Perspectiva Finita Afetiva

A gradual descida ao ponto mais íntimo de uma antropologia da falibilidade exige de Ricoeur uma compreensão reflexiva do fenômeno humano. É assim que esta didática de seu pensamento chega à questão afetiva. Não de maneira a elaborar uma *patética*, mas evidenciando os elementos que à luz da reflexão, constituem a desproporção humana. Os afetos parecem ser o lugar por excelência de uma filosofia da desproporção. Tanto é que os sentimentos se revelam como o lugar paradoxal da vida humana de um lado há a intencionalidade sobre as coisas, que regem nossa exposição ao mundo; e de outro há este sentir internamente, compilado de sentimentos que dizem de uma afecção do mundo.

Ricoeur, a partir disso, nos questiona se “El <<corazón>> sería el momento frágil por excelencia, el corazón inquieto; en él se interiorizarían todas las desproporciones que vimos culminar en la desproporción de la dicha y del carácter” (RICOEUR, 2004, p. 100). Questionar esta tarefa do “coração”, tido como lócus do sentimento, não seria um retorno ao puramente patético, sem levar em conta o caráter reflexivo ao qual o filósofo submete o seu pensamento? Para nosso filósofo é justamente neste limiar entre o *páthos* e a reflexividade que há o espaço para a sua busca, em *Simbólica do Mal*, daquilo que enquanto *mythós*, enuncia a palavra da fragilidade e do mal.

Para o estudo antropológico de uma fragilidade, Ricoeur analisa as questões “de fundo” pelas quais se estabelecem o paradoxo e o lugar próprio do sentimento enquanto expressão da labilidade humana.

É assim que no polo finito da fragilidade afetiva, Ricoeur identifica o prazer como expressão desta condição “de fundo”, restrita à esfera momentânea e limitada do sentimento. O prazer não é entendido como um sentimento menor, comparado às virtudes humanas, como a História da Filosofia o apresentou ao longo do tempo. Antes, o prazer é o estado

temporário e momentâneo de uma expressão da “*dicha*”, da felicidade. A orientação que o prazer nos coloca, comprimida num espaço temporal, é ao estado de perfeição da felicidade situada num horizonte teleológico. Daí se tem que o prazer não reduz a felicidade, mas orienta-nos até ela. Ricoeur não analisa esta finitude em seu caráter maléfico. Lembramos que a construção desta antropologia deve estar situada num estado anterior à análise moral.

O prazer tem uma perfeição nele mesmo. Esta perfeição é caracterizada (i) tanto pelo seu estado finito e momentâneo, de orientador; quanto (ii) pelo fato de que o prazer assegura ao ser humano, a sua própria vida.

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; al afirmar alegremente aquello de <<primero vivir>>, el placer no deja de sugerir constantemente el aplazamiento de <<después filosofar>> (RICOEUR, 2004, p.112).

Com esta visão sobre o prazer é que Ricoeur afirma o mal-entendido das filosofias que submeteram tal sentimento à condição de uma degradação. Este apego que o prazer nos expõe diante da vida é seu estado próprio de perfeição. Assim, não pode ser carregado, primariamente, de análises morais que submetam o prazer a um estado de juízo. Nesta situação, o prazer seria entendido como o fechamento afetivo do ser humano, submetido à maldade da *práxis* humana.

### **II.3.2. A Perspectiva Infinita Afetiva**

Enquanto o prazer é configurado dentro de uma contração temporal da felicidade, situando o polo finito da afetividade, oposto está à própria felicidade, sendo esta o movimento infinito da fragilidade afetiva.

A felicidade já esteve presente na didática ricoeuriana na perspectiva infinita da ação, caracterizando a intencionalidade última do agir humano. Aqui, entendida a partir da fragilidade afetiva do ser humano, a felicidade não se traduz como um prazer absoluto, como sucessivos estados de

prazer. Na dialética do caráter e da felicidade, sob a ótica da ação, a ideia de uma excelência da *práxis* “no era más que una idea, una exigencia de totalidad contrapuesta a la singularidad de una perspectiva existencial” (RICOEUR, 2004, p. 116). A amplitude que Ricoeur estabelece nesta perspectiva infinita dos afetos é a felicidade em seu sentido mais amplo possível, não apenas como termo de nossa ação, mas tessitura existencial da vida sentimental.

É neste sentido que Ricoeur pretende estabelecer a felicidade com um caráter de totalidade diante do prazer. Este último tende a circunscrever, seja temporalmente ou por gosto e apreciação, o estado agradável em que o afeto está intencionado e exposto. A felicidade, por sua vez, não privilegia um determinado estado ou obra, mas abre-se como infinitude de todos os prazeres possíveis, longe de esgotar-se em uma ou outra ação prazerosa.

Assim, Ricoeur estabelece uma hierarquia de prazeres (RICOEUR, 2004, p. 114). E a partir desta dialética, aquilo que é o supremo agradável orienta a nossa vida emocional para esta dimensão totalizante e perene da dinâmica humana. A felicidade, para ele:

Constituye la forma más excelente del placer mismo; al jerarquizar el placer, la idea de dicha recibe de esa crítica misma la plenitud afectiva que le faltaba: ella es el placer más grande (RICOEUR, 2004, p. 116).

Diferentemente de uma compreensão hedonista, ou de concepções modernas de prazer, Ricoeur situa esta filosofia dos sentimentos espirituais no caráter ontológico. Isto equivale à ideia de que o ser humano, habilitado na condição espiritual, está alicerçado em sua afirmação de existir pelo caráter sentimental. O que foi tema de discussão ao longo da história, esta divisão entre uma vida guiada pelo prazer ou pela felicidade, Ricoeur situa como experiência humana, exigência de uma vida afetiva.

Enquanto ontológico, a distância que ocupa cada um dos opostos de finitude e infinitude, caracteriza o que Ricoeur pretendeu desde o começo de sua antropologia: a identificação da desproporção humana, o espaço da

falibilidade antes de toda falta. O excesso que o homem intenciona em sua busca, seja nas realidades objetificadas, em seu agir, ou em seu desejo:

Ilimitam uma procura que, na sua raiz, é plenamente humana enquanto constitui uma exigência imprescindível do homem. A falibilidade determina assim o caráter instável duma ligação que, entre o finito e o infinito, manifesta o humano no homem, antes da transformação da falibilidade em <<falta>>, em culpa (RENAUD, 1985, p.420).

Este espaço de fragilidade que se abre à falibilidade é o lugar de conflito entre as dimensões opostas e complementares dos momentos analisados por Ricoeur. A construção de uma antropologia alcança, portanto, o espaço da síntese onde se opera a desproporção (por excelência).

### II.3.3 A Síntese Afetiva

O *lócus* onde o conflito do prazer e da felicidade acontece não pode ser outro senão, o sentimento. É nele que se opera a interiorização. Distante da objetificação abstrata e externa ao ser humano, o sentimento acontece na intimidade e é dramaticamente experimentado como conflito interno.

Esta noção de sentimento deve ser entendida, segundo Ricoeur, na ideia de *thymós* (θυμός), do livro IV de *A República*, de Platão. Este era o ponto onde o filósofo grego identificava a vivência da contradição humana, a espirosidade com que a emoção humana se revela e que pode se transformar em desejo e impulso, para a realização de uma ação. Este espaço da emoção, vivenciado na interioridade humana, é o coração humano. Pondo-se contra a uma análise apenas intencional ou objetificante, e *per se*, externa, Ricoeur insiste em algo que: “afecte el corazón; pues el *thymós* es, propriamente, el corazón humano, la humanidad del corazón” (RICOEUR, 2004, p. 124).

Situado sob este *thymós*, toda a vida humana se configura. Neste espaço diferenciado, ambíguo e frágil, operam o viver e o pensar, a vida espiritual e a afetiva, o *bíos* e o *logos*. Estas oposições, ao longo da história

da filosofia, foram entendidas na limitação e ilimitação da própria dialética do sentimento. Ricoeur pretende, portanto, resgatar o caráter intermediário do coração. Sobre isto:

Dichos tratados, de tipo tomista o cartesiano, se mantienen deliberadamente en la dimensión del deseo con término *finito* y sólo se encuentran ocasionalmente con la confrontación de dos afectos, por ejemplo, cuando distinguen entre placer sensible y alegría espiritual [...]. Al no ser la dialéctica afectiva su principal objeto, se les pasó por alto el problema del intermediario, del *thymós* (RICOEUR, 2004, p. 125).

Nosso filósofo pretende estabelecer nesta síntese do coração humano o momento pelo qual todas as análises anteriores estiveram sustentadas. O lugar por excelência da expressão da fragilidade sustenta os momentos da desproporção do conhecimento e da ação.

O modo como o sentimento se dá na experiência humana compreende a intencionalidade e a afecção. Em outras palavras, a abertura para a realidade e a vivência íntima dos afetos. Tudo isto afeta a compreensão do “si”, ou do “eu interior” (RICOEUR, 2004, p. 102). O desejo não acontece externamente ao humano, mas está inscrito em si mesmo. Toda a dualidade pretendida no sistema sujeito-objeto é anulada quando analisada sob a ótica do sentimento. Isto não acontece por ser algo meramente subjetivo e particular de cada existente, mas porque ocupa um lugar primordial da experiência humana, onde pode revelar o frágil espaço de uma desproporção, de uma labilidade.

Ao propor esta condição do sentimento subjacente na experiência humana, Ricoeur evidencia que esta desproporção genuína está aquém de uma polaridade humana. O sentimento revela a própria condição humana que é falível. O ambiente humano (nosso *pathos*) é experimentado nos movimentos de *ter*, *poder* e *valer* (RICOEUR, 2004, p. 124 e ss.), e o desejo humano pode se mostrar nestas esferas em sua condição lábil. Quanto ao *ter*, nunca temos o suficiente. Pelo *poder* nunca experimentamos a sua realização plena, e no âmbito do *valer*, o reconhecimento parece nunca ser suficiente. Esta seria uma análise puramente ilimitada do desejo, o que não

corresponderia àquilo que o nosso filósofo propõe enquanto uma análise antropológica anterior a um julgamento moral. As possíveis distorções de uma não compreensão da síntese do sentimento podem operar incertezas e uma certa desvalorização do desejo e da vida afetiva. Quando não há espaço para a constituição de um Si (de um eu) como espaço intermediário entre os seres naturais e mesmo intersubjetivamente, a dinâmica do sentimento como espaço da fragilidade perde seu sentido enquanto antropológico. É necessário, pois, salvaguardar a condição anterior que o sentimento está diante da realidade humana. Assim:

Esse conflito entre subjetividade e objetividade tem lugar no que Ricoeur chama de eu, 'constituído como diferente dos seres naturais e dos outros eus', em que essa diferença é mais fundamental e anterior a qualquer preferência própria que possa tornar mau o eu. (PELLAUER, 2007, p.52).

O *thymós* não é uma maneira de compreender o ser humano, mas revela-se como a própria condição humana. Nele é que habitam as diferenças. Seu lugar é caracterizado pela incerteza, marcado pela desproporção do desejo. O sentimento é exigência humana, experiência antropológica da desproporção. É neste conflito que se desdobram a ação e o conhecimento humanos.

### **Considerações finais**

A proposta de nosso autor, em considerar os elementos fundamentais da vida humana, oferta à reflexão uma compreensão abrangente do fenômeno humano. Ao mesmo tempo em que se considera esta abertura do pensamento para relações mais completas e estruturais, Ricoeur não está longe de um pensamento que é coerente e, em certa medida, exaustivo na profunda análise sobre a questão humana.

A medida de elencar os três momentos de sua reflexão, *conhecimento*, *ação* e *afetividade*, configura os movimentos fundamentais do existir

humano que mostram a dramaticidade com que a própria vida acontece, sem deixar de expor a contradição que se encontra nestes momentos.

E pensar a contradição que envolve a existência humana é trazer à reflexão aquilo que cada um pode experimentar em seu cotidiano. Assim, o questionamento sobre o mal humano instaura a nossa reflexão. Seja para entendermos a sua origem, seja para podermos exercitar uma vida que seja mais coerente com o bem. É exercício filosófico poder expor tais elementos numa dinâmica reflexiva sobre a nossa existência.

Paul Ricoeur parece ter compreendido bastante este imperativo. Sua análise antropológica é, sobretudo, reflexiva. Ao afirmarmos isto, não queremos opor a reflexão à vida cotidiana. Ao contrário, pela *patética da miséria*, Ricoeur pretende resgatar o caráter da pré-compreensão como o princípio da empreitada filosófica, e mais ainda, como espaço onde as contradições humanas se apresentam de modo mais íntegro, latente e certo. É aqui que as mitologias que regem o imaginário popular encontram seu espaço que, desde sempre, educam os povos na tarefa de existir. O que o filósofo intuiu é que o caráter reflexivo e pré-reflexivo, quando postos em conjunto, oferecem elementos mais consistentes para uma argumentação antropológica, pois consideram uma maior totalidade da experiência humana.

Outro ponto que Ricoeur resguarda em sua reflexão é o caráter paradoxal que, expresso na dialética do finito e infinito, considera os pontos extremos de cada momento reflexivo. Esta dialética pretende ampliar o pensamento filosófico para poder trazer à reflexão o caráter particular e o caráter totalizante do próprio pensamento. E de modo a não estagnar na criticidade antropológica, Ricoeur sintetiza a condição paradoxal apontando para o fato de que no indivíduo as dinâmicas finitas e infinitas inscrevem-se na vida humana. A síntese não é de modo a conciliar duas posições opostas, mas mostrar que a vida humana é carregada de um conflito inerente à sua própria existência.

A Antropologia do Homem Falível é o momento em que Ricoeur considera a possibilidade da fragilidade humana, em seu caráter conflitivo,

como espaço onde pode aparecer o mal moral. A explicitação de sua didática aponta para este fato de que a labilidade humana está inscrita na existência humana. Não se trata de defender o mal moral, tese já oposta no princípio da reflexão antropológica, mas de considerar o espaço frágil em que a vida humana é considerada. A complexidade com que o mal ou a culpa acontecessem é interesse *a posteriori* desta nossa reflexão.

Paul Ricoeur afirma que “la desproporción del hombre es *poder fallar*” (RICOEUR, 2004, p. 163). Apontar o limiar frágil da existência humana é, ao contrário, evidenciar o grande conflito que vivemos em nosso interior. Condição conflituosa que se torna possibilidade do mal. A existência humana é resgatada como lábil e fálvel, na não coincidência que cada ser humano experimenta consigo mesmo.

## Referências

- ABEL, Oliver; PORÉE, Jérôme. **Le vocabulaire de Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses, 2007.
- ALBERTOS, Jesús E. **El mal en la filosofía de la voluntad Paul Ricoeur**. Barañáin: EUNSA, 2008.
- DESCARTES. René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Edipro, 2016.
- JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2011.
- PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PLATÃO. **A República**. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- \_\_\_\_\_. **O Banquete**. Trad. José Cavalcanti de Souza. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 3).
- PORÉE, Jérôme. Paul Ricoeur y la cuestión del mal. **AGORA: Papeles de Filosofía**, 2006, Vol. 25, n. 2, p. 45-60. Disponível em: <https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/1310/02.Poree.pdf?sequence=1>. Acesso em 13 de setembro de 2018.

PORTOCARRERO, Maria Luisa. Hermenêutica e Fragilidade em P. Ricoeur. **PROMETEUS**.

Ano 6, n. 12 - Julho-Dezembro/2013. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/viewFile/1030/1126>. Acesso em 29/jun/2019.

RENAUD, Michel. Fenomenologia e Hermêutica – O Projeto Filosófico de Paul Ricoeur. **Re-**

**vista Portuguesa de Filosofia**. 1985, v. 4, p. 405 – 442.

RICOEUR, Paul. Autobiografia intelectual. In: RICOEUR, P. **Da metafísica à moral**. Lisboa:

Instituto Piaget, 1999, p. 45-136.

\_\_\_\_\_. **Escritos e conferências 3**: antropologia filosófica. São Paulo: Loyola, 2016, v. 3.

\_\_\_\_\_. **Finitud y Culpabilidad**. Trad. Cristina de Peretti et al. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

\_\_\_\_\_. **Leituras 3**: Nas fronteiras da filosofia. Trad.: Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté**: le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 2000. [1950].

## Entre Aristóteles e Kant: teleologia e deontologia em diálogo a partir de Ricœur

Paulo Gilberto Gubert <sup>1</sup>

### Introdução

Os livros *Soi-même comme un autre* e *Le Juste II* trazem ao leitor as contribuições mais relevantes de Ricœur em torno da Ética e da Moral. No primeiro livro, o autor apresenta de forma sistemática seu projeto ético, a *pequena ética*. No segundo, apresenta considerações complementares. O que ele propõe designar como *pequena ética* é um retorno às duas principais vertentes éticas da história ocidental – a saber, a teleologia e a deontologia –, não com o intuito de aprofundar o abismo já existente entre ambas, mas de construir pontes, isto é, demonstrar que há muitos pontos de convergência entre Aristóteles e Kant e qual o aprendizado que pode ser oriundo desta construção.

