

Cláudio Reichert do Nascimento

## **A QUESTÃO DA VIDA EM PAUL RICOEUR**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Claudia Pellegrini Drucker

Florianópolis  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca  
Universitária da UFSC.

do Nascimento, Cláudio Reichert

A questão da vida em Paul Ricoeur /  
Cláudio Reichert do Nascimento; orientadora,  
Claudia Pellegrini Drucker -  
Florianópolis, SC, 2014.

236 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Vida. 3. Antropologia  
filosófica. 4. Vontade. 5. Identidade. 6.  
Narração. I. Drucker, Claudia Pellegrini. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.  
Título.

Cláudio Reichert do Nascimento

## A QUESTÃO DA VIDA EM PAUL RICOEUR

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título de doutor em Filosofia, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, fevereiro de 2014

---

---

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz  
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia –  
UFSC

### **Banca Examinadora:**

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Claudia Pelegrini Drucker  
Presidente - UFSC

---

Prof. Dr. Celso Reni Braidá  
Membro - UFSC

---

Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos  
Membro - Universidade de Lisboa/UFSC

---

Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida  
Membro - UFSC

---

Prof. Dr. Jean-Luc Amalric  
Membro - Université de Montpellier III/PUC-SP

---

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto  
Membro - UFSM



À Juliana, pelos nossos caminhos  
cruzados.

À Dinda, à Nega e à Meg!

Ao Noeli Dutra Rossatto e ao Élsio  
José Corá, por suas palavras de  
confiança e encorajamento, ao longo,  
já, de uma década de convivência e  
amizade.



## AGRADECIMENTOS

À UFSC.

À CAPES pelas bolsas de estudo (REUNI, PDEE e DS).

Ao amigo e professor Roberto Wu.

À professora Cláudia Pellegrini Drucker, por ter aceitado orientar esta pesquisa e pelas leituras e discussões neste último ano de doutoramento.

Ao PPG em Filosofia – UFSC por oportunizar-me a realização desta tese.

Ao professor Johann Michel, por haver-me recebido para o estágio de doutoramento na *École des Hautes Études en Sciences Sociales-Paris* e no *Fonds Ricoeur*, durante o período de dezembro de 2011 a novembro de 2012, pela receptividade e por haver-me chamado à atenção para a questão da vida nas primeiras obras de Ricoeur. *Merci beaucoup!*

Aos professores Celso Reni Braida, Jean-Luc Amalric e Noeli Dutra Rossatto pelos excelentes comentários e sugestões durante o exame de qualificação, que contribuíram para que eu repensasse algumas questões e reposicionasse o trabalho.

Aos professores Leonel Ribeiro dos Santos e Nazareno Eduardo de Almeida pelos comentários e sugestões durante a arguição desta tese.

Ao *viejo* Edgar Zwetsch.

Ao José Valdir Ribeiro, de alcunha *tio Chu!*

Ao Régis Cunha de Oliveira.

À Araci Cunha de Oliveira.

À amizade, às sugestões de leitura e aos pontos de gramática francesa de Marc-Antoine Vallée, meu amigo-colega *québécois*, e de Ariane Sylvain-Salvador.

Aos meus amigos-colegas que fiz no *Fonds Ricoeur*: Alberto Romele, David-Le-Duc Tiaha, Vitor de Souza Chaves e Eléonore Dispersyn.

Ao professor Hélio Salles Gentil.

Aos professores Jeffrey Andrew Barash, Olivier Abel, Tomás Domingo Moratalla, Maria da Penha Villela-Petit e Eduardo Casarotti pela extrema receptividade, pelas sugestões de leitura e por proporcionarem o diálogo em torno ao meu tema de pesquisa.

Ao Juliano Andres, pela amizade e apoio em momentos difíceis.

Ao Edson Santos Leal, presente, ainda que distante geograficamente.

Ao Luciano Endler pelas “prosas e mates” e pela mão sempre estendida.

Ao meu pai, José Cláudio Bastos do Nascimento, pelo apoio.

À Ana Claudia Moreira Cardoso pela amizade e convivência.

À Fabiane Schneider Machado e ao Adel Fernando de Almeida Vanny.

À Loraine de Fátima Oliveira pela amizade e por seus prestimosos conselhos.

Ao Luis Felipe Netto Lauer.

Ao Jorge Armindo Sell.

Ao Allan Josué Vieira.

Ao Gustavo Ellwanger Calovi.

À Claídes Rejane Schneider.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFSC.

Aos colegas brasileiros pesquisadores da obra de Paul Ricoeur, com os quais uma vez ou outra estive dialogando: João Batista Botton, Roberto Roque Lauxen, Andrés Bruzzone, Fernando Luiz Nascimento e Adriane da Silva Machado Möbbs.

Às funcionárias Ângela Gasparini, Ana Nijou, Irma Iaczinski e Luciana Caldas Zica.

“Manuel Flores va a morir,  
eso es moneda corriente;  
morir es una costumbre  
que sabe tener la gente.

Y sin embargo me duele  
decirle adiós a la vida,  
esa cosa tan de siempre,  
tan dulce y tan conocida”.  
(Borges, *Milonga de Manuel Flores*)

“Clarissa mergulha a cabeça nos travesseiros e  
chora, chora porque as coisas más acontecem não  
só nos romances mas também na vida...”  
(Veríssimo, *Clarissa*)

“E a vida  
E a vida o que é?  
Diga lá, meu irmão  
Ela é a batida de um coração  
Ela é uma doce ilusão  
E a vida  
Ela é maravilha ou é sofrimento?  
Ela é alegria ou lamento?  
O que é? O que é?  
Meu irmão  
Há quem fale  
Que a vida da gente  
É um nada no mundo  
É uma gota, é um tempo  
Que nem dá um segundo  
Há quem fale  
Que é um divino  
Mistério profundo  
É o sopro do criador  
Numa atitude repleta de amor  
Você diz que é luta e prazer  
Ele diz que a vida é viver  
Ela diz que melhor é morrer  
Pois amada não é  
E o verbo é sofrer  
Eu só sei que confio na moça  
E na moça eu ponho a força da fé  
Somos nós que fazemos a vida  
Como der, ou puder, ou quiser...”

(Gonzaguinha, *O que é, o que é?*)

“¿Ah de la vida! ... ¿Nadie me responde?”  
(Quevedo, *Ah de la vida...*)

## RESUMO

Esta tese trata da questão da vida em Paul Ricoeur. A investigação baseia-se na tese geral que existem diversas noções de vida em Paul Ricoeur e que elas dizem respeito ao homem, o que as vincula à antropologia filosófica. Além disso, as noções de vida devem ser consideradas dentro de uma abordagem contextual de acordo com as discussões filosóficas propostas por Ricoeur ao longo dos anos. Do ponto de vista metodológico, procura-se expor e discutir as noções de vida a partir de textos do filósofo, sendo que a bibliografia de referência consiste em *Le volontaire et l'involontaire*, *Finitude et culpabilité*, *Le conflit des interprétations*, *Temps et récit* e *Soi-même comme autre*. Partindo de *Le volontaire et l'involontaire* expõe-se inicialmente o projeto da fenomenologia da vontade acerca das categorias de voluntário e involuntário, que estruturam as possibilidades do homem. Mostra-se como a vida constitui um dos elementos do involuntário juntamente com inconsciente e o caráter. No segundo capítulo, trata-se da antropologia da falibilidade através da infinitude e finitude do homem, destacando-se o corpo como abertura finita para o mundo. A seguir procura-se mostrar como a vida é considerada um símbolo junto à linguagem da confissão. Além disso, retoma-se as noções de vida como involuntário absoluto e involuntário relativo à vida, presentes em *Le volontaire et l'involontaire*, e como isto se coaduna com o respeito como síntese prática. Por fim, apresenta-se como o homem, sobre a base da unidade vital, exprime sua dualidade humana pela afetividade. O terceiro capítulo centra-se sobre a crítica ricoeuriana a ideia de *cogito* e o enxerto da hermenêutica na fenomenologia. Apresenta-se as linhas gerais da via longa da compreensão ricoeuriana em oposição à via curta da ontologia da compreensão heideggeriana e como o filósofo francês encontra em Dilthey uma via para a compreensão de si através da objetivação da vida pelo texto. Por fim, o quarto capítulo, parte do problema da identidade pessoal e do conceito de identidade narrativa. Explica-se o simbolismo imanente da ação e o simbolismo narrativo como categoria do simbolismo explícito. Finalmente, explicita-se como a narração contribui para a configuração da história de vida.

**Palavras-chaves:** Vida; Antropologia filosófica; Vontade; Identidade; Narração.



## ABSTRACT

This thesis deals with the life issue in Paul Ricoeur. The investigation is based on the general thesis that there are several notions of life in Paul Ricoeur and that they are about man, which relates them to philosophical anthropology. Besides that, the notions of life must be considered within a contextual approach that follows the philosophical discussions proposed by Ricoeur along the years. From a methodological point of view, the thesis aims at exposing and discussing the notions of life in the philosopher's texts, comprising a bibliography which includes *Le volontaire et l'involontaire*, *Finitude et culpabilité*, *Le conflit des interprétations*, *Temps et récit*, and *Soi-même comme autre*. The project of the phenomenology of the will on categories of voluntary and involuntary, which structures man's possibilities, is initially exposed departing from *Le volontaire et l'involontaire*. It is shown how life constitutes one of the elements of the involuntary along with unconsciousness and character. In the second chapter, the anthropology of fallibility is approached through the concepts of human infinity and finitude, emphasizing the body as a finite window to the world. The following chapter is intended to show how life is considered a symbol in the language of confession. Additionally, the notions of life as absolute involuntary and involuntary related to life, present in *Le volontaire et l'involontaire*, and how they coadunate with respect as practical synthesis are revised. Ultimately, it is presented how man expresses its human duality for affectivity on the basis of vital unity. The third chapter is focused on the ricoeurian criticism to the idea of *cogito* and the insertion of hermeneutics into phenomenology. General lines regarding the long way of ricoeurian comprehension is presented in opposition to the short way of Heidegger's comprehension ontology as well as how the French philosopher finds in Dilthey a way for self-comprehension by life objectification through the text. Finally, the fourth chapter focuses on the issue of personal identity and the concept of narrative identity. The symbolism immanent of action and the narrative symbolism are explained as categories of explicit symbolism. Lastly, it is explained how narrative contributes to the configuration of life history.

**Keywords:** Life; Philosophical Anthropology; Will; Identity; Narrative.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO - A QUESTÃO DA VIDA EM PAUL RICOEUR .....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO 1 - A FENOMENOLOGIA DO VOLUNTÁRIO E DO INVOLUNTÁRIO .....</b>	<b>25</b>
1.1 - A filosofia da vontade e o projeto de uma poética da vontade .....	25
1.2 - O voluntário e o involuntário .....	28
1.3 - Gabriel Marcel e o mistério corporal .....	38
1.4 - A experiência integral do cogito .....	40
1.5 - A vida como involuntário absoluto em <i>Le Volontaire et L'involontaire</i> .....	45
1.6 - A organização vital .....	56
1.7 - As figuras da vontade: titanismo/estoicismo/orfismo .....	66
<b>CAPÍTULO 2 - ANTROPOLOGIA DA FALIBILIDADE E A VIDA COMO SÍMBOLO E COMO AFETIVIDADE ..</b>	<b>75</b>
2.1 - A posição do problema da antropologia filosófica do homem falível .....	81
2.2 - A vida entre a finitude do ponto de vista e a infinitude do dizer ..	93
2.3 - Linguagem da confissão e a vida como símbolo .....	100
2.4 - O respeito como síntese da pessoa e realização do involuntário relativo à vida .....	115
2.5 - “Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate” .....	126

**CAPÍTULO 3 - CONHECIMENTO DE SI E A VIDA  
COMO QUESTÃO HERMENÊUTICA .....135**

**3.1 - Compreensão de si e hermenêutica .....137**

**3.2 - A vida interpretada.....146**

**CAPÍTULO 4 - VIDA, AÇÃO E NARRAÇÃO .....155**

**4.1 - O simbolismo implícito da ação e o simbolismo narrativo .....164**

**4.2 - Da identificação à narratividade: a preparação de um percurso 176**

1. Colloque de Royaumont e a questão do indivíduo ..... 181

2. A identidade pessoal e a narração..... 184

3. Abordagens da pessoa ..... 187

**4.3 - A identidade pessoal.....189**

**4.4 - Viver a história posta em ato ou viver a vida e contar a história?  
.....197**

**CONCLUSÃO.....217**

**REFERÊNCIAS.....221**

**Obras e artigos de Ricoeur: .....221**

**Bibliografia secundária.....224**

## INTRODUÇÃO - A QUESTÃO DA VIDA EM PAUL RICOEUR

*Sob a história, a memória e o esquecimento.  
Sob a memória e o esquecimento, a vida.  
Mas escrever a vida é outra história.  
Inacabamento.  
(Paul Ricoeur)*

A obra de Paul Ricoeur já começara a despertar atenção de leitores franceses e não franceses, bem como a publicação de estudos acadêmicos, ainda quando ele vivia. Inicialmente, a sua obra ficou restrita ao âmbito da filosofia acadêmica, porém, em poucos anos, a gama das questões tratadas pelo filósofo francês começou a atrair estudiosos de outras áreas, quais sejam, a história, a literatura, a psicanálise, o direito e a sociologia, para citar alguns exemplos. Em nível mundial, nas décadas de 1970-80 começam a surgir as primeiras publicações de teses ou livros de filosofia consagrados à filosofia de Paul Ricoeur, embora seja difícil resumir qual seria *a sua* filosofia. Neste período, poderíamos citar como exemplo *Hermeneutical Phenomenology* de Don Ihde, *Il cogito e l'ermeneutica* do italiano Domenico Jervolino. Na década de 1980, aparecem as obras coletivas *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, editado por Tomás Calvo Martines e Remedios Avila Crespo, na Espanha, e *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, organizado por Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz, e as atas do Colóquio de *Cerisy-La-Salle*, dedicado a Ricoeur em 1988, publicadas três anos mais tarde com o título *Paul Ricoeur - Les metamorphoses de la raison herméneutique*, sob a direção de Jean Greisch e Richard Kearney, estas duas últimas na França. Além destas, outras tantas poderiam ser destacadas. No começo dos anos dois mil, a publicação de artigos, obras autorais e coletivas que fazem referência a Ricoeur cresce vertiginosamente. Com o seu falecimento em 2005, este número aumenta aos borbotões como pode ser verificado em 2013, ano de seu centenário de nascimento, com a publicação de mais ou menos duas dezenas de livros em diversos lugares do mundo.

No Brasil, Ricoeur vem chamando o interesse desde a década 1970, com as primeiras traduções realizadas por Francisco Ribeiro e Hilton Japiassú. Em termos de publicações acadêmicas em filosofia que tiveram maior circulação destacamos *A filosofia do sujeito em Paul Ricoeur* de Abrahão Costa Andrade, *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur* de Sérgio de Gouvêa Franco e *Para uma poética*

*da modernidade - uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur* de Hélio Salles Gentil. No entanto, o número de dissertações defendidas no país é muito significativo e a quantidade de teses de doutoramento tem aumentado bastante. De modo muito genérico, em sua maioria, os trabalhos acadêmicos brasileiros centrados na obra de Ricoeur são comentários sobre a identidade pessoal, narração e psicanálise, memória e história e questões que envolvem temas éticos e políticos como justiça, reconhecimento e perdão, no entanto, há um completo ineditismo no que concerne à questão da vida. A falta de material bibliográfico, mais acima de tudo, o uso frequente que Ricoeur faz de diferentes noções de vida em diversos textos serve de *leitmotiv* para a presente tese.

De modo geral, questões referentes à subjetividade e à antropologia filosófica são, para vários comentadores, o que caracteriza a obra de Ricoeur, entre os quais podemos citar Domenico Jervolino (1984), Jean Greish (2001), Marc-Antoine Vallée (2010), Eduardo Casarotti (2008), Daniel Frey (2008), Frédéric Worms (2004), Johann Michel (2004; 2006), Abrahão Costa Andrade (2000) e Jean Grondin (2013), porém, certamente, existem diferenças nas interpretações propostas, que não serão levadas em conta aqui. Com a exceção de Worms, todos praticamente não fazem considerações mais exaustivas sobre qual é o sentido ou sentidos que a palavra vida tem em seus textos.

Em meio aos comentadores referidos, gostaríamos de destacar as investigações de Michel, porque ele afirma que Ricoeur apresenta uma postura que pode ser chamada de “modernismo paradoxal”: ao mesmo tempo em que Ricoeur critica o *cogito* cartesiano em nível de único e real fundamento, reivindica seu vínculo ao pensamento reflexivo, sendo assim um herdeiro da tradição filosófica moderna que vem de Descartes. Michel muito acertadamente questiona de que modo a reflexividade do sujeito em si mesmo é possível quando este é retirado de sua posição de fundamento, além disso, até que ponto a filosofia reflexiva sustentar-se-ia sem a autofundação do *cogito*. Contudo, é mister distinguir as duas tendências reflexivas, que se contradizem: por um lado, uma posição racionalista centrada na auto-fundação da consciência, a qual tem suas raízes em Descartes, no criticismo de Kant e na fenomenologia transcendental de Husserl; de outro lado, Michel (2004, p. 645) indica a tendência reflexiva que ele chama de “vitalista”. A posição reflexiva vitalista caracterizar-se-ia pela subordinação da consciência ao desejo e à vida. Dentro deste panorama, Ricoeur enquadra Spinoza, que subordina os graus de conhecimento ao desejo de ser e ao esforço para existir, Leibniz e o arranjo das sensações entre elas pelo *appetitus*,

Nietzsche e a derivação dos valores da vontade de poder e Freud e a subordinação das representações da consciência à libido.

Justificando sua argumentação em uma passagem de um texto de *Le conflit des interprétations*<sup>1</sup>, Michel afirma que Ricoeur privilegia a segunda herança reflexiva. Conforme Michel (2004, p. 646), a posição *quasi*-vitalista de Ricoeur é frequentemente desconhecida e não compactua com a vertente racionalista da modernidade, pois, se o sujeito ou *cogito* não é o centro de todas as coisas é porque ele é subordinado às “forças” que o impedem de coincidir consigo mesmo. Em seu livro *Paul Ricoeur: une philosophie de l’agir humain* (2006), Michel ratifica, por um lado, que Ricoeur privilegia a “herança” *quasi* vitalista, por outro lado, retifica sua interpretação dizendo que “o *cogito* ricoeuriano está longe de se esvaziar inteiramente de sua substância racionalista” (MICHEL, 2006, p. 27).

A nosso ver, ao menos em *Le volontaire et l’involontaire*, se fossemos falar em vitalismo como subordinação da consciência à vida, teríamos de dizer que se trataria de um vitalismo fraco, enquanto espontaneidade corporal que mobiliza o querer para o agir. Em outros termos, a raiz deste vitalismo seria a involuntariedade de nosso corpo e de nossa vida em relação ao querer e à razão. Porém, a verdade é que, embora Ricoeur pareça sustentar uma posição *quasi* vitalista, quando diz que a vida humilha sempre a vontade, no mais das vezes, ele afirma a reciprocidade do involuntário (corporal e vital) em relação ao voluntário. Ao longo desta investigação, chegamos a pensar que era possível sustentar a tese de que Ricoeur defendia uma posição vitalista através da ideia de organização vital (crescimento, equilíbrio e autorregulação), porém, compreendemos que deixaríamos escapar justamente o traço antropológico de sua filosofia da vontade que, por ora, resumimos nesta pergunta: como a vida pode manter-se a si mesma e ao mesmo tempo ser uma questão que diz respeito à (minha) vontade humana? “A realidade humana é uma dualidade ‘dramática’ construída sobre uma unidade vital” (RICOEUR, 1967, p. 215).

---

<sup>1</sup> Ver nota nove, em Michel (2004, p. 645). Lê-se a seguinte passagem em “L’acte et le signe selon Jean Nabert”, In: RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969, p. 211: “Tous ces penseurs prennent une décision importante concernant le destin de la représentation: elle n’est plus le fait premier, la fonction primaire, le mieux connu, ni pour la conscience psychologique, ni pour la réflexion philosophique; elle devient une fonction seconde de l’effort et du désir. Elle n’est plus ce qui fait comprendre, mais ce qu’il faut comprendre.”

A nossa pesquisa, intitulada *A questão da vida em Paul Ricoeur*, tem por mérito propor um assunto praticamente não investigado em sua obra, contudo, a contrapartida de se levar a cabo uma discussão ainda pouco desenvolvida é a escassez de material bibliográfico para servir de suporte e o fato de que a vida é diretamente discutida pelo autor, tão-somente, em *Le volontaire et volontaire*. Em uma entrevista concedida à Frederik Stjernfelt, publicada em 1998, Ricoeur declara o seu interesse pela questão da vida relacionada às discussões filosóficas que envolvem o pensamento, a linguagem, as instituições e a narração. A passagem a seguir é capital, pois corrobora a nossa intuição acerca da importância da vida em Paul Ricoeur e ainda justifica a presente investigação para além da escassez bibliográfica sobre o assunto. Eis a afirmação de Ricoeur (1998, p. 5. Itálico nosso):

A articulação entre a vida e o pensamento, entre a vida e a linguagem, entre a vida e as instituições, a questão de saber *como a vida é resultado de si mesma, como ela se mantém, isso que me interessa*. Sua articulação narrativa em uma narração intervém a um nível ulterior <sup>2</sup>.

Podemos tomar a filosofia de Ricoeur como um conjunto de “grandes discursos” que dificultam saber onde de fato se encontra o seu pensamento, como diz Olivier Abel (2006), ou, para aqueles que concordam com uma versão mais romantizada, é possível pensar que a sua obra é uma catedral onde grandes filósofos são como colunas comentadas que servem de alicerce ao edifício, como diz Marc Faessler (1991). Seja entre os “grandes discursos”, que nos parece uma caracterização bem apropriada, seja entre as pedras de sustentação de tal edifício, a verdade é que no decorrer do estudo dos textos de Ricoeur descobrimos algumas noções de vida que foram ganhando sentidos diferentes, os quais ele vai imprimindo em seus escritos publicados no decorrer de sua carreira.

A presente investigação traz uma descrição destas noções de vida, mas advertimos o leitor que não se trata de um tratamento exaustivo, porque levamos em conta algumas de suas publicações que vão da

---

<sup>2</sup> “L’articulation entre la vie et la pensée, entre la vie et le langage, entre la vie et les institutions, la question de savoir comment la vie fait suite à elle-même, comment elle se tient, c’est cela qui m’intéresse. Son articulation narrative dans un récit intervient à un niveau ultérieur”.

década de 1950 ao início da década de 1990, e mesmo dentro desta gama de textos do período selecionamos os textos que julgamos mais relevantes para nosso objeto de pesquisa. Servem-nos como textos de referência as seguintes obras do autor: *Le volontaire et l'involontaire*, *Finitude et culpabilité*, *Le conflit des interprétations*, *Temps et récit* e *Soi-même comme autre*, porém sempre que julgamos necessário recorreremos a outros artigos que tratam da questão. Assim, por ora, não tratamos da questão da vida na obra de Ricoeur, mas nos textos que vão sendo nomeados ao longo dos capítulos. O leitor há de perceber as linhas gerais ao menos das noções que se seguem: (a) involuntário absoluto, (b) a organização vital, (c) o involuntário relativo à vida, (d) a afetividade da vida, (e) a vida como símbolo e (f) o símbolo como linguagem da vida real, (g) a vida revelada pela interpretação dos textos, (h) o problema da identidade pessoal como encadeamento de uma vida e (i) a vida como unidade narrativa de uma vida.

Duas teses são defendidas na presente investigação: a primeira, de caráter mais geral, é que existem diversas noções de vida em Paul Ricoeur e que estas noções dizem respeito ao homem, o que as coloca sobre o fundo de uma antropologia filosófica, que é visada mesmo na elaboração da teoria do texto como paradigma para as ciências humanas (RICOEUR, 1986, p. 182-187; SUGIMURA, 1995); a segunda tese defende que as noções de vida devem ser consideradas dentro de uma abordagem contextual de acordo com as discussões filosóficas propostas por Ricoeur ao longo dos anos. Assim, as noções de vida têm de serem vistas como consequências internas ao tratamento dado por Ricoeur às problemáticas filosóficas discutidas em seus artigos, entrevistas e livros, as quais, de maneira geral, tomam o homem, em sentido antropológico filosófico, como o seu mote, junto às questões referentes à vontade, ao mal cometido, ao discurso mítico e simbólico, à compreensão de si, à narração, à temporalidade e à ética, etc.

O *Capítulo I – A fenomenologia do voluntário e do involuntário* apresenta a recapitulação de *Le volontaire et l'involontaire* a fim de mostrar que o objetivo do autor é descrever e compreender as estruturas elementares do voluntário e do involuntário enquanto estruturas e possibilidades fundamentais do homem. Mostra-se como a vida é, por um lado, involuntário absoluto e, por outro, involuntário relativo. Além disso, a vida é considerada como a realização da própria existência, na medida em que a existência está relacionada ao fato de ser-em-vida. Expõe-se como a vida é unidade indivisa sob o modo de organização, que é independente da vontade. A organização vital exhibe a sua auto-organização através do equilíbrio e da regulação de suas funções.

Explica-se como a vontade apresenta o que denominamos de “derivas da vontade”, que são conformadas pela ideia do titanismo, do estoicismo e do orfismo. A vontade titânica caracteriza-se por uma espécie de desobediência aos limites impostos pelo involuntário. A vontade de caráter estóico mostra o seu desapego e o desprezo de uma possível conciliação entre a necessidade e a liberdade. A vontade órfica é rígida pela admiração e enaltecimento do poder do universo diante da miséria humana, confundindo-se ao ponto de ser incapaz de distinguir a sua subjetividade e a sua vontade em relação à totalidade e à natureza.

O *Capítulo 2 – Antropologia da falibilidade e a vida como símbolo e como afetividade* expõe a antropologia da falibilidade a partir da tese ricoeuriana de que a possibilidade do cometimento mal decorre da falibilidade e da fragilidade humana. O homem é desproporcional em relação a si mesmo, porque é finito e infinito. Em seguida, mostra-se como Ricoeur apresenta a questão por meio da síntese transcendental através de uma meditação centrada no objeto, onde o homem exibe-se como estando limitado pelo ponto de vista e aberto à infinitude pelo discurso, pelo sentido. A segunda etapa da análise transcendental dá-se pela síntese prática, a partir da qual o homem é limitado pela estreiteza de seu caráter e aberto à infinitude pela ideia de felicidade. Discute-se de que modo Ricoeur permanece atrelado à descrição conceitual, ao passo que assimila elementos da chamada filosofia reflexiva francesa. No interior da síntese transcendental, o corpo revela-se a mediação entre o *eu* e o mundo. Parte-se da ideia de que o discurso é a possibilidade de transgressão da perspectiva finita mostrando de que modo a vida exibe-se como símbolo pela linguagem da confissão. Na penúltima seção, discute-se de que maneira a síntese prática pelo respeito relaciona-se com o involuntário relativo de uma vida. Estabelece-se as relações entre as noções de humanidade, pessoa e si e ao fim expõe-se como o respeito embasa-se na ideia de um vivido original em que o outro nos aparece como obrigação e atração. Na última seção, esclarece-se de que maneira o homem está dado sobre a unidade de sua vitalidade ao passo que é duplo pela sua humanidade, entendida através da afetividade vital e da afetividade espiritual.

O *Capítulo 3 – Conhecimento de si e a vida como questão hermenêutica* centra-se, sobretudo, no artigo *Existence et herméneutique* articulado com dois textos publicados por primeira vez na década de 1970, quais sejam, *La tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher et de Dilthey* e *Expliquer et comprendre*. A seção 3.1 – Compreensão de si e hermenêutica explicita três questões essenciais de *Existence et herméneutique*, a saber: a crítica à noção de *cogito*,

defendendo que de algum modo o *cogito* já se encontra posto no ser; em segundo lugar, expõe o enxerto ricoeuriano da hermenêutica na fenomenologia e a defesa da via longa da compreensão contrária à via curta da chamada ontologia da compreensão heideggeriana; em terceiro lugar, o problema da reflexão advém da problemática da existência do ser que o toma a si próprio na compreensão de si. A recusa da analítica existencial heideggeriana acaba, portanto, por aproximar Ricoeur de Dilthey através da objetivação da vida pelo texto.

O *Capítulo 4 – Vida, ação e narração* retoma, de saída, as linhas gerais da problemática da experiência humana do tempo a partir da tese que o tempo humano existe enquanto tempo narrado, defendida por Ricoeur em *Temps et récit*. Para defender sua tese Ricoeur organiza a obra em dois polos, a saber, a aporética da temporalidade, no qual faz a retomada e a discussão das principais teses filosóficas sobre a temporalidade, e a poética da narratividade, no qual se defende que a experiência temporal é articulada pelo ato de narrar, que, por sua vez, é constitutivo tanto da história, quanto da narrativa de ficção. Nas conclusões de seu projeto, Ricoeur sustenta que a identidade narrativa é o resultado do vínculo encontrado entre a narrativa historiográfica e a narrativa de ficção e que a identidade em termos narrativos é a história narrada que revela quem é o autor da ação.