Para tanto, Ricœur estabelece, por convenção de escrita, uma distinção entre ética e moral. Trata-se de “uma herança aristotélica, na qual a ética é caracterizada pela perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*” (1990, p. 200, tradução nossa, grifos do autor).

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. Professor Assistente dos cursos de Filosofia, Teologia e Medicina da Universidade Católica de Pelotas. E-mail: [gilbertogubert@gmail.com](mailto:gilbertogubert@gmail.com)

<sup>2</sup> “Un héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique*, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue *déontologique*”.

A leitura que Ricœur propõe acerca de Aristóteles e Kant não é a de um especialista, mas a de um hermeneuta. Em outras palavras, não se trata de levar em consideração a obra completa de cada autor em questão, mas de trabalhar com a noção de autonomia do texto. Ora, mas o que isto quer dizer? Que não basta reproduzir, de forma ortodoxa, o pensamento destes autores, mas descobrir qual é o ensinamento que podemos receber deles para pensar as questões éticas atuais.

Se, por um lado, deve haver a primazia da horizontalidade da *visada – ou perspectiva – ética aristotélica*, por outro lado, ela deve passar pelo crivo vertical da *norma moral kantiana*. Quando nem a ética, nem a moral oferecem uma resposta adequada à singularidade dos inevitáveis conflitos do cotidiano, então a sabedoria prática, isto é, o julgamento moral em situação, característico das éticas regionais, é que deve ser tomado em consideração. Trata-se de tomar a decisão mais justa possível, levando em consideração, por primeiro, o outro ser humano que sofre, mas traindo o menos possível as regras morais. – O conceito de sabedoria prática não receberá grandes desenvolvimentos neste texto, devido ao enfoque nas questões que dizem respeito à teleologia e à deontologia –.

O projeto ético ricœuriano, que se fundamenta na *Ética a Nicômaco*, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, pode ser resumido na seguinte fórmula: “a *visada da ‘vida boa’, com e para outros, nas instituições justas*” (1990, p. 202, tradução nossa, grifos do autor), conforme será demonstrado abaixo.

### **A visada de uma vida plena**

Ricœur, no sétimo capítulo de *Soi-même comme un autre*, intitulado *Le soi et la visée éthique*, entende que a ética aristotélica é caracterizada pela finalidade a ser atingida, isto é, viver bem. Em um primeiro momento, alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das

---

<sup>3</sup> “La visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes”.

ações. Neste contexto, a vida boa denota a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, de se autoavaliar, ou seja, estimar a si mesma como boa. Este si mesmo pode escolher, hierarquizando preferências e, portanto, é um si caracterizado pela atividade, pelo poder de agir e pela iniciativa. No entanto, Ricœur demonstra uma preocupação inerente a este momento de análise e esclarece que o termo “estima” foi associado ao “si” para evitar confusão com o termo “eu”, ou, indo mais além, com alguma posição ego-lógica<sup>4</sup>.

Ademais, para assegurar que o si não seja confrontado com qualquer possibilidade de solipsismo, Ricœur menciona os capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, e considera que estes dois capítulos constituem um tratado da amizade; esta, por sua vez, garante a transição entre “a visada da ‘vida boa’, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político<sup>5</sup>” (RICŒUR, 1990, p. 213, tradução nossa, grifo do autor). Neste sentido, Aristóteles entende que a amizade “é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida” (1984, p. 179). Sendo assim, todo homem virtuoso sente necessidade de ter amigos.

Ademais, para Aristóteles, “a amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos” (1984, p. 181). Isto significa que “os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 184). Por conseguinte, a amizade implica

---

<sup>4</sup> No livro *O Justo 2*, Ricœur assinala que a estima de si – ou autoestima – não pode ser interpretada como uma relação de si para si mesmo. De acordo com o autor, “esse sentimento inclui também um pedido dirigido aos outros. Inclui a expectativa da aprovação vinda desses outros. Nesse sentido, a autoestima é ao mesmo tempo um fenômeno reflexivo e um fenômeno relacional, e a noção de dignidade reúne as duas faces desse reconhecimento” (2008, p. 219).

<sup>5</sup> “La visée de la « vie bonne », que nous avons vue se réfléchir dans l’estime de soi, vertu solitaire en apparence, et la justice, vertu d’une pluralité humaine de caractère politique”.

na reciprocidade<sup>6</sup> entre aqueles que são amigos, uma vez que a relação entre amigos é pautada pelo bem que ambos desejam um ao outro, justamente porque o maior bem que um amigo pode desejar ao outro, é que ele que continue sendo sempre um homem bom.

A reciprocidade pertence a uma questão mais elementar, porque é pressuposta no conceito de amizade aristotélica<sup>7</sup>. Para Ricœur, “essa reciprocidade [...] vai até a comunhão do ‘viver junto’, em suma, até a intimidade<sup>8</sup>” (1990, p. 214, tradução nossa). Ademais, a amizade eleva a reciprocidade ao primeiro plano de discussão<sup>9</sup>, uma vez que, para nosso autor,

segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *pelo que ele é* [...]. Vemos, dessa maneira, impor-se, a partir do plano ético, a reciprocidade que, no plano moral, na hora da violência, será exigida pela Regra de Ouro e pelo imperativo categórico do respeito. Esse ‘pelo que’ (pelo que o outro é) previne toda deriva egológica ulterior: ele é constitutivo de mutualidade. Essa, em troca, não se permite pensar sem a relação ao bom, no si, no amigo, na amizade (RICŒUR, 2014, p. 215, grifos do autor).

Neste sentido, muito embora Ricœur demonstre que o tratado da amizade não signifique uma tese egológica<sup>10</sup>, também não comporta um conceito aristotélico franco de alteridade. De acordo com nosso autor, “a estima de si é o momento reflexivo originário da visada da vida boa. À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada suprimir. O que ela

---

<sup>6</sup> A distinção entre os conceitos de reciprocidade e de mutualidade será fundamental para a questão do reconhecimento mútuo, em *Parcours de la reconnaissance*. Contudo, em *Soi-même comme un autre*, ambos os conceitos são utilizados como sinônimos.

<sup>7</sup> De acordo com Ricœur, a amizade “*celle-ci se donne d’emblée comme une relation mutuelle*” (1990c, p. 214, grifo do autor).

<sup>8</sup> “*Cette réciprocité [...] va jusqu’à la mise en commun d’un « vivre-ensemble » bref, jusqu’à l’intimité*”.

<sup>9</sup> Neste contexto, entendemos que o conceito de reciprocidade é fundamental para estabelecer as bases simétricas para a formulação dos conceitos de ética, de norma moral e de justiça.

<sup>10</sup> De acordo com Rossatto, “a amizade não remonta a uma atitude de enclausuramento do eu em si mesmo, insinuando uma atitude egoísta ou solipsista: ao contrário, ela se situa precisamente na abertura do si para o outro. Por si só, a amizade indica o efetivo querer viver bem com os outros” (2010, p. 52).

acrescenta é a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmo<sup>11</sup>” (RICŒUR, 1990, p. 220, tradução nossa).

Diante deste possível encerramento do si sobre si mesmo, Ricœur entende que a mutualidade aristotélica necessita de um acréscimo de sentido, uma vez que corre o risco de não se abrir ao horizonte da vida boa. Isto significa, para o autor, elaborar um conceito mais amplo que possa demarcar um ponto de equilíbrio no que concerne à iniciativa, isto é, à simultaneidade da passividade e da atividade, de tal forma que a igualdade prevaleça. Trata-se da solicitude, conceito “baseado fundamentalmente na troca entre *dar e receber*”<sup>12</sup> (RICŒUR, 1990, p. 220, tradução nossa, grifo do autor).

Neste sentido, Rossatto afirma, na esteira de Ricœur, que a amizade aristotélica apresenta uma relação insuficiente “entre dar e receber, posto que se sustenta unicamente na suposição de que há uma distribuição simétrica de bens entre iguais. A solicitude, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio<sup>13</sup> entre partes inicialmente desiguais” (2008, p. 30).

O conceito de solicitude implica, portanto, em uma relação de reciprocidade, pois ele se fundamenta na troca em que o dar e o receber abarcam, simultaneamente, atividade e passividade. De acordo com Ricœur, “este ponto de equilíbrio pode ser considerado como o centro de um espectro cujos extremos opostos são marcados pelas disparidades inversas entre o dar e o receber, conforme prevaleça, na iniciativa da troca, o polo do si ou o do outro<sup>14</sup>” (1990, p. 221, tradução nossa).

---

<sup>11</sup> “L’estime de soi est le moment réflexif originaire de la visée de la vie bonne. A l’estime de soi, l’amitié ajoute sans rien retrancher. Ce qu’elle ajoute, c’est l’idée de mutualité dans l’échange entre des humains qui s’estiment chacun eux-mêmes”.

<sup>12</sup> “Basé fondamentalement sur l’échange entre *donner et recevoir*”.

<sup>13</sup> Este equilíbrio é imprescindível, uma vez que a estima de si é reflexiva e parece encerrar-se em si mesma. Isto significa que a solicitude não se junta de fora à estima de si, mas se desdobra em uma dimensão de segundo grau, que Ricœur denomina dimensão dialógica. Nosso autor entende que este desdobramento significa “une rupture dans la vie et dans le discours, mais une rupture qui crée les conditions d’une continuité de second degré, telle que l’estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l’une sans l’autre” (RICŒUR, 1990c, p. 212).

<sup>14</sup> “Ce point d’équilibre peut être considéré comme le milieu d’un spectre dont les extrêmes opposés sont marqués par des disparités inverses entre le donner et le recevoir, selon que l’emporte, dans l’initiative de l’échange, le pôle du soi ou celui de l’autre”.

No que concerne ao polo do outro, Ricœur entende que aparentemente não é possível estabelecer uma relação, se o outro é uma exterioridade absoluta, separado do eu. Neste ponto, nosso autor tem como referência a filosofia de Levinas, na qual aparentemente toda a iniciativa advém de outrem. Isto significa, para Ricœur, que o outro

se exime de toda relação. Esta irrelação define a própria exterioridade. Em virtude desta irrelação, o ‘manifestar’ do Outro no seu *rosto* se subtrai à visão de formas e mesmo à escuta de vozes [...]. Esse rosto é o de um mestre de justiça, de um mestre que *instrui* e só instrui sobre o modo ético: ele interdita o homicídio e ordena a justiça<sup>15</sup> (1990, p. 221, tradução nossa, grifos do autor).

Neste contexto, percebemos que Ricœur intenciona – não romper com toda a contribuição da filosofia levinasiana –, mas meramente demonstrar o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria<sup>16</sup> da injunção, no que concerne à ética. Por conta disso, na trilha de Levinas (1982), nosso autor entende que, diante da passividade do eu, a injunção do outro apela para uma resposta que compense a dissimetria do face a face, para que a troca entre dar e receber não seja interrompida e que, conseqüentemente, o rosto não seja excluído do campo da solicitude. Esta resposta é oriunda da bondade<sup>17</sup> do eu que o mantém na relação, não obstante a iniciativa do outro. Neste caso, a dissimetria inicial é compensada por meio de uma espontaneidade benevolente. Para Ricœur, o equilíbrio é

---

<sup>15</sup> “S’ab-sout de toute relation. Cette irrelation définit l’extériorité même. En vertu de cette irrelation, l’« apparoir » de l’Autre dans son *visage* se soustrait à la vision des formes et même à l’écoute des voix [...]. Ce visage est celui d’un maître de justice, d’un maître qui *instruit* et n’instruit que sur le mode éthique : il interdit le meurtre et commande la justice”. A respeito da questão da subjetividade e da alteridade, Douek considera que, muito embora apresentem diferenças de pensamento, Ricœur e Levinas retiram o sujeito de sua posição central, ocupada desde Descartes, para reabilitá-lo. Disso resulta “uma concepção de sujeito que inclui em si próprio a alteridade [...]: ‘si mesmo como um outro’, ou ‘o outro no mesmo’. Nessa perspectiva, não se poderia mais pensar a noção de um indivíduo fechado em si mesmo, no desconhecimento do outro. O sujeito ou a subjetividade não pode prescindir de uma discussão que envolve a ética” (DOUEK, 2011, p. 323). Ademais, entendemos que este extrato textual expressa a forma de trabalho escolhida por Ricœur, que é a noção de autonomia do texto – conforme mencionávamos acima –. Isto não significa uma desconsideração pela obra do autor em questão, uma vez que, na sequência do texto, ele afirma: “je ne pense pas limiter indûment la portée des analyses au reste admirables de *Totalité et Infini*, pour ne rien dire ici d’*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*” (1990c, p. 221).

<sup>16</sup> Ricœur utiliza os termos assimetria (*asymétrie*) e dissimetria (*dissymétrie*) como sinônimos.

<sup>17</sup> De acordo com Ricœur, “est, en effet, remarquable que, dans de nombreuses langues, la bonté se dit à la fois de la qualité éthique des buts de l’action et de l’orientation de la personne vers autrui” (1990c, p. 222).

restaurado na medida em que “o receber se iguala ao dar da destinação à responsabilidade, sob a guisa do reconhecimento, pelo si, da superioridade da autoridade que lhe prescreve agir segundo a justiça<sup>18</sup>” (1990, p. 222, tradução nossa).

Por outro lado, o problema da dissimetria também pode partir do polo do si, no qual o outro é aquele que sofre, mas que não pode agir. De acordo com Ricœur, o sofrimento não está reservado apenas a dores físicas e mentais, mas é definido principalmente “pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um atentado à integridade do si<sup>19</sup>” (1990, p. 223, tradução nossa).

Sendo assim, partir do polo do si significa, para Ricœur, afirmar que o si mesmo toma a iniciativa de poder-fazer, por meio de sua compaixão e de sua simpatia, com o objetivo de partilhar a dor dos outros<sup>20</sup>. Neste caso, o outro é reduzido à condição de alguém que meramente recebe, mediante a iniciativa de um si “benevolente”. Diante disso, novamente parece haver pura passividade, pois não se verifica nenhuma troca mútua. Contudo, este “sofrer com” também pode – assim como na injunção oriunda do outro – iniciar um processo de igualação na qual o outro sofredor não é tão somente passivo, mas originário. Isto previne a simpatia de ser confundida com uma frugal piedade, na qual o si se regozija no seu íntimo por ter sido poupado. Neste sentido, Ricœur entende que é à genuína simpatia que corresponde a solicitude. Isto significa, para nosso autor, que

---

<sup>18</sup> “Le recevoir s’égale au donner de l’assignation à responsabilité, sous la guise de la reconnaissance par le soi de la supériorité de l’autorité qui lui enjoint d’agir selon la justice”.

<sup>19</sup> “Par la diminution, voire la destruction de la capacité d’agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l’intégrité du soi”.

<sup>20</sup> Segundo Ricœur, Max Scheler apresentou uma distinção entre simpatia e contágio afetivo em seu livro *Nature et formes de la sympathie*, no qual a simpatia significa compartilhar um sentimento com outra pessoa sem repeti-lo, nem experimentá-lo, “par réduplication comme un vécu semblable” (RICŒUR, 2004, p. 340). Por outro lado, o contágio afetivo denota “un phénomène de contamination psychologique aveugle et quasi-automatique, donc involontaire et inconscient, capable de s’amplifier par une sorte de résonance ou de récurrence affective” (RICŒUR, 2004, p. 340). Sendo assim, a simpatia deve demarcar as fronteiras entre os indivíduos, porque se trata de um ‘sentir com’ o outro. Por outro lado, o contágio afetivo é patológico porque significa uma fusão com o outro, em que só é possível ‘sentir com’ na medida em que houver um ‘sentir como’ o outro. O contágio afetivo é o perigo que paira incessantemente sobre a simpatia.

na verdadeira simpatia, o si, cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, se encontra afetado por tudo o que o outro sofredor lhe oferece em contrapartida. Porque procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente extraído de sua potência de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza. Esta talvez seja a prova suprema da solicitude, que a desigualdade de potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio compartilhado das vozes ou no frágil aperto de mãos que se cumprimentam<sup>21</sup> (1990, p. 223, tradução nossa).

A solicitude está relacionada à espontaneidade na relação com o outro, tanto no que diz respeito ao sofrimento, quanto à injunção moral. Para Ricœur, “é essa união íntima entre a visada ética da solicitude e a carne afetiva dos sentimentos que me pareceu justificar a escolha do termo ‘solicitude’<sup>22</sup>” (1990, p. 224, tradução nossa, grifo do autor). Neste sentido, o autor entende que a solicitude só recompõe a igualdade por meio de uma “confissão partilhada da fragilidade e, finalmente, da mortalidade<sup>23</sup>” (1990, p. 225, tradução nossa).

Esta igualdade simétrica, fundamentada na assimetria, possibilita a amizade entre desiguais – tanto politicamente, quanto culturalmente – e estabelece o lugar da solicitude na trajetória da ética. Desse modo, para Ricœur, é para a estima de si, entendida aqui como o momento reflexivo da vida boa, que “a solicitude acrescenta essencialmente a *carência*, que faz com que tenhamos *necessidade* de amigos; por contrachoque da solicitude sobre a estima de si, o si se apercebe *como* um outro entre os outros<sup>24</sup>” (1990, p. 225, tradução nossa, grifos do autor).