Logo a seguir, expomos de que modo Hannah Arendt exerce influência no pensamento de Ricoeur ao dizer que os homens mostram *quem* são pelas as suas ações realizadas na teia das relações humanas e que é desta interação no espaço político que as ações “produzem” histórias sobre os seus sujeitos, além disso, toda a vida individual pode vir a ser contada como uma história. Considerando que as histórias são oriundas das ações praticadas pelos sujeitos, recorremos ao artigo de Ricoeur, *La structure symbolique de l'action*, para mostrar que as ações podem ser contadas, porque elas são dotadas de um simbolismo implícito que as torna compreensíveis, através da compreensão do contexto simbólico. Apontando a constituição semiológica do sistema social, que regula o simbolismo implícito da ação, indica-se que a similaridade entre o sistema de símbolos sociais e o sistema linguístico, que sustenta o simbolismo explícito, consiste no aspecto semiológico. Esta similaridade entre os simbolismos implícito e explícito é que permitem passarmos de um simbolismo ao outro. Neste contexto, o simbolismo narrativo é uma categoria do simbolismo explícito, que contribui a configuração da ação individual e da social por meio da trama narrativa que constrói uma história destas ações.

Por meio de três artigos de Ricoeur explicamos como o filósofo elabora pouco a pouco o problema da identidade pessoal com a distinção entre identidade como mesmidade e identidade como ipseidade relacionadas às perguntas *o que* e *quem*. Os trechos citados destes artigos deixam claro que Ricoeur hesita na formulação de suas definições sobre a identidade pessoal. A última citação revela-nos a formulação mais acabada e que se faz presente na obra *Soi-même comme un autre*: encadeamento da vida, que se estende do nascimento à morte, acaba por se expressar em termos filosóficos no problema da identidade pessoal. Ricoeur apresenta este problema a partir da dialética entre a mesmidade e a ipseidade. Ao passo que a mesmidade expressa a sua permanência no tempo através do caráter, a ipseidade permanece no tempo por meio da manutenção da palavra dada a outrem pelo ato de prometer. Entre os dois modos de identidade, Ricoeur diz que há um espaço de sentido que tem de ser preenchido pela identidade narrativa. Na seção final do capítulo, expõem-se duas matrizes da identidade pessoal, a primeira representada por MacIntyre, para o qual a identidade pessoal é a unidade da história de uma vida, e a segunda representada por Ricoeur, o qual considera que a unidade da história de uma vida é comparável à unidade de uma história narrada.

## CAPÍTULO 1 - A FENOMENOLOGIA DO VOLUNTÁRIO E DO INVOLUNTÁRIO

### 1.1 - A filosofia da vontade e o projeto de uma poética da vontade

Em 29 de abril de 1950, Paul Ricoeur defendeu sua *Thèse d'État* na *Université La Sorbonne*, atualmente *Université Paris I - Panthéon – Sorbonne*, a qual foi considerada pelos membros da banca uma tese de grande qualidade e profundidade filosófica (DOSSE, 2008). No mesmo ano, ela seria publicada sob o título *Le volontaire et l'involontaire*, vindo a ser o primeiro tomo de uma série que previa três tomos reunidos sob o título de *Philosophie de la volonté*. Contudo, posteriormente, Ricoeur levaria ao conhecimento do público apenas o segundo tomo, intitulado *Finitude et culpabilité*, em 1960, o qual versa sobre a falibilidade humana e a simbólica do mal. O terceiro tomo consistiria em uma poética da vontade<sup>3</sup>, questão esta que, conforme o próprio Ricoeur, somente poderia ser tratada mais tarde, após se fazer a descrição pura das estruturas e possibilidades fundamentais do sujeito humano, como propunha *Le volontaire et l'involontaire*.

No entanto, o projeto deste terceiro tomo não seria concretizado (RICOEUR, 1995, p. 21-27; VALLÉE, 2010, p. 13). Embora Ricoeur não tenha realizado o projeto de uma poética da vontade, não se pode ignorar que antes de suas pesquisas sobre a inovação semântica acerca da metáfora e da narrativa na década de 1970 e 80 em diante, o termo poética recebe uma significação distinta daquela que nos ensina Aristóteles, que dita o cânone do conceito de poética enquanto as regras do fazer poético. No caso de Aristóteles, a *Poética* explicita e enumera quais são as características e o que deve conter uma boa obra trágica,

---

<sup>3</sup> Marc-Antoine VALLÉE (2010, p. 13, n. 3) destaca que a poética da vontade não levada a cabo por Ricoeur despertou muitas interrogações em seus comentadores a respeito das razões que fizeram com que ele viesse a renunciar o projeto anunciado na introdução de *L'involontaire et le volontaire*. Sobre tal questão, Vallée ressalta, sobretudo, as pesquisas de JERVOLINO, Domenico. La poétique retrouvée de Paul Ricoeur. In: BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Mireille (Dir.). **La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur**. Amiens: CNDP, 1998, p. 31-44; JERVOLINO, Domenico. **Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine**. Paris: Ellipses Édition, 2002, p. 18.

bem como a sua atividade produtora. Na *Philosophie de la volonté* está claro que a poética da vontade não tem o sentido de uma criação regrada, mas o de uma manifestação das epifanias do sagrado que regem a mítica sob a imagem da inocência frente à do pecado.

Ainda sobre a Poética da vontade, queremos chamar a atenção para o artigo da professora portuguesa Gabriela Castro <sup>4</sup>. Ela propõe que o leitor a acompanhe na exegese dos termos que compõe a expressão “poética da vontade”, quais sejam, “poética” e “vontade”. Como sabemos, em Aristóteles, o termo poética não diz respeito tão somente a teoria da arte poética – o poema trágico –, mas também com o modo pelo qual ele é feito pela dimensão produtora, própria ao homem. “É no séc. XVIII, com Kant, que esta dimensão humana da produção encontra a sua raiz na faculdade transcendental do espírito, a Imaginação”. Então, em sentido aristotélico, a dimensão produtora estaria vinculada ao domínio do conhecer, já no que tange à filosofia transcendental kantiana estaria relacionada ao domínio do sentimento. De modo geral, a vontade é a faculdade em virtude da qual o homem determina-se a fazer ou não fazer algo (CASTRO, 2006, p. 149).

No decorrer de seu texto, Castro sustenta duas teses principais: a primeira tese ampara-se em um artigo de Ricoeur <sup>5</sup>, onde ele pergunta pelo o que há em comum entre a inovação semântica da linguagem e a investigação sobre a práxis humana. Ricoeur teria dito que o terceiro termo entre a inovação semântica e a práxis é a imaginação criadora geradora da Poética da Vontade. Levando isto em conta, Castro (2006, p. 154) defende a tese que “a Poética da Vontade (...) nos levaria à compreensão de que a geração do querer, o momento genésico do seu aparecer, se encontra na imaginação”. A segunda tese não é desvinculada da primeira, quando Castro afirma que o projeto de uma terceira obra, a qual continuaria a descrição fenomenológica da vontade (*Le volontaire et l'involontaire*) e a empírica da vontade (*Finitude et culpabilité*), teria sido exequível caso Ricoeur tivesse insistido em suas investigações sobre a imaginação criadora. Esta é uma questão pertinente, porque, a nosso ver, exige que se faça uma reconstrução dos dois momentos nodais em que o tema do poético aparece em um momento como uma indicação relacionado ao problema da vontade,

---

<sup>4</sup> CASTRO, Gabriela. Para uma *Poética da Vontade*. In: HENRIQUES, Fernanda (Coord.). **A filosofia de Paul Ricoeur**. Temas e percursos. Coimbra: Ariadne Editora, 2006, p. 148-157.

<sup>5</sup> RICOEUR, Paul. My Relation to the History of Philosophy. **The Iliff Review**, v. 35, n. 3, 1978, p. 5-12.

como é o caso de *Le volontaire et l'involontaire*, e um segundo momento como uma investigação levada a cabo pelo filósofo francês em *La métaphore vive* e *Temps et récit*, que desemboca em *Soi-même comme un autre*, enquanto uma proposta poético-imaginativa ao problema da identidade pessoal, através do conceito de identidade narrativa. Em suma, reconstruir esses dois momentos distintos é um longo percurso de um trabalho hercúleo que não será desenvolvido aqui. A nosso ver, uma indicação de resposta à questão destacada por Castro é dada por Ricoeur em *Réflexion faite*<sup>6</sup>, onde ele afirma que a desistência de seu projeto inicial de sua poética da vontade é devido ao hostil terreno da filosofia da religião que o levaria para fora do âmbito da filosofia. Assim, a percepção de que este caminho poderia criar-lhe problemas, e por isso era melhor abandoná-lo, é claramente diferente do argumento de Castro. Como vimos em suas teses, ela afirma que a poética da vontade haveria sido exequível se Ricoeur tivesse insistido nas investigações sobre a imaginação criativa e não houvesse feito a escolha pelo estudo do modo pelo qual a linguagem da passagem da falibilidade à culpa se repete através da confissão. Ainda, segundo Castro (2006, p. 156-157), isto “colocou-o de imediato no domínio da linguagem e afastou-o definitivamente de uma *poética da vontade*, na medida em que os anos que se seguiram foram dedicados a aprofundados estudos de hermenêutica e posteriormente de ética”.

---

<sup>6</sup> Lê-se a seguir: “quanto à poética da Transcendência, eu a jamais escrevi, se esperamos sob esse título alguma coisa como uma filosofia da religião, no lugar de uma filosofia teológica; meu cuidado, jamais diminuído, de não misturar os gêneros muito me aproximou da concepção de uma filosofia sem absoluto, que eu via defendida por meu falecido amigo Pierre Thévenaz, a qual a tinha como a expressão típica de uma filosofia protestante. (...) *A simbólica do mal*, a *Metáfora viva*, e *Tempo e narrativa* se referem de diversos modos a uma poética, menos no sentido de uma meditação sobre a criação originária, que àquele de uma investigação das modalidades múltiplas disso que eu chamei mais tarde de uma criação regrada, e que ilustram não unicamente os grandes mitos sobre a origem do mal, mas metáforas poéticas e as intrigas narrativas; nesse sentido, a ideia de criação regrada extraída ainda de uma antropologia filosófica da qual a relação à fé bíblica e à teologia permanece mantida em suspenso. Deste modo, as últimas palavras do *Volontaire et l'Involontaire* não eram: o querer não pode criar? Essa frase não era premonitória do abandono posterior do grande projeto, na medida que ele colocava a criação no sentido bíblico fora do campo da filosofia?” (RICOEUR, 1995a, p. 26. Tradução nossa).

## 1.2 - O voluntário e o involuntário

Em *Le volontaire et l'involontaire*, o *cogito* é posto como aquilo para o qual o mundo dos objetos está referido. Além disso, Ricoeur considera a descoberta da subjetividade como o marco da primeira revolução copernicana, que conheceria uma segunda revolução na reconciliação da subjetividade com a Transcendência. Dito de outro modo, embora Ricoeur pretendesse oferecer uma espécie de ontologia da natureza humana (GRONDIN, 2013, p. 34-36), por meio da descrição fenomenológica das estruturas de possibilidade do ser humano, o *cogito* goza de sua posição de entrada ao problema da vontade, tanto é verdade que a relação de reciprocidade do voluntário e do involuntário é descrita a partir do primeiro termo. Porém, o novo elemento trazido por Ricoeur (1967, p. 21) é que a vontade não é soberana, pois, em alguma medida, ela tem de arranjar-se com o involuntário, já que ela, ao mesmo tempo em que é *querer*, é também *nolonté* (não vontade). Em face deste *status* de não soberania da vontade, ela aparece remetida ao fenômeno do involuntário absoluto, enquanto uma “dimensão” do ser humano que contém *in nuce* alguns aspectos que independem em alguma medida da vontade, como é o caso do fenômeno da vida, que nos interessa como tema desta tese.

Nas primeiras linhas da introdução de *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur deixa claro que seu objetivo é descrever e compreender as estruturas elementares do voluntário e do involuntário, enquanto estruturas e possibilidades fundamentais do homem. Contudo, o sentido de tais estruturas fundamentais somente poderia vir à tona ao se fazer a abstração ou ainda a suspensão – o por entre parênteses – do fato que o ser humano possa cometer o mal moral (*la Faute*) e a relação com o mistério da Transcendência (*Transcendance*), que deteria em si a origem da subjetividade. Isto seria necessário para evitar que certas concepções de ordem moral ou religiosa viessem a obnubilar a atividade descritiva (VALLÉE, 2010, p. 14). Com o intuito de revelar estas estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário, o procedimento de abstração ou por entre parênteses é baseado na redução eidética husserliana, enquanto procedimento metódico que visa à compreensão das essências. No caso específico da filosofia da vontade de Ricoeur, o objetivo é a descrição fenomenológica do voluntário e do involuntário, mas sem aceitar a posição de uma consciência pura.

A decisão de Ricoeur em assumir o caráter descritivo da fenomenologia tem por traz uma clara escolha de método, ao defender

que a compreensão esquemática das funções-chave das estruturas fundamentais do involuntário e do voluntário precederia o estudo empírico e indutivo levado a cabo pelos métodos das ciências experimentais (RICOEUR, 1967, p. 8). Por conseguinte, ele opõe-se metodologicamente à psicologia empírica e à biologia, porque, em sua visão, ambas tenderiam a criar uma imagem do homem como se estivessem olhando-o de fora a fim de explicá-lo.

A distinção entre a descrição eidética das estruturas do involuntário e do voluntário e a psicologia empírica decorre da distinção conceitual entre a descrição e a explicação, que é, antes de tudo, uma posição de método. De um lado, a teoria eidética defende que através da descrição o involuntário (isto é: a necessidade, o hábito e a emoção etc.) revela-se como sendo ligado reciprocamente ao voluntário (moção voluntária, querer). Assim,

a necessidade, a emoção e o hábito, etc. apenas tomam um sentido completo em relação com uma vontade que eles solicitam, inclinam e em geral afetam, e a qual em troca fixa o sentido deles, isto é, os determina pela sua escolha, os move pelo seu esforço e os adota por seu consentimento. Não há inteligibilidade própria ao involuntário. Somente é inteligível a relação do voluntário e do involuntário. É por esta relação que a descrição é compreensão (RICOEUR, 1967, p. 8) <sup>7</sup>.

Por outro lado, a psicologia empírica, ligada à explicação oriunda das ciências da natureza, explicaria o homem como se este fosse uma “casa vista de fora” ao propor, antes de tudo, (1) o assentamento de uma psicologia do involuntário à qual, de modo suplementar, a vontade estaria vinculada, e (2) ao reduzir a fatos os atos mentais relacionados ao “eu” (RICOEUR, 1967, p. 8-13).

Ricoeur afirma que o involuntário não pode ser compreendido sem o voluntário ou, também, que o involuntário não tem um sentido

---

<sup>7</sup> “Le besoin, l’émotion, l’habitude etc. ne prennent un sens complet qu’en relation avec une volonté qu’ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c’est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement. Il n’y a pas d’intelligibilité propre de l’involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l’involontaire. C’est par ce rapport que la description est compréhension” (RICOEUR, 1967, p. 8).

próprio e a sua compreensão procede de cima pra baixo e não de baixo para cima (RICOEUR, 1967, p. 8). O involuntário diz respeito às necessidades (*les besoins*), como ter fome, sede, sono, ao poder de agir vinculado ao corpo, e à vida enquanto fenômeno de doação, etc. Não havendo inteligibilidade própria ao involuntário, o que é inteligível é a relação do voluntário e do involuntário, então, no que concerne ao voluntário, ele expressa-se primordialmente na capacidade que temos em querer, ou seja, em poder dizer “eu quero” (“je veux”) (RICOEUR, 1967, p. 8-9). Assim se faz com que o involuntário apareça em suas múltiplas formas como aquele que dá os motivos, os poderes e os limites ao querer. Ricoeur considera que a reciprocidade do involuntário e do voluntário, a partir da qual o involuntário assenta os limites do querer, é um aspecto da revolução copernicana caracterizada pela inversão de perspectiva e que tem de ser vista como uma primeira conquista da filosofia. Este giro copernicano é decorrente da posição assumida pela vontade como a função central que ordena as funções paralelas e múltiplas do involuntário.

Mais uma vez, aparece aqui o conflito entre a posição teórica de fundo filosófico, como é o caso da teoria eidética do involuntário e do voluntário, frente à posição cientificista, exemplificada novamente pela psicologia empírica. Conforme Ricoeur parece sugerir, a psicologia empírica tenderia a considerar que os fenômenos tais como os de dissociação patológica<sup>8</sup> (isto é, mecanismos de fuga frente aos traumas psicológicos), levados em conta para a distinção entre o normal e o patológico, seriam considerados como traços do involuntário constituintes daquilo que a psicologia empírica nomeia de normalidade, os quais seriam trazidos à tona pela doença, e classificados como caso de anormalidade. Deste modo, os métodos experimentais tenderiam a explicar os fenômenos psíquicos (os vividos da consciência) como fatos empíricos. Por seu turno, é neste ponto que Ricoeur acredita que a ciência experimental arruína o solo conquistado pela filosofia, sobretudo pela fenomenologia, que consiste em propor um *cogito* ligado ao corpo, ou seja, um *cogito encarnado*, como lê-se a seguir:

---

<sup>8</sup> Para uma explicação mais detalhada do conceito de dissociação patológica e a sua aplicação pela psicologia empírica pode ser visto em: COLLIN-VEZINA, Delphine; HEBERT, Martine; BRABANT, Marie-Ève. Agression sexuelle et symptômes de dissociation chez des filles d’âge scolaire. In: Tardif, MONIQUE (Ed.). **L’Agression Sexuelle : Coopérer au-delà des Frontières**. Montréal: Cifas 2005, p. 347-369. Ver também RICOEUR, 1967, p. 214-215.

Certamente uma psicologia que pretende tratar o *Cogito* como uma espécie de fatos empíricos que ela chama fatos mentais, psíquicos ou de consciência, e que ela declara justificáveis os métodos de observação e de indução usados nas ciências da natureza, que diminuem por consequência as experiências cardinais da subjetividade, tais como a intencionalidade, a atenção, a motivação etc., ao nível de uma física do espírito, uma tal psicologia é com efeito incapaz de emprestar sua clareza no sentido profundo da minha existência carnal. Ela tem unicamente a força de um diagnóstico. Mas há a análise lúcida do *Cogito* que se pode bem ser chamada objetiva, nesse sentido que ela coloca frente ao pensamento, como objetos do pensamento, as essências diversas, tais como perceber, imaginar, querer. (...) Pode-se, então, considerar que um pensamento não-reducionista, mas descritivo, não naturalista, mas que respeite isso que aparece como *Cogito*, em suma, esse tipo de pensamento que Husserl chamou fenomenologia pode emprestar sua lucidez as intuições evanescentes do mistério corporal. Em particular, a experiência massiva de ser meu corpo é articulada conforme as diferentes significações, ao passo que (*selon que*) meu corpo é fonte de motivos, espaço de poderes ou pano de fundo da necessidade (RICOEUR, 1967, p. 18-19)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> “Certes une psychologie qui prétend traiter le *Cogito* comme une espèce de faits empiriques qu’elle appelle faits mentaux, psychiques ou de conscience, et qu’elle déclare justiciables des méthodes d’observation et d’induction en usage dans les sciences de la nature, qui ravale par conséquent les expériences cardinales de la subjectivité, telles que l’intentionnalité, l’attention, la motivation etc., au niveau d’une physique de l’esprit, une telle psychologie est en effet incapable de prêter sa clarté au sens profond de mon existence charnelle. Elle a seulement la portée d’un diagnostic. Mais il y a une analyse lucide du *Cogito* qu’on peut bien appeler objective, en ce sens qu’elle pose devant la pensée, des essences diverses, telles que percevoir, imaginer, vouloir. (...) On peut donc estimer qu’une pensée non-réductrice, mais descriptive, nons naturaliste, mais respectueuse de ce qui apparaît comme *Cogito*, bref ce type de pensée que Husserl a appelé phénoménologie peut prêter sa lucidité aux intuitions évanouissantes du mystère corporel. En particulier l’expérience massive d’être mon corps est articulée selon des significations différents selon

Este excerto exhibe claramente a crítica dirigida à psicologia empírica. A ciência experimental levou a cabo o que Ricoeur chamou de uma “física do espírito”, a qual consiste em considerar as disposições corporais e de ânimo como estados que podem ser objetivados e explicados. Desta maneira, elas aparecem como um estado de coisas que se exprimem em proposições do tipo: “Existem hábitos”, “Existe a necessidade de...”. Todavia, essa passagem diz mais do que a crítica à ciência experimental, ela dá a conhecer uma retomada do *cogito* cartesiano, mas que tem de ser recuperado enquanto *cogito integral*.

A expressão *cogito integral* designa a retomada do “eu penso” estreitamente vinculado ao corpo. Quase como uma palavra de ordem, Ricoeur afirma que é no próprio *cogito* que se precisa reencontrar o corpo e o involuntário que é nutrido por este <sup>10</sup>. Assim, as descrições da ciência empírica, como “Existem hábitos; existe a necessidade de...”, são consideradas como expressões do *cogito* (“eu tenho necessidade de...”) que manifestam a semiologia do corpo vivido através do corpo objeto.

Desde muito cedo Ricoeur assumiu ser influenciado pela filosofia reflexiva, que se caracteriza, por um lado, pela aceitação da posição do sujeito, porém, por outro lado, toma-o de maneira crítica questionando que a aquilo que o *cogito* é não é dado de antemão e apenas a sua *reposição* por meio de disciplinas compreensivas, como a hermenêutica filosófica, poderiam restituí-lo a partir da mediação com a tradição da qual ele faz parte. Esta matriz vinda de Descartes <sup>11</sup>, como vemos na Sexta Meditação, manifesta o insuperável dualismo de entendimento, diz Ricoeur. Embora a alma apareça ligada ao corpo, Descartes relega-o ao escopo das demonstrações geométricas que podem medi-lo e particioná-lo, enquanto a alma não pode ser dividida e coloca-se

---

que mon corps est source de motifs, foyer de pouvoir ou arrière-plan de nécessité” (RICOEUR, 1967, p. 18-19).

<sup>10</sup> “É no seio do próprio *cogito* que nos é preciso reencontrar o corpo e o involuntário que ele alimenta” (RICOEUR, 1967, p. 13).

<sup>11</sup> DESCARTES, René. Sexta meditação (1973, p. 142, § 17): “E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele”.

completamente ao ofício do pensar, do sentir e do conceber, isto é, da reflexão. Portanto, tendo sua origem em Descartes, o dualismo de entendimento pensa o homem como “partido” (*brisé*).

Insistindo na existência desta posição ambivalente, temos de dizer que Ricoeur não nega que o corpo seja melhor conhecido pela ciência experimental ao considerá-lo como objeto empírico. Todavia, este conhecimento empírico teria apenas valor de diagnóstico ao apontar para a existência de operações que são de ordem subjetiva, melhor dito, de ordem volitiva e que surgem como certo estilo de comportamento. Não há coincidência entre o corpo como sujeito e o corpo como objeto, que pode ser descrito no âmbito de um sistema plano de objetos. O corpo como objeto aparece tão-somente como um sistema completo que se distingue dos demais. O desconforto de Ricoeur com isto se dá porque através da análise do corpo como objeto, a ciência experimental tende a conceber o involuntário como um fato extraído do *cogito*. Diante disso, os fatos psíquicos aparecem como uma classe interna aos fatos em geral. “Ao tornar-se fato, o vivido da consciência se degrada e perde seus caracteres distintivos: a intencionalidade e a referência a um eu que vive nesse vivido” (RICOEUR, 1967, p. 12).

Não podemos perder de vista que o objetivo de Ricoeur em *Le volontaire et l'involontaire* é descrever as estruturas do involuntário e do voluntário, então a sua queixa em relação a ciência experimental é a redução das relações recíprocas entre estas duas categorias, que dizem respeito ao *cogito* integral, às operações de explicação pautadas na objetivação dos *atos*, os quais serviriam como índices para tomar comportamentos como estruturas involuntárias e compreendê-los à luz de leis indutivas, a exemplo do que faria a biologia.

Segundo Ricoeur, como consequência temos o seguinte:

Ora, na medida em que o involuntário se degrada em fato empírico, o voluntário por sua parte se dissipa pura e simplesmente: o ‘eu quero’, como iniciativa livre, é anulado, porque ele não tem significação empírica, a não ser como certo estilo de comportamento que é apenas uma complicação das condutas simples saídas da objetivação empírica do involuntário. A compreensão das relações do involuntário e do voluntário exige então que seja sem cessar reconquistado sobre a

atitude naturalista o *cogito* tomado em primeira pessoa (RICOEUR, 1967, p. 12)<sup>12</sup>.

Como se percebe, há uma explícita referência a Descartes. Contudo, há uma diferença vocabular importante: Ricoeur pretendia ver suplantado o *cogito* cartesiano em função do dualismo alma e corpo, por uma experiência integral do *cogito*, o que para tal é preciso tê-lo em conta enquanto fonte do querer, do poder (fazer) e em seu existir corporal (RICOEUR, 1967, p. 13). O fato novo trazido pela ideia de um *cogito* integral é a relação direta entre a esfera anímica e a esfera corporal. Porém, mais do que isso, a atribuição de predicados corporais não se restringem as sensações que o “eu” tem, enquanto um sujeito que quer e que deseja. Tais sensações são também atribuídas ao outro, ou seja, ao “tu”, pois “o corpo próprio é o corpo de alguém, o corpo de um sujeito, *meu* corpo e *teu* corpo” (RICOEUR, 1967, p. 14). Então, antes que o corpo seja singularizado como sendo aquele de A, B ou de C, ele tem de ser visto como o corpo de um sujeito. Acima da posição do corpo como corpo de alguém (Pedro, João ou Maria) e, em geral, como corpo de um sujeito, é preciso assumir que o *cogito* seja um feixe de atos intencionais de um sujeito. Tanto os predicados corporais da ordem do involuntário como os predicados que denotam intenções voluntárias referem-se ao sujeito. É, portanto, a subjetividade partilhada por todos os sujeitos que assenta a homogeneidade das estruturas do voluntário e do involuntário (RICOEUR, 1967, p. 13).

Ricoeur alerta que mesmo a introspecção, vista como uma observação de uma consciência individual por ela mesma, pode degradar-se como um conhecimento de fatos (da consciência) caso seja deixado de lado o componente psíquico tanto como ato intencional quanto ato de alguém. Ao se desconsiderar os atos psíquicos como atos de um sujeito voluntário, o caráter introspectivo esvazia-se em uma linguagem de fatos anônimos, ao modo de um empirismo naturalista, pondo-os no mesmo nível dos demais fatos da natureza. Desta maneira,

---

<sup>12</sup> “Or tandis que l’involontaire se dégrade en fait empirique, le volontaire de son côté se dissipe purement et simplement: le ‘je veux’, comme initiative libre, est annulé, car il n’a pas de signification empirique, sinon comme un certain style de comportement qui n’est qu’une complication des conduites simples issues de l’objectivation empirique de l’involontaire. La compréhension des rapports de l’involontaire et du volontaire exige donc que soit sans cesse reconquis sur l’attitude naturaliste du cogito saisi en première personne” (RICOEUR, 1967, p. 12).

dir-se-ia que existem sensações corpóreas do mesmo modo que existem átomos. No entanto, por seu turno, o conhecimento da subjetividade não pode ser redutível à uma descrição psicológica comportamental, que externamente poderia personalizá-lo (RICOEUR, 1967, p. 14; GREISCH, 2001, p. 30).

Como bem observa Ricoeur, “a intropatia é precisamente a leitura do corpo de outrem como significando os atos que têm uma visada e uma origem subjetiva” (RICOEUR, 1967, p. 14). Isto quer dizer que este “tu” que se expressa como diferente do “eu”, que o percebe como outrem, ao expressar-se mostra como ele é em sua subjetividade própria (“*Le toi est un autre moi*”). Ele considera que o próprio conhecimento de si mesmo é em alguma medida um guia para o deciframento de outrem, “ainda que este outrem seja antes de tudo uma revelação original da intropatia” (RICOEUR, 1967, p. 14). Porém, o tema da alteridade não é um tema fundamental da filosofia da vontade como será em *Soi-même comme un autre*, onde há uma tríplice alteridade, a saber, (1) de *si (soi)* para consigo mesmo (*mêmeté ≠ ipséité*) no que tange ao corpo próprio, (2) de *si* em relação à própria consciência e (3) do *si* em relação à experiência de passividade da alteridade de outrem (*ipséité ≈ altérité de l’autre*) (RICOEUR, 1990a, p. 369-410; KAPLAN, 2003, p. 94). Em *Le volontaire et l’involontaire*, a descrição da vontade diz respeito essencialmente ao *ego volitivo* do “*je veux*”, não concedendo espaço ao “tu” (*toi*). Qualquer leitor que esteja minimamente acostumado ao modo com o qual Ricoeur considera o “tu” como fonte de estima e respeito e como aquele que interpela, à moda Levinas, “Onde estás?” [*Où es-tu?*], como vemos em *Le juste, Soi-même comme un autre*, acharia curioso que em *Le volontaire et l’involontaire* o “tu” torna-se um “tu” ao passo que ele não é um obstáculo às decisões do *ego volitivo* (RICOEUR, 1967, p. 34)<sup>13</sup>. Então, a princípio, no âmbito da descrição fenomenológica das estruturas do voluntário e do involuntário não há espaço para um pensamento ético ou até mesmo histórico sobre a relação entre os indivíduos.