---

<sup>21</sup> “Dans la sympathie vraie, le soi, dont la puissance d’agir est au départ plus grande que celle de son autre, se retrouve affecté par tout ce que l’autre souffrant lui offre en retour. Car il procède de l’autre souffrant un donner qui n’est précisément plus puisé dans sa puissance d’agir et d’exister, mais dans sa faiblesse même. C’est peut-être là l’épreuve suprême de la sollicitude, que l’inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l’échange, laquelle, à l’heure de l’agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l’étreinte débile de mains qui se serrent”.

<sup>22</sup> “C’est cette union intime entre la visée éthique de la sollicitude et la chair affective des sentiments qui m’a paru justifier le choix du terme « sollicitude »”.

<sup>23</sup> “Aveu partagé de la fragilité, et finalement de la mortalité”.

<sup>24</sup> “La sollicitude ajoute essentiellement celle du *manque*, qui fait que nous avons *besoin* d’amis ; par choc en retour de la sollicitude sur l’estime de soi, le soi s’aperçoit lui-même *comme* un autre parmi les autres”. A este respeito, Garrido entende que a estima de si e a solicitude não podem ser pensadas uma sem a outra. “A estima se apresenta

A solicitude acrescenta uma dimensão de valor nas relações intersubjetivas, isto é, a noção de insubstituibilidade de cada um. Por conseguinte, afirmar que o outro é insubstituível é reconhecer que somos todos portadores desta mesma condição. A este respeito, Ricœur assinala que “é na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência do outrem para nós mesmos, o caráter insubstituível de nossa própria vida. É primordialmente para o outro que eu sou insubstituível<sup>25</sup>” (1990, p. 226, tradução nossa).

Ademais, Ricœur entende que a similitude não é somente o principal atributo da amizade, mas de todas as possíveis formas inicialmente desiguais que vinculam a estima de si à solicitude para o outro. Por meio da similitude é que se torna possível vislumbrar a originalidade da solicitude, que consiste em buscar um ponto de equilíbrio para a desigualdade inicial. Isto significa, segundo Rossatto, que “com a solicitude o dar terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter de restituir algo” (2008, p. 30).

Desta troca entre estima de si e solicitude resulta que só é possível estimar a si mesmo se o eu estimar o outro como a si mesmo<sup>26</sup>. Para Ricœur, esta equivalência traz consigo “o paradoxo da troca no lugar mesmo do insubstituível. Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do *outro como um si mesmo* e a estima de *si mesmo como um outro*<sup>27</sup>” (1990, p. 227, tradução nossa, grifos do autor).

---

na forma dialogal; dizer ‘si’ não é dizer eu; este ‘si’ leva à alteridade, significa que o outro está presente. A solicitude é o desdobramento da autoestima na sua forma dialogal, porque não é algo externo ou agregado à própria estima. Temos necessidade do outro e de sua mediação [...]. A solicitude para e com os outros é a continuidade da própria estima de si em outro grau, na qual se manifestam, de forma clara, os sentimentos que são dirigidos aos outros” (2002, p. 132).

<sup>25</sup> “C’est dans l’expérience du caractère irréparable de la perte de l’autre aimé que nous apprenons, par transfert d’autrui sur nous-même, le caractère irremplaçable de notre propre vie. C’est d’abord pour l’autre que je suis irremplaçable”. Neste sentido, Villaverde afirma que, nas reflexões filosóficas em que Ricœur trata a questão da morte, “una cosa permanece invariable: su indagación en la mirada del otro para descubrir los perfiles de la propia muerte” (2011, p. 244).

<sup>26</sup> Para Ricœur, “comme moi-même signifie : toi aussi tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d’agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d’estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t’estimer toi-même comme je m’estime moi-même” (1990c, p. 226, grifo do autor).

<sup>27</sup> “Le paradoxe de l’échange au lieu même de l’irremplaçable. Deviennent ainsi fondamentalement équivalentes l’estime de l’autre comme un soi-même et l’estime de soi-même comme un autre”.

A partir da reflexão acerca da simetria da solicitude, Ricœur passa a investigar a questão da justiça. A noção do “viver bem” com os outros, já porta em si um sentido de justiça, que vai para além das relações interpessoais e por isso necessita das instituições<sup>28</sup>, que, por sua vez, são responsáveis pela aplicação da justiça, garantindo o direito à igualdade. Ricœur entende “a instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça [...]. Dessa dupla investigação resultará uma determinação nova do si, a do cada um: a cada um o seu direito<sup>29</sup>” (1990, p. 227, tradução nossa).

Neste sentido, Ricœur assinala que Aristóteles pôs a justiça no campo das virtudes, ou seja, da ética, no sentido teleológico. Todavia, o conceito aristotélico de justiça é marcado pelas relações interpessoais que ocorrem nas instituições. Sendo assim, Aristóteles (1984) busca algo que distinga o justo do injusto. Ele aponta para a justiça distributiva, mediada pelas instituições, enquanto responsável pelo justo equilíbrio e pela regulação de uma comunidade política.

De acordo com esta perspectiva, o conceito de distribuição encontra-se fundamentalmente vinculado ao conceito de justiça. Para Ricœur, a distribuição “designa um traço fundamental de todas as instituições, na medida em que estas regulam a repartição de papéis, de tarefas, de

---

<sup>28</sup> Ricœur assinala que, “par institution, on entendra ici la structure du *vivre-ensemble* d’une communauté historique” (RICŒUR, 1990c, p. 227, grifo do autor). Além disso, para o autor, “la prise en considération de l’institution appartient à la visée éthique prise selon son amplitude entière” (1990c, p. 234.).

<sup>29</sup> “L’institution comme point d’application de la justice et l’égalité comme contenu éthique du sens de la justice [...]. De cette double enquête résultera une détermination nouvelle du soi, celle du chacun : à chacun son droit”. Neste sentido, de acordo com Campanini, “il rapporto con l’altro [...] non si risolve né si esaurisce tutto sul piano della relazione interpersonale; resta infatti anche il piano dell’istituzione, di una relazione che non si costruisce sul modello dell’amicizia ma su quello del riconoscimento dei diritti della persona. L’altro, in questa prospettiva, è ‘senza volto’, ma non per questo fuori dell’orizzonte del rapporto interpersonale” (1993, p. 106, grifo do autor). Ademais, no texto *Interpretação e ideologias*, Ricœur assinala que “a instituição nada é em si mesma. Ela consiste num conjunto de regras, aplicadas aos papéis e aos comportamentos sociais, permitindo à liberdade de cada um realizar-se sem prejudicar a dos outros. Todo pensamento político fundamental deve levar em conta esse ponto crucial em que a instituição e a liberdade se entrelaçam, ou melhor, se engendram mutuamente. Se a instituição não se situa nesse trajeto inteligível, que Hegel chamava de ‘realização da liberdade’, ela se torna, então, opaca, ilisível, indecifrável, e cada um começa a sonhar com sua liberdade fora das leis” (1990, p. 169).

vantagens e de desvantagens entre os membros da sociedade<sup>30</sup> (1990, p. 233, tradução nossa).

Desse modo, o que garante o núcleo ético comum da justiça é a igualdade proporcionada pela justa distribuição. Neste sentido, Ricœur, na esteira de Aristóteles (1984), afirma que o injusto é definido pelo desigual, aquele que assegura a si mesmo vantagens em demasia, prejudicando aos outros. Entretanto, é a igualdade proporcional que deve ser norteadora da justiça distributiva e não o igualitarismo. Igualdade proporcional é dar a cada um segundo seu mérito<sup>31</sup>.

Enfim, para Ricœur, a justiça e a igualdade são indissociáveis e complementares<sup>32</sup>. Neste sentido, a justiça não estabelece limites à solicitude, mas “a supõe, à medida que ela considera as pessoas como insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça acrescenta à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira<sup>33</sup>” (RICŒUR, 1990, p. 236, tradução nossa).

O conceito de humanidade introduz, indiretamente, a questão do formalismo kantiano, graças à sua proximidade com o conceito de universalidade. Para Ricœur, a articulação entre a visada teleológica e o momento deontológico<sup>34</sup> servirá para submeter a ética ao crivo da moral, esta caracterizada pela obrigação do imperativo categórico. O autor entende que, do confronto entre a estima de si, a solicitude e o senso de justiça com a autonomia, o respeito e os princípios de justiça, deverá resultar “uma ética enriquecida pela passagem através da norma<sup>35</sup>”

---

<sup>30</sup> “Désigne un trait fondamental de toutes les institutions, dans la mesure où celles-ci règlent la répartition de rôles, de tâches, d’avantages, de désavantages entre les membres de la société”.

<sup>31</sup> “Que l’égalité arithmétique ne convienne pas tient [...] à la nature des personnes et des choses partagées” (RICŒUR, 1990, p. 235).

<sup>32</sup> Neste sentido, Ricœur assinala que, “l’égalité, de quelque manière qu’on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles. La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage, au sens fort qu’Emmanuel Levinas nous a appris à lui reconnaître. L’égalité lui donne pour vis-à-vis un autre qui est un *chacun*” (1990, p. 236, grifos do autor).

<sup>33</sup> “Il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes pour irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ d’application de l’égalité est l’humanité entière”.

<sup>34</sup> De acordo com Michel, “Ricœur reabilita de maneira surpreendente a deontologia kantiana, mesmo que somente como *momento*, no percurso de sua ‘pequena ética’” (2013, p. 35, grifo nosso).

<sup>35</sup> “Une éthique enrichie par le passage par la norme”.

(RICŒUR, 1990, p. 237, tradução nossa). Neste contexto, veremos que o conceito de igualdade continuará sendo o elemento imprescindível para estender as relações interpessoais do face a face tanto para a ética, quanto para a justiça.

## A obrigação da norma

O capítulo oito de *Soi-même comme un autre* é intitulado *Le soi et la norme morale*. Neste capítulo, Ricœur parte da afirmação – que é também um sobreaviso – de que o exame do caráter de universalidade da primeira formulação do imperativo categórico – “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59) – não significa uma forma de solipsismo moral, porque a universalidade não deve ser separada da pluralidade constitutiva da segunda e da terceira formulações do imperativo.

Ademais, Ricœur entende que não há ruptura entre o formalismo e a tradição teleológica, visto que existem traços que demonstram a ligação que persiste entre a norma moral e a visada ética. Um destes traços corresponde ao vínculo da moral com a vida boa, manifestado no conceito kantiano de boa-vontade<sup>36</sup>, oriundo da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e expresso nos seguintes termos: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 2007, p. 21). Por conseguinte, o bom sem restrição de Kant é entendido como moralmente bom, conservando a impressão teleológica<sup>37</sup>. Entretanto, a

---

<sup>36</sup> Kant entende que “a boa vontade é livre de determinações ou influências sensíveis; é uma vontade pura, guiada pela razão. A boa vontade está subordinada exclusivamente ao dever. Ademais, agir moralmente é agir por dever, obedecendo à máxima do imperativo categórico. Por conseguinte, somente a boa vontade pode fundamentar o valor moral de uma ação” (2007, p. 58).

<sup>37</sup> Segundo Ricœur, são constantes as ocorrências “des termes « estime », « estimer », « estimable » dans la première section des *Fondements*, toujours en relation avec la bonne volonté. Ce n’est pas seulement l’ancrage dans la tradition téléologique que ces termes expriment, mais l’ancrage dans l’expérience morale ordinaire ; comme chez Aristote, la philosophie morale, chez Kant, ne part pas de rien ; sa tâche n’est pas d’inventer la morale, mais d’extraire le *sens* du *fait* de la moralité” (1990c, p. 239, grifos do autor). No que concerne ao “bom”, Ricœur afirma que, em Kant “el proyecto último de la vida moral [...], es liberar lo que podríamos llamar el “fondo de bondad”” (2001, p. 228).

diferença consiste no fato de que o conceito de bom, para Kant, depende da vontade. Por meio da autodeterminação racional, a vontade corresponde ao poder de iniciar novos eventos. Ademais, a vontade na moral kantiana está vinculada com a lei, sendo o querer, portanto, fruto de um imperativo.

A universalidade do imperativo é marcada por uma moral da obrigação e está atrelada à ideia de constrangimento. Esta, por sua vez, vincula-se à ideia de dever<sup>38</sup>. O dever assume o papel de constranger a vontade, uma vez que, segundo Ricœur, “a vontade não é outra senão a razão prática, comum em princípio a todos os seres racionais; por sua constituição finita, ela é empiricamente determinada por inclinações sensíveis<sup>39</sup>” (1990, p. 240, tradução nossa).

Por conseguinte, é por meio do dever, que a vontade se torna autolegisladora, no intuito de sempre universalizar as máximas da ação do si mesmo, reconhecendo estas máximas por meio do sentimento de respeito<sup>40</sup>. Neste sentido, Ricœur entende que boa vontade e ação feita por dever adquirem o mesmo significado. Ademais, para nosso autor, o objetivo do procedimento crítico kantiano é “elevar esta condição finita da vontade à razão prática concebida como autolegislação, como *autonomia*. Somente neste estágio o si terá encontrado a primeira base de seu estatuto moral<sup>41</sup>” (RICŒUR, 1990, p. 241, tradução nossa, grifo do autor).

---

<sup>38</sup> Ricœur denota, de antemão, o problema da universalidade no contexto de aplicação da norma às situações conflituais. De acordo com nosso autor, “les prédicats déontiques relevant d’une morale du devoir paraissent s’imposer du dehors - ou de haut - à l’agent de l’action, sous les espèces d’une contrainte que l’on dit précisément morale” (RICŒUR, 1990c, p. 201).

<sup>39</sup> “La volonté n’est autre que la raison pratique, commune en principe à tous les êtres rationnels ; par sa constitution finie, elle est empiriquement déterminée par des inclinations sensibles”.

<sup>40</sup> Para Kant, “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade [...]. O *objeto* do respeito é, portanto, simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos a *nós mesmos* e, no entanto, como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados” (2007, p. 32, grifos do autor).

<sup>41</sup> “Remonter de cette condition finie de la volonté à la raison pratique conçue comme autolégislation, comme *autonomie*. A ce stade seulement, le soi aura trouvé la première assise de son statut moral”.

Neste contexto, Ricœur concorda com Kant (2007) e entende que a autolegislação é o mesmo que a autonomia<sup>42</sup>. Sendo assim, já não se trata meramente de vontade, mas de liberdade<sup>43</sup>. Em outras palavras, a liberdade é que designa a vontade, tornando a autonomia o equivalente à obediência a si mesmo. Para nosso autor, “quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si mesmo, a obediência perdeu todo o caráter de dependência e de submissão. A verdadeira obediência, poder-se-ia dizer, é a autonomia<sup>44</sup>” (1990, p. 245, tradução nossa).

Destarte, conforme mencionado acima, a egologia parece constituir a tônica da filosofia moral kantiana dado que, em um primeiro momento de análise, o sujeito parece não estabelecer nenhuma relação com outrem. Isto significa que a autonomia do sujeito que se autolegisla se aproxima da ideia de um sujeito autossuficiente. No entanto, Ricœur assevera que não se trata de uma autonomia egológica, mas de uma investigação pela

---

<sup>42</sup> Acerca do princípio de autonomia da vontade, Kant menciona tratar-se de um “conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações” (2007, p. 75). Disso resulta a “*dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço e, portanto, não permite equivalente, então tem ela a dignidade. (2007, p. 77, grifos do autor). Isto significa que, a “*autonomia* é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (2007, p.79, grifo do autor).

<sup>43</sup> Sobre a relação entre os conceitos de vontade e de liberdade, Ricœur entende que “le concept de volonté présente les aspects psychologiques d’un problème dont la dimension philosophique est exprimée par le concept de liberté” (1973, p. 943). Neste sentido, para o autor “une philosophie de la pratique suppose le surgissement d’un questionnement philosophique d’un autre ordre que le langage ordinaire sur l’action. Cette problématique concrète est celle de la *réalisation de la liberté*. C’est cette problématique qui met chaque volonté en rapport avec une autre volonté, avec des normes, avec des institutions. C’est cette problématique enfin qui renvoie la psychologie de la volonté à la philosophie (RICŒUR, 1973, p. 947, grifo do autor). Ademais, Ricœur afirma que, para Kant, na *Crítica da razão prática*, “être libre [...] n’est plus seulement être indépendant à l’égard de ses propres désirs, c’est être capable de subordonner son action à la loi du devoir ou, en termes kantien, de soumettre la maxime subjective de l’action à l’épreuve de la règle d’universalisation” (1971, p. 982). Porém, nosso autor considera que Kant (2002) introduz “demasiado cedo, a ideia de lei como *ratio cognoscendi* da liberdade, esta sendo, reciprocamente, a *ratio essendi* da lei. A *Crítica da Razão Prática* constitui-se, com efeito, em torno desta ligação, causando aquilo a que eu ousaria chamar um curto-circuito entre a liberdade e a lei. Porém, ao mesmo tempo, aparece como um puro *factum* que a liberdade seja dada como lei e que esta lei seja a lei da liberdade. Parece-me [...] que a ideia de legislação, se introduzida demasiado cedo na ética faz, de certa forma, abortar o projeto ético, na medida em que se o regula prematuramente através do uso do conceito de legislação em epistemologia (e, portanto, no plano do entendimento objetivo) – tornando-se assim a segunda *Crítica* uma mera reprodução da primeira” (2011, p. 130, grifos do autor).

<sup>44</sup> “Quand l’autonomie substitue à l’obéissance à l’autre l’obéissance à soi-même, l’obéissance a perdu tout caractère de dépendance et de soumission. L’obéissance véritable, pourrait-on dire, c’est l’autonomie”. Neste contexto, Ricœur afirma que, “est parfaitement légitime de voir dans le respect kantien la variante de l’estime de soi qui a passé avec succès l’épreuve du critère d’universalisation [...]. Et le respect, c’est l’estime de soi passée au crible de la norme universelle et contraignante, bref, l’estime de soi sous le régime de la loi” (1990c, p. 250).

“*universalidade* de querer, apreendida neste momento abstrato em que ela não é ainda distribuída entre a pluralidade das pessoas<sup>45</sup>” (1990, p. 246, tradução nossa, grifo do autor).

Diante do problema do outro, que novamente vem à tona, Ricœur afirma a possibilidade de, a partir da Regra de Ouro<sup>46</sup>, estabelecer a articulação entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico, proposta por Kant nos seguintes termos: “age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (2007, p. 69).

As duas versões da Regra de Ouro que Ricœur toma em consideração são as oriundas do judaísmo e do cristianismo. A formulação da primeira é negativa e a segunda, positiva<sup>47</sup>. Entretanto, independentemente da matriz positiva ou negativa, Ricœur afirma que a Regra de Ouro enuncia uma norma de reciprocidade<sup>48</sup> entre o si e o outro. Trata-se de uma norma que tem por objetivo a simetria, isto é, deixar ambos os protagonistas da ação em situação de igualdade. Isto significa, para Ricœur, que

a reciprocidade exigida se destaca sobre o fundo da pressuposição de uma dissimetria inicial entre os protagonistas da ação – dissimetria que põe um na posição de agente e o outro na de paciente. Essa ausência de simetria tem sua

---

<sup>45</sup> “*Universalité* de vouloir, saisie en ce moment abstrait où elle ne s’est pas encore distribuée entre la pluralité des personnes”.

<sup>46</sup> Ricœur entende que a Regra de Ouro “es el punto de partida en la reflexión moral. Es un punto de partida en la medida en que la idea del otro debe ser formada con toda la fuerza de una alteridad que me ordena ser responsable” (2001, p. 235).

<sup>47</sup> A formulação judaica da Regra de Ouro é oriunda do Talmud: “ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu’il te soit fait. C’est ici la loi tout entière ; le reste est commentaire” (Talmud de Babilônia apud RICŒUR, 1990c, p. 255). A formulação cristã é originária do Evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. A fórmula do Talmud serve para coibir e evitar o mal, por meio de um comando – tu não matarás! tu não mentarás! tu não torturarás! -. Em contrapartida, o segundo enfoque da Regra de Ouro não se constitui meramente por uma interdição. Neste sentido, segundo Abel, “a vantagem das fórmulas positivas da reciprocidade é que estas orientam a moral para o respeito benevolente pelas pessoas e não para o respeito abstrato pela lei” (1996, p. 74).

<sup>48</sup> Segundo Ricœur, “la formule de Hillel et ses équivalents évangéliques expriment mieux la structure commune à toutes ces expressions, à savoir l’enonciation d’une *norme de réciprocité*” (1990c, p. 255, grifo do autor). A este respeito, Corá salienta que, “ao situar a regra de ouro tanto no início do itinerário ético quanto na sua conclusão, Ricœur anuncia e ilumina uma característica fundamental desta: a reciprocidade” (2010, p. 187). Ademais, para Michel, “a lógica da reciprocidade, ressaltada na regra de ouro, tende a impedir toda relação não simétrica entre um paciente e um agente” (2007, p. 60). Esta relação entre a lógica da reciprocidade e a simetria ocupará um papel central em nossa discussão, quando de sua confrontação com a fenomenologia da mutualidade.

projeção gramatical na oposição entre a forma ativa do fazer e a forma passiva do ser feito, portanto, do sofrer<sup>49</sup> (1990, p. 255, tradução nossa).

A dissimetria de base assume, no que concerne à alteridade, uma conotação fortemente negativa, à medida que ela pode significar a porta de entrada para o mal, que se estende desde o poder de influência até a violência, culminando com a morte do outro. A morte significa o fim da possibilidade de reciprocidade, é a figura máxima da não reciprocidade na interação (RICŒUR, 1990).

A violência é outra das figuras da não reciprocidade enfatizadas por Ricœur. Ela é oriunda do “poder sobre” o outro, nas situações de interação, em que este “poder-sobre” se exerce – em um primeiro momento – pelo simples fato de o si agir. Entretanto, a aparente inocência do agir denota a outra faceta do poder-sobre que

enxertado na dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro – em outras palavras, o que esse outro sofre –, pode ser tido como a ocasião por excelência do mal da violência [...] desde a influência, forma doce do poder sobre, até a tortura, forma extrema do abuso<sup>50</sup> (1990, p. 256, tradução nossa).

Neste contexto, a moral é responsável por assegurar a simetria da reciprocidade, ao estabelecer o contraponto ao poder sobre que, por sua vez, pode desencadear a violência e culminar com a morte do outro. De acordo com Ricœur, “a todas as figuras do mal responde o *não* da moral<sup>51</sup>” (1990, p. 258, tradução nossa, grifo do autor).

Para Ricœur, a passagem da dissimetria à simetria demarca o ponto de vinculação e de interdependência entre a solicitude e a norma. Neste

---

<sup>49</sup> “La réciprocité exigée se détache sur le fond de la présupposition d’une dissymétrie initiale entre les protagonistes de l’action - dissymétrie qui place l’un dans la position d’agent et l’autre dans celle de patient. Cette absence de symétrie a sa projection grammaticale dans l’opposition entre la forme active du faire et la forme passive du être fait, donc du subir”.

<sup>50</sup> “Le *pouvoir-sur*, greffé sur la dissymétrie initiale entre ce que l’un fait et ce qui est fait à l’autre – autrement dit, ce que cet autre subit –, peut être tenu pour l’occasion par excellence du mal de violence [...] depuis l’influence, forme douce du *pouvoir-sur*, jusqu’à la torture, forme extrême de l’abus”.

<sup>51</sup> “À toutes les figures du mal répond le *non* de la morale”. Neste sentido, Fiasse assinala que “comme l’agent a la possibilité d’exercer un pouvoir sur un autre agent, les interdits moraux sont nécessaires” (2008, p.124).

sentido, muito embora ambas objetivem estabelecer a simetria, a solicitude é o ancoradouro da norma moral, dado que nela as trocas mútuas entre as partes são ambas afirmativas. Ricœur esclarece que a solicitude significa, na verdade, “a alma oculta da interdição. É ela que, em último caso, arma nossa indignação, isto é, nossa recusa da *indignidade* infligida a outros<sup>52</sup>” (1990, p. 258, tradução nossa, grifo do autor).

Neste sentido, o respeito à dignidade do outro no que tange à norma moral, deve ser assegurado por meio da segunda formulação do imperativo categórico, que, por sua vez, significa o complemento entre dois conceitos, o de humanidade e o de pessoa como fim em si. A este respeito, Ricœur salienta que,

a ideia de humanidade, como termo singular, é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio de autonomia, sem aceção de pessoas; em contrapartida, a ideia das pessoas como fins em si mesmas solicita que seja levada em conta a pluralidade das pessoas<sup>53</sup> (1990, p. 258, tradução nossa).

Entretanto, há um problema na segunda formulação do imperativo, que concerne ao vínculo com a primeira formulação, sustentado pelo conceito englobante de humanidade, que parece obliterar a alteridade de outrem. Novamente paira sobre a moral kantiana a suspeita de egologia. Neste sentido, para Ricœur, “a noção de humanidade pode ser vista como a expressão plural da exigência de universalidade que presidia à dedução da autonomia, portanto, para o desenvolvimento plural do próprio princípio de autonomia<sup>54</sup>” (1990, p. 259, tradução nossa). Além disso, o conceito de pluralidade é, de antemão, sobreposto à polaridade entre o agente e o paciente ao ser introduzido como mediador da diversidade de pessoas.

---

<sup>52</sup> “L’âme cachée de l’interdiction. C’est elle qui, à titre ultime, arme notre indignation, c’est-à-dire notre refus de l’*indignité* infligée à autrui”.

<sup>53</sup> “L’idée d’humanité, en tant que terme singulier, est introduite dans le prolongement de l’universalité abstraite qui régit le principe d’autonomie, sans acception des personnes ; en revanche, l’idée des personnes comme fins en elles-mêmes demande que soit prise en compte la pluralité des personnes”.

<sup>54</sup> “La notion d’humanité peut être tenue pour l’expression plurielle de l’exigence d’universalité qui présidait à la déduction de l’autonomie, donc pour le déploiement plural du principe même d’autonomie”.

Neste ponto, nosso autor entende que “a noção de humanidade tem por efeito atenuar, a ponto de esvaziá-la, a alteridade que está na raiz dessa diversidade e que dramatiza a relação dissimétrica de poder de uma vontade sobre outra, à qual a Regra de Ouro se contrapõe<sup>55</sup>” (1990, p. 259, tradução nossa).

Por outro lado, Ricœur afirma que Kant (2007) considera a Regra de Ouro problemática do ponto de vista formal. Primeiramente porque ela faz referência a sentimentos como amar e detestar, mantendo-se no campo das inclinações. Em segundo lugar, a norma de reciprocidade não possui um critério claro que possa decidir com clareza estes sentimentos, isto é, um critério discriminante, capaz de distinguir entre uma demanda legítima e uma demanda ilegítima. Dessa crítica resulta, para Ricœur, que

nenhum vínculo direto entre o si e o diverso de si pode ser estabelecido sem que seja determinado o que, na minha pessoa e na do outro, é digno de respeito. Ora, a humanidade tomada não no sentido extensivo ou enumerativo da soma dos humanos, mas no sentido compreensivo ou inicial daquilo que torna digno de respeito não é outra coisa que a universalidade considerada do ponto de vista da *pluralidade* das pessoas<sup>56</sup> (1990, p. 260, tradução nossa, grifo do autor).

Por conseguinte, a noção de humanidade conduz do princípio de autonomia – indiferente à distinção entre pessoas – à pluralidade. Neste ponto, Ricœur afirma que o principal benefício do conceito de humanidade é eliminar todo o princípio de alteridade radical que a solicitude contém. Isto significa, para nosso autor, que “o si implicado reflexivamente pelo imperativo formal não era de natureza monológica, mas simplesmente indiferente à distinção das pessoas e, neste sentido, capaz de uma inscrição

---

<sup>55</sup> “La notion d’humanité a pour effet d’atténuer, au point de l’évacuer, l’altérité qui est à la racine de cette diversité même et que dramatise la relation dissymétrique de pouvoir d’une volonté sur une autre, à laquelle la Règle d’Or fait face”.

<sup>56</sup> “Nul lien direct entre soi et l’autre que soi ne peut être établi sans que soit nommé ce qui, dans ma personne et dans celle d’autrui, est digne de respect. Or l’humanité, prise, non au sens extensif ou énumératif de la somme des humains, mais au sens compréhensif ou principal de ce qui rend digne de respect, n’est pas autre chose que l’universalité considérée du point de vue de la *pluralité* des personnes”.

no campo da pluralidade das pessoas<sup>57</sup> (1990, p. 262, tradução nossa). Ademais, se o si do imperativo categórico se bastasse a si mesmo, estaria anulando todo o esforço kantiano da segunda formulação do imperativo que propõe o respeito à diversidade de pessoas, ou seja, a cada pessoa em particular.

O ponto de equilíbrio para o conceito de humanidade encontra-se na noção de pessoa como fim em si, na medida em que esta noção estabelece a distinção entre a “tua pessoa” e a “pessoa de qualquer outro”. Em primeiro lugar, o que assegura que tanto o si quanto o outro jamais sejam tratados como meio – isto é, tenham sua dignidade respeitada – é a ideia de pessoa como fim em si mesma<sup>58</sup>. Ademais, a ideia de pessoa se fecharia no formalismo vazio da pluralidade se permanecesse separada da regra de reciprocidade. A este respeito, Ricœur entende que a novidade da segunda formulação do imperativo categórico é trazer à tona a intenção profunda, clarificada e purificada daquilo que a Regra de Ouro já havia enunciado no plano da sabedoria popular, antes de ser passar pelo crivo da crítica. Neste sentido, de acordo com nosso autor,

o que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e na de outrem como um *meio*, senão exercer *sobre* a vontade de outrem esse poder que, repleto de moderação na influência, desencadeia-se em todas as formas da violência e culmina na tortura? E o que é que dá ocasião a esse deslize da violência do poder exercido por uma vontade *sobre* a outra, senão a dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro?<sup>59</sup> (RICŒUR, 1990, p. 261, tradução nossa, grifos do autor).

---

<sup>57</sup> “Le soi impliqué réflexivement par l’impératif formel n’était pas de nature monologique, mais simplement indifférent à la distinction des personnes et, en ce sens, capable d’une inscription dans le champ de la pluralité des personnes”.

<sup>58</sup> A este respeito, Ricœur salienta que “cette subtile tension à l’intérieur d’une formule qui paraît homogène reste dissimulée du fait que l’épreuve d’universalisation, essentielle à la position d’autonomie, se poursuit avec l’élimination de la maxime opposée : ne traiter l’humanité *jamais simplement comme un moyen*. Le principe d’utilité n’était-il pas le premier candidat au poste de « bon sans restriction » éliminé dès les premières pages des *Fondements* ? Mais le parallélisme de l’argument masque la secrète discontinuité introduite par l’idée même de personne comme fin en elle-même” (1990c, p. 261).

<sup>59</sup> “Qu’est-ce en effet que traiter l’humanité dans ma personne et dans celle d’autrui comme un *moyen*, sinon exercer *sur* la volonté d’autrui ce pouvoir qui, plein de retenue dans l’influence, se déchaîne dans toutes les formes de la violence et culmine dans la torture? Et qu’est-ce qui donne l’occasion de ce glissement de la violence du pouvoir exercé par une volonté *sur* une autre, sinon la dissymétrie initiale entre ce que l’un fait et ce qui est fait à l’autre ?”. Nesta acepção, em *Leituras 3*, Ricœur considera que o conflito tem sua gênese na “relação assimétrica entre o que

Diante disso, Ricœur assinala que o imperativo categórico e a Regra de Ouro dividem o mesmo campo de exercício e a mesma perspectiva, isto é, estabelecer a reciprocidade onde impera a ausência de reciprocidade. Sendo assim, a segunda formulação do imperativo demonstra sua originalidade ao não permitir que a noção de humanidade meramente replique a universalidade contida no princípio da autonomia.

Neste ponto, a regra de reciprocidade é responsável por abrir o caminho para o terceiro componente da deontologia, qual seja, a questão da justiça<sup>60</sup>. Para Ricœur, a ideia do justo – enquanto sistema de distribuição que visa a repartição justa –, é o principal legado da ética para a moral. Entretanto, em um contexto deontológico e formal, o autor entende que o justo deverá ser capaz de açambarcar dois lados, isto é, ao “lado do ‘bom’ como extensão da solicitude ao ‘cada um’ dos sem-rosto da sociedade; do lado do ‘legal’, tanto o prestígio da justiça parece se dissolver no da lei positiva<sup>61</sup>” (RICŒUR, 1990, p. 265, tradução nossa, grifos do autor).

A deontologia somente conseguirá atingir o ápice de sua formalização a respeito da justiça, através de uma teoria puramente processual que, por sua vez, depende de uma tradição contratualista. Segundo Ricœur, tal tradição supõe

a *ficção* de um contrato social graças ao qual um agrupamento de indivíduos consegue superar um suposto estado primitivo de natureza, para aceder ao estado de direito [...]. A ficção do contrato tem por objetivo e por função separar o *justo* do *bom*, substituindo, por meio de uma deliberação imaginária, todo compromisso prévio concernente a um pretendido bem comum. Segundo

---

um faz e o que é feito ao outro, o que o outro sofre. Nesse sentido, o problema moral nasce de uma ameaça de violência que é inerente à situação assimétrica da interação. Quando alguém exerce um poder sobre outrem ao agir, a possibilidade de tratar esse outrem como meio e não como fim está inscrita na própria estrutura do agir humano” (1996, p. 175).

<sup>60</sup> A este respeito, Hénaff afirma “c’est bien en cela que la Règle d’Or est du plus grand intérêt. Elle exprime une très vieille sagesse qui a été et demeure au coeur de l’exigence de respect qui anime les pratiques morales et les formes de justice de toute société, la nôtre incluse” (2004, p. 328).