Tanto o filósofo de inspiração fenomenológica, quanto o cientista de inspiração psicologista empírica ou biologista, têm de concordar que ao falarem do corpo humano estão referindo-se ao mesmo objeto. Em outros termos, ainda que o primeiro considere o corpo como o corpo que é o *meu* ou *teu (corps-sujet)*, e o segundo considere o corpo como um

---

<sup>13</sup> “Nous avouons sans difficulté que le problème de l’autre n’y est pas vraiment posé: car l’autre devient vraiment ‘toi’, quand il n’est pas un motif ou un obstacle à mes décisions...” (RICOEUR, 1967, p. 34).

corpo enquanto objeto para a ciência (*corps-objet*), ambos se referem ao mesmo corpo. Todo momento que diz respeito ao *cogito* corporificado pode indicar para um momento do corpo-objeto, como o movimento (por exemplo, a sinapse neuromuscular), a secreção (a bile); E todo momento do corpo-objeto pode indicar para um momento do corpo que pertence ao sujeito, tal como, a afetividade global (por exemplo, o choro decorrente do sentimento de tristeza ou de dor) e a função particular (por exemplo, a capacidade celular em manter a estabilidade térmica do corpo – homeostase térmica) (RICOEUR, 1967, p. 16).

Estas leituras dos fenômenos do corpo, segundo Ricoeur (1967, p. 16), não se somam uma à outra e não são tampouco paralelas. Para o filósofo que se dedica a mostrar a relação entre a necessidade do involuntário e a liberdade do voluntário como categorias do sujeito, a psicologia e a biologia serviriam como um indicativo da subjetividade. Na visão de Ricoeur, este índice de subjetividade é difícil de encontrar em uma função (como as funções particulares e específicas do corpo) ou acontecimento, facilmente conhecido nestas duas disciplinas. Ele quer dizer que é mais fácil explicar e compreender a função específica de um órgão como a vesícula biliar, que secreta a bile, do que indicativos da subjetividade, como o caráter, o inconsciente e o nascimento.

Ricoeur critica a fenomenologia de Husserl pelo fato dela ser nutrida pela objetividade, característica do método científico, sem levar em conta a insuperável radicalidade da filosofia transcendental, qual seja, o mundo pré-científico e a-científico da vida. Em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur (1967, p. 17) qualifica a fenomenologia como uma “uma atmosfera de inteligibilidade sem mistério”, mas ao mesmo tempo deposita a esperança de que ela possa contribuir para a descrição dos evanescentes “mistérios corporais”. Em realidade, Ricoeur reclama de uma predisposição da filosofia em considerar o sujeito sempre a partir da ideia de um *cogito* pensante, deixando um papel auxiliar ou secundário ao corpo <sup>14</sup>, que estaria presente, em alguma medida, também na fenomenologia, como confirma a seguinte passagem: “A

---

<sup>14</sup> Pode-se perceber que, nesta época, Ricoeur começava a participar das discussões sobre o tema da corporeidade que despertou enormemente a atenção de filósofos franceses do pós-guerra como Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Georges Bataille, Gabriel Marcel. Embora as intenções de Ricoeur para com o corpo próprio sejam distintas das destes autores (talvez mais próximo Ricoeur esteja Merleau-Ponty) e não tenha proposto um diálogo direto com estes, ele mostra-se consciente do panorama geral sobre a reabilitação do corpo no pensamento contemporâneo.

descrição triunfa na distinção mais que no somatório (*Enjambement*). Mesmo em primeira pessoa o desejo é outro que a decisão, o movimento outro que a ideia, a necessidade outra coisa que a vontade que a consente. O Cogito é interiormente partido” (RICOEUR, 1967, p. 17). Neste contexto, a expressão “descrição” é empregada majoritariamente para caracterizar a atitude fenomenológica frente à explicação das ciências experimentais. Então, mesmo que se tente compreender o desejo de mexer o braço, enquanto moção voluntária, como sendo intrinsecamente ligado ao poder corporal de poder mexê-lo, o ato em si de mexer o braço tem de ser *decoupé* como se fosse duas coisas distintas.

Como afirma Grondin (2011, p. 131, n. 10), o *cogito* partido (*cogito brisé*) é resultante da fissura entre alma e corpo feita por Descartes. O *cogito brisé* (ou *decentré*<sup>15</sup>) é o *cogito* que renuncia sua autopoção, sua transparência e apoditicidade. Estas noções são caras à tradição reflexiva que Ricoeur atribuía seu enraizamento em Descartes e Kant, os quais, de modo geral, viam o *cogito* como o *fundamentum inconcussum* do ponto de partida e chegada da atividade filosófica (RICOEUR, 2010, p. 21-22; GRONDIN, 2011, p. 130; VALLÉE, 2010, p. 13-25). O decentramento do *cogito* teria de afastar-se não só do *cogito* cartesiano, mas também do *ego transcendental* husserliano, para acolher uma “espontaneidade nutriz” a fim de romper o “círculo estéril” que o *ego* estabelece consigo mesmo. Ademais, o círculo do *ego* para consigo mesmo não daria espaço ao acolhimento do outro, o que teria contribuído para que o corpo fosse relegado ao reino das coisas e ao âmbito da geometria (VALLÉE, 2010, p. 15-16; RICOEUR, 1967, p. 16).

Em vista deste decentramento do *cogito*, Ricoeur teria de renunciar à toda fenomenologia para, então, aproximar o *cogito* da sua condição corporal? Não! Ainda que Ricoeur não aceite a redução transcendental por referir-se ao idealismo da fenomenologia de Husserl, e por reduzir todo o sentido à posição de um *ego transcendental*, ele manter-se-á vinculado à ideia de uma visada fenomenológica enquanto o método descritivo capaz de fazer aparecer ou manifestar uma “compreensão verdadeira do corpo próprio”, uma vez que este é fundamental para compreender os vínculos entre o involuntário e o voluntário do homem (RICOEUR, 1967, p. 7; VALLÉE, 2010, p. 14). Ricoeur mostra-se ciente que a fenomenologia faz parte de um dualismo de entendimento, que tem sua origem em Descartes, e que não chega a

---

<sup>15</sup> A expressão é de Marc-Antoine Vallée, 2010, p. 16.

ser superado, porém ele reconhece que a fenomenologia pode emprestar sua pretensão de ciência descritiva para mostrar aquilo que ele chamou de “mistérios corporais”, ou seja, a carnalidade do cogito que aparece como mistério.

Ricoeur (1967, p. 18) é bastante explícito ao declarar o pensamento de Gabriel Marcel como um “movimento de pensamento” que, assim como traz novamente à tona o fato de que o homem é um sujeito encarnado, opõe-se ao pensamento objetivo dizendo que antes de termos um corpo, nós somos um corpo. A diferença entre um e outro é que o corpo extrapola o âmbito do extenso e não pensante, passando a ser considerado como o corpo de alguém. Ademais, este corpo coloca-se como uma fonte de motivos para a ação e sob o solo da passividade de ser o *meu* corpo que *me permite* (isso ou aquilo), mas também *me limita*. Em outros termos, o mistério da encarnação vê-se colocado de frente com questões advindas da psicologia empírica, como a necessidade natural e a fonte dos hábitos (As necessidades são demandas naturalizadas ou não? Os hábitos são dados *a priori* ou desenvolvidos?). Soma-se a isso o encontro de dois discursos filosóficos, a saber: a fenomenologia de Husserl como modo de compreender estruturas do sujeito, sempre referidas ao conhecimento empírico e científico que apontam para uma atividade subjetiva, e a reciprocidade entre as estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário, sempre remetidas ao mistério da encarnação.

Todavia, para além disto, há ainda a necessidade de fazer dialogar o não-filosófico, isto é, a Transcendência, com o filosófico. Pois como bem diz Ricoeur, não é pelo fato de que a descrição pura da liberdade exija a abstração da descrição empírica da falta, que não possamos dizer que o caráter empírico da falta não possa ter alimentado a elaboração da descrição pura (Pergunta-se: a liberdade é criada pela falta? O homem é livre, mas a liberdade é uma liberdade serva?).

### **1.3 - Gabriel Marcel e o mistério corporal**

A dimensão do involuntário traz à tona a questão da corporeidade e junto desta um conjunto de dificuldades, as quais Ricoeur não as deixa explícitas, mas apenas indicadas na introdução de *Le volontaire et l'involontaire*, parecendo ter suas raízes em *Être et avoir* de Gabriel Marcel. Marcel representa um desvio em relação a argumentação cerrada que Ricoeur estava propondo entre a fenomenologia e as ciências empíricas (RICOEUR, 1967, p. 12; VALLÉE, 2010, p. 14).

Para Marcel, a existência e a consciência de si são indissociáveis. A consciência de si é ligada a um corpo como encarnação. Assim, não nos seria possível pensar nosso corpo como não existente sem cair em uma contradição, pois é a partir dele que todo existente definir-se-ia e situar-se-ia. A encarnação aparece como o princípio metafísico que estabelece a relação da (*minha*) alma com o (*meu*) corpo, mas também da (*minha*) alma com as demais coisas existentes. Então, toda afirmação de existência subentenderia uma certa experiência de si estando ligada ao universo (MARCEL, 1991, p. 14-16). Para Marcel, contrariamente ao *cogito* (cartesiano), a encarnação não é transparente a ela mesma. Ao já referido dualismo de entendimento interpor-se-ia um dualismo de existência, enquanto mistério de existência (*mystère d'existence*), isto é, ser um corpo encarnado e ao mesmo tempo ser um corpo entre os demais.

Marcel <sup>16</sup> publicou obras de filosofia e peças teatrais e seu modo de fazer filosofia esteve bastante relacionado com suas criações como teatrólogo (RICOEUR, 1992, p. 92-117). Segundo Gaston Fessard (*apud* RICOEUR, 1992, p. 95), a compreensão de uma peça teatral marceliana já requeria um conhecimento das demais para que se entendesse como em cada uma delas a ação trágica constituía uma análise do concreto, o qual tem valor metafísico. No que concerne ao vínculo entre a filosofia e o teatro marceliano, os aprofundamentos no âmbito do drama caminhavam de par com o aprimoramento de sua filosofia, que, por conseguinte, jogava uma luz sobre o drama seguinte, constituindo uma abordagem concreta do mistério ontológico.

A noção de mistério ontológico é capital para entendermos a influência marceliana em Ricoeur. O mistério ontológico parece a cada vez ampliar-se e aprofundar-se a partir de uma situação dramática trazida pela fala das personagens no teatro que, então, colocam o “problema”. É a situação dramática que suscita a oposição entre o “problema”, que é a situação a ser decidida, e o mistério ontológico. O mistério ontológico é o “espaço” conflituoso onde, por exemplo, o mundo aparece para o homem, representado pela personagem, como vazio, porque este mundo aparece como sendo esburacado (*creux*),

---

<sup>16</sup> Ricoeur constantemente admitiu que Edmund Husserl, Jean Nabert e Gabriel Marcel muito o influenciaram filosoficamente. Sem dúvida, Marcel deixou-lhe uma marca indelével, pois, durante sua *agrégation* em Paris, Ricoeur frequentava as famosas “*vendredis*” na residência de Marcel, onde os convidados tinham de expor um tema filosófico sem recorrer explicitamente a autores ou conceitos da tradição filosófica (RICOEUR, 1995, p. 16).

estranho. Este mundo oco gera o desespero humano, porque a vida ou até mesmo o mundo lhe parecem vazios. A resistência ao desespero somente seria possível, porque na e em prol da existência agiriam potências secretas (*puissances secrètes*) que a vida não seria capaz de pensá-las, nem mesmo de reconhecê-las, daí o mistério (RICOEUR, 1992, p. 102). Por trás disto, tanto no discurso filosófico quanto na ação dramática há a expressão de uma exigência ontológica para existir (*puissance d'exister*). É a resistência do ser em existir que faz da filosofia marceliana uma filosofia militante. Todavia, o desespero face ao esburacado e a vacuidade do mundo tem sua réplica na ideia de esperança. Daí decorre a ideia de que a existência, além de ser um mistério ligado à encarnação, é um drama, sendo um aspecto presente na filosofia de Ricoeur, fortemente marcado pelo pensamento marceliano.

#### **1.4 - A experiência integral do *cogito***

Em 1951, um ano após a publicação de *Philosophie de la volonté - Le volontaire et l'involontaire*, Alphonse de Waelhens<sup>17</sup> afirma que, por meio desta obra, “pela primeira vez a fenomenologia lança-se ao problema da vontade em seu conjunto e tenta esclarecer à luz de uma aquisição do qual o senhor Ricoeur está mais bem informado que qualquer um”. De Waelhens refere-se ao fato de que Ricoeur tenha recorrido à fenomenologia pela sua virtude em analisar e descrever o concreto, no entanto, na sua visão, desde o princípio o fenomenólogo tem de aceitar que “a vontade concreta do homem é uma vontade decaída” (de WAELHENS, 1951, p. 415) e a impossibilidade da fenomenologia de aceder ao fenômeno da falta (*Faute*), do mal moral, no seio da Transcendência (*Transcendance*). Como esclareceria Ricoeur, em sua *Réflexion faite*, a relação entre a vontade decaída e o mistério da transcendência seria o objeto de uma *poétique de la volonté*, mas que não foi levada à cabo pois ela já fugiria do solo da filosofia, seja ela amparada na fenomenologia ou na hermenêutica. A poética estaria no campo de uma teologia ou filosofia da religião e Ricoeur sempre pretendeu uma filosofia sem absoluto, embora muitas vezes, claramente, tenha nutrido suas pesquisas no extrato cultural do judaísmo-cristão.

Ricoeur dá a entender que o solo fenomenológico de uma teoria eidética, caracterizado pela busca das essências, é incapaz de mostrar o

---

<sup>17</sup> De Waelhens teve publicada sua recensão sobre a obra de Ricoeur na renomada *Revue Philosophique de Louvain*.

cogito sem recorrer ao *logos* que é alimentado pelo discurso não essencialmente filosófico. Ricoeur diz, então, que a tarefa da descrição do voluntário e do involuntário é dar acesso a uma experiência integral do *cogito* chegando aos limites da sua afetividade. Ora, rompendo com a autoposição do *cogito* cartesiano é preciso acolher a “espontaneidade nutriz” e a “inspiração” que vai contra ao círculo vicioso do *cogito*.

Mas, o que entender por “espontaneidade nutriz” e pela “inspiração” que vai contra o círculo vicioso do *cogito*? A primeira vista, compreendemos que a espontaneidade nutriz diz respeito à relação do corpo próprio com o “je veux” próprio ao *cogito*, como se o corpo através das sensações servisse de motivo para o querer. Todavia, em seu livro *Paul Ricoeur. L’itinérance du sens* (2001), Jean Greisch defende uma interpretação que é referida e endossada por Marc-Antoine Vallée em *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricoeur* (2010), indo também ao encontro de David Pellauer (2007, p. 5-11), em *Paul Ricoeur: A guide for perplexed*<sup>18</sup>.

Greisch afirma que a “espontaneidade nutriz” significa dizer que a filosofia não só não é a primeira, como chega muito tarde ao que tange a introduzir-nos no reino do sentido. Greisch corrobora sua interpretação por meio do artigo de Ricoeur, *Philosophie et prophétisme*<sup>19</sup>, que fora inicialmente publicado na edição de novembro de 1952 da *Revue Esprit* sob o título *Aux frontières de la philosophie*. Este artigo é classificado pelo próprio Ricoeur como uma crônica filosófica onde ele se propusera analisar quatro trabalhos publicados sobre temas e pensadores situados “fora” da filosofia ou à sua margem, embora, em alguma medida, ele mesmo esteja perguntando-se sobre o que é característico do modo de

---

<sup>18</sup> Pellauer afirma (2007, p. 5): “A major assumption of Ricoeur’s thought is that while philosophy has its autonomy, it is always dependent on something that precedes it, which it never fully absorbs or exhausts. Philosophy does have its autonomy in that it chooses its starting point, the question from which it begins. But this question already is situated and motivated by something problematic outside of – and prior to – all philosophy: the non-philosophical or perhaps life, being, or reality. Philosophy arises therefore in response to this non-philosophical reality that precedes it, seeking to make it intelligible in ways that are adequate to what is at issue concerning our experience of it. This idea of an autonomy without independence for philosophy runs throughout Ricoeur’s work, setting limits to what philosophy can achieve without ever denigrating or denying its achievements”.

<sup>19</sup> Este artigo aparece recompilado em RICOEUR, Paul. **Lectures III: Aux frontières de la philosophie**. Paris: Seuil, 1994.

pensamento dito filosófico ou de expressão filosófica e o que coloca os limites desta maneira de pensar.

Não vamos entrar nos pormenores do artigo, pois o mais relevante é procurar entender os elementos que Greisch encontra nele para relacioná-lo com as expressões ricoeurianas “espontaneidade nutriz” e “uma inspiração que rompe com o círculo fechado do *cogito* em si mesmo”. Conforme Greisch, Ricoeur formula um paradoxo para explicar as condições existenciais da autonomia filosófica. Significa dizer que se a filosofia quer tomar a si mesmo como ponto de partida é preciso que ela tenha certos pressupostos, mas tais pressupostos devem ser questionados, por conseguinte, o questionar-se lhe permitiria que ela se reabsorvesse criticamente partindo de seu ponto inicial. A autonomia da filosofia depende, então, das suas próprias fontes, que, embora aparentemente marginais por serem não filosóficas, podem recolocá-la como centro <sup>20</sup> (RICOEUR, 1994, p. 15; GREISCH, 2001, p. 33). Neste caso, a fonte principal estaria na relação entre o ser humano voluntário e a Transcendência, como aquilo que o coloca na existência, mas esta se encontra fraturada, maculada pela má deliberação da vontade. Em *Finitude et culpabilité*, Ricoeur insistirá na relação entre o finito e o infinito e a falibilidade do ser humano, de qualquer maneira, a questão de fundo é a necessária remissão à tradição judaico-cristã <sup>21</sup>.

Ricoeur concedeu uma entrevista que fortalece a interpretação de seu leitor e amigo, Jean Greisch, ainda que este não a faça alusão. Ao final da conversa, o entrevistador, Carlos Oliveira, pergunta a Ricoeur <sup>22</sup> que lugar o cristianismo ocupa em seu pensamento. Ele respondera a

---

<sup>20</sup> Lê-se em *Philosophie et prophétisme* (RICOEUR, 1994, p. 152. Itálico do autor): “En découvrant en eux (...) quelques-unes des sources non philosophiques de la philosophie, peut-être accède-t-on paradoxalement aux conditions existentielles de l’autonomie philosophique: car, pour commencer de soi, la philosophie doit peut-être avoir des pré-supposés qu’elle remet en question et résorbe critiquement dans son propre point de départ. Qui n’a pas d’abord des *sources* n’a pas ensuite d’*autonomie*. Dès lors, il n’est pas sans intérêt d’accéder au centre de la philosophie par ses marges apparentes, par la non-philosophie qu’elle ressaisit”.

<sup>21</sup> Existe extensa bibliografia sobre a relação entre filosofia e teologia na obra de Ricoeur. Ele mesmo publicou diversos artigos sobre este tema.

<sup>22</sup> Na ocasião em que realizava um ciclo de conferências sobre “*Ipséité et altérité*”, na Universidade de Munique, no inverno europeu de 1986/87, Ricoeur concedeu uma entrevista a Carlos Oliveira, a qual se encontra publicada em *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat* (BOUCHINDHOMME & ROCHLITZ, 1990, p. 17-36).

questão explicando sua tripla relação para com o cristianismo. Aqui, nos interessa, sobretudo, a segunda relação, cuja é explicada pela dependência ao sagrado, ao divino. De maneira categórica, Ricoeur responde que há um limite à posição oriunda da modernidade que coloca o sujeito como o *centro*. Este limite confirma-se através da seguinte afirmação de Ricoeur:

eu não sou o fundamento da minha própria existência, eu sou dado a mim mesmo. Eu sou responsável, mas é a partir de uma doação fundamental de existência. Nesse sentido, a crítica de humanismo por Heidegger, ou aquela da pretensão do sujeito por Foucault, jamais me incomodaram porque ela vai exatamente no sentido de minha convicção, a saber que o sujeito não é o centro de toda a coisa, que ele não é o mestre do sentido – *ele é um aluno, um discípulo do sentido* (RICOEUR, 1990b, p. 35. Itálico nosso)<sup>23</sup>.

Esta passagem mostra que o tema da subjetividade é um tema central e recorrente em sua obra, pois o vemos em voga desde a década de 40<sup>24</sup>; segundo, neste caso, dizer que o “cogito não é o centro” não diz respeito à querela metodológica entre ciência empírica e filosofia, mas ao constrangimento da filosofia ao ter de considerar o “não-filosófico” e, mais do que isso, o “não-científico” dentro de seu domínio. Além disto, Ricoeur está dizendo que o *cogito* não contém em si o sentido e esta elucidação fenomenológica do sentido tem de ser dirigida para uma explicitação do sentido e das camadas inscritas nele, que já são modeladas pela sua pré-compreensão. Estaria aí uma das mudanças de base que a hermenêutica traz à fenomenologia ao propor

---

<sup>23</sup> “Je ne suis pas le fondement de ma propre existence, je suis reçu à moi-même. Je suis responsable, mais c’est à partir d’une donation fondamentale d’existence. En ce sens la critique de l’humanisme par Heidegger, ou celle de la prétension du sujet par Foucault, ne m’a jamais gêné parce qu’elle va exactement dans le sens de ma conviction, à savoir que le sujet n’est pas le centre de toute chose, qu’il n’est pas le maître du sens – il est un élève, un disciple du sens” (RICOEUR, 1990b, p. 35).

<sup>24</sup> Marc-Antoine Vallée está entre aqueles comentadores de Ricoeur que defende que a subjetividade é uma das grandes questões ou até mesmo “a” questão de Ricoeur. Consultar: VALLÉE, Marc-Antoine. *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricoeur* (2010).

que este *cogito* (sujeito) pertence ao mundo pré-teórico – neste contexto: a cultura, a linguagem, a história – e a compreensão deste sentido, que já pré-compreendido, é um modo de ser no mundo, isto é, tem um valor ontológico (Ver: BÉGOUT, 2006, p. 201). Obviamente, este “espaço” no qual se dá o sentido, que é compreendido, é bastante amplo, ao ponto de aí caber as narrativas bíblicas que alimentam o horizonte símbolo que contribuem para a “aprendizagem”<sup>25</sup> do *cogito* pela palavra divina relevada. Assim, a espontaneidade nutriz é a crença na precedência de um discurso revelado pela “*Parole de Dieu*” (Palavra de Deus) que alimentaria “*la parole de l’homme*” (a palavra do homem) (RICOEUR, 1995, p. 14)<sup>26</sup>, na medida em que o cogito não é mestre de si, mas um aprendiz do sentido, que o constitui ontologicamente.

Aliás, diversas vezes, Ricoeur fora acusado de ser um filósofo cristão, ao que ele respondia dizendo ser um cristão filósofo e neste sentido teria tentado manter um limite entre as suas convicções religiosas e a sua atividade enquanto filósofo profissional (RICOEUR, 2007, p. 107-110). Nesta tese, não abordaremos se este limite é de fato mantido, em todo o caso, na seção 2.3 veremos como Ricoeur lança mão dos textos bíblicos para explicar de que maneira a vida é símbolo antes de ser experimentada e vivida. As análises feitas por Ricoeur, a fim de exprimir o que há de filosófico no não filosófico, são ocasião para o uso de metáforas ao menos provocadoras que dizem o seguinte: Ricoeur preocupou-se em construir um muro entre seu modo de fazer filosofia e a sua convicção religiosa, mas até que ponto esse muro não projeta uma sombra em seu modo de filosofar?<sup>27</sup> Até que ponto este muro não é transposto pelo filósofo, como parece ser o caso na ideia de que a vida é imagem e símbolo?

Ricoeur reconhece que o projeto de uma poética da vontade foi, ao fim e ao cabo, demasiadamente pretensioso, por não conseguir resolver o impasse entre o mistério da criação e a problema da vontade que é no âmbito das paixões uma vontade que escolhe mal. Vemos em jogo uma polissemia de discursos difícil de conciliar (fenomenologia, psicologia empírica, filosofia existencial de corte cristão). Por um lado,

---

<sup>25</sup> Esta expressão não deve ser entendida aqui, especificamente, com um sentido de aprendizagem cognitiva.

<sup>26</sup> A este respeito ver Johann Michel. **Paul Ricoeur. Une philosophie de l’agir humain**. Paris: Cerf, 2006, p. 70.

<sup>27</sup> Esta interrogação foi levantada pelo colega Andrés Bruzzone, durante sua conferência em 2011, no colóquio “Texto e história em Paul Ricoeur”, na Universidade São Judas Tadeu, organizado pelo professor Hélio Salles Gentil.

há o desconforto entre o modo filosófico de tratar o *cogito* e o modo da ciência empírica em tratá-lo como um objeto. Por outro lado, ao defender a necessidade de não se restringir à objetividade da fenomenologia e encampar um discurso do mistério da encarnação, Ricoeur mostra a insuficiência daquela em tratar do problema da corporeidade e o jogo entre o caráter passivo e ativo da vontade humana sob as categorias do voluntário e do involuntário. Contudo, ele pretende mais do que lhe é possível tentar responder ao problema da vontade através do discurso não filosófico do mistério da transcendência como a *palavra* nutriz do discurso filosófico. Como atesta sua frase em *Réflexion faite*, o projeto de uma poética da vontade enquanto o projeto de uma vida é algo pretensioso para um jovem filósofo, ao querer explicar a liberdade da vontade, que é *unicamente* humana, pela criação (RICOEUR, 1967, p. 455).

Na continuidade de nossa pesquisa, vamos tomar por base as categorias do voluntário e do involuntário como as estruturas fundamentais do ser humano enquanto o resultado conquistado pela investigação a partir do solo da fenomenologia eidética. Atendo-nos ainda ao *Le volontaire et l'involontaire*, vamos tratar de estudar como a vida é uma dimensão do involuntário absoluto no âmbito da necessidade vivida, do incondicionado, junto ao caráter e ao inconsciente.

### **1.5 - A vida como involuntário absoluto em *Le Volontaire et L'involontaire***

Ricoeur (1967, p. 407) consagrou páginas primorosas ao tema da vida em *Le volontaire et l'involontaire*, mais especificamente sobre o tema do nascimento como o começo da vida. O começo pode dar-se como ato de liberdade, onde se pode ver antecipado o conceito de iniciativa, mas também como um começo anterior que se expressa no fato de ser em vida através do nascimento, quando dizemos que “o meu nascimento é o começo da minha vida” (RICOEUR, 1967, p. 407-415).

O fato de sermos uma existência encarnada coloca-nos sob a ideia de um drama interior, melhor dito, de um drama de existência, o qual Ricoeur o vê ligado ao caráter finito, ao inconsciente indefinido e à vida contingente, fazendo do involuntário uma potência hostil à vontade (RICOEUR, 1967, p. 21). Desde então é possível perguntarmos: Qual a relação do meu nascimento, do meu começo, com a (minha) história de vida enquanto uma vida contingente? Qual a relação da minha hereditariedade, do acaso do *meu* nascimento, com o sentir-me e estar

emaranhado em histórias que não são unicamente minhas e que *eu posso, talvez, não identificar-me com elas?*

A vida não está apenas relacionada ao involuntário absoluto, mas também ao involuntário relativo, entendido como a deliberação da vontade em assumir a própria existência como tarefa (RICOEUR, 1967, p. 343 e 394). Nesta direção, as decisões dependem do sujeito e estão relacionadas à “vontade [que] é fundamentalmente o poder de acolher e de aprovar os valores” (RICOEUR, 1967, p. 24). Sem dúvida, os valores estão imbricados com a vida, basta considerarmos as discussões contemporâneas que discutem os valores morais ou jurídicos referentes ao direito à vida e à sua preservação.

Como vimos acima, é a partir de Gabriel Marcel que Ricoeur lança mão da existência como existência encarnada, que traz embutida o mistério corporal que desvela o *ser* e *ter* um corpo. A existência encarnada revela o corpo como fonte de motivos para a ação e, mais do que isso, assenta nele a existência vivente. Esta “ancoragem” da vida em um corpo que é encarnado, vivente, requer que se considere a vida como um valor primordial em uma esfera de valores, a qual se chama de valores vitais. Do ponto de vista do nascimento, da (*minha*) hereditariedade, a vida é absolutamente involuntária, porque ela está muito mais do lado da espontaneidade da geração do que da decisão e do consentimento da vontade. Entretanto, se consideramos a vida no campo dos valores começa a operar o caráter “relativo”, visto que “o fato bruto de ser em vida é aparentemente dissociado de toda qualidade de vida, então da possibilidade de exercer os outros valores” (RICOEUR, 2006, p. 319)<sup>28</sup>. Assim, a vida pode aparecer sob a ideia da sua sacralização ao tentarmos manter a qualquer preço a vida do agonizante ou do moribundo<sup>29</sup>, através dos recursos clínicos

---

<sup>28</sup> Como seria de esperar de um humanista como Ricoeur, ele permanecerá fiel a este preceito desde *Le volontaire et l'involontaire* até seus últimos anos de vida como confirma o texto que ele apresentou em um encontro ecumênico, em 2000, mais tarde publicado sob o título: *Accompagner la vie jusqu'à la mort. Esprit*, v. 3, mars/avril, 2006, p. 316-320. A respeito do humanismo de Ricoeur, ver o pronunciamento feito no momento em que lhe foi outorgado o Prêmio John W. Kluge, da Library of Congress, em 2004: *Devenir capable, être reconnu. Esprit*, n. 7, juillet, 2005, p. 125-129.