<sup>61</sup> “Du côté du « bon » en tant qu’extension de la sollicitude au « chacun » des sans visage de la société ; du côté du « légal », tant le prestige de la justice paraît se dissoudre dans celui de la loi positive”.

esta hipótese, é o procedimento contratual que supostamente engendra o ou os princípios de justiça<sup>62</sup> (1990, p. 266, tradução nossa, grifos do autor).

Para Ricœur, o contrato desempenha, no que concerne às instituições, o mesmo papel que a autonomia no plano da moralidade. Todavia, enquanto o princípio kantiano de autonomia pode ser considerado um fato da razão, ou seja, o fato de que a moralidade existe, o contrato é apenas uma ficção, por mais que seja a ficção fundadora de uma república.

A principal função da ficção é separar o “justo” do “bom”, afirma Ricœur. De acordo com esta perspectiva, já não cabe às instituições que visam o bem comum a responsabilidade pelos princípios de justiça, mas ao contrato social. Neste sentido, nosso autor entende que a filosofia kantiana não conseguiu superar o enigma da fundação da república. Isto significa, para Ricœur, que Kant (2003) – em *A metafísica dos costumes* – pressupôs, sem justificar, um vínculo entre autonomia e contrato social “pelo qual cada membro de uma multidão abandona sua liberdade selvagem tendo em vista recuperá-la na forma de liberdade civil como membro de uma república<sup>63</sup>” (1990, p. 267, tradução nossa).

O enigma da fundação da república é retomado por J. Rawls em seu livro *Uma Teoria da Justiça*. Segundo Ricœur, é através do conceito de justiça<sup>64</sup> como equidade que Rawls propõe “a ideia de um contrato original entre pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus interesses individuais. Contratualismo e individualismo avançam assim de mãos dadas<sup>65</sup>” (1990, p. 267, tradução nossa).

---

<sup>62</sup> “La fiction d’un contrat social grâce auquel une certaine collection d’individus réussissent à surmonter un état supposé primitif de nature pour accéder à l’état de droit [...]. La fiction du contrat a pour but et pour fonction de séparer le *juste* du *bon*, en substituant la procédure d’une délibération imaginaire à tout engagement préalable concernant un prétendu bien commun. Selon cette hypothèse, c’est la procédure contractuelle qui est supposée engendrer le ou les principes de justice”.

<sup>63</sup> “Par lequel chaque membre d’une multitude abandonne sa liberté sauvage en vue de la recouvrer sous forme de liberté civile en tant que membre d’une république”.

<sup>64</sup> Rawls assinala que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (2000, p. 3). A este respeito, Ricœur considera que, “enquanto em Kant a ideia de justo se aplica principalmente às relações de pessoa a pessoa, em Rawls a Justiça se aplica principalmente às instituições – ela é a virtude por excelência das instituições – e apenas secundariamente aos indivíduos” (2008, p. 63).

<sup>65</sup> “L’idée d’un contrat originel entre des personnes libres et rationnelles soucieuses de promouvoir leurs intérêts individuels. Contractualisme et individualisme avancent ainsi la main dans la main”.

Dessa forma, Rawls (2000) assume uma posição frontalmente anti-teleológica. Porém, o embate de Rawls é com relação a uma versão específica de teleologia, isto é, o utilitarismo<sup>66</sup>. A este respeito, Ricœur afirma que o utilitarismo é teleológico porque “define a justiça pela maximização do bem para a maioria<sup>67</sup>” (1990, p. 269, tradução nossa).

O contraponto de Rawls (2000) ao utilitarismo é, evidentemente, de caráter deontológico. Sendo assim, Ricœur entende que é do contrato social que derivam os princípios da justiça distributiva. Neste contexto, a questão da igualdade novamente ocupa um papel central na discussão<sup>68</sup>. Muito embora os princípios de justiça – ou “princípios de distribuição”, que indicam os direitos e deveres que competem a cada um – devam ser escolhidos sob o véu da ignorância<sup>69</sup>, este procedimento pode desencadear conflitos, uma vez que, em um sistema social de distribuição, existem muitas maneiras de repartição de vantagens e obrigações admissíveis. Por conta disto, é necessário que o sistema seja, respectivamente, equitativo e estável (RICŒUR, 1990). Para tanto, Rawls (2000) propõe a equidade que supõe desigualdades consentidas entre os parceiros do contrato, na situação inicial do véu da ignorância, como necessária para que se estabeleça a justiça.

Aparentemente, existe uma contradição em conceber a justiça através de desigualdades consentidas, uma vez que estas desigualdades seriam responsáveis por perpetuar o caráter injusto e desigual entre os parceiros que compõem a sociedade. No entanto, o princípio da equidade é constituído de dois momentos distintos, que justificam a tese das desigualdades

---

<sup>66</sup> Em sua crítica ao utilitarismo, Rawls afirma que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda de liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros [...]. Portanto, numa sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais” (2000, p. 4).

<sup>67</sup> “Définit la justice par la maximisation du bien pour le plus grand nombre”.

<sup>68</sup> De acordo com Ricœur, “est remarquable, à cet égard, que, chez Rawls comme chez Aristote et sans doute tous les moralistes, c’est le scandale de l’inégalité qui met en mouvement la pensée” (1990c, p. 272).

<sup>69</sup> Acerca do véu da ignorância, Rawls assinala que “de algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício” (2000, p. 147). Disso resulta a principal característica do véu da ignorância, isto é, na posição original, ninguém sabe qual será seu status na sociedade.

consentidas. O primeiro concerne ao exercício da cidadania, que deve ser igual para todos. Trata-se da liberdade de expressão, de assembleia e de voto, além da disputa por cargos públicos. O segundo momento, diz respeito ao princípio da diferença. Este princípio está mais vinculado à divisão das riquezas e a repartição das funções de autoridade e de responsabilidade. A repartição das riquezas não necessita ser igual para todos, mas deve ser de acordo com as necessidades de cada um (RAWLS, 2000).

Por conseguinte, na posição original entre os parceiros prevalece a incerteza, pois ninguém sabe que lugar ocupará na sociedade real. Neste ponto, Ricœur concorda com Rawls (2000) e afirma que todos optarão pelo *maximin*, termo equivalente a dizer que “os parceiros são levados a escolher o arranjo que maximiza a parte mínima<sup>70</sup>” (1990, p. 274, tradução nossa).

Neste contexto, a questão fundamental para Ricœur – em *Uma teoria da justiça* –, é identificar se há possibilidade de um pacto não histórico assegurar o funcionamento de uma sociedade histórica.

Ricœur entende que Rawls (2007) recorre a um sentido ético de justiça que, de certa forma, estaria pressuposto na teoria deontológica<sup>71</sup>. Este sentido ético se verifica pelo fato de que Rawls considera a necessidade de uma pré-compreensão acerca do significado de justo e de injusto. Dessa forma, seria possível aos parceiros compreenderem, identificarem-se e, por fim, aderirem aos princípios de justiça, na situação original do véu da ignorância.

No plano das instituições, Ricœur assinala que, o contrato rawlsiano firmado sob o véu da ignorância ocupa o mesmo posto reivindicado pela autonomia kantiana no que tange à moralidade. Porém, para nosso autor, “enquanto a autonomia pode ser dita um ‘fato da razão’, o contrato social parece só poder se fundamentar em uma ficção, uma ficção fundadora

---

<sup>70</sup> “Les partenaires sont censés choisir l’arrangement qui maximise la part minimale”.

<sup>71</sup> Rawls afirma que “em seus estágios iniciais, uma teoria da justiça é precisamente isso, uma teoria. É uma teoria dos sentimentos morais (para evocar uma denominação do século XVIII) que estabelece os princípios que controlam as nossas forças morais, ou, mais especificamente, o nosso senso de justiça” (2000, p. 54).

certamente, todavia, uma ficção<sup>72</sup> (RICŒUR, 1990, p. 277, tradução nossa, grifo do autor).

Neste sentido, se o contrato social de Rawls somente pôde ser firmado através de uma ficção é porque existe um fundamento teleológico que é anterior ao contrato. De acordo com Ricœur, “é porque os povos, escravizados durante milênios a um princípio de dominação que transcende seu querer-viver-junto, não sabem que são soberanos, senão em virtude de um contrato imaginário, mas em virtude do querer-viver-junto, que eles *esqueceram?*”<sup>73</sup> (1990, p. 277, tradução nossa, grifo do autor).

### Considerações finais

*A visada da vida boa, com e para outros, nas instituições justas* sustenta a edificação da ética ricœuriana, conforme demonstrado acima. A passagem da visada ética pelo crivo da norma moral – confrontando a estima de si, a solicitude e o senso de justiça com a autonomia, o respeito e os princípios de justiça – é rica de significados e oferece uma aproximação de pensamentos que não se contradizem, mas se complementam.

Neste ponto, uma questão fundamental – que ficará em suspenso para ser desenvolvida em um texto futuro – se impõe: como apresentar soluções para os casos difíceis e conflituosos do cotidiano, quando nossas práticas, orientadas pela moral de obrigação, não oferecem uma resposta adequada? Este é o ponto de encontro da teleologia e da deontologia com a sabedoria prática. Esta última não é uma instância supramoral. Sua função é demonstrar que quando os casos particulares não se adéquam à regra universal, será preciso um retorno para princípios da ética, da vida boa, do bem comum.

---

<sup>72</sup> “Alors que l'autonomie peut être dite un « fait de la raison », le contrat social paraît ne pouvoir s'autoriser que d'une fiction, une fiction fondatrice certes, mais néanmoins une fiction”.

<sup>73</sup> “Est-ce parce que les peuples, asservis pendant des millénaires à un principe de domination transcendant leur vouloir-vivre-ensemble, ne savent pas qu'ils sont souverains, autrement qu'en vertu d'un contrat imaginaire, mais en vertu du vouloir-vivre-ensemble qu'ils ont *oublié* ?”.

Isto não significa que se deva excluir, nem mesmo diminuir a importância das normas morais e das leis. Elas são fundamentais para a regulação das relações sociais e para o bom funcionamento das instituições. Ricoeur tão somente considera que a sabedoria prática deve estar centrada no respeito à singularidade de cada um como condição para pensar a universalidade da humanidade. Em outras palavras, respeitar a pessoa ante a norma, para que a primeira não se torne mero objeto da segunda.

## Referências

- ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra**. Tradução de Joana Chaves. Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.
- CAMPANINI, Giorgio. Dall'estraneità alla prossimità. In: DANESE, Attilio. (Org.). **L'io dell'altro: confronto con Paul Ricoeur**. Genova: Marietti, 1993.
- CORÁ, Elsie. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur**. 2010. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3409/1/000426931-Texto%2bCompleto.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2016.
- DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas: um elegante desacordo**. São Paulo: Loyola, 2011.
- FIASSE, Gaëlle. Asymétrie, gratuité et réciprocité. In: FIASSE, Gaëlle. (Org.). **Paul Ricoeur: de l'homme faillible à l'homme capable**. Paris: PUF, 2008, p. 119-156.
- GARRIDO, Solange Vergnières. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.). **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 129-134. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/edipucrs/digitalizacao/colecaofilosofia/85-7430-282-1.pdf>>. Acesso em: 9 maio 2016.

HÉNAFF, Marcel. Remarques sur la Règle d'or: Ricoeur et la question de la réciprocité. In: **Paul Ricoeur**. Paris: Editions de l'Herne, 2004, p. 326-337.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MICHEL, Johann. A questão do sujeito em Ricoeur e Deleuze. Tradução de Fernando Nascimento e Walter Salles. In: NASCIMENTO, Fernando.; SALLES, Walter. (Org.). **Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. A regra de ouro pode fundar os princípios de moral e de justiça? **Revista Persona y Sociedad**, Santiago, v. 21, n. 3, 2007.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pissetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICCEUR, Paul.; CHANGEUX, Jean-Pierre. **La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

\_\_\_\_\_. **A L'école de la Phénoménologie**. Paris: J. Vrin, 2004.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e ideologias**. Tradução de M. Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

\_\_\_\_\_. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. Liberté. In: **Encyclopædia Universalis**. Paris, v. 9, p. 979-985, 1971.

\_\_\_\_\_. **O justo 1:** a justiça como regra moral e como instituição. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O justo 2:** justiça e verdade e outros estudos. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. O problema do fundamento da moral. Tradução de Gonçalo Marcelo. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**. Pittsburgh, v. 2, n. 2, p. 129-145, 2011. Disponível em: <<http://Ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricoeur/article/view/110>>. Acesso em: 14 abr. 2016.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

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

\_\_\_\_\_. Volonté. In: **Encyclopædia Universalis**. Paris, v. 16, p. 943-947, 1973.

ROSSATTO, Noeli. Dutra. A ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, Denis Coitinho.; HOBUSS, João. (Org.). **Virtudes, direitos e democracia**. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2010, p. 45-60.

\_\_\_\_\_. Viver bem. **Mente, Cérebro e Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 26-33, 2008.

VILLAVERDE, Marcelino Agís. La mirada del otro, más allá de la muerte. In: LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Elsie. José. (Org.). **O legado de Ricoeur**. Guarapuava: Unicentro, 2011, p. 243-265.

## Qual é o gênero narrativo da vida? Da ilusão biográfica à coleção de contos através da hermenêutica do si

Vítor Hugo dos Reis Costa <sup>1</sup>

### Introdução

Pode uma existência individual ser adequadamente apresentada e apreendida? Se sim, através de quais vias discursivas? A presente contribuição opera nos marcos da hipótese de que a primeira pergunta admite uma resposta afirmativa e de que a resposta para a segunda aponta para o domínio da narração.

A exploração da relação entre existência e narração possui uma longa história. As declarações do personagem Antoine Roquentin em *A náusea*, de Jean-Paul Sartre, podem ser consideradas um ponto inaugural da discussão, ainda que a posição apresentada seja a da insuperabilidade da tensão entre existência e narração<sup>2</sup>. Para Hannah Arendt – que, segundo

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (PPG-Fil/UFSM). Mestre (2012) pelo mesmo programa. Graduado (licenciatura plena, 2008) pelo departamento da mesma instituição. E-mail: costavhr@gmail.com

<sup>2</sup> O romance é construído como o diário de um historiador que experimenta uma progressiva perda do sentido. Entre os sentidos que desmoronam, o da narração é um dos que é mais claramente apresentado pela prosa ficcional de Sartre. Lê-se, nos diários do personagem: “Para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a *narrá-lo*. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse. (...) Mas é preciso escolher: viver ou narrar. (...) Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima nem razão: é uma soma monótona e interminável. (...) Mas quando se narra a vida, tudo muda. (...) **Os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso.** Parece nos começar do início. (...) E na verdade foi pelo fim que começamos. (...) O sujeito já é o herói da história. Sua depressão, seus problemas de dinheiro

Ricoeur, é quem primeiro aventa a necessidade da passagem pela narração – “responder à pergunta ‘quem?’ (...) é contar a história de uma vida. A história contada diz o *quem* da ação” (RICOEUR, 2010c, p. 418), embora a filósofa alerte para a dificuldade dessa resposta em primeira pessoa e para a tendência de se responder a essa pergunta de modo substancialista<sup>3</sup>. Alasdair MacIntyre, em *Depois da virtude*, constrói sua tese da unidade narrativa de uma vida com uma argumentação calibrada para arrostar a posição negativa de Sartre sobre o tema, chamando atenção, sobretudo, para o fato de que Sartre não conseguiu escapar do modo narrativo, mesmo para criticar sua validade<sup>4</sup>. É na mesma direção de MacIntyre que argumenta Charles Taylor quando afirma que “queremos que nossa vida tenha sentido, **peso**, substância, que ela se encaminhe para alguma plenitude. (...) Isso se refere a *toda* nossa vida. Se necessário, desejamos que o futuro ‘redima’ o passado, torne-o parte de uma história de vida dotada de sentido ou de propósito, incorpore-o a uma unidade significativa” (TAYLOR, 2005, p. 75, grifo meu). Já Galen Strawson, propõe que a validade da tese narrativista é muito menor do que supõem autores como Taylor e MacIntyre que, segundo Strawson, generalizam perigosamente

---

são bem mais preciosos do que os nossos: doura-os a luz das paixões futuras. E o relato prossegue às avessas: **os instantes deixaram de se empilhar uns sobre os outros ao acaso, foram abocanhados pelo fim da história que os atrai**, e cada um deles atrai por sua vez o instante que o precede. (...) E temos a impressão de que o herói viveu todos os detalhes (...) como anúncios, como promessas, ou até mesmo de que vivia somente aqueles que eram promessas, cego e surdo para tudo que não anunciava a aventura” (SARTRE, 2005, p. 62-64, grifos meus).