<sup>29</sup> Sobre o tema do moribundo e do agonizante ver o excelente artigo do professor Gilbert VINCENT. “Encore vivants”. *Exorciser l'imaginaire de la mort, selon Paul Ricoeur*. In: FREY, Daniel; LEHMKÜHLER, Karsten (Dir.). **Soins et spiritualités. Regards de praticiens et de théologiens**. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2009, p. 227-268.

desenvolvidos pelo aprimoramento de técnicas terapêuticas ao longo dos séculos, ou, ao contrário, o desprezo pela vida através do mal gerado pela violência (Ver: WORMS, 2004, p. 298).

Retomando o aspecto involuntário da vida como existência encarnada percebe-se que o corpo tem certas necessidades que são inatas, congênitas, enquanto pertencentes à estrutura do involuntário, mas contingentes quanto à sua necessidade imediata. Deste modo, as necessidades são a matéria dos nossos motivos: o estar com sede ou fome motiva àquele a buscar saciar esta necessidade imediata. Nesta necessidade de saciar as necessidades corporais temos uma experiência da afetividade do nosso corpo que sente e requer isso ou aquilo. A afetividade do nosso corpo é opaca no sentido de que ela pertence àquele que sente tal necessidade. Não se conseguiria, então, representar a afetividade, mas sim a necessidade (física) disto ou daquilo: “é pela representação que a necessidade entra no ciclo da vontade” (RICOEUR, 1967, p. 83. Tradução modificada). A opacidade da afetividade como sensação revela nossa experiência e existência corporal – como as sensações cenestésicas, das quais fala Husserl em *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2<sup>30</sup>, e, além disso, “é pelo sentir que o corpo próprio pertence à subjetividade do cogito” (RICOEUR, 1967, p. 83).

Visto a partir de nossa presente década, *Le volontaire et l'involontaire* serve de testemunho histórico acerca dos limites do estado da arte da época, quando Ricoeur fala da dificuldade em prolongar a consciência de si em relação ao que ele classifica como obscuras regiões da necessidade. As dificuldades da época em compreender qual era a ligação entre a afetividade opaca do corpo e o *cogito*, como o índice de atividade subjetiva, “nos convida a procurar na objetivação da necessidade e da experiência corporal a luz que o *cogito* não permite a ele mesmo” (RICOEUR, 1967, p. 83). Por consequência, a vida involuntária aparecia como um objeto, no mesmo sentido que são considerados as plantas, os animais e as matérias minerais sólidas. A necessidade corporal, então, colocar-nos-ia cerca dos objetos dos quais precisamos, por exemplo, para alimentar-nos, ligando-nos aos ciclos da natureza: da água, do carbono, do nitrogênio. Deste modo, a necessidade de nutrição do corpo assemelhar-se-ia ao cuidado que se tem com a máquina. Nisto, haveria o perigo naturalista, sempre alertado por

---

<sup>30</sup> Estamos nos referindo à tradução francesa realizada por Éliane Escoubas: HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures - Livre second**. Paris: PUF, 1996.

Ricoeur, de querer ultrapassar a experiência do corpo em sua atividade subjetiva e tratá-lo como um corpo-objeto em meio aos demais (RICOEUR, 1967, p. 83-84).

Mesmo que se quisesse considerar a necessidade como algo objetivado de fora – “todos os homens têm necessidades” –, ela sempre vai ser “para nós” algo que se dá como experiência vivida – eu vivo a minha necessidade. Como lemos abaixo:

Compreenderemos essa linguagem se observamos que o problema não é jamais de religar a consciência (sujeito) ao corpo (objeto). A ligação da consciência ao corpo é já operada e vivida no seio de minha subjetividade e de tua subjetividade; ela é a aderência mesma da afetividade ao pensamento; e mesmo, como nós o descobriremos pouco a pouco, todas as relações do involuntário ao “eu quero” [*je veux*], sob a forma de motivos, de órgãos de ação ou de necessidade vivida, são aspectos dessa ligação, dessa inerência do corpo próprio ao *cogito*. A união da alma e do corpo deve ser buscada em um único universo de discurso: aquele da subjetividade do “eu penso” e do “tu pensas”. Desde então o problema se coloca sobre as relações, não de duas realidades, consciência e corpo, mas de dois universos do discurso, de dois pontos de vista sobre o mesmo corpo, considerado alternativamente como corpo próprio inerente ao seu cogito e como corpo-objeto, disposto [*offert*] entre os outros objetos. A relação de diagnóstico exprime esse encontro de dois universos de discurso. Tal é então nossa tarefa: tentar *esclarecer* a experiência do involuntário corporal ao *limite* de uma eidética da motivação e em *tensão* com um tratamento objetivo e empírico do corpo (RICOEUR, 1967, p. 84-85. Itálico do autor)<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> “On comprendra ce langage si l’on remarque que le problème n’est jamais de relier la conscience (sujet) au corps (objet). La liaison de la conscience au corps est déjà opérée et vécue au sein de ma subjectivité et de ta subjectivité; elle est l’adhérence même de l’affectivité à la pensée; et même, comme nous le découvrirons peu à peu, tous les rapports de l’involontaire au ‘je veux’, sous la forme de motifs, d’organes d’action ou de nécessité vécue, sont des aspects de

Este tipo de defesa em prol de um discurso unificado não é exclusivo da filosofia ricoeuriana de *Le volontaire et l'involontaire*, ele ressurgiu cinquenta anos mais tarde em *Soi-même comme un autre*<sup>32</sup>, dentro de um contexto diferente, mas não tanto assim, pois a relação do corpo com o *cogito* continua sendo um dos motes da obra tardia do filósofo. Em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur defende a importância de recolocar o problema do *cogito*, de um lado, no âmbito da corporeidade encarnada como mistério, sob a influência de Gabriel Marcel, por outro lado, no escopo da fenomenologia que considera os atos psíquicos como atos de um sujeito voluntário. Nesta época, embora Ricoeur frisasse que a psicologia empírica tinha a força de diagnóstico da atividade de um sujeito, ela era o “fantasma” que devia ser evitado.

A necessidade é uma das subestruturas do involuntário dentro da estrutura maior da estrutura do voluntário e do involuntário, melhor dito, ela é “uma parte do involuntário corporal”, que é contida na relação recíproca entre o voluntário e o involuntário. A necessidade em si mesma nada pode querer sem o auxílio da vontade, pois ela só pode ser saciada com a efetiva realização e acolhimento da vontade. Como lê-se em *Le volontaire et l'involontaire*, a necessidade se presta à motivação. A necessidade é o apetite, o que a liga à atividade alimentar ou sexual. Ricoeur busca estabelecer a natureza da necessidade, e, então, a descreve sob o princípio da falta de... (*manque de...*), não no sentido da “falta” como a ação moralmente má, mas “falta” enquanto algo que é necessário para preencher o espaço vazio, enquanto “uma lacuna no coração da existência”, e sobre o princípio de uma impulsão orientada

---

cette liaison, de cette inhérence du corps propre au cogito. L'union de l'âme et du corps doit être poursuivie dans un unique univers du discours: celui de la subjectivité du 'je pense' et du 'tu penses'. Dès lors le problème se pose des rapports, non de deux réalités, conscience et corps, mais de deux univers du discours, de deux points de vue sur le même corps, considéré alternativement comme corps propre inhérent à son cogito et comme corps-objet, offert parmi les autres objets. Le rapport de diagnostic exprime cette rencontre de deux univers du discours. Telle est donc notre tâche: tenter d'*éclairer* l'expérience de l'involontaire corporel à la limite d'une éidétique de la motivation et en *tension* avec un traitement objectif et empirique du corps” (RICOEUR, 1967, p. 84-85).

<sup>32</sup> Sobre a influência de Strawson na obra de Ricoeur, recomenda-se o artigo do professor argentino Francisco NAISHTAT. La noción de persona como particular de base. La ontología de la adscripción de Strawson, un precedente del soi-même de Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, n. 35, 2004, p. 83-110.

para... (*une impulsion orientée vers...*) (RICOEUR, 1967, p. 86). Ambas, “falta de...” e “impulsão para...” são os afetos ativos (*affect active*), ao contrário da dor e prazer considerados como afetos sensíveis (*affects sensibles*).

Chama-nos a atenção que ao perguntar pela natureza das necessidades, Ricoeur utiliza a expressão “vida pura”. Este modo adjetivado aparece somente uma vez. É verdade que a palavra “vida” é empregada diversas vezes em vários textos e por vezes tem um sentido relativo ao contexto de uso, porém, salvo engano, somente em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur utiliza amplamente a distinção entre a vida como *zôê*, referindo-se ao sentido puramente biológico, e a vida como *bios* em sentido ético-cultural, com intuito de explicar a relação entre “plano de vida”, “vida boa” e “unidade narrativa de vida” (RICOEUR, 1990a, p. 202-211).

Neste caso específico, Ricoeur não dá muitos elementos para que o leitor entenda o contexto de uso, porém acreditamos que a ligação entre a natureza das necessidades corporais e a vida pura seja da ordem da vida considerada como simples fato de viver (*zôê*)<sup>33</sup>, estando o homem em algum modo próximo à vida animal, porque saciar a necessidade, por exemplo, de alimento é uma condição necessária para manter-se na existência e no fluxo do crescimento, sendo assim uma notação orgânica. Dado que Ricoeur não se atém à vida animal *lato sensu*, mas somente à vida humana, a nossa interpretação torna-se mais um suposição do que qualquer outra coisa ao levarmos em conta que “o involuntário está *para* um voluntário e o voluntário está *em razão* de um involuntário” (RICOEUR, 1967, p. 82. *Itálico do autor*), ou seja, a necessidade é uma ausência específica, orientada e ativa. Ademais, a necessidade como um visar algo que está fora, revela-a não como uma sensação interna, mas como um ato do *cogito*, consciência de...

O desacordo de Ricoeur com a crença de que a necessidade é uma sensação interna não é gratuita, pois, assim, não se põe em realce que a necessidade é dirigida ao que está fora, e, mais do que isso, ela é tratada como dois elementos que podem ser separados em “sensação” (de falta) e “movimento”, o que a enquadraria dentro do esquema “excitação-reação”. A sensação teria, então, a função de estímulo aparecendo como a manifestação “de certos processos fisiológicos que são o que verdadeiramente excitam a reação motora” (RICOEUR, 1967, p. 87). Deste modo, a sensação revelaria a carência orgânica e excitaria o

---

<sup>33</sup> DUBREUIL, Laurent. De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios*. **Labyrinthe**, n. 22, 2005, 47-52.

nascimento de movimentos para saciar a necessidade. Portanto, se concordarmos com esta hipótese teríamos que aceitar que a sensação excitaria o afeto ativo que revelaria a consciência fisiológica de nosso corpo, traduzindo-a como carência orgânica. Na verdade, a nosso ver, Ricoeur quer destacar o traço ontológico do homem como “falta de...” (carência), o que o lança para fora de si mesmo. A vida pura surge aí como a necessidade que apela à vontade em busca de encontrar sua satisfação, que antes de uma satisfação proporcionada pelo prazer é, no mais das vezes, a manutenção da sobrevivência, como reforça a seguinte passagem: “se a impulsão pode ser dominada pela vontade, a falta de permanece para sempre incoercível: eu posso não comer, eu não posso não ter fome” (RICOEUR, 1967, p. 88).

A necessidade é uma pré-ação que motiva o querer. Ela é razão para agir e ao estar ligada à existência corporal é a espontaneidade primordial do corpo. A partir de então, Ricoeur quer afirmar que os valores não podem ser determinados apenas pela coerência entre nós mesmos e os nossos valores, ou pela pura autodeterminação, autoposição da consciência. Antes que queiramos, somos solicitados pelos valores em virtude de nossa condição de encarnação (“*j’existe en chair*”; RICOEUR, 1967, p. 90). A necessidade é, então, um índice de valores que é posto a parte de todos os motivos para agir; e ela não é deduzida a partir de outros valores. A necessidade de alimentação, de moradia, é mais do que a necessidade de manter o corpo nutrido e resguardado das intempéries, ela revela que a vida é uma existência aberta, indeterminada e vulnerável, demandando uma ética de responsabilidade frente à ontologia da vida biológica (RICOEUR, 1992, p. 314).

O primeiro sistema indedutível de valores são os corpos como existentes e a vida. “O mistério do *cogito* encarnado liga o querer a essa primeira camada de valores pela qual a motivação começa” (RICOEUR, 1967, p. 90). Tão é verdade que diversas sociedades derivam da existência corporal valores adjuntos como o abuso sexual e o abuso moral. Nesta precedência de valores reside aquilo que Ricoeur diz sobre o acaso de nascer aqui ou acolá, que nos joga sobre a contingência deste ou daquele grupo social. Esta identificação com valores é fortalecida no fato de nos reconhecermos nas narrativas que nós compartilhamos e nas quais nos encontramos emaranhados <sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Elemento de lealdade que me liga a uma causa superior: *Soi-même comme un autre*.

Ricoeur reconhece que o sistema fechado que ele estabelece a partir da necessidade levaria a pensar que “a vida se reduz a um sistema simples de motivos” (RICOEUR, 1967, p. 100). Então, os motivos e os valores vitais reduzir-se-iam ao significado de valor positivo quando se trata do prazer (“É bom o que proporciona prazer”), e, por conseguinte, ao significado de valor negativo quando se considera o sofrer (“É ruim aquilo que proporciona o sofrimento”). No entanto, Ricoeur diz que não é bem assim, pois “ao nível humano a vida é sem dúvida um feixe de exigências *heterogêneas* e revela valores *discordantes*” (RICOEUR, 1967, p. 101).

Ricoeur revela o conflito de valores, mas parece acreditar que as diversas fontes de motivos para agir estariam pautadas por uma forma canônica do julgamento de valores: isto é bom; isto é mal. Ricoeur argumenta que se tomarmos *lato senso* a necessidade como sinônimo do desejo perceberíamos em uso a forma canônica do julgamento de valores na avaliação que fazemos da música, da conduta habitual, da necessidade de lutar. É importante perceber que Ricoeur utiliza alguns exemplos do mundo fático, mas não os considera no interior de existências individuais e concretas. A sua análise é uma descrição da relação entre as necessidades como motivos para a ação e os valores que surgem como valores referentes ao nível vital.

Na terceira parte de *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur retorna ao tema da vida, porém, agora, ela é pensada como o suporte no qual a vontade pode exercer sua liberdade, porque sem isto esta não existiria. A mudança de abordagem é bastante significativa, porque, na análise anterior, a necessidade corporal depende da vontade para a manutenção das necessidades vitais e requer que a vida seja considerada como um valor primordial, porém, doravante, a vida é o alicerce do voluntário.

Ricoeur afirma que a vida implica a ordem físico-química tão somente no que concerne ao seu conhecimento objetivo. Na frase seguinte, ele diz que no sujeito, “*en moi et pour moi*”, a união da alma e do corpo é a união da liberdade e da vida. O que há de importante nessas duas elaborações díspares? Ninguém duvida que a vida seja também a manifestação de um processo de ordem química, física e biológica, porém, no que diz respeito ao sujeito encarnado, ele é, por um lado, a união entre a alma entendida como a atividade da consciência, como atividade de poder escolher, querer, negar, e, por outro lado, o corpo como campo de motivos para a ação voluntária, como ponto zero da localização espaço-temporal, como órgão das sensações cenestésicas.

Por conseguinte, a união alma/corpo, que se revelara um problema para o cartesianismo, é vista como a união da liberdade e da vida.

Tendo em conta a estrutura metodológica adotada por Ricoeur, em *Le volontaire et l'involontaire*, que distingue o voluntário e o involuntário, a vida é considerada, juntamente com o caráter e o inconsciente, como uma das três direções principais do involuntário. No entanto, a vontade tem de consentir o fato de encontrar-se nesta necessidade vivida (*nécessité vécue*). Ela tem de tomar para si, assumir, fazer sua a condição humana de possuir um caráter, que, em alguma medida, pode determinar nossas escolhas; ela tem de assumir o possuir de uma estrutura inconsciente, que não é dada com clareza para nós, constituindo algo opaco, obscuro; E, finalmente, a vontade tem de assumir que ela só existe porque está amparada em uma vida que a faz uma existência em vida. Consentir é um engajar-se no ser (RICOEUR, 1967, p. 321-323). Além disso, concernente à vida, a vontade tem de consentir o nascimento e a morte, e a geração e o crescimento que ordenam a vida, que é dividida artificialmente sob a representação de suas fases (infância, adolescência, adulta e velhice).

Embora a vida seja vista como fenômeno biológico, ela é a realização da própria existência, pois “para que eu exista é preciso que ‘eu seja’ em vida”<sup>35</sup> (RICOEUR, 1967, p. 385), ou seja, na vida há uma necessidade de existir que permite a própria existência. Nesse sentido, o existir não significa a atribuição de um predicado ao sujeito onde se daria a cópula entre ambos, mas a relação entre a vida e a existência que se exprime no fato de que existir implica ser *em vida* e viver implica ser um existente<sup>36</sup>: “é preciso que eu seja ‘em vida’ para que eu venha ‘ao mundo’, – para que ‘eu exista’” (RICOEUR, 1967, p. 385).

---

<sup>35</sup> “Pour que ‘j’ existe il faut que ‘je sois’ en *vie*” (RICOEUR, 1967, p. 389).

<sup>36</sup> É importante perceber que Ricoeur parte da ideia que viver é existir no modo de ser vivente. Esta posição é oposta à posição heideggeriana, para a qual a vida somente pode ser colocada como problema após a determinação suficiente e ontológica do ser do *Dasein*, como se lê na seguinte passagem do § 12 de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2009, p. 104 [57-58]): “A formulação ‘ter um mundo circundante’, tão trivial do ponto de vista ôntico, é, do ponto de vista ontológico, um problema. Para resolvê-lo é imprescindível determinar, primeiro de maneira suficiente e ontológica, o ser do *Dasein*. Porque a biologia se vale dessa constituição de ser – sobretudo depois de K. E. von Baer – não se deve deduzir um ‘biologismo’ do uso filosófico dessa constituição. É que também a biologia, enquanto ciência positiva, não pode encontrar e determinar essa estrutura. Ao contrário, deve pressupô-la e dela fazer uso constante. Em si mesma, essa estrutura só poderá ser filosoficamente explicitada como um *a*

A descrição fenomenológica revelou que a *espontaneidade* da necessidade (falta de... e impulsão em direção...) é o motivo que leva a consciência a agir, e a *espontaneidade* dos primeiros poderes do corpo mostram-se na construção dos hábitos. A espontaneidade dos poderes do corpo e da necessidade da ação não teria dito já o bastante sobre o que é a vida? Ricoeur quer dar ênfase à vida como “certa necessidade de existir” que não pode ser dominada ou sujeitada pela consciência ou pelo querer. Então, a vida não é algo sobre o qual exercemos nosso poder, porém, ao mesmo tempo, ela é constituinte de nosso existir. O próprio exercício da liberdade é um ato que depende da nossa condição de ser vivente. Desta relação entre o exercício da liberdade e a nossa condição de ser em vida, Ricoeur depreende o princípio moral e jurídico da responsabilização: “eu devo ser *em* vida para ser responsável *de* minha vida” (RICOEUR, 1967, p. 385).

A vida é, então, sentida, mas não é conhecida, porque conhecê-la incorreria em observá-la e descrevê-la através de um conceito ou por meio de um enunciado, o que seria reduzi-la ao tipo de operação que empregamos às coisas. Neste sentido, Ricoeur defende que a vida não pode dar-se parcialmente, senão em sua totalidade, claramente, pondo como pressuposto a distinção entre percepção imanente e percepção transcendente, ou seja, a distinção entre a existência como vivido e a existência como coisa, presente no § 42 de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1<sup>37</sup>. Segundo Husserl (1950, p. 136-137), a coisa é aprendida pela percepção que temos do aspecto de coisa, ao contrário o vivido não se dá pelo seu aspecto. Ao passo que o vivido é da ordem do imanente, a coisa é da ordem do transcendente. Assim, a consciência que temos da vida não é propriamente consciência da vida, mas consciência de si, a qual é dada sob a forma da afetividade enquanto forma elementar da aprecepção de

---

*priori* do objeto temático da biologia, depois de ter sido compreendida como estrutura do *Dasein*. Apenas orientando-se pela estrutura ontológica assim concebida é que se poderá definir *a priori*, através de uma privação, a constituição de ser da ‘vida’. Tanto do ponto de vista ôntico como ontológico, o ser-no-mundo, enquanto ocupação, tem a primazia. Na analítica do *Dasein*, essa estrutura recebe uma interpretação fundamental”.

<sup>37</sup> No presente caso, empregamos a tradução francesa: HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures - Livre premier**. Tradução de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

si. A afetividade é imanente e dá-se dentro do fluxo dos vividos, ou seja, não é um objeto que é visado fora da consciência.

De modo intencional, a consciência pode particionar, calcular, perceber os aspectos da coisa intencionada, contudo, a liberdade e a vida, enquanto existência querida e existência sentida (*subie*) transcendem à enumeração. Ricoeur diz que, embora o corpo possa ser particionado, a vida mostra-se indivisível. Neste caso, o exemplo de Ricoeur é digno de nota, pois quando receamos sermos feridos – sermos divididos –, tememos que nossa vida seja dividida, uma vez que a sua divisão é o seu fim. Portanto, a vida encontra-se sob a necessidade da sua não divisibilidade, que se apresenta sob a consciência afetiva de nossa condição. Por mais que o instante mude, que a sensação experimentada não seja a mesma, a indivisibilidade da vida sempre vai aparecer na extensão e no movimento da primeira pessoa que tem as sensações cenestésicas. A vida como indivisa surge para nós a partir da consciência afetiva de que nós somos corpos, que nos encontramos em uma condição corporal. Assim, a experiência da indivisibilidade da vida pela experiência afetiva de *meu* corpo constrange a vontade a ter de reconhecer que ela tem de consentir a indivisibilidade daquela. Ora pois, quem de nós não disse, em algum momento, que “queria sumir por alguns segundos para então reaparecer só mais tarde”? Porém, obviamente, a vontade não pode superar a indivisibilidade da vida, sob pena de desaparecer juntamente com ela.

As metáforas espaciais proferem que “eu estou ‘em’ vida: *eu me acho nela*; a imagem é aquela de uma inserção ou de uma imersão em um ‘meio’, no coração da floresta da minha vitalidade” (RICOEUR, 1967, p. 388. *Itálico nosso*). Esta espacialização metafórica significa que estamos contidos e assentados na vida e que a consciência não pode dar-se o existir. É o nascimento de cada um que nos traz e coloca-nos no mundo e faz da vida, uma vida singular no mundo. Ricoeur estabelece que a vida é anterior a mim (*moi*) e atravessa-nos na doação da existência. A nossa impossibilidade de não poder dizer “não” ao nosso próprio nascimento revela o irrevocável fato bruto que nos encontramos sob o modo da existência<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> A vida explicada como um fato que se explica por si – fato bruto – gera a controvérsia filosófica entre Ricoeur e Michel Henry. Ao passo que Ricoeur relaciona o começo da vida à ideia de hereditariedade pelo nascimento, por sua vez, Henry defende que a vida dá-se a ela própria (RICOEUR, 1967, p. 408; HENRY, 2003; PORÉE, 2009, p. 318).

No período de outubro de 1994 a setembro de 1995, quando foram realizadas as entrevistas que deram origem à *La critique et la conviction*, Ricoeur (1995, p. 143) declarou que naquela época dedicava-se ao tema da vida, o qual ele sempre houvera evitado, e perguntava-se pelo modo como a vida sucede a ela mesma, através do conceito diltheyano de *Zusammenhang des Lebens* – coesão de vida. Seguindo a tese de que a vida é sentida e que ela não pode dar-se de maneira parcial, a não ser de maneira completa por meio do fluxo dos vividos, acreditamos que a questão que teve de ser tratada de frente por Ricoeur é como fazer que os fluxos de consciência estivessem relacionados à unidade da história do indivíduo vivente que tem tais experiências. Tanto a fenomenologia eidética, como a hermenêutica diltheyana apresentam problemas para a elaboração da unidade de uma vida. Do lado da fenomenologia, a problema é que a percepção imanente do fluxo da consciência, das experiências vividas, necessita ser reduzida ao *ego* transcendental (RICOEUR, 2004a, p. 55), e do lado da hermenêutica diltheyana, a nossa experiência íntima e imediata não nos permite o conhecimento de si tão-somente pelas nossas experiências. Como a natureza e os limites da nossa “realidade” interior, que Dilthey chama de “força”, é imperfeita, este precisou investigar como a vida psíquica poderia ser apreendida objetivamente, através dos “signos sensíveis que são a sua manifestação” (DILTHEY, 1947, p. 320). A fim de tentar resolver estes problemas, Ricoeur, próximo a Gadamer, aposta na noção de texto como abertura de sentido, do mesmo modo, acredita no caráter pré-narrativo da experiência, o que permite que ela seja narrada.

As experiências vividas equivalem à história desta vida. Todavia, como veremos com detalhes mais tarde, na década de 90, a fluxo de vividos não coincide por completo com a história de uma vida, pois a sua unidade dar-se-á no “misto instável entre fabulação e experiência vivida”. Com isso se quer dizer que Ricoeur afasta-se ou talvez até mesmo rejeite a sua tese anterior de que a nossa vida é mais transparente para a consciência do que o próprio vidro, levando-o a crer que a consciência da vida é a consciência de si (RICOEUR, 1967, p. 387).

## **1.6 - A organização vital**

Na página de abertura de *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur afirma que o método empregado em sua investigação estaria aparentado com a redução eidética de Husserl. Contudo, de saída, Ricoeur manifestava-se ciente que Husserl não dera espaço à realidade empírica

do homem, onde ele percebia o solo fértil para a tentativa de elaborar uma *poétique de la volonté*. Antes mesmo de Ricoeur, Heidegger percebeu que “o olhar fenomenológico de Husserl não pode ver tudo o que é essencial” (LOPARIC, 1996, p. 127), pois em seu método não havia lugar para a historicidade da compreensão do *Dasein*. De sua parte, Ricoeur (1967, p. 402) revelaria traços existencialistas e não essencialistas ao escrever que nós não temos um sentido fundamental, senão uma história: “eu não tenho um sentido fundamental; eu tenho apenas uma história”.

Como veremos abaixo, o filósofo francês reconhece a importância dos estudos da biologia em propor a descrição científica da organização e do crescimento vital, contudo, defende que a vida é contingente, não reduzível ao sentido da quiddidade, sendo uma existência que tem de ser vivida, de onde, ao fim e ao cabo, pode extrair-se a história que dá sentido ao fato desta existência sempre dizer respeito à minha existência lançada no mundo, mas o que já é um passo à frente, dentro daquilo que se costuma chamar de virada hermenêutica da fenomenologia.

De modo mais específico, o aspecto incondicionado da vida, submetido ao nascimento como o começo de nosso existir vivente e de nossa morte, recebeu acurada descrição fenomenológica de Ricoeur, em primeiro lugar, porque a vida não pode ser reduzida à descrição biológica da organização sob pena de desconsiderar a atividade voluntária da liberdade do indivíduo sobre sua própria vida, o que aparecerá mais abaixo sob as figuras do Titanismo, do Orfismo e da filosofia estoica. Todavia, mesmo na época em que Ricoeur redigira a sua tese, já não se podia ignorar a importância das pesquisas em biologia, que atualmente tem grande destaque na ciência experimental ao estudarem a atividade do principal órgão do sistema nervoso central e as suas relações com a atividade voluntária.

A vida traz em si a unidade indivisa sob o modo de organização, revelando uma espécie de sabedoria que lhe é desconhecida, isto é, a vida não é consciente desta ordenação em que ela está contida. A ordenação que se revela no modo de ser em vida está vinculada à unidade de crescimento que nos conduz da nossa infância ao envelhecimento. Seguindo a linha de raciocínio de Ricoeur, a vida é vivida de modo total, imanente. Deste modo, a unidade do crescimento também é vivida sem recorrermos à divisão de fases de desenvolvimento. A divisão pode servir como um instrumento teórico, sobretudo, para a psicologia comportamental, contudo, o crescimento

não é sem limite. O tempo do vivente tem um começo e um fim, que é delimitado pelo nascimento e pela morte.

Embora do ponto de vista fenomenológico Ricoeur diga que não haja remissão de uma fase da vida a outra no decorrer do crescimento, não se pode desconsiderar os esforços da psicologia comportamental em procurar entender a psique humana conforme as fases da vida, que são vinculadas à psicologia das idades. Decorrente disto, poder-se-ia dizer que as apreciações, os gostos, os desejos sofrem mudanças no decorrer das fases da vida. Se tudo isto é verdade, a própria vontade não seria imune a tais mudanças. O risco de acreditarmos em uma mudança da vontade em concordância com as fases de crescimento é o de transformá-la em “um efeito da organização, um produto da evolução do vivente, ou mesmo uma resultante de seu próprio patrimônio hereditário” (RICOEUR, 1967, p. 390). Ricoeur concorda declaradamente com isto ao afirmar que nós queremos isso que queremos segundo o estilo próprio ao estilo adolescente, ao estilo da fase adulta ou o da velhice, e “esse estilo é o limite invencível de meu poder de liberdade” (RICOEUR, 1967, p. 406).

Todavia, Ricoeur denuncia a tendência da psicologia do comportamento da época, que classificava o ser humano conforme a psicologia das idades, em associar a maturidade, ou seja, a fase adulta com a realização aproximada de certa ideia do que seria o homem, mais precisamente o sentido de homem. Esta visão do homem ligada à maturidade faz desta o cume do crescimento remetendo à imagem matemática do gráfico de uma função de segundo grau, com a curva da vida que começaria com o nascimento, passando pela infância e a adolescência, chegando à fase adulta – ápice – para então começar o declínio em direção ao envelhecimento e à morte. A importância dada à maturidade é tanta que a ideia de homem aparece vinculada à vontade como a unidade que integraria a multiplicidade das outras fases da vida. Não é difícil reconhecer que nós empregamos expressões idiomáticas, seja em língua portuguesa ou francesa, que assinalam a passagem da adolescência à maturidade e acabam por realçar o que foi dito. Proferimos sentenças como “Isto é uma atitude infantil”, “O seu gosto musical é um gosto de velho”, e usamos expressões como “Extrair o dente do juízo” ou “*Le dent de la sagesse*” para indicar que o desenvolvimento e a irrupção desta formação óssea estaria associada à entrada em uma nova fase da vida, a saber, a da maturidade, como se o desenvolvimento biológico estivesse ligado ao estado de amadurecimento atribuído à fase adulta.

Ricoeur argumenta que a fenomenologia não dá privilégios à maturidade e, ademais, diz que uma fenomenologia implícita traria à luz os aspectos de outras idades para além da fase adulta, a exemplo da prudência e do aconselhamento que é saudado como um bem que se alcança na ancianidade, momento em que se aproximaria o declínio da vida. Por seu turno, as considerações da psicologia sobre a adolescência tenderiam a ver nela a consecução da etapa que conduz ao equilíbrio da fase adulta e do estágio da vida humana que não será mais reencontrado. Como salienta Ricoeur, reside aí a ambiguidade em pensar que o transcurso da adolescência à maturidade estaria sob a insígnia da organização biológica em se aproximar do equilíbrio humano, que encontraria sua representação ideal no pico da curva da vida, entretanto, a idade adulta é em si mesma deficitária, pois “alguma coisa do homem é perdida com a adolescência” (RICOEUR, 1967, p. 404).

Em verdade, o traço subterrâneo do crescimento transpassa e até mesmo ultrapassa não só a idade adulta, mas todas as idades. Portanto, aqui se nota algo semelhante ao que Ricoeur nomeou de tristeza do finito em relação ao caráter, ou seja, alguma coisa parece haver sido perdida no começo, dando-nos a sensação de uma carga insuportável na medida em que algo sobre nós foi decidido antes de nós, de verdade, não tendo sido decidido por ninguém. No caso da unidade do crescimento, a tristeza da contingência aparece sob a forma da lei da espécie que não nos faz esquecer que mesmo o desenvolvimento tem o seu limite – sua finitude – na necessidade em termos de morrer um dia.

O conhecimento objetivo da vida por meio das ciências da natureza alcançou um grau de cientificidade bastante apurado em relação às ciências humanas em função de seus métodos experimentais. O que já era facilmente percebido por Ricoeur, nos anos quarenta, tem a força de uma evidência incontestável para nós que vivemos no século XXI com o domínio cada vez maior de técnicas que permitiram em termos biológicos recriar e reconfigurar a organização de seres vivos humanos e não humanos a partir da decodificação da sequência das bases das moléculas do ácido desoxirribonucleico, por James Watson, James Crick e Maurice Wilkins, em 1953, que oportunizou interferir na natureza como se tivéssemos as asas de Ícaro, que fazem a civilização contemporânea querer sempre voar mais alto.

*Le volontaire et l'involontaire* é o testemunho de uma época em que a caracteriologia (atualmente obsoleta), a organização vital e a história (Ricoeur, 1967, p. 410) tornam-se como que agrupadas em torno do mapeamento físico-químico do código genético, que à época fazia parte do sonho científico que desafiava as fronteiras do conhecimento,

nas primeiras décadas do século passado. A ciência biológica e a transdisciplinar ciência cognitiva não se furtaram em tomar parte de discussões pretensamente apenas filosóficas, qual sejam a moral e a estrutura do pensamento, e faz alguns anos discutem se as condutas morais não estariam relacionadas com a seleção natural, que ao longo do tempo teria agido sobre a variabilidade aleatória do genoma, estabilizando certas disposições capazes de explicar nossas escolhas, como o processo de naturalização das normas morais (CHANGEUX, RICOEUR, 2008, p. 197).

Em nossa condição humana somos entes vivos organizados a partir do equilíbrio e da regulação. O sistema vital é que revela e dá sentido à função do órgão e é a fisiologia deste que explica a sua anatomia. A necessidade de excretar é um excelente exemplo para entendermos o funcionamento do arranjo vital: o ato de expelir a urina está relacionado à função de órgãos como os rins em eliminar o excesso de líquido, as toxinas e os dejetos produzidos durante o processo desencadeado pelo sistema digestivo. O bom funcionamento deste sistema é a condição necessária para o funcionamento de outros sistemas de importância semelhante, como os sistemas nervoso, circulatório e respiratório, e por conseguinte para a manutenção da organização vital. Neste caso, a ciência biológica fornece conceitos que dão “uma inteligibilidade à vida enquanto fenômeno original, que fazem o nosso entendimento *compreender* a ordem vital” (RICOEUR, 1967, p. 390. Tradução modificada. Itálico do autor).

Na vida acontece o crescimento ordenado dos órgãos *como se* houvesse nisto um tipo de inteligência que ordena a matéria, mas que é ignorada, como se esta inteligência fosse bastante clarividente e infinitamente potente, desafiando os biólogos a elaborarem uma descrição científica da organização. Como ressalta Ricoeur (1967, p. 392), se a vida fizesse voluntariamente o mesmo que se realiza no interior desta organização e deste crescimento ordenado, ela seria uma vontade que não teria uma medida comum com a nossa. Ela seria uma vontade demiúrgica, porque conceberia por si mesma. Como expressa o burlesco exemplo de Ricoeur: a nossa vontade não tem nada a ver com a regulação do ciclo do cálcio! Esta consideração expressa que a autonomia do organismo, ou ainda, a autonomia da vida é diferente da autonomia da liberdade da vontade do sujeito.

No mesmo caminho desta distinção, encontramos a afirmação notavelmente metafísica de que a vida edifica a si própria<sup>39</sup>. A autonomia da vida revela que a vida em si mesma resolve-se e é nesta autodeterminação que o homem aparece, então, como o animal instintual – mas que ele já deixou de ser –, que aparece sob a ideia de uma existência já resolvida, sem problemas, sem tarefas, e, sobretudo, sem o peso da nossa humanidade. Padecemos, portanto, de certa nostalgia do animal, que nos eximiria do “peso da [nossa] humanidade”, pois, como Ricoeur salienta, não podemos mais voltar a ser animais. Nós permanecemos, então, uma tarefa para nós mesmos, o que reforça a ideia do ente humano como um ser em projeto que tem em si todas as suas possibilidades existenciais (RICOEUR, 1967, p. 393-394)<sup>40</sup>.

Diante da perspectiva da existência como tarefa, ou seja, da necessidade de ter de assumir a vida como tarefa, a vida enquanto involuntário absoluto aparece, então, como pano de fundo do involuntário relativo. A vida como involuntário relativo é a minha vida individual, relativa às (minhas) necessidades e ao (meu) poder de agir. Dito de outra maneira, sob o lastro deste existir em vida, considerado como involuntário absoluto, como “problema resolvido” enquanto puro fato, a (minha) vida requer que o indivíduo humano tome parte de sua existência. Para além de ser regido pela ordenação da natureza, o ente humano tem de experimentar-se subjetivamente em sua condição de ser-em-vida e “despertar-se” como liberdade, mais claramente, no exercício de sua liberdade individual.

A distinção entre o campo da biologia, de modo geral, e o campo das chamadas ciências do espírito, no século XIX, bem como a tomada de posição de Ricoeur em prol daquilo que ele nomeou de “experiência *total do cogito*” vai acentuar-se cada mais em sua obra ulterior. A vida – ora, claramente concebida como vida humana –, aparece sob a ideia da necessidade e do valor de serem vidas que se tornam vidas contadas<sup>41</sup> e, por conseguinte, vidas históricas. No entanto, neste caso, a necessidade

---

<sup>39</sup> “La vie édifie la vie; La volonté ne construit que des choses. Le spectacle de la vie humilie toujours la volonté” (RICOEUR, 1967, p. 393).

<sup>40</sup> A ideia de *ser uma tarefa para si mesmo* remonta à pergunta “Afinal, quem sou eu?” do período ricoeuriano pós-*virada hermenêutica*. À certeza da falta da unidade, ou melhor, da ignorância que temos em relação a ela, que Rilke expressou em suas *Elegias de Duíno*, Ricoeur pretende encontrá-la no exercício de uma vida examinada.

<sup>41</sup> Lemos em *Temps et récit I* (1983, p. 143): “Nous racontons des histoires, parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d’être racontées”.

não é da mesma ordem da vida como involuntário absoluto, pois, como veremos na sequência, já em *Le volontaire et l'involontaire*, a vida passa a ser considerada tão mais sob o aspecto da vontade e da duração temporal, enquanto um traço particular, do que sob o ponto de vista das leis de organização, embora estas estejam sempre implicadas.

O movimento de transição da vida analisada enquanto fenômeno de organização biológica à vida concernente à humanidade aparece discretamente em *Essence et genèse*, no segundo capítulo da terceira parte de *Le volontaire et l'involontaire*. Em meio à descrição do antagonismo acerca da vontade entre a posição protagonizada pela fenomenologia eidética e a posição sustentada pela psicologia genética, Ricoeur arbitra e toma partido da ideia de que o homem *ad-vém* (*ad-vient*) a ser aquilo que ele é. Mas o que é o homem, qual a natureza da sua humanidade? Atentemos para o que se segue.

A *descrição* fenomenológica da vontade a tomaria como uma essência, isto é, ela é uma faculdade do homem não gerada e atemporal. A expressão “*je veux*” aparece, então, como a insígnia da vontade, a qual é vista de modo essencialista, porque o *sentido* da vontade como sendo uma *função* que permite compreender que o homem não se assujeita ao tempo. Ao passo que a eidética não admite a história, não haveria espaço para uma elaboração de uma história da vontade. “Não unicamente a razão e a vontade não procedem de outra coisa, não unicamente elas são primeiras e fazem compreender as potências subordinadas dando-lhes a marca da unidade e da totalidade, mas não aumentam, nem diminuem” (RICOEUR, 1967, p. 400). Portanto, a vontade não vem a ser, ela simplesmente é.

Por sua vez, a psicologia genética *explicaria* a *gênese* da vontade tendo por base o crescimento do corpo. Com o passar do tempo viriam a surgir outros gostos diferentes dos anteriores, os quais por vezes são substituídos, dando origem à ideia de que o involuntário tem uma história, assomando-se a esta crença a de que nossos poderes alteram-se juntamente com os gostos. Entretanto, estas mudanças graduais não seriam apenas referentes à história do corpo e à história do involuntário, o que constituiriam a mudança gradual e interna de uma fase a outra (idades): a vontade também se modifica como se estivesse determinada a crescer, alcança uma fase de pleno desenvolvimento e posteriormente involui. Assim, “cada idade define-se por um feixe privilegiado de motivos e poderes e por uma maneira de querer” (RICOEUR, 1967, p. 401), havendo, uma vontade para cada etapa, então, ao fim e ao cabo, ela seria a coleção destas idades, resultando, finalmente, em uma

história. A vontade não está sujeita ao essencialismo, porque ela é um vir a ser.

Como a eidética considera o sentido do homem sob o aspecto essencialista, portanto ela tenderia a privilegiar a idade adulta como o acme e o padrão a partir do qual as idades seriam referidas. O homem seria justamente uma essência descontínua e é a isto, sobretudo, que as análises da perspectiva da psicologia genética e do evolucionismo são contra, ao mesmo tempo em que propõe a evolução contínua, atribuindo à história a função de fazer convergir os estágios deixados à margem pelo essencialismo oriundo da fenomenologia eidética. Como afirma Ricoeur (1967, p. 401), “parece, então, que a filosofia implícita de todas as interpretações *geneticistas* do homem seja de recusar toda a entidade pretensamente *não gerada (ingénérable)* e de derivar pela graça do tempo o superior do inferior”. Opor-se às discontinuidades das idades e não conceder privilégio a uma delas é mais que defender a posição *genética*, em verdade, trata-se de dizer que a liberdade e a razão não têm essências, visto que estas são intemporais, e, além disso, afirmar que a vontade e a razão vêm a ser. Em especial, aqui, a história é uma narrativa deste “vir a ser” humano.

Diante destas duas perspectivas descritas, qual posicionamento adotar? A posição que chamamos de essencialista ou a geneticista histórica? De certo, Ricoeur não assume o “essencialismo”, porque este coloca em primeiro plano a vontade e a razão para dar significado ao que seria o “sentido do homem”, tampouco defende completamente o geneticismo histórico, já que ele daria espaço para o advento de um sentido, que, sucessivamente, viria a dar lugar a outro, onde, tanto a vontade, quanto a razão seriam secundárias e engolidas pela explicação histórica do mais baixo pelo mais alto. Por fim, Ricoeur (1967, p. 405) acredita que não haja “oposição entre a psicologia *genética* ligada à história das estruturas e uma fenomenologia *descritiva* vinculada ao sentido das estruturas humanas”, pois ele intenta uma solução intermediária entre as duas posições.

A psicologia genética não teria condições de nomear o homem caso não houvesse nada de estável em seu objeto; nem a descrição eidética poderia fornecer um sentido do homem se não lhe restasse outra alternativa que a descrição essencialista, pois ela sempre seria em alguma medida sujeita às críticas da posição genética. Ora, deseja-se manter “o paradoxo de uma *gênese* que faz surgir todas as formas culminantes do homem do mais baixo que elas mesmas, e de uma eidética que descreve o *sentido* que essa história realiza” (RICOEUR, 1967, p. 405). Este paradoxo parece estar invariavelmente pressuposto

quando se pensa que a humanidade tem origem nela mesma, nem tanto como autogeração, mas sim como *desenvolvimento de si mesma*. De um lado, o homem tão-somente pode ser isso que ele é, por outro lado, ele somente pode *ser* aquilo que ele é, sob a condição do tempo que o revela aos poucos em sua temporalidade vital. A solução apontada por Ricoeur para colocar o paradoxo em marcha é preservar a ideia de que o *sentido* do homem tenha a ver com o crescimento regrado, mas seja também um processo de historialização no seio deste crescimento, tendo suas possibilidades mais próprias em cada uma das idades. “O homem cresce, mas é seu ser que se mostra na aparência do seu vir a ser: o homem *ad-vém*” (RICOEUR, 1967, p. 405).

Em duas passagens do texto <sup>42</sup>, Ricoeur reitera que o paradoxo entre o aspecto essencialista, apontado pela fenomenologia, e o aspecto geneticista, defendido pela psicologia genética, pode resultar em uma nova experiência entre a necessidade da organização vital e do crescimento relacionada com liberdade humana. Que tipo de experiência é esta?

A experiência passa pelo ato de reconhecimento da vontade, que se percebe sujeita à vida que reúne nela aquilo que não pode ser mudado e que não foi escolhido pelo *cogito*, como é o caso do envelhecimento que se mostra no próprio processo de crescimento, visto que crescer é envelhecer. A vida exhibe um processo de crescimento que não foi decidido por nós, parecendo que na duração temporal, ao passo que o instante temporal t2 decorra do instante t1, que o precedeu, ele será substituído, em seguida, por t3. Embora o emprego das variáveis dê a impressão de que se esteja reduzindo à vida ao tempo cosmológico, onde o instante é o que permanece como o *entre* o antes e o depois, como ligação e dispersão, ela aparece sob a melancolia do tempo que, em alguma medida, parece desmanchar os pontos que foram tramados. A vida parece ser naturalmente descosida, diz o filósofo francês em tom metafórico.

A necessidade de já haver nascido, de ter vindo a ser, revela, em primeiro lugar, o não-ser da (minha) existência na ideia de ter morrer, de ter de “voltar ao pó” e, em segundo lugar, o não-ser da contingência, o que significa dizer que o homem nascido precise ser por si mesmo. “Sem a unidade da tarefa, de uma vocação suficientemente ampla para agrupá-la, [a vida] se dispersa na absurdidade. Para que a vida tenha a unidade

---

<sup>42</sup> Ver: RICOEUR, 1967, p. 400 e 402.

de uma melodia, precisaria realmente que cada nota retenha as precedentes e engendre as seguintes” (RICOEUR, 1967, p. 426).

Mas, onde a tarefa encontraria seu ancoradouro?

O estabelecimento da tarefa ocorre no conceito de projeto. Em Ricoeur, o “projeto” está vinculado a ação voluntária, não tendo o sentido heideggeriano de projetar-se como compreensão em relação à abertura do *Dasein* como ser-no-mundo. A tarefa necessita ser pensada junto à relação entre o poder corporal, como capacidade que já se encontra virtualmente na ordem da ação<sup>43</sup>, e a decisão como ato de “decidir fazer”. A decisão é um ato de julgamento, por isso seria um ato de pensamento, porém, sobretudo, ela é um ato de julgamento prático que preenche a intenção do projeto. Na medida em que a decisão é vista como projeto de fazer, ela é um ato de volição. Assim:

a relação do projeto a uma ação própria dá à decisão uma posição excepcional entre todos os outros julgamentos práticos: a decisão me coloca como agente em minha visada mesmo sobre a ação a ser feita. Em consequência sua importância na existência é considerável: sou eu (*c'est moi*) que projeto e faço, projetando ou fazendo alguma coisa (RICOEUR, 1967, p. 47)<sup>44</sup>.

A existência do ser humano está, por um lado, determinada pela vida como involuntário absoluto e como existência encarnada, de outro lado, ela depende da decisão que é tomada pelo indivíduo. A decisão que o indivíduo toma sobre sua vida e, ao mesmo tempo, sobre si mesmo e suas ações tem a ver com o assumir a própria existência e com o assumir a tornar-se humano. Mesmo que a vida humana seja dada pelos progenitores aos seus descendentes, ela não garante a humanidade

---

<sup>43</sup> “Quand j’ai décidé de faire une démarche délicate je me sens en quelque sorte chargé, à la façon dont une pile est chargée: j’ai le pouvoir de l’acte, j’en suis capable. Ce pouvoir – cette capacité – appartient déjà à l’ordre de l’action, il remplit virtuellement le projet dont il tient, comme repliée, l’exécution” (RICOEUR, 1967, p. 39).

<sup>44</sup> “Ce rapport du projet à une action propre donne à la décision une position exceptionnelle parmi tous les jugements pratiques: la décision me pose comme agent dans ma visée même sur l’action à faire. Dès lors sa portée dans l’existence est considérable: c’est moi que je projette et fais, en projetant ou faisant quelque chose” (RICOEUR, 1967, p. 47).

deles. Como dissemos, o “admirar a ser humano” está ligado a uma tarefa, que é uma atitude deliberada, volitiva.

Por fim, é preciso dizer que em *Le volontaire et l'involontaire*, a tarefa do vir a ser do humano na existência tem por liame o consentimento da vontade que tem de aceitar o “não” da condição involuntária do humano (leia-se, o caráter, o inconsciente e a vida) dizendo-lhe “sim” – embora seja impossível consentir de modo completo –, entretanto, “o caminho do consentimento não passa unicamente pela admiração da maravilhosa natureza (...), mas pela esperança que espera *outra coisa*” (RICOEUR, 1967, p. 451. Itálico do autor), que é o fenômeno da Transcendência. Embora Ricoeur tenha garantido que a sua investigação colocaria entre parênteses a relação do homem e a Transcendência, ela faz-se presente através da esperança religiosa (Ver: RICOEUR, 1967, p. 7 e 451), que é evocada no fim do livro.

Todavia, Jean Greisch (2009, p. 13) claramente não concorda com a posição que é defendida por Michel (2004), Grondin (2013) e por nós, quando ele diz que “é apenas na *Simbólica do mal* que este parêntese é retirado”. Acerca disto, Michel (2004, p. 648) tem razão em afirmar que o humanismo ricoeuriano é paradoxal por se tratar de um humanismo cristão, visto que, apesar do homem ser recebido na existência, ele reconquista-se diante de Deus.

### **1.7 - As figuras da vontade: titanismo/estoicismo/orfismo**

A *reconciliação* do “homem inacabado e recolocado à sua vontade como uma tarefa por resolver” (RICOEUR, 1967, p. 450), face à sua organização vital, corre o risco de certas derivas da vontade. Ricoeur deixa bem explícito que é a vontade que tem de assumir, não apenas a ela mesma, mas também a vida como tarefa, por isso, é a vontade que toma a vida como um valor primário do qual dependem todos os demais. No entanto, sem elaborar uma tipologia da vontade, o filósofo francês elenca determinadas “figuras” da liberdade da vontade, a saber, o titanismo, o orfismo, o estoicismo e até mesmo o existencialismo negro, que parece remeter à filosofia de Sartre e Camus.

Na verdade, o dualismo alma e corpo, presente em Descartes, é a doutrina do entendimento. Considerado sob a forma do dualismo da liberdade e da necessidade, o dualismo corpo/alma é praticamente invencível, diz Ricoeur, porque não se trata de uma dificuldade do entendimento em unificar corpo e alma. Com efeito, trata-se de uma “fratura” no interior da unidade vivente do homem que é exposta pelo

ato de pensar, como o ato mais fundamental da existência humana. Portanto, é a reflexão, ou seja, é o ato de pensamento próprio do entendimento que traz à tona o que seria a aparente harmonia entre corpo e alma ou entre liberdade e necessidade.

Na visão de Ricoeur, no seio da subjetividade ou cogito – como ele utiliza repetidamente de modo indiscriminado – é que mora a fratura. Ainda muito apegado à tradição cartesiana, Ricoeur afirma que a atividade de reflexão é que explicita e tenta reconciliar no interior da própria subjetividade algo que do ponto de vista existencial não é resolvido. Queremos dizer que por traz do ato de pensamento, que exhibe o dualismo de entendimento, esconde-se o dualismo de existência que é a divisão entre corpo e alma, liberdade e necessidade, que, por sua parte, Ricoeur categoriza como voluntário e involuntário. Portanto, a principal contribuição de *Le volontaire et l'involontaire* é mostrar que mesmo a vontade tem de lidar com a estrutura organizacional da vida que é determinada por si mesma, isto é, a vida gera a si mesma.

Embora vejamos certa “unidade vivente do homem”, na qual se conjugam a alma e o corpo, a liberdade e a necessidade, em termos práticos existe uma incompatibilidade entre o voluntário (liberdade) e o involuntário (necessidade) (RICOEUR, 1967, p. 417). Em suma, “liberdade e necessidade negam-se mutuamente” (RICOEUR, 1967, p. 417). Mais uma vez, a reflexão é que expõe os limites, por exemplo, do corpo que “fala” à vontade *embora tu queiras, não posso!*, pondo dificuldades ao elã do esforço; Ou, da vida que “fala” à vontade *embora tu queiras, eu estou sujeita à lei da espécie, ‘tenho de morrer um dia!’* Ao contrário, a vontade nega a necessidade, na medida em que a vontade também pode ser “não-querer” e o próprio ato de querer isto e não aquilo é uma atitude deliberada de rejeição de possibilidades.

Conforme Ricoeur (1967, p. 418), “a liberdade quer ser total, transparente, autônoma”. Como o conflito entre a vontade e a necessidade é insolúvel, a vontade terá de consentir. Por consequência, no consentimento sempre está presente o “não” do involuntário. Porém, qual é o risco de uma vontade que quer a si mesma como soberanamente autônoma? Nestes termos, a vontade soberana corre o risco de tornar-se uma vontade titânica.

A vontade titânica caracterizar-se-ia em se achar suficientemente capaz de tudo querer desconsiderando os limites – dizendo “não” – impostos pelo involuntário. “O titã jura acumular sob suas amplas costas

todo o destino da humanidade” (RICOEUR, 1967, p. 436) <sup>45</sup>. Segundo Greisch (2001, p. 48), o ato de recusa exercido pela liberdade estaria sujeito à ilusão transcendental, o que significa dizer que a vontade colocar-se-ia como autoconstituente, colocando-se indefinidamente como ser para si, como *causa sui*. A ilusão da vontade levaria à sua desmedida, que estamos chamando de “derivas da vontade”, onde o titanismo seria uma delas. O titanismo recusa “os limites de um caráter, as trevas do inconsciente, a contingência da vida”, mas a maneira como ele exerce esta negação aparece ao abrigo de uma afirmação altaneira da vontade <sup>46</sup> como produtora de si mesma, que exhibe resoluções ou desejos impossíveis, a saber (RICOEUR, 1967, p. 436-437; GREISCH, 2001, p. 48):

1. O desejo de *totalidade*, por meio do que a vontade titânica romperia com a estreiteza do caráter, como algo adquirido;

---

<sup>45</sup> Tomando, livremente, como exemplo os mitos da origem das deidades gregas que chegaram até nós pela narrativa hesiódica de *Os trabalhos e os dias* e a *Teogonia*, poder-se-ia dizer que o titanismo da vontade, ao qual se refere Ricoeur, estaria representado na contenda que envolveu Urano, Cronos e Zeus. No relato do rapso, percebemos a vontade de Cronos em destronar o seu genitor Urano, ao decepar-lhe o falo. Por seu turno, mais tarde, Zeus abriu o ventre de seu pai, Cronos, resgatando os seus irmãos que haviam sido engolidos por ele, que temia ser destronado por um de seus filhos. Conforme o mito apresentado em a *Teogonia* (v. 400 - 500), Zeus só não foi devorado, pois fora salvo pela deusa Reia que havia traçado um plano com Gaia, como modo de punição aos atos de Cronos. Reia dera a Cronos uma pedra enrolada em panos, o que ele prontamente devorou. Zeus fora escondido em uma caverna no monte Ida, na ilha de Creta, onde fora amamentado por uma cabra. Em resumo, o que se depreende daí é que uma vontade desmesurada – como a titânica –, seria capaz de querer sem levar em conta que ela possa estar cometendo o mal contra os seus progenitores, priorizando a sua vontade, como é o caso de Cronos e Zeus, e contra os seus descendentes como o fizera Cronos. O titanismo diria “não” ao modo como as coisas são simplesmente por querer que elas sejam e amoldem-se à maneira que ele quer que elas sejam.

<sup>46</sup> Quando se refere ao conflito entre a vontade e a necessidade aparece mais de um termo para designar o querer. Em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur emprega tanto “consciência” (p. 436), quanto “liberdade” (p. 435-436), pois ele considera que a vontade tem seu lugar na “consciência” ou até mesmo na “alma”, caso utilizemos o vocabulário cartesiano, ao qual, devemos dizer, Ricoeur não é alheio. Referindo-se à questão, Greisch (2001) usa “liberdade”. Nós preferimos usar “vontade” para tentar reduzir os problemas decorrentes do uso de vários termos dentro do mesmo contexto, como se fossem sinônimos.

2. O desejo de *transparência total*, o que nega a existência do inconsciente, como o “sonho secreto” do idealismo que aspira à transparência total do *cogito* a si mesmo.

3. O desejo de *autoposição*, consistindo em negar a *facticidade*.

Ricoeur não justifica o porquê de sua escolha, mas o titã Prometeu é a personagem que reúne em si (1) o desprezo pela estreiteza do caráter, (2) a defesa de uma liberdade que não esteja sujeita ao inconsciente, que Ricoeur considera como um traço da condição humana, e, por fim, (3) o apego à imagem fictícia e enganosa de si mesmo. Aliás, Ricoeur caracteriza todo o idealismo filosófico como prometeico, porque ele exporia a consciência, ou sujeito, a partir da imagem essencialista, exibindo a consciência sob um *ideal* ardiloso, sem mostrar que, em sua realidade *concreta*, ela se parece mais à figura de Prometeu acorrentado, do qual a ave come diuturnamente o fígado. Em suma, dizer que “Prometeu filósofo se quer sem sombras” significa opor-se à *facticidade*<sup>47</sup>, à concretude, em prol de uma ideia determinada de existir. Levando em conta o aspecto normativo, trata-se de negar a possibilidade de cometer o mal, ou seja, recusa-se a passividade da existência de fato, no decurso da qual a vontade, possivelmente, terá de reconhecer-se como sujeita às suas paixões e, além do mais, passível de cometer a falta moral.