<sup>3</sup> Em *A condição humana*, afirma Hannah Arendt: Embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, o ‘quem’ permanece invisível para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam a sua frente. (...) Embora plenamente visível, a manifestação da identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘personagem’, na antiga aceção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico. (ARENDDT, 2001, p. 192-194)

<sup>4</sup> Sartre/Roquentin acha que os atos humanos são, como tais, ocorrências ininteligíveis: é a descoberta das implicações metafísicas disso que Roquentin é levado no decorrer do romance, e a consequência prática sobre ele é encerrar seu próprio projeto de escrever uma biografia histórica. Esse projeto não faz mais sentido. Ou ele escreve a verdade ou ele escreve uma história inteligível, mas uma possibilidade exclui a outra. Será que Sartre/Roquentin está certo? (...) Como seriam os atos humanos destituídos de qualquer narrativa deturpadora? Sartre nunca responde a essa pergunta; é impressionante que, para provar que não existem narrativas verdadeiras, ele próprio escreva uma narrativa, embora fictícia (MACINTYRE, 2001, p. 360).

suas experiências particulares e, assim, não reconhecem a existência de personalidades episódicas (STRAWSON, 2004).

Com esse debate como pano de fundo, reconstruirei os argumentos de outras três posições sobre o tema. Primeiramente, analisarei as confissões de Jean-Paul Sartre em seus *Diários de uma guerra estranha*, nos quais o autor afirma viver e ter vivido sempre sob a égide de uma *ilusão biográfica*. Em seguida, explorarei os argumentos de Pierre Bourdieu sobre a ideia de ilusão biográfica que, para o autor é, a um só tempo, falsa e perniciosa para o domínio das ciências sociais. Em seguida, analisarei o conceito de identidade narrativa de Paul Ricoeur que, segundo François Dosse, seria um dos raros expedientes de enfrentamento da severa interdição à biografia estabelecida por Bourdieu. Desde o conceito de identidade narrativa será possível esboçar uma resposta acerca do gênero narrativo mais adequado para a adequada apresentação de uma existência humana.

### **A ilusão biográfica**

A vida de um autor que foi exaustivamente biografado é em algum sentido, uma vida bem sucedida. Duplamente bem sucedida, se esse autor deixa, em seus escritos, a confissão de que viveu dominado pelo desejo de ser objeto de biografias e se essa confissão é repetida por seus biógrafos (SARTRE, 2005, p. 291). Nesse sentido, o caso de Jean-Paul Sartre é paradigmático.

É no contexto de seus diários escritos durante a Segunda Guerra que Sartre oferece uma das mais exemplares reflexões sobre o que ele próprio chama de ilusão biográfica. Nas páginas do dia 2 de dezembro de 1939, Sartre registra que desde muito cedo em sua vida se sentiu dominado pela ideia de que a própria vida teria a unidade de “uma ‘obra’, isto é, uma série de obras ligadas umas às outras por temas comuns”<sup>5</sup> e todas elas refletindo sua personalidade. Para Sartre, sua vida seria “um todo existindo antes

---

das suas partes e se realizando por meio de suas partes” (SARTRE, 2005, p. 291). Afirma o autor:

Um momento me aparecia, não como uma unidade vaga ajuntando-se a outras unidades da mesma espécie, mas como um momento que se erguia *sobre um fundo de vida*. Aquela vida era uma composição em rosácea cujo fim se juntava ao começo: a idade madura e a velhice davam sentido à infância e à adolescência. De certa forma, eu via cada momento presente do ponto de vista de uma vida feita, para ser exato, devia dizer: do ponto de vista de um biógrafo, e me considerava obrigado a dar conta desse momento àquela biografia, sentia que não se podia decifrar o sentido completo sem se colocar no futuro, e esboçava sempre para meus olhos um futuro vago que dava significado ao meu presente (SARTRE, 2005, p. 291).

Sartre confessa ainda que a ideia de unidade biográfica ora lhe aparecia como algo da ordem da compreensão pré-ontológica, ora conjunto de imagens mais ou menos idealizadas desde a infância. Para Sartre, tudo se passava como se uma vida digna de biografia fosse um destino para qual cabia apenas não se descuidar das oportunidades dos grandes feitos – ainda que isso fosse razão da eventual frustração decorrente da constatação, registrada em *A náusea*, de que a vida e a história da vida possuíam uma diferença decisiva, a saber, a de que não se conhece o fim da narrativa de uma vida que ainda não encontrou seu fim.

Chama atenção mesmo que todo o domínio da moralidade era, para Sartre, um apanágio de uma noção de vida bela. Ou seja: o famoso moralista francês que imprimiu sua personalidade em suas obras, nos mais diferentes registros discursivos, inicialmente concebia a moralidade de uma vida enquanto adereço – ainda que indispensável – para uma concepção eminentemente estética de biografia:

Se hoje pergunto a mim mesmo qual é o critério que permitia reconhecer uma bela vida, vejo que a bela vida era, para mim, simplesmente aquela que enchia de lágrimas os olhos do leitor, quando contada por um biógrafo sensível. Eu estava repleto do que chamarei de **ilusão biográfica**, que consiste em acreditar que uma vida vivida pode assemelhar-se a uma vida contada. (...) eu mereceria muito mais aquela vida se vivesse moralmente; e a biografia seria

mais rica, mais comovente, se esse homem que conhecera tudo e tudo amara apaixonadamente, que deixara obras tão belas, tivesse sido ainda por cima um homem "de bem", como dizia em 1930, com certo pudor (SARTRE, 2005, p. 293, grifo meu).

Sartre, portanto, “seria moral *para realizar* a vida mais bela e não pela moral em si” (SARTRE, 2005, p. 294), o que faz lembrar uma ideia do romancista Milan Kundera, a saber, a de que “o homem inconscientemente compõe sua vida segundo as leis da beleza mesmo nos instantes do mais profundo desespero” (KUNDERA, 2008, p. 58). Porém, essa beleza de uma vida digna de biografia ocorre na vida vivida ou só aparece na vida narrada pelo biógrafo? Essa demanda por beleza, reconhecida pelo próprio Sartre, não é fundamento de um modo inapropriado de apresentação narrativa de uma vida? Em outras palavras, a demanda estética por beleza narrativa não produz problemas em termos éticos e epistemológicos ao distorcer as ações e os acontecimentos narrados? Essas são algumas questões ventiladas por Pierre Bourdieu, em *Razões práticas*, em um capítulo intitulado justamente *A ilusão biográfica*.

A publicação original do texto data de 1986 e se situa em uma época onde os debates sobre narratividade e história de vida adquiriram relevo nas ciências sociais e humanidades. Porém, para Bourdieu, a própria noção de história de vida entra como que por “contrabando” no universo científico (BOURDIEU, 2006, p. 183). O pressuposto principal da exortação da biografia é o de que “a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como projeto” (BOURDIEU, 2006, p. 184). Sartre é o alvo de Bourdieu para quem “a noção sartreana de ‘projeto original’ somente coloca de modo explícito o que está implícito nos ‘já’, ‘desde então’, ‘desde pequeno’, etc. Das biografias comuns ou nos ‘sempre’ (‘sempre gostei de música’) das ‘histórias de vida’” (BOURDIEU, 2006, p. 184). Bourdieu entende que é nos “mecanismos sociais que favorecem ou autorizam a experiência comum da vida como unidade e como totalidade” que se pode “responder, sem sair dos limites da sociologia, à velha indagação empirista sobre a existência de um eu irreduzível à

rapsódia das sensações” (BOURDIEU, 2006, p. 185). A resposta bourdieusiana envolve o uso do conceito de *habitus*:

Podemos encontrar no *habitus* o princípio ativo, irreduzível às percepções passivas, da unificação das práticas e das representações (isto é, o equivalente, historicamente constituído e portanto historicamente situado, desse eu cuja existência, segundo Kant, devemos postular para justificar a síntese do diverso sensível operada na intuição e a ligação das representações numa consciência). Mas essa identidade prática somente se entrega à intuição na inesgotável série de suas manifestações sucessivas, de modo que a única maneira de apreendê-la como tal consiste talvez em tentar recuperá-la na unidade de um relato totalizante (como autorizam a fazê-lo as diferentes formas, mais ou menos institucionalizadas, do 'falar de si', confiança etc.) (BOURDIEU, 2006, p. 186).

Embora se refira mais ao nível prático e social das identidades pessoais, para Bourdieu a ilusão biográfica tem uma ancoragem em um desejo de normalidade em um mundo social onde uma identidade é entendida “como constância em si mesmo de um ser responsável, isto é, previsível ou, no mínimo inteligível” (BOURDIEU, 2006, p. 186). A fragmentação do indivíduo para Bourdieu se deve ao nível da manifestação de uma individualidade em diferentes campos nos quais a única constante de mesmidade seria nada mais do que um nome próprio. Diz o sociólogo:

Como instituição, o nome próprio é arrancado do tempo e do espaço e das variações segundo os lugares e os momentos: assim ele assegura aos indivíduos designados, para além de todas as mudanças e todas as flutuações biológicas e sociais, a *constância nominal*, a identidade no sentido de identidade consigo mesmo, de *constantia sibi*, que a ordem social demanda. (...) O nome próprio não pode descrever propriedades nem veicular nenhuma informação sobre aquilo que nomeia: como o que ele designa não é senão uma rapsódia heterogênea e disparatada de propriedades (...) em constante mutação, todas as descrições seriam válidas somente nos limites de um estágio ou de um espaço (BOURDIEU, 2006, p. 187).

Concebendo uma individualidade como uma rapsódia heterogênea e disparatada de propriedades sincronicamente consideradas na

multiplicidade de um espaço social, Bourdieu cria uma dificuldade incontornável para a prática biográfica: não apenas o tempo, mas o espaço também ameaça a ideia de unidade de uma existência singular ao fragmentá-la em diferentes identidades práticas e sociais. É nesse sentido que a noção de história de vida mais mascara do que revela uma individualidade na medida em que, ancorada na constância de um nome próprio, “ela conduz à construção da noção de *trajetória* como série de *posições* sucessivamente ocupadas por um **mesmo** agente (...) nm espaço que ele próprio é um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (BOURDIEU, 2006, p. 180, grifo meu). Diz, de forma contundente, Bourdieu:

Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito” cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levarem conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. (...) Não podemos compreender uma trajetória (isto é, o *envelhecimento social* que, embora o acompanhe de forma inevitável, é independente do envelhecimento biológico) sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certo número de estados pertinentes – ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis (BOURDIEU, 2006, P. 190)

Assim, se para uma posição como a de MacIntyre “pensar na vida humana como uma unidade narrativa é pensar de um jeito estranho às modalidades individualistas e burocráticas predominantes da era moderna.” (MACINTYRE, 2001, p. 380) o “*desvio* pela construção do espaço” (BOURDIEU, 2006, p. 190), proposto por Bourdieu tem a intenção de operar como interdito incontornável para uma prática biográfica iludida, intelectualmente frágil, contaminada de senso comum e que a despeito de tudo isso foi capaz de infestar a prática acadêmica desde uma compreensão comum da esfera pública. Porém, a intencionalidade sociológica não implica colateralmente em uma fragmentação identitária de um tipo tal

desde a qual o único traço estável de um indivíduo é um nome próprio incapaz de resguardar o indivíduo do paroxismo de qualquer possibilidade de identidade pessoal? Em outras palavras, há ou pode haver alguma maneira de narrar a vida? Segundo François Dosse, o conceito de identidade narrativa tal como cunhado por Paul Ricoeur representa essa alternativa:

Ricoeur propõe ultrapassar a alternativa entre dissolução da identidade e manutenção de uma identidade fixa distinguindo a identidade compreendida como o mesmo (*Idem*) e a identidade compreendida no sentido de si mesmo (*Ipse*). É essa segunda forma de identidade que confronta o sujeito com o tempo, com a mudança, com mutações constitutivas na relação com o outro. Somente a dialetização dessas duas dimensões, a ipseidade e a mesmidade, permite, pela mediação da identidade narrativa, restituir uma coesão de vida que não cessa de se fazer e se desfazer. (...) A emergência de um si, que já não é um eu devido às alterações provenientes de sua relação com o outro e de sua travessia do tempo, oferece um meio de sair da ‘ilusão biográfica’ denunciada pela sociologia bourdieusiana (DOSSE, 2009, p. 408).

Vejamos então, de modo mais detalhado, no que consiste a noção ricoeuriana de identidade narrativa.

## A identidade narrativa

A noção de identidade narrativa de Ricoeur<sup>6</sup> é, segundo o autor, “rebento frágil proveniente da união da história e da ficção” (RICOEUR, 2010c, p. 418). Surgida dos resultados de sua reflexão sobre a relação entre

---

<sup>6</sup> Ricoeur não é o único autor que poderia ser convocado como representante da confiança nos poderes da narração. Como já mencionei, MacIntyre entende que vida tem uma unidade narrativa. Porém, além de não explicitar tematicamente o conceito de narração, há diferenças significativas na compreensão da relação entre identidade e narração entre MacIntyre e Ricoeur. Como o sintetiza Rossatto: “É justamente na conexão entre literatura e vida que aparecem as principais dificuldades de Ricoeur em relação à proposta de MacIntyre. (...) A primeira delas reside na não aceitação da identificação entre narrativa de vida e narrativa de ficção literária, tal como propõe MacIntyre. Ricoeur não assume a fácil redução entre esses dois aspectos. A principal diferença que salta aos olhos é a da autoria, pois as noções de início e fim narrativos não podem efetivamente coincidir com as de início e fim da vida. Na narrativa literária há a clara possibilidade de se identificar, ou mesmo escolher, um início e um fim narrativo. Isso não é possível na narrativa de vida. Na vida real nada tem valor de começo e de fim narrativo. Ao contrário, estes dois aspectos escapam totalmente ao autor da própria narrativa de vida. Não somos, por isso, totalmente autores de nossa narrativa de vida, somos ‘no máximo co-autores’ (...) pois, em relação ao nascimento e à morte, sempre dependemos do relato de terceiros” (ROSSATTO, 2010, p. 128).

tempo e narração no final de *Tempo e narrativa*, a noção de identidade narrativa é, para Ricoeur, a única maneira de escapar das aporias da exaltação substancialista de uma identidade imutável e das posições que pensam o indivíduo como um feixe meramente contíguo e justaposto de elementos. Segundo Ricoeur:

Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, de fato, fadado a uma antinomia sem solução: ou se supõe um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou então se considera, na esteira de Hume e de Nietzsche, que esse sujeito idêntico não passa de uma ilusão substancialista, cuja eliminação faz desaparecer tão somente um puro diverso de cognições, emoções e volições. O dilema desaparece se a identidade entendida no sentido de um mesmo (*idem*) for substituída pela identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa (RICOEUR, 2010c, p. 418-419).

Se para Bourdieu o nome próprio é qualquer coisa como um elemento mínimo de identificação, o conceito de identidade narrativa permite a articulação dos elementos estáveis com aqueles que impõem sua arregimentação desde o domínio do tempo e da ação humana. Segundo Dosse, “a mesmidade evoca o caráter do sujeito naquilo que ele tem de imutável, à maneira de suas impressões digitais, enquanto a ipseidade remete à temporalidade, à promessa, à vontade de uma identidade mantida a despeito da mudança: é a identidade sujeita à prova do tempo e do mal” (DOSSE, 2009, p. 342). A identidade narrativa é um modelo de identidade que permite, segundo Ricoeur, a administração da tensão entre uma ideia de identidade absoluta e aquela de puro fluxo e mudança<sup>7</sup>.

A narrativa, segundo David Pellauer, “estende o campo prático por causa das formas complexas de ação que pode desempenhar” (PELLAUER,

---

<sup>7</sup> Afirma Ricoeur: “Essa diferença é parcialmente eliminada pelo poder que temos de aplicar a nós mesmos os enredos que recebemos de nossa cultura e de ensaiar assim os diferentes papéis assumidos pelos personagens favoritos das histórias que são as mais queridas. É assim por meio das variações imaginativas sobre o nosso próprio ego que tentamos extrair de nós mesmos uma compreensão narrativa, a única que escapa à alternativa aparente entre **transformação pura** e **identidade absoluta**. Entre as duas resta a *identidade narrativa*” (RICOEUR, 2010, p. 211, grifo meu).

2009, p. 137). Ações, motivos e o *quem* do agente são elementos nucleares de um campo semântico comum a uma série de discursos e disciplinas. Se “narrar é dizer quem fez o quê, por quê e como” (RICOEUR, 2014, p. 153), a narração aponta para um *quem* – isto é, pede por um agente que seja portador responsável dos motivos e realizador da ação. É assim que o indivíduo livre e responsável ocupa o lugar derradeiro em uma cadeia de inteligibilidade narrativa:

As ações (...) remetem a *motivos*, que explicam por que alguém faz ou fez algo, de uma maneira que distinguimos claramente daquela pela qual um acontecimento físico conduz a outro acontecimento físico. As ações têm também *agentes* que fazem e podem fazer coisas consideradas como obra *deles* (...), conseqüentemente, esses agentes podem ser considerados responsáveis por algumas conseqüências de suas ações. Na rede, a regressão infinita aberta pela pergunta ‘por que?’ não é incompatível com a regressão finita aberta pela pergunta ‘quem?’. Identificar um agente e reconhecer-lhe motivos são operações complementares (RICOEUR, 2010a, p. 97).