Na visão de Ricoeur, o idealismo filosófico abriga, de modo germinal, uma filosofia do desespero, pois a deterioração deste ideal de existência resultaria em uma falta de sentido, em uma vacuidade, levando a consciência ao absurdo. Ricoeur classifica esta absurdidade como existencialismo negro (*l'existencialisme noir*), próximo daquilo que vemos em *La nausée* de Sartre ou no *L'étranger* de Camus. A existência parece tão insuportável, tão miserável, que parece ser sem sentido. “‘O existencialismo negro’, diz Ricoeur (1967, p. 438), é talvez apenas um idealismo desiludido, e o sofrimento de uma consciência que acreditava ser divina e que se conhece fracassada”.

Além do titanismo, o estoicismo e o orfismo são certas representações da vontade, para Ricoeur. Como vimos, o titanismo se expressa como idealismo, por considerar que a vontade gera a si mesma e apresenta-se como transparente e completa, expondo a crença que o seu fundamento é responder à sua subordinação ao corpo, à sua situação concreta, apresentando-se como soberana. Contudo, Ricoeur quer

---

<sup>47</sup> A *facticidade*, que nos faz lembrar os § 9 e 12 de *Ser e tempo* de Heidegger, agrega “a alegria primeira de existir e a angústia de ser contingente” (RICOEUR, 1967, p. 437).

justamente acentuar que a existência vivida não se resume ao conflito entre a vontade e a necessidade que procuram recusar-se mutuamente, antes de tudo, ela é o chamado a assumir a vida individual como tarefa para seu poder agir mediado pelo involuntário corporal. A nossa existência humana concreta é, por um lado, a manifestação da organização da natureza, que se configura progressivamente e da qual não temos domínio por completo, por outro lado, o chamado à decisão e à ação, onde se radicam nossos poderes ao passo que agimos. A existência concreta torna-se também o aprendizado prático que vai se sedimentando em nosso corpo: “a potência [de agir] instituída em [nós] pelo o lado do hábito, está sempre *atrás* de [nós], como fazer sedimentado e contraído em [nossa] história corporal” (CASAROTTI, 2008, p. 278). Assim, o fato de ser em vida não é suficiente para que nos tornemos humanos, pois a “humanização” do homem é derivada do processo histórico dos sucessivos estágios que o crescimento atesta.

Entre um dos outros modos da vontade está o orfismo. Ricoeur (1967, p. 445) tem em conta nem tanto o mito grego de Orfeu, mas “o orfismo da tradição lírica moderna a qual se aparentam a última filosofia de Goethe, a última filosofia de Nietzsche e sobretudo os admiráveis *Sonetos a Orfeu* e as *Elegias de Duíno*<sup>48</sup> de R. M. Rilke”. Em suma,

---

<sup>48</sup> Nas *Elegias de Duíno*, Rilke apresenta o homem como desamparado e ciente da distância e da força que o separa do Anjo: “um Anjo surgirá para refazer / o equilíbrio, como o ator que anima os títeres. / Anjo e boneco: haverá por fim espetáculo. / Congrega-se então o que, sem cessar, / nossa existência mesma desagrega. E nasce /das nossas estações o ciclo da transformação / total. Muito acima de nós, o Anjo Brincarà” (RILKE, 2001, p. 45. Quarta Elegia). “Oh, estar morto um dia e conhecer infinitamente / todas as estrelas! Pois como esquecê-las, como?! E então eu chamaria a amada. Mas ela não viria / só. Dos frágeis túmulos erguer-se-iam jovens / pressurosas... Pois como limitar o poder / de um apelo? Os desaparecidos buscam sempre / a terra. – Vós, adolescentes, ouvi: / uma simples coisa aqui percebida, valerá / o infinito. Não, não acrediteis que o Destino / seja mais do que a infância e do que ela contém; / quantas vezes o amado ultrapassastes, ofegando, / ofegando após a corrida venturosa, sem outro fim / que o livre espaço. Estar-aqui é esplendor. E vós / sabíeis, ó jovens, e também vós, decaídas, / de aparência indigente, vós, ulceradas em ruas miseráveis, / abertas ao abandono. Pois cada uma / de vós conheceu uma hora, talvez menos de uma hora / inteira – duração esquiva às medidas do tempo, entre dois / instantes – em que realmente existiu, com plenitude. As veias / tímidas de ser. Porém, tão depressa esquecemos o que o vizinho / sorridente não confirma nem inveja... Queremos tornar visível / a alegria que sentimos apenas quando em nós transformada” (RILKE, 2001, p. 69. Sétima Elegia).

reportando o orfismo à vontade, o ponto problemático seria o aspecto de admiração, o traço enaltecedor do poder do universo face à miséria humana e, sobretudo, à impossibilidade de discernir a subjetividade e a vontade da totalidade e da natureza, das quais ela faz parte. Assim, ficaria borrada a distinção entre a subjetividade, como algo interno, que participa da natureza, como algo externo.

As *Elegias de Duíno*, de Rilke, fornecem alguns elementos desta relação entre o homem e a figura do Anjo (como a entidade que está para além do homem), que ocupam o lugar, de um lado, da subjetividade e, por outro lado, da totalidade ou da natureza. Na primeira elegia, Rilke indaga por quem, dentre os que pertencem à ordem dos Anjos, poderia ouvir ao apelo dos homens. Ainda que um dos Anjos respondesse de modo acolhedor, a sua existência os aniquilaria, dado o seu infinito poder frente aos homens. Mas, este mesmo Anjo é terrível e desdenhoso. Então, a quem recorrer? “Nem aos anjos nem aos homens, / E os animais sagazes logo percebem / Que não estamos muito seguros / No mundo interpretado”, diz Rilke. Nesta passagem, por excelência, o animal é a natureza, e o homem está entre o Anjo e o animal. Ele é corruptível como os animais, mas se trata de um ser de memória, dotado de sentimento, capaz de amar, mas é vulnerável e corruptível. Contudo, como pode ser lido, na sétima elegia, de algum modo e em algum momento, o homem experimentou o fato de ter existido de forma plena. “Estar-aqui é esplendor”, diz Rilke (2001, p. 69), exprimindo aquilo que para Ricoeur seria o embriago da vontade em relação à natureza.

Se por um lado, a tese de Ricoeur sobre o orfismo pode ser resumida no fato da vontade deixar-se confundir com a totalidade da qual ela faz parte, sendo um consentimento hiperbólico, como dirá Jean Greisch (no introito à edição de bolso de *Le volontaire et l'involontaire*, publicada em 2009), por outro lado, o estoicismo é o desapego e o desprezo de uma possível conciliação entre a necessidade, isto é, o involuntário, e a liberdade, ou seja, o voluntário. Todavia, o estoicismo não obedece a metodologia proposta por Ricoeur, no começo de *Le volontaire et l'involontaire*, que colocara no centro do conflito a recusa do voluntário no que tange ao incondicionado de estar vinculado ao involuntário, como uma fratura da facticidade humana, como foi o caso do titanismo. Além disso, Ricoeur não diz muito sobre o estoicismo. Tanto o estoicismo quanto o orfismo são pensados tomando como ponto de partida a invocação da Transcendência, pois, o primeiro representa o perigo do desprendimento e, o segundo, o risco de querer confundir-se com ela.

Greisch propusera uma interpretação bastante interessante, ao se intrigar com o fato de Ricoeur não haver citado no interior de *Le volontaire et l'involontaire* o décimo primeiro soneto da primeira parte de *Sonetos a Orfeu* que aparece uma única vez como epígrafe desta mesma obra. Segundo ele, este enigma teria convidado os leitores de Ricoeur a não deixar passar incólume esta ausência, porém ela não despertara a atenção do demais. No décimo primeiro soneto da primeira parte de *Sonetos a Orfeu*, Rilke convida-nos a olhar para o céu e perceber a constelação imaginária do “Cavaleiro”. Ao pensarmos na figura ou, até mesmo, no conceito do Cavaleiro dar-nos-emos conta que o cavaleiro não existe sem o complemento de sua cavalgadura. Greisch interpreta que a metáfora “a glória de ser terra”, empregada por Rilke, evoca o ímpeto da montaria referida pelo poeta e que estaria encrustada em nós – cavaleiros. Conforme ele, “a figura tanto una, como dupla, que formam o cavaleiro e a sua montaria convém bem à reciprocidade do voluntário e do involuntário (...)”. A linguagem poética iria ao encontro da descrição fenomenológica, quando o poeta diz “excita e refreia” (Al: *treiben*/Fr: *pousser*; Al: *halten*/Fr: *retenir, refréner*), ao que se poderiam vincular os atos fundamentais do querer, que apenas podem existir a partir da ideia do involuntário que está *para* o voluntário. A noção de conjunto entre o cavaleiro e a montaria que é guiada “pela pressão das pernas, o trote e a direção do cavalo lembra-nos que a vontade não é uma força cega, mas uma manifestação *sui generis* do *cogito*, como bem observou Descartes” (GREISH, In: RICOEUR, 2009, p. 11-13). Greisch literalmente constata a inspiração rilkeana no pensamento de Ricoeur na carta <sup>49</sup> que este enviou a Gabriel Marcel, redigida durante o período em que ele esteve no campo de prisioneiros na 2ª Guerra Mundial.

“Eu sou sempre o cavaleiro prestes a cair do cavalo (...) toda possessão de si está circundada de não-possessão, e o terrível encontra-se à porta e com ele toda a desordem e a toda a loucura”, dissera Ricoeur a Marcel. Esta imagem do cavaleiro inepto, originada no período concentracionário, encontra assento no verso rilkeano que desconfia ao indagar se realmente existe comunhão entre a montaria e o cavaleiro. No fim do décimo primeiro soneto, a própria junção de estrelas que conformaria a constelação do cavaleiro também parece enganosa, mas mesmo que assim o seja, é preciso ao menos por um momento acreditar que essa constelação exista para que possamos gozar dela.

---

<sup>49</sup> Jean Greisch teve acesso à carta enviada a Marcel nos *Archives* do *Fonds Ricoeur*, em Paris.

Por fim, é interessante notar que o soneto órfico rilkeano, não citado por Ricoeur, traz à superfície o consentimento que já faz parte da esperança *do e no* apaziguamento, na reconciliação de uma “liberdade puramente humana”, o que significaria uma “vitória” da vontade por ter ido além e não ter cedido às suas três formas desvairadas, que lhe ameaça(va)m. Isto é algo que Greisch talvez tenha percebido, porém não indica na introdução ao livro de Ricoeur. Em vista disto, embora a união entre o cavaleiro e a cavalgadura não seja perene, durante o percurso de uma viagem, que termina com cavaleiro à mesa (voluntário) e a cavalgadura no pasto (involuntário), para Ricoeur, é preciso dizer “sim à vida” na alegria de haver nascido um dia, como ilustra o subtítulo de suas notas publicadas postumamente: em meio ao luto da existência contingente brindar o estar em vida! Neste sentido, Ricoeur mostra a forte influência de um de seus “mestres”, a quem ele havia endereçado a carta, isto é, Gabriel Marcel.

Em seu apontamento do dia 5 de outubro de 1932, Marcel escreve o seguinte, em seu *Journal Métaphysique*:

Viver, para o homem, é aceitar a vida, dizer sim à vida; ou bem ao contrário confessar-se a si mesmo ao estado de guerra interior ao passo que em aparência age como se ele aceitasse alguma coisa que no fundo dele mesmo recusa ou acredita recusar. Precisaria religar isto àquilo que eu escrevi a este respeito sobre a existência. (...) Possibilidade do desespero ligada à liberdade. É da essência da liberdade de poder se exercer se traindo. Nada de exterior a nós pode fechar a porta ao desespero. A via está aberta; podemos ainda dizer que a estrutura do mundo é tal que o desespero absoluto parece possível. Continuamente acontecimentos se produzem os quais nos aconselham, diríamos, jogar-nos num abismo. Isto é capital (MARCEL, 1991, p. 67)<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> “Vivre, pour l’homme, c’est accepter la vie, dire oui à la vie; ou bien au contraire se vouer lui-même à l’état de guerre intérieure lorsqu’en apparence il agit comme s’il acceptait quelque chose qu’au fond de lui-même il refuse ou croit refuser. Il faudrait relier ceci à ce que j’ai écrit ailleurs sur l’existence. Possibilité du désespoir liée à la liberté. Il est de l’essence de la liberté de pouvoir s’exercer en se trahissant. Rien d’extérieur à nous ne peut fermer la porte au désespoir. La voie est ouverte; on peut encore dire que la structure du monde est telle que le désespoir absolu y paraît possible. Continuellement des

A nosso entender, há muito deste excerto marceliano em Ricoeur de *Le volontaire et l'involontaire*, a começar pela expressão chave do consentimento que é dizer “*Oui*”. Consentir é dizer “sim” à nossa condição existencial de sujeição à contingência que, de alguma maneira, tende muito mais a mostrar a faceta humana do Prometeu acorrentado, do que do Prometeu ardiloso que acredita haver enganado a Zeus. O homem fraturado em sua existência é o homem que se percebe face à possibilidade do desespero, ou ainda, face à sua fragilidade afetiva e frente ao perigo do mal e da vontade decaída, expressão está que nas últimas décadas viria a dar lugar à ideia de vulnerabilidade.

## CAPÍTULO 2 - ANTROPOLOGIA DA FALIBILIDADE E A VIDA COMO SÍMBOLO E COMO AFETIVIDADE

A questão da vida em Ricoeur é apenas tratada diretamente em *Le volontaire et l'involontaire*. Depois desta obra ela não está ausente, porém aparece de maneira indireta, como o pano de fundo de sua antropologia filosófica, o que não significa dizer que a vida seja uma noção irrelevante neste contexto. Ao contrário, nosso intuito é mostrar a importância da noção de vida como unidade vital sob a qual se dá a dualidade da vida afetiva.

Como vimos antes, Ricoeur apresenta a primeira caracterização da noção de vida ao considerá-la como involuntário absoluto juntamente com o caráter e o inconsciente. Para usar a terminologia corrente na fenomenologia hermenêutica e amplamente empregada por Ricoeur, a noção de vida é, por um lado, uma espécie de “o que” e, por outro, uma espécie de “quem”. De *Le volontaire et l'involontaire* aprendemos que Ricoeur considera a vida como sendo a organização vital e como enxerto da existência sobre a vida, uma vez que existir é ser-em-vida. Além disso, a minha vida é uma fenômeno que não pode ser percebido de fora e muito menos parcialmente, isto é, a experiência da *minha* vida é uma experiência antepredicativa. Ela aparece como um capital biológico herdado com uma estrutura ontogenética, com uma identidade de estrutura (isto é, as impressões digitais, o grupo sanguíneo), uma natureza humana herdada, como uma existência doada – não escolhida por nós –, e regulada por uma lei de crescimento. Com efeito, de saída é preciso reconhecer esta determinação da *minha* vida como uma organização vital equilibrada e regulada, no entanto, nada nos está dito de antemão sobre as nossas ações, sobre as nossas escolhas, os nossos desejos: se vamos preferir o azul ao vermelho, se vamos detestar ou amar jazz.

Em outras palavras, ainda que possamos agir, que sejamos capazes, não sabemos o que faremos com este capital herdado, não sabemos de antemão “quem” seremos, o que nos concede o aspecto de infinitude de nossa existência, dito outro modo, o aspecto de que tudo parece possível, ainda que estejamos de antemão sob as ideias de tristeza de contingência e tristeza da finitude, marcadas, respectivamente pela finitude de existência e da vida e pela finitude de nosso caráter como uma abertura finita e limitada, que, de algum modo determinam ou influenciam as nossas escolhas.

A necessidade do nascimento que não foi escolhido por nós, mas por nossos progenitores, nos jogou em um rio de contingência. Quem

sou eu?, diz a criança. A tua vida será a resposta, diz o adulto. É aí que a vida como este “o que” entra em relação com o aspecto de uma vida inimitável <sup>51</sup> que será a *minha* vida singular em relação a *tua* ou a de qualquer outra pessoa, mas que permanece como um “quem”, como um projeto existencial, como uma tarefa de conquista de minha humanidade.

O leitor perceberá que esta tarefa é justamente a síntese da felicidade e do caráter, porém, mais do que isto, esta tarefa é um vir a ser para si, que Ricoeur coloca sob a noção de “pessoa como o ‘*objeto prático*’ que serve de norte à síntese prática. Este objeto da intencionalidade prática leva o nome de *humanidade*”. A pessoa será, portanto, a pressuposição de uma existência com valor absoluto que dever ser realizada (CASAROTTI, 2008, p. 302-303), por consequência, esta existência com valor absoluto é amparada na noção de respeito.

Neste capítulo vamos nos servir essencialmente da obra *Finitude et culpabilité*, em especial, do Livro I chamado *L’homme faillible*. Temos de enfrentar a dificuldade que será fazer surgir a noção de vida de textos que não lhe dedicam nenhum tratamento especial, como ocorrera na obra de 1950, mas que a tomam como base, como é o caso da teoria do sentimento elaborada para justificar a falibilidade humana e a possibilidade do homem poder escolher mal, pois o homem vive a dualidade da afetividade vital ou desejo e a afetividade espiritual ou *Eros* (RICOEUR, 2009, p. 125).

Com efeito, a dificuldade em abordar estas questões é que elas aparecem no contexto da pergunta que Ricoeur coloca que é a seguinte: Como pode o homem agir mal? Como pode o homem praticar o mal? Como vimos anteriormente, em função de seu programa de investigação, Ricoeur não tratou do problema da vontade má, ou ainda, da falta moral, em *Le volontaire et l’involontaire*, porque acreditava ser necessário proceder a descrição do possibilidades mais próprias do ser humano antes de ocupar-se do restante de seu programa da Filosofia da Vontade. Após a descrição fenomenológica do voluntário e do involuntário, Ricoeur pretende reinserir o problema da vontade má através de uma empírica da vontade, “em razão do caráter opaco e absurdo da falta” (...) “ela permanece um corpo estranho na eidética do homem” (RICOEUR, 2009, p. 26).

O homem é pura inocência ao nascer, entretanto, se tudo isto é verdade, como pode ele agir mal? Antes de uma resposta fácil, a questão

---

<sup>51</sup> Ricoeur toma esta expressão da filosofia de Allain. Ver: RICOEUR, 2009, p. 114.

remonta a um grande problema na história da filosofia, a saber, o problema da liberdade da vontade. “Qual é o ‘lugar’ humano do mal, seu ponto de inserção na realidade humana?”, pergunta Ricoeur (2009, p. 27). O modo como a pergunta é feita a converte imediatamente em uma questão antropológica, porque se considera que o mal surge como algo que diz respeito de modo essencial ao humano. No entanto, para procurar determinar este “lugar” do mal na realidade humana, Ricoeur defende a necessidade de recorrer-se primeiramente a antropologia filosófica, porque o mal estaria vinculado à possibilidade do homem falhar e esta possibilidade é vivida na fragilidade da afetividade humana. Significa dizer que embora a possibilidade de falhar seja considerada como um aspecto ontológico do homem em geral, ela é vivida na singularidade existencial de cada homem, por isso Ricoeur repetidas vezes utiliza o pronome possessivo em primeira pessoa (meu/minha) para destacar que é na experiência subjetiva de estarmos “em” vida (*d’être-moi-en-vie*. Cf. RICOEUR, 1967, p. 393) que temos de despertar ou reavivar a nossa liberdade. A falibilidade humana relaciona-se então com a desproporção, todavia, não se deve afirmar que esta seja a justificativa para as más escolhas da vontade. Em primeiro lugar, o que há de certo é que o homem age e agir implica decidir, o escolher. Em segundo lugar, o homem age e em muitas vezes age mal, escolhe mal e o que pode levá-lo à ação má é a fragilidade afetiva, isto é, hesitar entre o prazer e o desejo de totalidade, que implica na felicidade e em realizar a tarefa (projeto de existência) de conquistar a humanidade própria ao homem, que em termos práticos é procurar tratar a si e ao outrem como uma pessoa.

A hipótese levantada por Ricoeur é que o homem é falível e frágil e estas são características do ser do homem. Ora, ele acredita que se poderia alcançar certo grau de inteligibilidade de tais características ontológicas com uma reflexão pura, enquanto “maneira de compreender e se compreender que não procede por imagem, símbolo ou mito”. É preciso destacar dois pontos acerca disto que acabamos de dizer. Em primeiro lugar, ao pretender a reflexão pura, Ricoeur continua a fazer descrição fenomenológica, a qual serve para desenvolver a ontologia do ser humano, como ente finito, isto é, enquanto o “objeto” da antropologia filosófica. Esta fenomenologia não é direta e também não é uma descrição de essência aos moldes de Husserl, porque Ricoeur não busca as estruturas essenciais das vivências puras (Ver: FABRI, 2012, p. 11), mas o sentido de tais vivências, procedendo por aspectos que visam apreender “um caráter global da realidade (ou da condição) humana, na qual estaria inscrita” a falibilidade como “característica ontológica”

(RICOEUR, 2009, p. 37). Em segundo lugar, a reflexão pura enquanto fenomenologia da falibilidade quer “compreender” e “compreender-se”, ou seja, ela quer entender a falibilidade como conceito, mas também ela é pré-hermenêutica na medida em que coloca este conceito como objeto da compreensão de si.

A falha (falível) é visada como noema da falibilidade, todavia, ela não consegue clarificar, tampouco restaurar os atos praticados, nos quais o mal se manifestou, porque os atos não estão mais presentes, mas, sobretudo, em razão do modo simbólico no qual o mal se diz e em que a falibilidade humana estaria inscrita. Ricoeur acredita que é a simbólica do mal que revela as escolhas más da vontade por meio da linguagem da confissão e dá a saber sobre a falta e o mal. Esta linguagem é a linguagem ordinária que expressa o mito. “Com efeito a especificidade da linguagem da confissão apareceu progressivamente como um dos enigmas mais notórios da consciência de si” (RICOEUR, 2009, p. 27), como se aquela pudesse apenas surgir por enigma, exigindo essencialmente uma hermenêutica.

Há uma cisão entre a fenomenologia e a hermenêutica praticada por Ricoeur<sup>52</sup> e que só mais tarde, ele próprio, tomaria consciência, porque, na época, estava absorvido com o projeto de manter a continuidade de uma reflexão formal, como a de *Le volontaire et l'involontaire*, e a reflexão concreta centrada na mediação simbólica e do mito. Nossa afirmação confirma-se quando Ricoeur diz que:

Há na pré-compreensão do homem nele mesmo uma riqueza de sentido que apenas pode ser igualada pela reflexão. É o ultrapassamento de sentido que nos forçará a tentar no Livro II uma abordagem diferente: não mais pela reflexão pura, mas por uma exegese dos símbolos fundamentais nos quais o homem confessa a servidão de seu livre-arbítrio (RICOEUR, 2009, p. 43)<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> A este respeito consultar “I. Herméneutique et symbolisme”. In: **Écrits et conférences II. Herméneutique**. Paris: Seuil, 2010, p. 17-33.

<sup>53</sup> “Il y a dans la précompréhension de l’homme par lui-même une richesse de sens qui ne peut être égalée par la réflexion. C’est ce surcroît de sens qui nous forcera à tenter dans le Livre Second une approche toute différente: non plus par la réflexion pure, mais par une exégèse des symboles fondamentaux dans lesquels l’homme fait l’aveu de la servitude de son libre arbitre” (RICOEUR, 2009, p. 43).

A falibilidade e a fragilidade relacionam-se com a desproporção. O que é a desproporção e de onde Ricoeur a retira? A desproporção é a não coincidência do homem consigo mesmo, isto é, ele é assimétrico, porque é finito e infinito. A ideia assimetria já estava presente em *Le volontaire et l'involontaire* com as categorias de voluntário e involuntário. Embora, de algum modo, a vontade esteja limitada ao poder do corpo próprio para levar a cabo isto que ela deseja, a vontade apresenta traços de infinitude quando ela deixa-se seduzir pelo seu titanismo. No entanto, em *Finitude et culpabilité*, servindo-se mais uma vez das *Meditações* de Descartes, Ricoeur deixa de centrar-se sobre a polaridade do voluntário e do involuntário para estabelecer a desproporção sobre a polaridade finito-infinito. A não coincidência do homem para consigo mesmo é a *ratio* da falibilidade, portanto, é na desproporção que a falibilidade tem de ser buscada (RICOEUR, 2009, p. 37-38).

A fim de não nos desviarmos de nosso objetivo que é a questão da vida e já que existe um número razoável de estudos sobre a hermenêutica elaborada por Ricoeur<sup>54</sup>, vamos tratar brevemente como ele chegou a esta por meio do problema da simbólica do mal. Grondin (2011) marca bem a diferença entre a fenomenologia e a hermenêutica em Ricoeur no contexto da filosofia da vontade. No *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur objetivava a descrição das estruturas do involuntário/voluntário face ao problema *de la faute et de la transcendance*, que é deixado de fora, porque a fenomenologia enquanto uma descrição do concreto não daria conta da descrição da vontade decaída. Além disso, *la faute* seria o objeto de uma poética da vontade que é abandonada por Ricoeur, pois, como ele reconhece em *Réflexion faite*, ela estaria fora do âmbito da filosofia. Acima de tudo, o que tem de ser destacado, como afirma Grondin, é a entrada de Ricoeur na hermenêutica pela impossibilidade da filosofia eidética dar conta do problema do mal (O mal tem algo de incompreensível; Lachelier), então

a virada hermenêutica da fenomenologia teria assim tudo a ver com a temática própria de uma filosofia da vontade e a aporia que apresenta para ela o desafio do mal: o mal apenas se deixa

---

<sup>54</sup> Acerca dos conceitos que embasam a hermenêutica de Ricoeur podem ser consultados os textos de Hélio Salles GENTIL (2004, p. 51-74), Eduardo Silva ARÉVALO (2005, p. 167-205), Jean GRONDIN (2006, p. 75-93), David PELLAUER (2007, p. 42-90), Daniel FREY (2008).

compreender pelo desvio da interpretação simbólica do mal, mais particularmente aquelas que nos revelam os mundos grego e bíblico (GRONDIN, 2011, p. 134).

Além disso, a “entrada na hermenêutica” tem a ver, por um lado, com a crítica direcionada à fenomenologia que aponta o seu limite em descrever o *cogito*, por outro lado, “a dificuldade em inserir a simbólica do mal no discurso filosófico” (RICOEUR, 2009, p. 28). Na verdade, esta é a dificuldade que alimenta a entrada de Ricoeur na hermenêutica: a modernidade teria nos ensinado a ver os mitos enquanto um discurso criativo, isto é, não necessariamente verdadeiro, e, por conseguinte, livrar-nos-ia de uma consciência mítica ingênua que veria nos mitos um modo de explicação da realidade. Com a modernidade, o mito tende a aparecer muito mais como *mime* do que como modo causal de explicação, configurando, então, o que Ricoeur chamaria de uma perda do homem em relação ao sagrado.

*Finitude et culpabilité* (2009) afirma não apenas uma crítica à modernidade enquanto perda do sagrado, mas também como perda do homem pertencente ao sagrado. Esse esvaziamento, esse esquecimento do sagrado seria a contrapartida de um discurso que pretende assegurar aos homens um discurso unívoco, formalista e tecnicista (RICOEUR, 2009, p. 568). No entanto, se a modernidade legou-nos como “herança” o esquecimento do sagrado, também nos legou o instrumental capaz de proporcionar o reestabelecimento (*la restauration*) – por intermédio da filologia, da exegese, da psicanálise da linguagem, da fenomenologia da religião – das significações que apontam para a relação da presença do sagrado no homem por meio simbolismo mítico (RICOEUR, 2009, p. 568). A entrada de Ricoeur na hermenêutica é marcada pela sua crença de que esta possa ser um pensamento crítico, que em meio ao “sonho” e ao “delírio” faça surgir um discurso interpretativo desta doação de sentido que é trazida pelo deciframento do símbolo (RICOEUR, 2009, p. 569-570). Portanto, Ricoeur adota esta ou aquela metodologia em função do objeto que ele visa. Como a descrição pura das estruturas e possibilidades fundamentais do sujeito humano limitava-se à análise das relações recíprocas das categorias do involuntário e do voluntário no seio do *cogito integral*, a qual metodologicamente abstraía da descrição da falta moral e da Transcendência, Ricoeur confia à hermenêutica a tarefa de restauração do símbolo que aponta para a falta moral sob os signos do pecado, da culpa (CASTRO, 2006, p. 155).

## 2.1 - A posição do problema da antropologia filosófica do homem falível

Nas *Meditações*, Descartes escreve que o homem é o intermediário entre o Deus e o nada, porém, quando ele pensa no soberano ser não descobre nenhum grau de equívocos, contudo, retornando sobre si mesmo, se vê sujeito a uma infinidade de erros. Embora Ricoeur formule o problema do finito e infinito a partir da filosofia de seu compatriota, ele discorda que o homem esteja entre o ser e o não-ser, além disso, afirma que deva ser desconsiderado o sentido espacial da noção de intermediário, porque seria “tratar a realidade humana como uma região, como um lugar ontológico, como um lugar alocado *entre* outros lugares; (...) O homem não é intermediário porque ele está entre o anjo e a fera. É nele mesmo, de si para si que ele é intermediário” (RICOEUR, 2009, p. 39).