Como afirmei anteriormente, Ricoeur reconhece em Arendt o mérito de ter percebido que responder à pergunta *quem?* envolve a narração de uma história. E a narração de uma história, segundo Ricoeur, envolve a incidência da operação de uma modalidade específica de compreensão que seja capaz de reconhecer a iniciativa humana na gênese da ação que não se confunde com os acontecimentos meramente materiais. Nesse sentido, a trama ou intriga (*intrigue*) tem uma função esquemática que ao mesmo tempo em que opera de modo quase transcendental ao estruturar a inteligibilidade do elemento propriamente humano, deve também ser eminentemente histórica na medida em que não pode perder de vista os níveis concretos de constituição do sentido e das categorias da ação. Afirma Ricoeur:

Significa dizer que ela [a intriga] tira uma história sensata *de* – uma diversidade de acontecimentos ou incidentes (...); ou que ela transforma os acontecimentos ou incidentes *em* uma história. As duas relações permutáveis expressadas pelo *de* e pelo *em* caracterizam a intriga como mediação entre

acontecimentos e história narrada. Consequentemente, um acontecimento tem de ser mais que uma ocorrência singular. Recebe sua definição de sua contribuição para o desenvolvimento da intriga. Uma história, por outro lado, tem de ser mais que uma enumeração de acontecimentos numa ordem serial, tem de organizá-los numa totalidade inteligível, de modo tal que se possa sempre perguntar qual é o “tema” da história. Em suma, a composição da intriga é a operação que tira de uma simples sucessão uma configuração (RICOEUR, 2010a, 114).

Como afirmei, a agência humana se dá a compreender desde um campo semântico que é o mesmo da narração. Se tudo assim se passa para Ricoeur é porque sua teoria da identidade pessoal medra em uma convicção profunda, a saber, a de que *a vida é uma história em busca de um narrador*<sup>8</sup>. Em outras palavras, é a própria estrutura pré-narrativa da compreensão humana que possibilita e demanda a elaboração narrativa. Nas palavras de Johann Michel, “a configuração de uma trama narrativa de si decorre absolutamente de um *existencial*, isto é, de um modo de ser privilegiado de compreensão de si pelo qual advém menos o sentido de ser que o sentido de nosso ser eem sua acepção narrativa” (MICHEL, 2016, p. 231). A hermenêutica do si de Ricoeur, portanto, envolve elementos nem sempre explícitos do que se poderia considerar, na esteira de Heidegger, de ontologia existencial. *Mutatis mutandis*, é como se no tocante à questão do si se entrelaçassem o pré-ontológico da vida e o ôntico de uma narrativa elaborada e explicitável em suas estruturas ontológicas pela hermenêutica do si. Assumindo o risco de estender ainda mais a analogia, se o indivíduo fenomenologicamente considerado existe no horizonte de um mundo de sentido, é no mundo de sua narrativa que o indivíduo habita. É por isso que, para Ricoeur, “o passo decisivo rumo a uma concepção narrativa da identidade pessoal é dado quando se passa da ação à personagem” (RICOEUR, 2014, p. 149). Continua o filósofo, em *O si-mesmo como outro*:

---

<sup>8</sup> Essa frase é mesmo o título de um texto apresentado pelo filósofo em ocasião anterior a publicação de *O si-mesmo como outro* (ver: RICOEUR, 2010).

É personagem aquela *que* executa a ação na narrativa. A categoria da personagem, portanto, também é uma categoria narrativa, e seu papel na narrativa diz respeito à mesma inteligência narrativa do enredo. (...) A identidade da personagem é compreendida por transferência para ela da operação de composição do enredo antes aplicada à ação narrada; a personagem, digamos, é composta em enredo (RICOEUR, 2014, p. 149).

Na medida em que a identidade narrativamente considerada é constituída por dois polos estruturais que garantem, mesmo na forma de permanente tensão, a inteligibilidade do que permanece e do que muda, é compreensível que as figuras do *caráter* e da *palavra cumprida* sejam centrais nessa hermenêutica do si.

Falando de nós mesmos, dispomos, de fato, de dois modelos de permanência no tempo, que resumo com dois termos descritivos e emblemáticos: *caráter* e *palavra cumprida*. Em ambos, tendemos a reconhecer uma permanência que dizemos ser de nós mesmos. Minha hipótese é que a polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa resulta do fato de a permanência do caráter expressar a sobreposição quase completa da problemática do *idem* e da do *ipse*, ao passo que a fidelidade a si mesmo no cumprimento da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e do mesmo, comprovando plenamente, portanto, a irredutibilidade recíproca das duas problemáticas. Apresso-me a completar minha hipótese: a polaridade que vou perscrutar sugere uma intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, ao modo de uma medianidade específica entre o polo do caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir, e o polo da manutenção de si mesmo, em que a ipseidade se desvencilha da mesmidade” (RICOEUR, 2014, p. 118).

É interessante notar que Ricoeur admite uma mudança de nuance na definição de suas categorias. Se nas páginas finais de *Tempo e Narrativa* era possível afirmar que a identidade narrativa exibia a ipseidade em detrimento da mesmidade – mesmo que, justiça seja feita, em *Tempo e narrativa* Ricoeur tenha advertido o leitor para o fato de que “a identidade narrativa não esgota a questão da ipseidade do sujeito” (RICOEUR, 2010c, p. 422) – nas páginas de *O si-mesmo como outro* Ricoeur pensará a

identidade narrativa como um ambiente de articulação entre a mobilidade de uma ipseidade e a fixidez de uma mesmidade.

O caráter, diria eu hoje, designa o conjunto das disposições duráveis *pelas quais* se reconhece uma pessoa. É dessa maneira que o caráter pode constituir o ponto-limite em que a problemática do *ipse* se torna indiscernível da problemática do *idem* e inclina a não as distinguir uma da outra. Por conseguinte, é importante interrogar-se sobre a dimensão temporal da disposição: é ela que remeterá mais longe o caráter no caminho da narrativização da identidade pessoal (RICOEUR, 2014, p. 121).

Dosse salienta os diversos ganhos hermenêuticos do conceito de identidade pessoal de Ricoeur. Para Dosse, o olhar ricoeuriano não apenas permite a ênfase na dimensão ética de um indivíduo que é responsável por sua vida, mas também torna o sujeito intrinsecamente dependente, em sua constituição última, da passagem pela alteridade:

A hermenêutica do si está na encruzilhada de uma dupla dialética entre o *idem* e o *ipse*, entre a ipseidade e a alteridade no interior. O percurso do si aparece então como o de uma tomada de responsabilidade, de um engajamento que assume a travessia da experiência como modo de chegada a si. O si é. A esse respeito, a dimensão refletida de todos os pronomes pessoais. Não é ne o eu, nem o tu nem o ele, mas ao mesmo tempo engloba todos como forma secundária. A outra vantagem da noção de si é a impossibilidade de acesso imediato a um conhecimento que só pode ser indireto. Permite evitar a alternativa prejudicial entre um ego todo-poderoso, divinizado, e um sujeito humilhado, desfeito (DOSSE, 2009, p. 342).

Retomando o ponto nevrálgico desde o qual iniciei esse tópico, reitero que Dosse é um entusiasta do conceito ricoeuriano de identidade narrativa na medida em que este possibilita o enfrentamento das diatribes oportunizadas desde os abusos biográficos e as denúncias sociológicas desses abusos.

A distinção entre ‘mesmidade’ e ‘ipseidade’ pode ser o meio de escapar às aporias da utopia biográfica validando a pertinência do gênero e evitando os escolhos possíveis de sua prática. Recusando tanto a inclusão, num molde

definitivo, de um caráter individual que se desdobraria de maneira puramente linear segundo sua lógica endógena própria, como o escolho que reduziria a personalidade a mero juguete das estruturas externas, a distinção ‘mesmidade/ipseidade’ permite pensar conjuntamente o que perdura e o que muda na experiência viva, em sua expressão e na compreensão que dela podemos ter (DOSSE, 2009, p. 343).

A articulação entre o que perdura e o que muda é, no contexto do final de *Tempo e narrativa*, nada menos do que uma legítima aporia da relação entre temporalidade e narração. Acrescento que a aporia representada por esse desafio de articulação de contraditórios diante do qual Ricoeur ergue o conceito de identidade narrativa, tem um duplo aspecto, a saber, de paradoxo e de tentação. A tentação é a de considerar a questão resolvida nos marcos de uma exaltação ou de uma negação da possibilidade da identidade pessoal. O paradoxo se dá pelo fato de que a tensão entre permanência e mudança não é destinado à resolução e que é mesmo desejável, para a adequada apresentação narrativa de uma identidade, que essa resolução seja impossível. Vejamos isso em detalhe.

### **Tentações e paradoxos**

Nos últimos anos de sua vida e de sua trajetória intelectual, Paul Ricoeur brindou o mundo acadêmico com uma obra nada menos que colossal intitulada *A memória, a história, o esquecimento*. Embora o escopo da obra ventile apenas de maneira colateral e difusa o tema da identidade pessoal, é possível perceber que o tema continua operando no bojo da reflexão do autor que, já na aurora do novo século, atentava para um novo clima de adversidade para seu modelo de identidade pessoal. O novo antagonista era, novamente, a tentação identitária:

A tentação identitária, a “desrazão identitária”, como disse Jacques Le Goff, consiste no retraimento da identidade *ipse* na identidade *idem*, ou, se preferirem, no deslocamento, na deriva, que conduz da flexibilidade, própria da manutenção de si na *promessa*, à rigidez inflexível de um *caráter*, no sentido quase tipográfico do termo. (...) Será mesmo preciso que nossa identidade seja

frágil a ponto de não conseguir suportar, não conseguir tolerar que outros tenham modos de levar sua vida, de se compreender, de inscrever sua própria identidade na trama do viver-juntos, diferentes dos nossos? (RICOEUR, 2007, p. 94).

Como se vê, no contexto dos textos publicados depois da publicação de *O si-mesmo como outro*, o filósofo passa a considerar sob a égide da fragilidade justamente os tipos de identidade convictos da sua permanência e obcecados pela fixidez. Se do início dos anos 80 até meados dos anos 90, a noção de fragilidade era atribuída ao aspecto de mudança de uma identidade que desafia o tempo através da narrativa, as palavras finais de Ricoeur sobre o assunto associam a noção de identidade frágil justamente com a atitude oposta, isto é, a de mascarar o caráter eminentemente temporal da existência.

Ricoeur recorre frequentemente – e o fez até o fim de sua vida – a prática da psicanálise como ambiente privilegiado de ilustração e observação de algo que pode ser considerado relevante ou mesmo incontornável em termos de sua antropologia filosófica, a saber, a demanda humana por narração enquanto expediente de garantia de sentido<sup>9</sup>. Assim, fazendo uma aproximação entre dois conhecidos textos de Freud – *Luto e Melancolia* e *Recordar, Repetir, Perlaborar*<sup>10</sup> –, Ricoeur propõe a prática da perlaboração e do luto como estratégias fecundas e desejáveis diante das ameaças da repetição e da melancolia. Tudo se passa como se a repetição do esquecido e a posição melancólica fossem variações da figura do caráter

---

<sup>9</sup> Na verdade, em *Tempo e narrativa*, Ricoeur chegou mesmo a afirmar que um dos potenciais a ser reconhecido na prática psicanalítica é o fato de que a psicanálise pode mesmo ser vista como um sistema de regras para elaboração de histórias. Nas palavras do filósofo: “O paciente que fala com o psicanalista lhe traz fragmentos de histórias vividas, sonhos, ‘cenas primitivas’, episódios conflituosos; pode-se perfeitamente dizer sobre as sessões de análise que elas tem por efeito que o analisando tire desses fragmentos de história uma narrativa que seria ao mesmo tempo mais insuportável e mais inteligível. Roy Schafer ensinou-nos até a considerar o conjunto das teorias metapsicológicas de Freud como um sistema de regras para recontar as histórias de vida e elevá-las à categoria de histórias de caso. Essa interpretação narrativa da teoria psicanalítica implica que a história de uma vida procede de histórias não contadas e recalçadas na direção de histórias efetivas que o sujeito poderia assumir para si e ter por constitutivas de sua identidade pessoa. É a busca dessa identidade pessoal que garante a continuidade entre a história potencial ou incoativa e a história expressa pela qual nos responsabilizamos. (RICOEUR, 2010a, p. 128)

<sup>10</sup> Mantenho aqui o título da tradução encontrada em *A memória, a história, o esquecimento* (RICOEUR, 2007). Eventualmente o termo perlaborar/perlaboração aparecem substituídos por elaborar/elaboração em traduções para o português.

– ou seja, tentações identitárias – a serem enfrentadas e superadas pelas tarefas do luto e da perlaboração:

No plano individual aprendemos com a psicanálise como é difícil fazer memória e enfrentar o nosso próprio passado. O sujeito está exposto a traumatismos e feridas afectivas; e, observa Freud num ensaio famoso intitulado *Rememoração, Repetição, Perlaboração* (*Errinern, Wiederholen, Durcharbeiten*), tem a propensão de ceder à compulsão da repetição que o psicanalista atribui às resistências do recalçamento. O resultado é que o sujeito repete os seus fantasmas em vez de os elaborar; e mais do que isso deixa que eles se transformem em acto, segundo gestos que o ameaçam a si e aos outros. (...) A questão torna-se mais perturbadora ainda quando acrescentamos à ideia de trabalho da memória, a de trabalho da dor. Um outro ensaio de Freud diz que esta consiste no tratamento emocional da perda do objecto de amor e, por isso, também no tratamento da perda do objecto de ódio. O sujeito é convidado a romper os laços resultantes dos seus investimentos libidinosos, um a um, sob o duro constrangimento do princípio de realidade, oposto ao princípio do prazer. É o preço a pagar por um desinvestimento libertador; de outro modo, o sujeito é conduzido pelo caminho que leva da dor à melancolia, à depressão, ou à perda do objecto junta-se a da estima de si, desse *Ichgefühle* de que fala Freud. A este respeito, devemos ser alertados por uma nota deste ensaio: falando dos sujeitos melancólicos, Freud diz que os seus “lamentos são acusações” [*Ihre Klagen sind Anklagen*]. Tudo se passa como se o ódio de si se transformasse em ódio de outrem na funesta química da melancolia. O resultado desta análise é que o trabalho da memória sobre si não se efectua sem um trabalho de dor, o qual não se resume à lamentação passiva, mas consiste num trabalho feito sobre a perda, que é levada até a reconciliação com o objecto perdido, no termo da sua completa interiorização (RICOEUR, 2000, p. 3).

O cotejo do olhar ricoeuriano com a matriz teórica da psicanálise agenciava conceitos de compatibilidade francamente evidente. Se o eclipse da ipseidade pela mesmidade era o risco no contexto da hermenêutica do si, a contribuição psicanalítica mostra como a abertura humana para a iniciativa e para a agência livre podem ser eclipsadas pela repetição melancólica – e, analogamente, como o trabalho da perlaboração e do luto representam rupturas com a tentação da repetição melancólica e identitária.

Vimos que entre *Tempo e narrativa* e *O si-mesmo como outro* Ricoeur anunciou sua noção de ipseidade. Se no primeiro texto a ipseidade permanecia oculta até a incidência da narração lhe salvar de uma espécie de cativeiro subterrâneo imposto por uma mesmidade antagonista, na segunda obra a narração opera como a mediadora de um conflito insolúvel entre dois polos que não se sustentariam sem o mútuo socorro – ou, como lembra Johann Michel, a identidade-*ipse* que: “não é definida em termos narrativos, mas como manutenção de si pela palavra dada a outrem” (MICHEL, 2016, 231). E se a ipseidade oculta pela mesmidade resulta em um modelo de identidade que só pode estar em casa em fábulas, Ricoeur é bastante econômico no tocante a ilustrar o que poderia representar a desconcertante inversão dos polos. Como bem frisa João Botton, “a ideia de uma ipseidade pura é somente uma hipótese especulativa com função bem determinada, a de fazer trabalhar ao limite a dialética da ipseidade e da mesmidade fazendo distinguir teoricamente ao máximo a primeira da segunda” (BOTTON, 2017, p. 124). Ainda segundo Botton, “a hipótese narrativa de uma ipseidade pura revela a radicalidade da diferença da ipseidade em relação à mesmidade” pois “enquanto todos os traços de mesmidade se dissolvem com a dissolução da unidade da composição, a ipseidade permanece marcando o lugar vazio a ser ocupado pelo sujeito, ainda que esse lugar não possa ficar vazio por muito tempo” (BOTTON, 2017, p. 79).

Se a pura ipseidade é concebível apenas enquanto ideia limite, não é ainda possível pensar um caso no qual a ipseidade *predomine* sobre a mesmidade? Admitindo que a ideia de identidade narrativa tem de ser capaz de dar conta dos desafios de fragmentação advindos dos espaços sociais e do tempo e que é uma noção de identidade pessoal provisória e disposta a se desfazer e refazer, não é possível mesmo pensar em um horizonte em que essa atividade de corte e costura da trama narrativa seja mesmo *desejável*? É o que parece sugerir, no horizonte da psicanálise, Maria Rita Kehl:

Todos acabam sempre se tornando um personagem do romance que é a sua própria vida. Para isto não é necessário fazer uma psicanálise. O que esta

realiza é comparável à relação entre o conto e o romance. A contração do tempo, que o conto possibilita, produz efeitos de estilo. A psicanálise lhe possibilitará perceber efeitos de estilo que poderão ser úteis a você. A frase teria sido dita por Lacan ao jovem Eric Laurent, quando este se candidatou à análise, e indica que, ao fazer-se mais íntimo desse Outro que ele também é, o analisando terá um ganho em leveza, que corresponde ao que Freud chama de “economia do trabalho psíquico”. A finalidade de uma análise lacaniana não é a de que o sujeito saiba explicar melhor as razões de seu sofrimento e sim que, menos zeloso da integridade narcísica do “eu”, menos temeroso das manifestações do inconsciente, possa levar menos a sério suas pretensões e deixar de se tortura por seus tropeços (KEHL, 2007, p. 374).