Jervolino (2002, p. 19) destaca com razão que “a concepção do homem que é própria de Ricoeur resta então solidamente encorada no sentido de limite, à finitude do humano”. No entanto, Ricoeur aceita que o homem seja finito e infinito por crer que a ênfase sobre a finitude, cara ao que classifica de “fenomenologia existencial”, colocaria de lado o aspecto paradoxal e antinômico da realidade humana. Voltado ao mundo, o homem pode conhecê-lo e transformá-lo e aí ele é síntese e potência de agir, porque pode conhecer objetivamente e transformar com eficiência, contudo, voltado para si, *em si e para si*, o homem é discordância e impotência, porque a possibilidade de errar e de cometer o mal acompanham sempre o conhecimento e a ação humana (CASAROTTI, 2008, p. 316).

Ricoeur caracteriza esta desproporção descrevendo-a como “patética da miséria”, ilustrada, por exemplo, pelo mito do nascimento de Eros, filho da pobreza e da riqueza, no *Banquete*, ou pelo mito do Cocheiro, no *Fedro*, de Platão e pela retórica pascaliana. Não vamos nos alongar neste ponto, mas claramente Ricoeur recorre aos mitos em Platão para marcar o lugar do homem falível por analogia com a alma platônica que está ligada ao mundo das ideias e ao mundo sensível. No caso específico de Pascal, Ricoeur interessa-se pela exortação imaginativa sobre o “lugar” do homem pensado como um meio entre os dois infinitos, isto é, o nada e o tudo, que leva ao “ultrapassamento em direção de um esquema propriamente existencial de desproporção”, que acaba por estar em todas as nossas potências (RICOEUR, 2009, p. 50). Todas as coisas, inclusive o homem, são criadas a partir do nada e levadas até o infinito, dando um aspecto englobante da origem e do fim.

No que concerne ao homem, a sua desproporção está em sua capacidade finita para compreender em conjunto o seu pertencimento ao princípio e ao fim.

Partindo destas duas posições de onde Ricoeur parte para elaborar sua antropologia da desproporção? “É do todo do homem que é preciso partir, (...) da visão global da não-coincidência consigo mesmo, de sua desproporção, da mediação que ele opera existindo” (RICOEUR, 2009, p. 40). O autor acredita que este “todo do homem” é anterior à elucidação que a filosofia faz sobre isto e o que permite sua clarificação é justamente o seu aspecto de pré-compreensão. Embora Ricoeur (2009, p. 43-44) afirme que “o mito é a miséria da filosofia”, diz também que a filosofia opera uma elucidação segunda do sentido nebuloso, opaco, mas que é de antemão dotado de um aspecto pré-filosófico.

No modo de por o problema da falibilidade é possível perceber a maneira como Ricoeur via a filosofia, pois ele considera que o método empregado em filosofia para dar conta da questão colocada tem de ser dissociado do ponto de partida, que, neste caso, é a patética da miséria. A antropologia filosófica a partir da falibilidade pretende ligar o patético da miséria, como o elemento pré-filosófico, e o transcendental, como o elemento filosófico. “O pathos é como a matriz de toda filosofia que faz da desproporção e da intermediaridade a característica ôntica do homem” (RICOEUR, 2009, p. 41).

Ao contrário do que Ricoeur havia planejado já em *Le volontaire et l'involontaire*, percebe-se que a análise da falibilidade em *L'homme faillible* permaneceu centrada sobre uma “eidética” do sentimento, da fragilidade afetiva, sem dedicar espaço à análise experimental ou histórica da “empírica da vontade”, restando, portanto, restrita à análise conceitual (GRONDIN, 2013, p. 44). Sendo assim, o projeto ricoeuriano de reinserir o problema da vontade por meio da empírica da vontade parece não ter alcançado seu objetivo. Na mesma direção de Grondin (2013) e Michel (2006, p. 51), cremos que *L'homme faillible* ainda está muito mais próximo de uma descrição fenomenológica que propriamente hermenêutica, o que podemos comprovar textualmente com as palavras de Ricoeur:

O homem, tal como a filosofia o toma no início de seu itinerário, está errante e perdido; esqueceu a origem. O enigma desde este momento é o próprio ‘salto’ do falível ao já decaído; nossa reflexão antropológica ficava abaixo deste salto, mas a ética vem tarde demais; para apanhá-lo precisará

começar de novo, começar uma reflexão de um tipo novo, tratando da *confissão* que a consciência faz e sobre os *símbolos* do mal nos quais ela exprime esta confissão. O hiato de método entre a fenomenologia da falibilidade e a simbólica do mal não faz senão exprimir o hiato no próprio homem entre a falibilidade e a falta. A simbólica do mal usará então de um grande desvio interrompido e de reintegrar os ensinamentos desta simbólica em uma antropologia verdadeiramente *filosófica*. Neste primeiro sentido então a falibilidade não é *senão* a possibilidade do mal: ela designa a região e a estrutura da realidade que por suas menores resistências oferecerem um ‘lugar’ ao mal (RICOEUR, 2009, p. 195-196. Itálicos do autor)<sup>55</sup>.

Esta passagem é ímpar para confirmar a percepção de Grondin e a nossa, algo que Pierre Colin (1991) e Fumiaki Iwata (1994) não viram ou julgaram irrelevante, dando mais destaque à relação que certamente há entre a filosofia reflexiva e a hermenêutica da simbólica do mal do que a demarcação que Ricoeur estabelece entre o papel da fenomenologia e da hermenêutica em *L’homme faillible*.

Colin e Iwata escreveram bons artigos sobre a influência da filosofia da reflexão de Jean Nabert no pensamento ricoeuriano, contudo ambos destacam a relação entre a filosofia reflexiva e a hermenêutica em detrimento da fenomenologia presente neste contexto. No primeiro caso, atendendo ao pedido de Jean Greisch para o *Colloque de Cerisy*, consagrado a Ricoeur, em 1988, em seu *Herméneutique et philosophie*

---

<sup>55</sup> “L’homme, tel que la philosophie le prend au début de son itinéraire, est égaré et perdu; il a oublié l’origine. L’énigme dès lors c’est le ‘saut’ lui-même du faillible au déjà déchu; notre réflexion anthropologique restait en deça de ce saut, mais l’éthique arrive trop tard; pour le surprendre il faudra partir à nouveaux frais, engager une réflexion d’un type nouveau, portant sur l’*aveu* que la conscience en fait et sur les *symboles* du mal dans lesquels elle exprime cet *aveu*. Le hiatus de méthode entre la phénoménologie de la faillibilité et la symbolique du mal usera alors d’un grand détour au terme duquel il sera peut-être possible de reprendre le discours interrompu et de réintégrer les enseignements de cette symbolique dans une anthropologie véritablement *philosophique*. En ce premier sens donc la faillibilité n’est *que* la possibilité du mal: elle désigne la région et la structure de la réalité qui par leur moindre résistance offrent un ‘lieu’ au mal” (RICOEUR, 2009, p. 195-196).

*réflexive*, Colin procura mostrar, por um lado, como Ricoeur permanece atrelado à filosofia reflexiva, por outro, como ele faz dela a base para a hermenêutica. Ao se referir à hermenêutica de Ricoeur, Colin (1991, p. 15) salienta que ela tem um caráter propriamente filosófico, porque “interpretando os textos o sujeito visa em definitivo compreender-se a si mesmo em relação ao ser” e que o seu aspecto “filosófico” tem de ser entendido no sentido da filosofia reflexiva<sup>56</sup>, à qual Ricoeur foi iniciado por Jean Nabert.

A ideia que Ricoeur fazia da filosofia não pode ser confundida com uma visão enciclopedista, diz Colin, porém é verdade que o campo de problemas tratados é muito vasto e seu estilo dá a impressão que estivesse passando em revista os diferentes métodos capazes de se aplicar à questão. “Não para escolher um em exclusão dos outros, diz Colin. Mas para coordená-los sem confundi-los no seio de um discurso, integrando os seus diferentes aportes. (...) A filosofia é também para [Ricoeur] uma conjunção de disciplinas filosóficas” (COLIN, 1991, p. 17). Além disso, a diligência metodológica do autor apresenta “o estabelecimento de programas e a recapitulação de percursos efetuados” (COLIN, 1991, p. 17).

Ainda que Colin tenha proposto uma caracterização geral da obra de Ricoeur até o fim da década de 1980 – pois na época não podia conhecer obras como *Soi-même comme un autre* etc. –, ela pode ser aplicada ao problema da falibilidade humana como parte do estatuto ontológico do homem, porque a investigação ricoeuriana apresenta uma reconstituição da descrição que filósofos como Platão, Pascal, Descartes fizeram do homem, seja como um ente dotado de miséria constitutiva, seja como um intermediário entre o ser e o não-ser. Em suma, Ricoeur apresenta, com efeito, “recapitulações de percursos efetuados”, porque julgava que o filósofo por profissão tinha de voltar à história da filosofia para partindo daí encontrar novos objetos para a filosofia (RICOEUR, 1990b). Portanto, esta série de abordagens da história da filosofia serviu como panorama que forneceu os primeiros contornos à ideia de

---

<sup>56</sup> Vale lembrar que Ricoeur dedicou o seu primeiro trabalho acadêmico à questão da reflexão em Lachelier e Lagneau, que, segundo Colin, foram os fundadores da “tradição de pensamento francês” chamada filosofia reflexiva, no fim do século XIX. Sobre este primeiro texto de Ricoeur, Marc-Antoine Vallée recentemente publicou um artigo intitulado *Le premier écrit philosophique de Paul Ricoeur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau. Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, v. 3, n. 1, 2012, p.144-155.

falibilidade do homem enquanto caráter mais geral da realidade humana, na qual este traço ontológico estaria inscrito, sendo o ponto de partida das hipóteses de trabalho do autor. Em vista disto, Ricoeur afirmaria então a não-coincidência do homem consigo mesmo, porque

o homem não nos [aparece] menos discurso que perspectiva, exigência de totalidade que caráter limitado, amor que desejo; a leitura do paradoxo a partir da finitude não nos parece ter nenhum privilégio sobre a leitura inversa conforme a qual o homem é infinitude e a finitude um índice *restritivo* desta infinitude, como a infinitude é o índice de *transcendência* da finitude; o homem não está menos destinado à racionalidade ilimitada, à totalidade, à beatitude, que ele não está limitado à uma perspectiva, abandonado à morte, atrelado ao desejo. Nossa hipótese de trabalho concernente ao paradoxo do finito-infinito implica que se deva falar de infinitude tanto que de finitude humana. O pleno reconhecimento desta polaridade é essencial à elaboração dos conceitos de intermediário, de desproporção e de falibilidade dos quais mostramos o encadeamento retomando do último ao primeiro desses conceitos (RICOEUR, 2009, p. 40. Itálicos do autor)<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> “L’homme ne nous paraît pas moins discours que perspective, exigence de totalité que caractère borné, amour que désir; la lecture du paradoxe à partir de la finitude ne nous paraît avoir aucun privilège sur la lecture inverse selon laquelle l’homme est infinitude et la finitude un indice *restrictif* de cette infinitude, comme l’infinitude est l’indice de *transcendance* de la finitude; l’homme n’est pas moins destiné à la rationalité illimitée, à la totalité et à la béatitude, qu’il n’est borné à une perspective, livré à la mort et rivé au désir. Notre hypothèse de travail concernant le paradoxe du fini-infini implique qu’on doive parler d’infinitude autant que de finitude humaine. La pleine reconnaissance de cette polarité est essentielle à l’élaboration des concepts d’intermédiaire, de disproportion et de faillibilité dont nous avons montré l’enchaînement en remontant du dernier au premier de ces concepts” (RICOEUR, 2009, p. 40).

Embora esta passagem mostre a hipótese de trabalho, ela não estabelece o programa de investigação que o próprio autor reconhece que seria necessário levar a termo a fim de mostrar como a fragilidade afetiva seria a portada para a possibilidade do homem falhar, isto é, da falibilidade humana. O programa de pesquisa estipulado por Ricoeur para *L'homme faillible* toma então o homem como objeto de reflexão, definindo como princípio que o progresso de pensamento de uma antropologia que se quer filosófica não pode ir do simples ao complexo, “mas procede sempre no interior da totalidade mesma, o que não pode ser senão um progresso na *elucidação* filosófica da visão [*de la vue*] global” (RICOEUR, 2009, p. 41).

Um trecho do artigo de Jean Nabert <sup>58</sup>, *A filosofia reflexiva*, publicado em 1957, na *Encyclopédie Française*, dá inícios que o modo como Ricoeur estabeleceu o programa de investigação de *L'homme faillible* estava muito afinado com a caracterização do pensamento reflexivo dado por àquele – como acreditam Colin e Iwata –, ao dizer que “a análise reflexiva deve – sem romper sua unidade – se revelar capaz tanto de constituir uma teoria do saber quanto de abrir ao eu o caminho da posse de si e do conhecimento”. Por conseguinte, se olharmos para a maneira em que Ricoeur estrutura a obra com base na ordem dada e na elaboração dos capítulos, observamos que: a primeira etapa da antropologia da falibilidade tem de mostrar através da síntese

---

<sup>58</sup> Lemos em NABERT, 2013, p. 371. Tradução de Cristina Amaro Viana (Itálico nosso): “Perseguir, antes de tudo, a análise reflexiva no nível do sujeito do conhecimento e de suas operações constituintes mostrou-se eficaz e benéfico para aprofundar o que nós poderíamos chamar de as categorias da personalidade. Desde que a razão não é mais considerada como transcendente à consciência, desde que ela se tornou solidária a um progresso da reflexão, não se teme mais o divórcio entre o pensamento racional e uma vida interior do eu que, sem seu contrapeso, facilmente escorregaria para o precipício do incomunicável e do irracional. O ofício da reflexão não consiste em traçar os limites externos entre ambas, a intimidade da consciência e a universalidade da razão. *Desde então, uma vez que a análise reflexiva deve – sem romper sua unidade – se revelar capaz tanto de constituir uma teoria do saber quanto de abrir ao eu o caminho da posse de si e do conhecimento, não há motivo para nos espantarmos que ela tenha sido desenvolvida em uma ou outra de suas intenções.* Para a teoria do saber, seu programa poderia perfeitamente se encaixar na fórmula com a qual Alain resumiu a ambição de Jules Lagneau: “Encontrar no menor objeto pensado todo o Pensamento” (*Recordações de Jules Lagneau*, p. 136)”.

transcendental como o homem está limitado por seu ponto de vista como *perspectiva finita* e, ao mesmo tempo, é infinito pelo *sentido*, pelo caráter de transgressão da linguagem em relação à perspectiva finita; em segundo lugar, a síntese prática expõe o homem limitado pela estreiteza de seu caráter, mas aberto à infinitude pela ideia de felicidade. Tanto para a síntese transcendental quanto para a síntese prática, Ricoeur estabelece um termo intermediário – um terceiro termo –, que, no caso da primeira, é a *imaginação transcendental* e para esta última o *respeito*, o que pode ser ratificado na passagem a seguir:

Do mesmo modo que a imaginação transcendental era o terceiro termo homogêneo ao mesmo tempo ao entendimento e à sensibilidade, o *respeito* é também um paradoxal ‘intermediário’, que pertence ao mesmo tempo à sensibilidade, isto é, à faculdade de desejar, à razão, isto é, à potência de obrigação que procede da razão prática. A imaginação era a condição de síntese no objeto, o respeito é a condição da síntese na pessoa (RICOEUR, 2009, p. 117. *Itálico do autor*)<sup>59</sup>.

E, por fim, como bem observa Casarotti (2008, p. 315-316) e também Revault d’Allones (2011b, p. 5), Ricoeur não elabora uma síntese afetiva, como poderia sugerir a sequência dos dois capítulos anteriores de *L’homme faillible* em que se lê a síntese transcendental e a síntese prática, mas expõe a fragilidade afetiva a partir da ideia do sentimento, porque diferentemente da desproporção prática do caráter e da felicidade e da desproporção transcendental da perspectiva finita e do sentido, a desproporção afetiva “não tem ‘objeto’ fora de si que a ‘sintetize’”. O homem é mediação, mas ele não é mediação total<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> “De même que l’imagination transcendante était le troisième terme homogène à la fois à l’entendement et à la sensibilité, le *respect* est aussi un paradoxal ‘intermédiaire’, qui appartient à la fois à la sensibilité, c’est-à-dire ici à la puissance d’obligation qui procède de la raison pratique. L’imagination était la condition de la synthèse dans l’objet, le respect est la condition de la synthèse dans la personne” (RICOEUR, 2009, p. 117).

<sup>60</sup> Um resumo detalhado da síntese transcendental e prática pode ser lido em CASAROTTI, Eduardo. **Paul Ricoeur, una antropología del hombre capaz**. 1ª ed. Córdoba: EDUCC, 2008. Capítulo Quinto – Poder de actuar y *existencial temporal*, sobretudo a segunda seção, pp. 282-317. Ver também o artigo de SUGIMURA, Yasuhiko. L’homme, médiation imparfaite. De *L’homme faillible* à l’herméneutique du soi. **Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique à**

Na segunda etapa de seu programa da *Philosophie de la volonté*, Ricoeur programava “levantar as aspas” acerca da “falta”, porque ele julgava que esta punha empecilhos à inteligibilidade do homem (RICOEUR, 1967, p. 7), então, ela tinha de ser mantida a fim de se descrever o voluntário e o involuntário. “Levantar a abstração, levantar as aspas, (...) é fazer aparecer uma nova temática, que pede novas hipóteses de trabalho e um novo método de trabalho”. Considerando o prometido em *Le volontaire et l'involontaire*, esperava-se que de saída teríamos a colocação do falta como problema hermenêutico. Isto só vai acontecer mais tarde na *La symbolique du mal*.

Em realidade, o que Ricoeur faz de imediato já no prefácio de *Finitude et culpabilité* é uma espécie de limpeza de terreno ao desejar mostrar a possibilidade de falhar como uma constituição ontológica de instabilidade própria ao homem (RICOEUR, 2009, p. 38), se opondo ao que ele denomina de visão ética do mundo<sup>61</sup>, que cinde o homem em bem e mal. Para Ricoeur, era preciso fazer a “exploração do originário”, isto é, por meio da reflexão transcendental “explorar a desproporção ‘prática’, mais originária que a dualidade ética, e *atualizar um princípio de limitação que não seria já mal radical*” (RICOEUR, 2009, p. 122-123. *Itálico do autor*). No nosso entendimento, quando Ricoeur afirma a necessidade da reflexão retornar ao “originário”, que tem de ser explorado justamente porque ele fica soterrado pela visão ética do mundo, é que aparece este elemento fenomenológico que Iwata escamoteia mais do que Colin, porque simplesmente relacionam o “élan” da filosofia reflexiva à hermenêutica sem destacar que para o autor a queda no mal decorre desta instabilidade, ou melhor, da desproporção prática no cerne do humano. Então, é importante destacar que Ricoeur retira a noção de respeito do âmbito da lei moral kantiana e o considera como algo originário que é a síntese da pessoa e, por

---

**l'école de la phénoménologie.** Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 195-217.

<sup>61</sup> “D’un côté en effet c’est bien à une vision éthique du monde, au sens hégélien du mot, que paraît tendre cette *reprise* de la symbolique du mal par la réflexion philosophique; mais d’un autre côté, plus clairement on distingue les exigences et les implications de cette vision éthique du monde et plus inéluctable apparaît l’impossibilité de couvrir toute la problématique de l’homme et du *mal lui-même* par une vision éthique du monde. Qu’est-ce que l’on entend ici par une vision éthique du monde? Si l’on prend le problème du mal pour pierre de touche de la définition, on peut entendre par vision éthique du monde l’effort pour comprendre toujours plus étroitement liberté et mal l’un par l’autre” (RICOEUR, 2009, p. 30-31).

consequente, “a humanidade, é a pessoalidade da pessoa, como a objetividade era a coisidade da coisa; é o modo de ser sobre o qual se deve fixar toda a aparição empírica disto que nos chamamos um ser humano, é a constituição ontológica dos ‘entes humanos’ em linguagem heideggeriana” (RICOEUR, 2009, p. 113).

Ricoeur explica a desproporção prática por meio do desenvolvimento da teoria do sentimento, que neste instante vamos deixar em suspenso para voltar à obra *Le volontaire et l'involontaire* a fim de apontar como a vida, enquanto involuntário absoluto, que fora fundamental para o entendimento da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, não é mais tão considerada sob o atributo da organização vital cedendo espaço para o ideal de pessoa como a *tarefa* (*tâche*) de realização da *nossa* humanidade, ou se quisermos, da humanidade deste eu que eu sou em vida. A vida de qualquer ser humano é, portanto, a busca pela realização da *tarefa* de tornar-se humano, que tem como pano de fundo a felicidade como afirmação originária, a aspiração à totalidade, norteadada pela noção de respeito à pessoa humana.

Mais uma vez no prefácio de *Finitude et culpabilité*, Ricoeur adverte os seus leitores que, embora esta obra seja a continuação de seu projeto da *Philosophie de la volonté*, esta obra tem diferenças importantes de enfoque em relação à *Le volontaire et l'involontaire*, pois “a teoria da falibilidade representa um alargamento da perspectiva antropológica da primeira obra mais estreitamente centrada sobre a estrutura da vontade” (RICOEUR, 2009, p. 28) e, muito longe de ser abolida, a estrutura do voluntário e do involuntário é colocada em um domínio amplo pela ideia de desproporção, da polaridade finito-infinito e da mediação.

Em *Le volontaire et l'involontaire*, na seção dedicada à *Nécessité vécue*, Ricoeur percebera a dificuldade em harmonizar em um único universo discursivo as noções que se atribuía ao *cogito* (ao *eu*), por exemplo, querer, duvidar, desejar, e àquelas do campo da biologia, como organização e crescimento. Contrário à dualidade alma/corpo, Ricoeur queria defender que o *cogito* não podia prescindir de uma condição corporal, regulada por um princípio de organização que era independente da vontade. Ele considerou que era preciso “renunciar de ligar em um saber coerente a experiência subjetiva do querer e o conhecimento objetivo da organização” (RICOEUR, 1967, p. 395), pois, “é somente no interior do *cogito* que se ligam misteriosamente querer, involuntário relativo e involuntário absoluto”. Ricoeur (1967, p. 395) começava a concluir que “*a vida é a condição sine qua non da vontade e em geral da consciência*” e que o homem (que é uma coisa pensante),

tinha de tomar-se a si mesmo como tarefa, que consistiria em última instância assumir a sua humanidade, porque não lhe sobrava mais a possibilidade de retornar à fase completa de animalidade, porque ela é um problema resolvido pela vida natural. Com isto, Ricoeur não a abandona, mas passa do enfoque fenomenológico preocupado em como apontar o conteúdo essencial das categorias do voluntário e no involuntário para considerar fenomenologicamente como o *cogito* (ou o ser humano) pode ser conhecido como consciência de si, menos atento então aos modos do involuntário, onde se inclui a vida.

Em *L'homme faillible*, sem dúvida, Ricoeur faz da análise do objeto ou da coisa uma das etapas da síntese transcendental que contribui fundamentalmente para exibir a infinitude do conhecimento face à finitude do homem na apreensão do objeto. É bem verdade que Ricoeur toma a objetividade do conhecimento de maneira bastante abrangente sem definir modos de conhecer, sem demarcar áreas de conhecimento, sem definir um objeto em específico. De qualquer maneira, é possível dizer que a vida poderia constituir um objeto de conhecimento para determinado domínio do conhecimento, como é o caso da biologia. Entretanto, ao considerar de saída a vida como involuntário absoluto, Ricoeur (1967, p. 392) ressalta que “é importante expor diante da consciência as razões particulares que podem nos proteger contra este último poder da fascinação que procede da ideia de organização”. O “perigo” era justamente o de alienar-se na visão que descrevia a vida como simples organização.

Ricoeur estava preocupado com as explicações funcionalistas, que, segundo ele, já teriam sido questionadas pelos biólogos mecanicistas da época em razão das “ressonâncias psicológicas”, porque elas procediam por analogia para explicar a atividade intencional humana através da finalidade orgânica. A consequência deste tipo de analogia é que ela tentava explicar a atividade intencional humana a partir da caracterização do modo de funcionamento da organização vital humana, ou seja, um tipo de antropomorfismo, que resultava na “vertigem da objetividade”, que parecia ter condições de explicar a consciência, bem como seus atos intencionais. Neste sentido, no que concerne à vontade, ela pareceria, então, ser a realização da organização. Com efeito, Ricoeur (1967, p. 393) reconhece que é extraordinário perceber que “a vida funcione em mim sem mim”, como os cientistas nos ensinam. Todavia, ainda que ele declare certo fascínio ao perceber que em sua organização o corpo tem o poder de regular-se, curar-se, decididamente não aceita a explicação das obras da vontade relacionada ao poder organizador da vida.

Como veremos no trecho a seguir de *Le volontaire et l'involontaire*, bem como, mais abaixo em uma passagem de *L'homme faillible*, Ricoeur não rejeita a organização vital. Agora, a bem da verdade, Ricoeur procura elaborar uma antropologia filosófica independente, por exemplo, das respostas funcionalistas da biologia, porque o fato de assumirmos a nossa existência em vida como uma tarefa está muito mais pendente à resposta em vista do que construímos um mundo prático do que em obediência à quais leis de ordem vital os seres humanos agem assim como eles agem. A demarcação entre o âmbito do biológico e do filosófico é capital na passagem abaixo, porque é como se Ricoeur estivesse a dizer que biólogos têm de explicar o fenômeno da vida humana por suas hipóteses explicativas que nos ensinam como se dão as funções orgânicas, entretanto, explicar a existência humana é distinta do modo de organização vital. Vejamos o que diz Ricoeur:

Posso bem sonhar por um paraíso animal que me dispensaria do peso da minha humanidade; não posso mais voltar a ser animal, permaneço uma tarefa para mim mesmo. É deliberadamente que nós falamos da vida nesta linguagem cientificamente suspeita; era preciso mostrar que é na vida vivida, na vida em primeira pessoa que está a fonte mesma da vertigem; coisa curiosa, mais a vida é antropomórfica, mais ela me convida a me renegar como homem; é então no seio mesmo da experiência (*de l'épreuve*) subjetiva de ser-eu-em-vida (*d'être-moi-en-vie*) que devo me despertar como liberdade. É por um decreto que eu 'recoloco sobre seus pés' a dialética. No lugar de pensar o sujeito a partir do objeto e, no caso particular, a vontade a partir da organização biológica, tomo por centro de perspectiva minha existência como *tarefa (tâche)* e como projeto e procuro situar em relação a esta experiência central a experiência parcial e subordinada da minha vida como puro fato,

como *problema resolvido* (RICOEUR, 1967, p. 393-394. Itálico do autor) <sup>62</sup>.

Diante disto, Ricoeur (1967, p. 394) fala então em “redescoberta do sentido de minha vida”. Frisamos o emprego pronominal que destaca a experiência da minha vida como vida vivida (*vécu*) e não apenas como a vida de um ser vivente. Junto ao aspecto da vida como involuntário absoluto, como o *já resolvido*, aparece “o involuntário relativo de uma vida que solicita minha decisão e meu esforço – e assim *espera* minha humanidade”. A humanidade do homem tem então de ser buscada na consciência intencional que visa na pessoa a consciência de si, além disso, a sua humanidade é também a polaridade inicial, ou ainda a dualidade originária <sup>63</sup>, de uma vida afetiva ou vida do sentimento que

---

<sup>62</sup> “Je peux bien rever d’un paradis animal que me dispenserait du poids de mon humanité; je ne puis plus redevenir animal, je reste une tâche pour moi-même. C’est à dessein que nous avons parlé de la vie dans ce langage scientifiquement suspect; il fallait montrer que c’est dans la vie vécue, dans la vie en première personne qu’est la source même du vertige; chose curieuse, plus la vie est anthropomorphique, plus elle m’invite à me renier comme homme; c’est donc bien au sein même de l’épreuve subjective d’être-moi-en-vie que je dois me réveiller comme liberté. C’est par un décret que je ‘remets sur ses pieds’ la dialectique humaine. Au lieu de penser le sujet à partir de l’objet et, dans le cas particulier, la volonté à partir de l’organisation biologique, je prends pour centre de perspective mon existence come *tâche* et comme projet et je cherche à situer par rapport à cette expérience centrale l’expérience partielle et subordonnée de ma vie comme pur fait, comme *problème résolu*” (RICOEUR, 1967, p. 393-394).