Se a agenda da psicanálise lacaniana tal como apresentada por Kehl oferece um horizonte de enfrentamento da tentação identitária que almeja a integridade narcísica da mesmidade e, sobretudo, se isso se tornou *desejável* até o ponto em que a narrativa foi convidada à composição de uma coleção de contos, é necessário se perguntar sobre o significado desse convite. Em última instância, a gravidade dessa possibilidade já não se anunciava desde a confissão de Sartre e o interdito de Bourdieu?

Penso que se, por um lado, a ideia de uma identidade fragmentada em uma forma aproximada a da coleção de contos leva à narração a seu paroxismo, por outro lado, a tensão dessa operação levada até a proximidade máxima com os limites de suas próprias possibilidades é a realização de uma vocação profunda da identidade narrativa. Essa vocação se verifica ainda dentro dos marcos estabelecidos por Ricoeur quando, anos depois da publicação de *O si-mesmo como outro* e ainda pensando sobre os paradoxos intrínsecos da ideia de identidade narrativa, afirma que “a pessoa humana apenas satisfaz muito parcialmente a esta busca de identidade-mesmidade” (RICOEUR, 2016, p. 14), pois “a questão *quem* requer uma resposta equívoca, uma resposta cindida” (RICOEUR, 2016, p. 15) entre a mesmidade do caráter e a ipseidade que se exprime na promessa. É pela permanente possibilidade de reinvenção dos projetos e das promessas que se torna “possível *narrar de outro modo* as mesmas peripécias com os mesmos acontecimentos” (RICOEUR, 2016, p. 17). Assim, penso também

que a identidade narrativa concebida como coleção de contos é a figura exemplar da identidade pessoal no tempo de seu *paradoxo terminal*. A expressão, de Milan Kundera, pretende nomear um período da história moderna onde conceitos e categorias existenciais sofrem uma súbita mudança de sentido. Diz o autor:

Os últimos tempos pacíficos em que o homem só tivera a combater os monstros de sua alma, os tempos de Joyce e de Proust, passaram. Nos romances de Kafka, de Hasek, de Musil, de Broch, o monstro vem do exterior e o chamam História; ela não se parece mais com o trem dos aventureiros: ela é impessoal, ingovernável, incalculável, incompreensível – e ninguém lhe escapa. É o momento (o dia seguinte da guerra de 14) em que a plêiade de grandes romancistas centro-europeus percebeu, tocou, apreendeu os *paradoxos terminais* dos Tempos Modernos. (...) Esses romancistas descobrem ‘o que somente um romance pode descobrir’: mostram como, nas condições dos ‘paradoxos terminais’, todas as categorias existenciais mudam subitamente de sentido: que é a *aventura*, se a liberdade de ação de um K. é totalmente ilusória? Que é o *futuro* se os intelectuais de *O homem sem qualidades* não têm a menor suspeita sobre a guerra que, amanhã, irá varrer suas vidas? Que é o *crime* se Huguenau de Broch não só não se arrepende como se esquece do assassinato que cometeu? E, se o único grande romance cômico dessa época, o de Hasek, tem por cenário a guerra, que aconteceu então com o *cômico*? Onde está a diferença entre o *privado* e o *público* se K., mesmo em seu leito de amor, não fica jamais sem dos agentes do castelo? E que é, neste caso, a *solidão*? Um fardo, uma angústia, uma maldição, como quiseram que acreditássemos, ou, ao contrário, o valor mais preciso, a ponto de ser esmagado pela coletividade onipresente? (KUNDERA, 1988, p. 16-17).

Kundera poderia se perguntar: *o que é a identidade de um indivíduo se sua apresentação só pode ser feita em uma coleção de contos sem necessária unidade?* E se Musil, para Ricoeur, já apontava para um caso desconcertante da identificação narrativa, os romances de outro dos grandes mestres de Kundera já oferecia um observatório dos desafios de descontinuidade e fragmentação lançados à narração. Trata-se da trilogia *Os sonâmbulos*, de Hermann Broch, onde alguns personagens aparecem em histórias que se passam em 1888, 1903 e 1918. Kundera observa que

“a história que Bertrand viveu no primeiro romance (...) está totalmente ausente do segundo romance, e o Pasenow do terceiro romance não traz em si a menor lembrança de sua juventude (tratada no primeiro romance” pois “não é nem a continuidade da ação nem a da biografia (de um personagem, de uma família) que, em Broch, fundamenta a unidade do conjunto” mas “a continuidade do mesmo tema” (KUNDERA, 1988, p. 47). A ideia de unidade temática é um princípio estético do próprio romancista tcheco e este confessa ter composto *O livro do riso e do esquecimento* nesse registro, renunciando ao despotismo da *story*<sup>11</sup>. Porém, pode uma eventual unidade meramente temática dar conta de uma identidade narrativa concebida como coleção de contos? Voltemos para o texto do próprio Ricoeur, em *Tempo e narrativa*:

A imaginação produtiva não só não é destituída de regra, como constitui a matiz geradora das regras. Na primeira *Crítica*, as categorias do entendimento são inicialmente esquematizadas pela imaginação produtiva. O esquematismo tem essa capacidade, porque a imaginação produtiva tem fundamentalmente uma função sintética. Ela liga entendimento e intuição, gerando sínteses a um só tempo intelectuais e intuitivas. Também a composição da intriga gera uma inteligibilidade mista entre o que já denominamos a chave de ouro, o tema, o “pensamento” da história narrada e a apresentação intuitiva das circunstâncias, dos caracteres, dos episódios e das mudanças de fortuna que constituem o desenlace. É por isso que se pode falar de um *esquematismo* da função narrativa (RICOEUR, 2010a, p. 119).

A relação entre o tema da narrativa e seu conteúdo parece obedecer a mesma lógica de tensões dialéticas que muitos outros pares conceituais estabelecem no pensamento de Ricoeur. Em *Tempo e narrativa*, sobre *O homem sem qualidades* de Robert Musil, Ricoeur afirmou que “a decomposição da forma narrativa, paralela à perda de identidade da personagem, leva a extrapolar as fronteiras da narrativa e atrai a obra literária para as

---

<sup>11</sup> Kundera relata, em *Os testamentos traídos*, que depois de abandonar sua pátria natal, supôs que jamais conseguiria escrever um romance novamente, mas, no máximo, coleções de contos. Porém, diante de certas histórias fragmentadas, o autor teria percebido que o que as entrelaçava era não a unidade da ação, mas algo menos visível: a unidade temática (ver KUNDERA, 2009, p. 182-184).

proximidades do ensaio” (RICOEUR, 2014, p. 157)<sup>12</sup>. Para Ricoeur, em Musil, “o possível eclipsa tanto o real, que ‘o homem sem qualidades’ – em um mundo de qualidades sem homens, diz o autor – se torna, em última instância, inidentificável” (RICOEUR, 2016, p. 272). Tendo isso em mente, não podemos nos enganar sobre como a psicanálise lacaniana de Kehl e a ideia de unidade temática de Kundera – que provavelmente seria, em razão da estética de seus romances, alvo de juízos muito semelhantes aos que Ricoeur faz de Musil – seriam percebidas por Ricoeur. Porém, entendo que a possibilidade da identidade narrativa como coleção de contos com eventual unidade temática é uma das possibilidades mais íntimas de identidades narrativas em tempos de paradoxos terminais da modernidade.

Evidentemente, é possível perguntar: e se não houver *nenhuma* unidade? E se nem mesmo uma unidade temática pode proteger o indivíduo na dissolução da diferença absoluta e na impossibilidade da identificação, no torvelinho da ipseidade pura? Como vimos, essa é uma possibilidade que Ricoeur, ao menos em termos conceituais, está pronto para admitir. Permito-me concluir, não com um argumento, mas com uma provocação de Milan Kundera, feita em uma das digressões – em estilo confessadamente inspirado em Musil<sup>13</sup> – na qual, depois de refletir sobre o poder metafórico da arte da astrologia, conclui que é muito pouco provável que uma vida experimente a inovação absoluta da ipseidade pura:

A vida é assim: não se parece com o romance picaresco onde o herói, de capítulo em capítulo, é surpreendido por acontecimentos sempre novos, sem nenhum denominador comum; é parecida com essa composição que os músicos chamam *tema com variações*. (...) Você não escapará ao seu destino! (...) Você não escapará a *tema de sua vida*! Isso quer dizer que será uma quimera tentar implantar no meio de sua vida uma “vida nova”, sem nenhum

---

<sup>12</sup> Que Musil componha um romance que se confunda com o ensaio por razões relativas ao vínculo estrutural entre identidade pessoal e narração é aceitável. Será visto, contudo, na quarta parte deste estudo, como algumas obras romanescas – em especial as de Milan Kundera e Hermann Broch – podem realizar essa operação de mútuo auxílio entre narração e ensaio sem, porém, arrastar os personagens para perto do desastre da identificação.

<sup>13</sup> Em *A imortalidade*, Kundera se descreve como um “imitador” (KUNDERA, 1998, p. 53) de Musil que, para se precaver de ser um imitador absoluto de Musil, mede sua pulsação com medo de morrer levantando halteres como seu ídolo.

relacionamento com sua vida precedente, partindo do zero, como se diz. Sua vida será sempre construída com os mesmos materiais, os mesmos tijolos, os mesmos problemas, e o que você poderia considerar no princípio como uma “vida nova” logo aparecerá como uma simples variação do já vivido. (...) Em sua juventude, o homem não está em condições de perceber o tempo como um círculo, mas apenas como um caminho que o conduz direto para horizontes sempre diversos; não percebe ainda que sua vida contém apenas um tema; perceberá isso mais tarde, quando a vida compuser suas primeiras variações (KUNDERA, 1998, p. 268-269).

Se a ameaça da permanente revisão das promessas, projetos e expectativas de uma ipseidade que predomina sobre a mesmidade parece inviabilizar uma identidade pessoal que o próprio Ricoeur sempre admitiu como revisável e passível de perlaboração, a provocação de Kundera parece complementar ao espírito ricoeuriano ao operar como um legítimo convite, como um legítimo desafio: ouse mudar – ouse *tentar* mudar – para, talvez, descobrir um domínio inesperado de traços estáveis de uma unidade inescapável, eventualmente ameaçadora e frequentemente frágil, mas sem a qual a identidade pessoal naufraga no desastre da impossibilidade da identificação.

### **Considerações finais**

Depois do trajeto argumentativo até aqui percorrido, algumas considerações se impõem.

A ilusão biográfica tal como Sartre confessa tê-la experimentado se coloca como possibilidade existencial por uma razão muito profunda, a saber, a de que a própria existência se desenrola em um ambiente que, como afirma Ricoeur, já é compreendido de forma pré-narrativa<sup>14</sup> – mesmo que Sartre o negue em sua filosofia e sua ficção. Que esse indivíduo altamente

---

<sup>14</sup> “Nossa familiaridade com a rede conceitual do agir humano é da mesma ordem da familiaridade que temos com os enredos das histórias que nos são conhecidas; é a mesma inteligência *fronética* que preside a compreensão da ação (e da paixão) e a da narrativa. (...) Se, efetivamente, a ação pode ser narrada, é que já está articulada nos signos, regras, normas; ela é simbolicamente mediatizada. Esse caráter da ação foi vivamente ressaltado pela antropologia cultural” (RICOEUR, 2010, p. 206).

imbuído de ilusão biográfica tenha negado direitos à narração que tanto praticou, talvez se explique por seu impulso, confessado por ele mesmo – em uma narrativa premiada com um Nobel recusado, vale dizer – de “pensar sistematicamente contra mim mesmo, a ponto de medir a evidência de uma ideia pelo desprazer que ela me causava” (SARTRE, 1970, p. 150, grifos meus).

Relativamente ao aporte da noção de trajetória tal como proposta por Bourdieu como um *desvio pelo espaço* a ser reconstruído – e sem o qual uma narrativa biográfica opera como se descrevesse o curso de um trem sem o mapa da malha ferroviária – parece o tipo de demanda absolutamente compatível com a hermenêutica ricoeuriana. As ideias de Bourdieu parecem tão acomodáveis no espaço de uma hermenêutica do si e da consciência histórica como o foram as de Reinhart Koselleck no final de *Tempo e narrativa* e, talvez, pelo mesmo tipo de justificativa que Ricoeur apresenta para incorporar o conceito koselleckiano de espaço de experiência, a saber, na medida em que o conceito “evoca possibilidade de percurso segundo múltiplos itinerários e sobretudo de reunião e estratificação numa estrutura folheada que faz o passado assim acumulado escapar à simples cronologia” (RICOEUR, 2010c, p. 354). Reconstruir a história de uma trajetória ignorando as possibilidades disponíveis é recair na tentação identitária da ilusão biográfica. Por razões de espaço, optei por desenvolver, sob inspiração de François Dosse, a exposição dos potenciais do conceito de identidade narrativa contra a ameaça da ilusão biográfica confessada por Sartre e tematizada por Bourdieu. A fecunda aproximação entre Ricoeur e Bourdieu, por razões de espaço, fica como promessa para uma outra ocasião.

Finalmente, o núcleo humanista da antropologia de Ricoeur não pode prescindir de uma confiança na liberdade humana desde a qual, tanto a iniciativa de um indivíduo quanto as possibilidades de apresentação narrativa das histórias vividas têm de estar permanentemente abertas para a inovação e para a reelaboração. Que a história de um indivíduo possa ser uma coleção de contos, revisados e revisáveis, e cujo frágil liame de um

nome próprio seja eventualmente complementado por uma unidade meramente temática – e que não tenha de ser, como diz Lacan no título de uma obra, a narrativa do *mito individual de um neurótico* – é certamente um ganho, um desejável expediente de alívio existencial<sup>15</sup>.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed., 1. reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- BOTTON, João Batista. **O homem como promessa**: estudo das implicações da antropologia filosófica de P. Ricoeur. Belo Horizonte, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFMG, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. Em: FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Jannaína (orgs). Usos & abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro, RJ: FGV, 2006.
- COSTA, Vítor Hugo dos Reis. **Autenticidade e alívio**: Kundera além de Sartre. Guarapuava, PR: Revista Guairacá (Unicentro), 2012.
- DOSSE, François. **O Desafio Biográfico**: Escrever uma Vida. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- KEHL, Maria Rita. **Ética e técnica**. Em: Livro de ouro da psicanálise / Manuel da Costa Pinto, organizador. - Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
- KUNDERA, Milan. **A arte do romance**: (ensaio). Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Ver Mourão. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- KUNDERA, Milan. **A imortalidade**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrada. São Paulo: Círculo do Livro, 1998.
- KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

---

<sup>15</sup> Já abordei, em outra ocasião, a questão da possibilidade do alívio enquanto experiência existencial privilegiada (ver: COSTA, 2012).

KUNDERA, Milan. **Los testamentos traicionados**. - 1a ed. 1a reimpr. - Buenos Aires: Tusquets Editores, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Trad. Jussara. Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MICHEL, Johann. **Da substituição narrativa**. Em: Pensar Ricoeur: vida e narração / Cláudio Reichert do Nascimento; Roberto Wu (orgs.). - Porto Alegre, Clarinete, 2016.

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

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica do si**. Em: Escritos e conferências: antropologia filosófica. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

RICOEUR, Paul. **Identidade Fragil**: respeito pelo outro e identidade cultural. In: Les droits de la personne en question - Europe - Europa 2000, publicação FIACAT.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Os paradoxos da identidade**. Em: Pensar Ricoeur: vida e narração / Cláudio Reichert do Nascimento; Roberto Wu (orgs.). - Porto Alegre, Clarinete, 2016.

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**. Tradução Ivone C. Benedetti. - 1ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo I) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Vida**: uma narrativa em busca de um narrador. Em: Escritos 1: em torno da psicanálise. São Paulo: Loyola, 2010.

- ROSSATTO, Noeli. **Vida e narrativa**. Em: GALLINNA, Albertinho Luiz, SARTORI, Carlos Augusto, SCHNEIDER, Paulo Rudi. Conhecimento, discurso e ação. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.
- ROWLEY, Hazel. **Tête-à-Tête**. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha**: setembro de 1939–março de 1940. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução e Rita Braga. – 12.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. **As palavras**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- STRAWSON, Galen. **Against narrativity**. Ratio 17 (2004): 428-52.
- TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. 2ª ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu de Azevedo. – São Paulo, SP: Edições Loyola, 2005.

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](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**