<sup>63</sup> “Il me semble qu’il faut la prendre comme une dualité originarie: au lieu de la dériver d’autre chose, il faut la prendre pour la clé de la vie affective humaine. Or l’erreur de méthode des anciens *Traité des Passions* a été, me semble-t-il, de proposer un ordre progressif du simple au complexe, des passions principales aux passions dérivées, alors qu’il faut partir de la disproportion originarie du désir vital et de l’amour spirituel ou intellectuel; non pas du simple au complexe, mais du double au conflit. Par là même on se donne une affectivité humaine et non animale: l’illusion que les anciens *Traité des Passions* ont d’ailleurs communiquée à la philosophie moderne c’est de mettre en place une première couche de tendances et d’états affectifs, commune à l’animal et à l’homme, et d’édifier l’étage de humanité sur cette base; alors que l’humanité de l’homme, c’est cette polarité initiale entre les extrémités de laquelle le ‘coeur’ est placé” (RICOEUR, 2004a, p. 257-258).

se desdobra em desejo e amor, tendo o coração (*thumos*<sup>64</sup>), ao mesmo tempo, como mediador e o sentimento por excelência (RICOEUR, 2004a, p. 257).

## 2.2 - A vida entre a finitude do ponto de vista e a infinitude do dizer

Ricoeur toma o expediente de apontar as sínteses que o ser humano realiza tanto na esfera do conhecer, quanto na do agir. Para cada uma destas sínteses, as quais se chamam síntese transcendental e síntese prática, Ricoeur define as respectivas dualidades, a fim de acentuar em cada uma delas o que constitui a característica de finitude e a de infinitude. Para a síntese transcendental, ele define que o polo de finitude refere-se à perspectiva finita e o polo de infinitude refere-se ao sentido ou verbo infinito, tendo a imaginação pura como a mediação entre tais polos. No que tange à síntese prática, o polo de finitude refere-se ao caráter e o polo de infinitude refere-se à felicidade, sendo o respeito a mediação entre estes.

A primeira demarcação de método da reflexão “transcendental” diz respeito à posição de seu começo, que é procurado no exame do poder de conhecer. No entanto, começar esta inspeção reduzindo o homem ao seu poder de conhecer não se trata de começar por um preconceito, mas “é a decisão de reparar todas as características do homem a partir daquela que uma crítica do conhecimento faz aparecer: tudo resta a fazer em seguida” (RICOEUR, 2009, p. 53). É como se o homem e, mais do que isso, as categorias fundamentais da antropologia da falibilidade, quais sejam, a ação e o sentimento, só pudessem surgir através do contraste do exame crítico da reflexão transcendental apontado pelo poder de conhecer. Tendo em mente que Ricoeur coloca a desproporção finito-infinito como centro de sua hipótese de trabalho, a inspeção do poder de conhecer faz aparecer uma desproporção que é sujeita à investigação filosófica. A mistura [*mélange*] e a miséria evocadas com recorrência na história da filosofia, e recuperadas por Ricoeur em sua hipótese da desproporção originária no ser do ser humano, nomeiam o que se considera uma síntese.

A segunda demarcação desta reflexão transcendental é que se trata de uma reflexão a partir do objeto, ou melhor, uma reflexão sobre a *coisa*. “É ‘sobre’ a *coisa*” que a reflexão de estilo transcendental

---

<sup>64</sup> Ao invés de utilizarmos os caracteres do alfabeto grego, preferimos empregar a expressão em sua forma transliterada.

discerne o poder de conhecer e “descobre a desproporção específica do conhecer, entre o receber e o determinar. É sobre a coisa que [a reflexão transcendental] percebe o poder da síntese” (RICOEUR, 2009, p. 54. *Itálico do autor*). Tudo isto é necessário, porque a meditação imediata sobre a não-coincidência de si em relação a si mesmo cairia de saída em uma introspecção que encontraria a mescla de sentimento – *pathética* – de ser finito e infinito. Convém notar que Ricoeur não usa o mesmo termo para qualificar a inspeção que tomaria como início a não-coincidência de si. Portanto, apenas a meditação que parte da *coisa* é que pode ser chamada de reflexão transcendental: “É porque ela parte da *coisa* que esta meditação é reflexão e que ela é transcendental” (RICOEUR, 2009, p. 54. *Itálico do ator*).

A reflexão transcendental mostra no objeto aquilo que torna possível a síntese no sujeito. Pensar por reflexão introduz um corte, uma cisão, porque a reflexão é por essência divisiva. Além disso, “desde que a reflexão intervém ela cinde o homem”, porque “a investigação sobre as condições de possibilidade de uma estrutura do objeto rompe o patético, introduz o problema da desproporção e da síntese na dimensão filosófica” (RICOEUR, 2009, p. 54-55). No entanto, a reflexão transcendental exhibe sua limitação na síntese que ela mesma revela, porque tal síntese é síntese na coisa, sendo unicamente intencional e projetada de fora. A síntese do objeto revela certa unidade do homem tomado de fora, podendo ser considerada *como* uma consciência, mas é uma consciência puramente intencional, uma visão projetada (RICOEUR, 2004a, p. 327; 2009, p. 55). Sendo assim, é preciso outra meditação que vá adiante e passe desta consciência inicial, como síntese por meio do objeto, para a consciência de si. É aí que Ricoeur faz sua aposta na síntese prática na caracterização da humanidade do homem.

Ricoeur instaura sua síntese transcendental com a distinção entre *receber* e *determinar* a presença das coisas. Enquanto receber tem a ver com a apercepção sensível do objeto, a cisão estabelecida pela reflexão relaciona o determinar (o pensar) à discriminação por denominação que se faz da presença do objeto através do discurso. O objeto é o que mostra por primeira vez a diferença categorial entre a finitude do receber e a infinitude do determinar, do dizer e do querer-dizer, que se acentua no discurso (verbo). Ricoeur queria mostrar a amplitude do conhecer por meio da síntese de objeto, que pode ser visto e pode ser dito.

Com esta cisão declarada, Ricoeur inicia a sua reflexão sobre a finitude a partir do corpo próprio. “O que se mostra inicialmente, o que aparece, são coisas, viventes, pessoas no mundo” e é através do corpo

próprio que nós as percebemos e esta relação incomum que temos com ele nos remete à experiência da finitude (RICOEUR, 2009, p. 56). O corpo está sempre voltado ao mundo e é a partir da manifestação do mundo como algo percebido, acessível, que percebemos a abertura de nosso corpo como mediador de consciência intencional. A percepção que temos sobre as coisas revela que estamos, de imediato, dirigidos ao mundo e que a limitação de que tudo o que percebemos da coisa como mediação do aparecer não nos aparece senão sobre certos aspectos que possamos perceber sobre ela, não indicando logo que o nosso corpo é finitude, mas sim que ele nos abre ao mundo. No entanto, a nossa finitude está no fato do mundo apenas nos aparecer pela mediação do corpo e, sobretudo, porque a *abertura do corpo para o mundo* aparece na ocasião em que o corpo é a mediação da aparição do mundo na apercepção dos objetos sensíveis.

Como salienta Ricoeur (2009, p. 57), “não unicamente eu não vejo inicialmente minha mediação corporal, mas o mundo; mas minha mediação corporal não mostra inicialmente sua finitude, mas sua abertura”. A finitude desta abertura do corpo é dada então na receptividade como uma modalidade primária da mediação corporal, porque a receptividade é que faz com que alguma coisa apareça. Segundo Ricoeur, todos os predicados estéticos e morais da coisa decorrem deste aparecer primário, porque eles são “edificados-sobre” o assento primário do percebido.

Agora se a finitude da abertura do corpo sobre o mundo mostra-se na receptividade, então, qual a finitude da receptividade? Trata-se da limitação perspectivista da percepção, pois toda a vista de... é um ponto de vista sobre... (a coisa). Todavia, esta característica de ponto de vista nos é dada apenas reflexivamente, isto é, aquele que percebe determinado aspecto da coisa não observa diretamente esta limitação da percepção, senão *sobre* um aspecto de sua aparição, enquanto correlato intencional da receptividade. Este determinado aspecto da coisa que aparece ao observador, que se reporta ao ponto de vista, “é esta propriedade, inultrapassável, invencível, do objeto percebido de se dar de um certo lado, unilateralmente”. Daí a crença de que o objeto seja a unidade presumida do fluxo destas silhuetas, diz Ricoeur (2009, p. 57). Além disso, o corpo próprio que percebe é o “aqui de onde” a coisa é vista e as diferentes posições que ele possa assumir resultam na mudança de aspecto do que é percebido.

As diversas silhuetas do objeto percebido podem então se alterar com o fluxo de vividos cenestésicos (“se eu viro a cabeça, se eu estendo a mão, se eu me desloco, *então* a coisa aparece assim”, diz Ricoeur,

2009, p. 59), entretanto no fluxo de silhuetas e na aparição da coisa a consciência direta da aparição do fluxo cenestésico é abolida. Por fim, deve ser dito que os diversos aspectos que a liberdade de movimentos e de mobilidade do corpo próprio revela se tratam de alterações de aspectos da coisa tomados sempre a partir de uma posição inicial que é a cada momento um “aqui” absoluto. A sucessão contínua de percepções do objeto está ligada às possíveis mudanças de posição do meu corpo, as quais, por sua vez, remetem à origem de cada posição que o “aqui” de meu corpo dá a si próprio como totalidade existente. Os deslocamentos de *meu* corpo como totalidade existente é que sinalizam a mudança de *lugar* e dão ao *lugar*, ou seja, à posição que o meu corpo ocupa, a função de ponto de vista. Em última instância, se tomamos a identidade do objeto pelos diversos aspectos que este nos apresenta e esta diversidade como estando ligada às mudanças de posição ativas e passivas do corpo, resulta que a diversidade destas operações está estreitamente relacionada à identidade de um polo-sujeito: “estas diversas silhuetas são a *mim* que elas aparecessem...” (RICOEUR, 2009, p. 59). A partir da percepção dos aspectos da coisa percebida por alguém que as percebe chega-se, por via regressiva, à finitude da receptividade a partir da coisa percebida. O “aqui” é a origem de onde *eu* vejo, *nós* vemos, e o perceber “daqui” é a finitude de perceber *alguma coisa*. Deste modo, Ricoeur (2009, p. 60) chega ao momento de dizer que “o ponto de vista é a inelutável estreiteza inicial de minha [de nossa] abertura ao mundo”.

A própria experiência perceptiva do objeto percebido somente é possível, porque ela ocorre sobre este fundo de uma existência vivida, ou seja, experimentada e sem ser pensada de imediato (ALEIXO, 2010, p. 92). Em razão de Ricoeur defender desde o início que o ser humano “entra” no ser por meio de uma existência recebida faz com que toda a experiência subjetiva seja do *meu* corpo, enquanto a esfera de passividade, de sofrimento, seja como mediador desta consciência intencional de abertura ao mundo, que sempre terá a vida como “consciência afetiva de um organismo próprio”, pela qual sentimos a vida sem conseguirmos conhecê-la como totalidade (ALEIXO, 2010, p. 92).

A “abertura para...” preconizada pelo corpo próprio faz dele “o mediador originário ‘*entre*’ mim e o mundo”. O corpo próprio é abertura em direção aos outros na medida em que ele exprime a sua interioridade – o dentro [*dedans*] – em sua exterioridade, isto é, aquilo que se mostra como estando “fora” e “se faz sinal para outrem, decifrável e oferecido à mutualidade das consciências” (RICOEUR, 2009, p. 56). Acima de

tudo, o corpo próprio é abertura sobre o mundo em razão de tudo aquilo que ele pode fazer, ou seja, ele é potência de agir, da mesma maneira que é impotência por não poder realizar tudo aquilo que a vontade pode por ventura desejar. Ricoeur diz que “ele [o corpo] está implicado como poder nos utensílios do mundo, nos aspectos praticáveis desse mundo que minha ação marca [*mon action sillone*], nos produtos do trabalho e da arte”.

Tal como vimos acima no primeiro capítulo, o corpo próprio já havia sido tomado como abertura para o mundo quando tratamos da espontaneidade da necessidade (*falta de... e impulsão em direção...*) como o motivo que leva a consciência a agir e assim relaciona a nossa corporeidade à vida *pura*, que requer a decisão para nutrir e saciar as necessidades requeridas pela organização vital. A *falta de...* e a *impulsão em direção à* são falta e impulso voltado, sem dúvida, ao objeto, à coisa. Entretanto, é preciso notar que em *Le Volontaire et l'involontaire*, a *falta de...* e a *impulsão em direção à* são afetos ativos e, no caso de *L'homme faillible*, a nossa abertura para o mundo surge a partir do objeto como o índice desta minha receptividade corporal por meio do que é percebido. Nesta ocasião, nós julgamos que a relação entre o involuntário absoluto, em particular, a vida, o involuntário relativo e o voluntário não é o foco da discussão, embora ela esteja presente quando Ricoeur (2009, p. 56) diz que o corpo “me torna dependente das coisas que me faltam, das quais experimento a necessidade, que eu desejo, porque elas estão além ou mesmo em nenhum lugar do mundo”.

Ao fim de tudo isto, curiosamente, reencontramos a questão da vida. Ricoeur (2009, p. 60) declara que: “Então meu ponto de vista se destaca de mim como um destino que governa de fora a minha vida”. No entanto, não seria exagerado dizer que a vida é constituída não pelo somatório, mas pela competição entre a dimensão episódica dos pontos de vista e a dimensão de configuração destas perspectivas, que podem se tornar narração como veremos na seção 4.1, mas neste contexto temos de reconhecer que Ricoeur não tem em conta o aspecto ficcional ou de construção poético-imaginativa (AMALRIC, 2012), que em *Soi-même comme un autre* será relevante para a compreensão de si através da identidade narrada e do desejo de uma vida boa. Além disso, na síntese transcendental, enquanto síntese por meio do objeto, não seria possível encetar a configuração narrativa dos pontos de vista, porque esta síntese é intencional e síntese de conhecimento, ou seja, é um ponto de vista tomado de fora, que nos mostra a estreiteza de nossa percepção. Todavia, quando em *L'homme faillible*, Ricoeur passa a falar em teoria do sentimento, ele deixa de considerar em primeiro plano o aspecto de

exterioridade do objeto em relação a nós e leva em conta o aspecto de nossa interioridade, isto é, que tipo de afeto o objeto nos faz sentir (Cf. Seção 2.5). Seria, então, a partir da afetividade vivida como conflito que poderíamos configurar em uma trama narrativa a dimensão episódica de tais vivências afetivas.

A propósito do ponto de vista, Greisch (2001, p. 62) destaca que Chladenius, um teórico da hermenêutica geral do período das Luzes, retirou de Leibniz a noção de “ponto de vista” a fim de elaborar uma doutrina original da interpretação histórica de que toda narrativa histórica se efetua sob certo ponto de vista e isto não compromete de nenhum modo a verdade objetiva. A limitação da receptividade e a estreiteza inicial de nossa abertura para o mundo não podem ser consideradas como um “fechamento”. A nossa liberdade não está privada pelo nosso ponto de vista, justamente, porque a posição de nosso corpo permite-nos uma “mudança de perspectiva” e a possibilidade de novos pontos de vista (GREISCH, 2001, p. 62).

Ao aceitarmos que a nossa existência é derivada da ideia de começo decorrente da doação de existência, que faz de nós um ser que é-em-vida, as nossas experiências existenciais têm de ser consideradas sempre no interior de nossa vida tomada como uma totalidade, como uma experiência imanente, e não como acontecimentos isolados que somados uns aos outros constituem um todo. Afirmar que a vida é governada de fora pelo ponto de vista é dizer que a perspectiva apreendida do objeto percebido é sempre a percepção de um de seus aspectos a cada presença presente que temos dele. É a *mim* que as diversas silhuetas aparecem e meu corpo é origem zero das percepções destas silhuetas – é o aqui de onde eu as vejo. Acontece que a nossa vida é sentida, mas não é conhecida. A receptividade da sensibilidade sob a ideia da perspectiva finita tem em conta o objeto como percepção transcendente, podendo ser visado intencionalmente. Porém, Ricoeur considera a vida como uma percepção imanente no sentido husserliano e, desta maneira, a vida não pode ser um ponto de vista a não ser que ela venha a ser visada intencionalmente, no sentido da percepção transcendental que admite que uma memória passada, por exemplo, possa ser visada sem que eu tenha em conta a memória mais recente. O ponto de vista como apreensão de certa silhueta do objeto que se apresenta a nossa receptividade é como se retivéssemos determinados aspectos da vida no momento presente, assim todos os pontos de vistas ou possíveis pontos de vista que possamos ter são como que “recortes” da experiência vivida, ou ainda, desta experiência que temos enquanto um ser que é em vida.

Ao menos em *L'homme faillible*, Ricoeur não se pergunta se a vida pode ser tomada como ponto de vista, ele diz apenas que o ponto de vista governa de fora a nossa vida. Porém, de nossa parte pensamos que a vida pode ser considerada a partir de um ponto de vista ao passo que a pensamos objetivamente. Como bem nota Maria Alice Fontes Aleixo (2010, p. 93), em sua dissertação *Reafirmação da esperança. Da vontade em Le Volontaire et l'involontaire*:

É pelo conhecimento objetivo que a consciência pode apreender a vida como a estrutura primeira no edifício do involuntário. A organização vital revelada pela biologia é o índice que permite à consciência situar a vida no lugar que lhe pertence no interior do diálogo que a vontade estabelece com o reino do involuntário. São as estruturas fisiológicas que traçam o diagnóstico da vida para a consciência. A vida representa então o involuntário absoluto.

Esta passagem corrobora a apreensão da vida pelo modo objetivo do conhecimento biológico, agora de que modo podemos aplicar a transgressão da intenção de significar enquanto ultrapassamento do ponto de vista à noção de vida? Como dizer mais da vida do que aprendemos dela enquanto organização vital?

Como disse Ricoeur (2009, p. 62), “um discurso completo sobre a finitude é um discurso sobre a finitude e a infinitude do homem”. Com a reflexão transcendental procura-se mostrar que a descrição da finitude é incompleta e abstrata se ela permanece no âmbito da percepção, em sua estreiteza originária que nos abre ao mundo, se ela não leva em consideração a transgressão que torna possível o discurso sobre a finitude do homem. Ter nascido um dia coloca-nos no mundo da linguagem, que já era anterior à nossa condição de ser-em-vida e, além disso, este mundo da linguagem nos envolve, diz Ricoeur. A transgressão da perspectiva finita pela intenção de significar ou, dito de outro modo, pela visibilidade do sentido em seu potencial de contínuo ultrapassamento, abre caminho para a descrição da infinitude sobre a finitude do homem.

Ora, a perspectiva ou ponto de vista como finitude originária é apenas um aspecto alcançado pela reflexão transcendental que pensa o homem cindido, dividido. A abertura sobre o mundo enquanto uma abertura finita expõe que é o homem finito que fala de sua própria finitude e nos dá a conhecer que é próprio da finitude humana

experimentar a si mesma desde uma “visada-sobre” (*vue-sur*) tal condição finita. Entretanto, este “olhar” é um olhar dominador (*regard domineur*) que desde o momento em que se dá conta desta finitude intenta transgredi-la. Nesta “visada-sobre” a própria condição finita do homem não estaria a chave para compreendermos a vida humana, para além do biológico, como produção de sentido, como produção de significado a partir de si mesma?

Evidentemente, em *L’homme faillible*, Ricoeur não visava como a vida humana podia produzir sentido dela mesma ou como ela já é sentido imanente se tomamos a vida como símbolo. Entretanto, tentar encontrar algum vínculo entre a vida e a transgressão da finitude pela infinitude da dizibilidade do discurso não nos é vetado na posição de intérprete que ora ocupamos. Até o momento vínhamos ocupando-nos em mostrar a necessidade de romper a “vertigem” do antropomorfismo da biologia, enquanto ciência explicativa, em prol da recuperação da perspectiva de uma vida vivida e experimentada em primeira pessoa. No entanto, é preciso reconhecer que a relação entre a vida e o discurso permanece incompleta e, sem justificação nos próprios textos de Ricoeur, se ficamos restrito ao primeiro livro de *Finitude et culpabilité*, porque, neste momento a reflexão transcendental ricoeuriana depende da meditação sobre a coisa para mostrar que o homem é abertura sobre o mundo e poder de dizer, dito de outro modo, que no homem está em jogo o aparecer e o sentido. “É a coisa que reenvia ao homem como ponto de vista e ao homem como fala (*parole*)” (RICOEUR, 2009, 77). Do mesmo modo que a linguagem transgride o nosso ponto de vista sem tentar negá-lo, porém apontando que a linguagem é poder e querer-dizer que ultrapassa todo o ponto de vista, de nossa parte, vamos expor como a vida se exhibe e se dá a pensar por meio do símbolo como uma instância da dizibilidade do discurso. É necessário, então, procurar no Livro II de *Finitude et culpabilité*, isto é, *La Sympoblique du mal*, elementos que nos permitam relacionar a vida e o discurso como possibilidade de transgressão do ponto de vista como traço da finitude do homem.

### **2.3 - Linguagem da confissão e a vida como símbolo**

Ricoeur sabidamente depositou suas esperanças na reflexão por intermédio da função do símbolo a fim de desvelar o traço originário e espontâneo do vínculo do homem com o sagrado. O primeiro uso que Ricoeur faz da função simbólica trabalha em busca da integração da consciência de si com a linguagem da confissão (que, na sua visão, é

essencialmente simbólica e por meio da qual o homem reconhece-se como culpado pelo mal cometido). Conforme nos revela a última página da conclusão de *Finitude et culpabilité*, o filósofo planejava fazer uso da função simbólica pela segunda vez no terceiro livro<sup>65</sup> de sua inconclusa *Philosophie de la volonté*, a fim de romper o assim chamado círculo encantado da consciência de si (VON ZUBEN, 1999, p. 36; GOETZ, 2011, p. 2), como aponta a seguinte passagem:

É então finalmente como index da situação do homem no coração do ser no qual ele se move, existe e quer, que o símbolo nos fala. Consequentemente a tarefa do filósofo guiado pelo símbolo seria romper o círculo encantado da consciência de si, de quebrar o privilégio da reflexão. O símbolo dá a pensar que o *Cogito* está no interior do ser e não o inverso; a segunda ingenuidade seria assim uma segunda revolução copernicana: o ser que se coloca ele-mesmo no *Cogito* deve ainda descobrir que o ato mesmo pelo qual ele se desenraiza da totalidade não cessa de participar do ser que o interpela em cada símbolo. Todos os símbolos da culpabilidade – desviação, errância, cativo – todos os mitos – caos, cegueira, mistura, queda – dizem a situação de ser do homem no ser do mundo; a tarefa é portanto, a partir de símbolos, elaborar os conceitos existenciais, isto é, não unicamente as estruturas da reflexão, mas as estruturas de existência enquanto a existência é o ser do homem (RICOEUR, 2009, p. 576)<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Ricoeur revela sua intenção na primeira página da introdução da primeira parte de *Symbolique du Mal*.

<sup>66</sup> “C’est donc finalement comme index de la situation de l’homme au coeur de l’être dans lequel il se meut, existe et veut, que symbole nous parle. Dès lors la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l’enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion. Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l’intérieur de l’être et non l’inverse; la seconde naïveté serait ainsi une seconde révolution copernicienne: l’être qui se pose lui-même dans le *Cogito* doit encore découvrir que l’acte même par lequel il s’arrache à la totalité ne cesse de participer à l’être qui l’interpelle en chaque symbole. Tous les symboles de la culpabilité – déviation, errance, captivité, – tous les mythes – chaos, aveuglement, mélange, chute, – disent la situation de l’être de l’homme dans l’être du monde; la tâche est alors, à partir de symboles,

No fim deste trecho fica claro que Ricoeur teria a intenção de propor uma ontologia da existência finita humana sem negligenciar o aspecto de sua infinitude, mas, sobretudo, reiterando que o homem é um ser pensante encarnado na existência e que de modo algum a vida humana estaria desenraizada de um espaço de experiência aportado pela tradição mítica e simbólica, sem a qual ele estaria no limiar do sem sentido. Neste sentido, Ricoeur concluirá o capítulo três da *Symbolique du mal*, dedicado ao mito adâmico e à escatologia da história, dizendo que “mesmo a Vida é símbolo, imagem, antes de ser experimentada e vivida” (RICOEUR, 2009, p. 494). Porém para deixarmos esta afirmação do autor mais clara é preciso retomar aqui como a linguagem constitui a transgressão da perspectiva e como a linguagem junto ao símbolo contribui para a objetivação na forma de um discurso sobre a nota emocional, do sentimento, que se expressa na confissão do mal cometido.

A confissão é um fala, um discurso que o homem profere sobre si mesmo enquanto confissão do mal humano pela consciência religiosa. O que permite recuperar esta confissão, que já não é mais religião vivida, mas que também ainda não é filosofia, é a crença que todo o discurso pode ser retomado como elemento do discurso filosófico (RICOEUR, 2009, p. 205). A consciência que reconhece a sua falta é trazida à linguagem por intermédio da confissão, que se alicerça na capacidade do homem não só se referir a outrem sobre coisas no mundo, mas também poder enunciar a si mesmo. Por conseguinte, a linguagem é que “ilumina” a vida afetiva, isto é, o sentimento, dado que as emoções são equívocas e cheias de significações múltiplas. A nosso ver, Ricoeur estaria arrogando à linguagem o poder de conceder clareza ao sentimento, porque a experiência sentida, que é revelada na confissão, permanece enclausurada no âmbito da vida afetiva<sup>67</sup>. Logo de início, Ricoeur confere uma dupla valência à linguagem da confissão da culpabilidade: de um lado está a experiência de abjeção que é

---

d'élaborer des concepts existentiels, c'est-à-dire non seulement des structures de la réflexion, mais des structures de l'existence en tant que l'existence est l'être de l'homme” (RICOEUR, 2009, p. 576).

<sup>67</sup> Diante disto, Ricoeur estaria operando com uma distinção próxima daquilo que Dilthey chamava de força e sentido, ou seja, dado que as experiências vividas não lhe eram transparentes, precisavam, então, recorrer à arte da interpretação do sentido fixado pela escrita, a fim de lhes emprestar compreensão.

radicalmente individualizada e interiorizada, por outro lado, “o sentimento de culpabilidade reenvia a uma experiência mais fundamental, aquela do ‘pecado’, que engloba *todos* os homens e designa a situação *real* do homem diante de Deus” (RICOEUR, 2009, p. 209. Itálico do autor).

Cabe ressaltar que nesta linguagem da confissão, o mito é eleito como elemento especulativo para a filosofia. No entanto, o mito é tomado, não mais por suas pretensões explicativas por meio de imagem e fabulação, mas sim como narrativa tradicional que exprime os acontecimentos ocorridos na origem dos tempos e que funda as ações rituais, bem como instaura as formas de ação e de pensamento por meio das quais o homem compreende-se no mundo. A mudança de enfoque sobre o mito, ora voltado para seu aspecto exploratório e compreensivo é que lhe confere a sua função simbólica – o seu poder de descobrir a relação do homem com o sagrado – e o eleva à dignidade do símbolo.

Ricoeur estabelece como necessária a elaboração de uma criteriologia do símbolo a fim de integrar a linguagem da confissão à consciência de si, como o conhecimento que o homem elabora sobre si mesmo. Daqui em diante, esta criteriologia interessa-nos para determinar o aspecto simbólico da vida, que aparecerá junto ao mito adâmico como o paradigma de um mito antropológico, com isso, se entende que neste contexto trata-se da vida humana relacionada à criação do mundo e a possibilidade de redenção com a vinda do segundo Adão, isto é, Jesus Cristo.

São considerados como símbolos autênticos ou primários aqueles que exibem a mancha, a desviação, a errância, o exílio e todos estes tipos de símbolos sempre estariam ligados a três dimensões do símbolo, quais sejam, as dimensões cósmica, onírica e poética. O homem, diz Ricoeur, interpreta o sagrado a partir do mundo e seus elementos ou aspectos, tais como, o céu, a lua, o sol, água, a vegetação. Enquanto realidades cósmicas estes elementos são em primeiro lugar símbolos e na condição de símbolos relativos à realidade cósmica, que se manifestam como *coisa*, são a fonte de significações simbólicas como discurso (*parole*).

A simbólica através da *coisa* é a união de um discurso infinito, que se abre à polissemia de significados. Assim sendo, a manifestação e a significação são contemporâneas e recíprocas. “Assim o símbolo-coisa é potência de incontáveis símbolos falados que em troca se ligam em uma manifestação singular do cosmos” (RICOEUR, 2009, p. 214).

A criteriologia do símbolo é definida por Ricoeur do seguinte modo:

Os símbolos são signos, isto é, são expressões que comunicam um sentido, que é declarado na intenção de significar veiculado pela fala. Embora os símbolos sejam elementos que fazem parte do universo (como a água, o sol, a lua) ou que são coisas (a árvore como símbolo da vida; pedra esculpida), é no universo do discurso que essas realidades cósmicas recebem uma dimensão simbólica, por exemplo, o discurso da consagração, da invocação, discurso mítico. Todavia, é preciso dizer que embora todo símbolo seja um signo não podemos dizer, ao contrário, que todo signo seja um símbolo, porque o signo aponta para alguma coisa que está além de si mesmo e vale por esta “alguma coisa”. O símbolo contém, guarda em si mesmo uma intencionalidade dupla.

Os signos simbólicos são opacos, porque o sentido literal visa analogicamente um segundo sentido que é dado nele mesmo. No caso da analogia referente ao símbolo, ela não acontece do mesmo modo que ocorre com o raciocínio por analogia em que A está para B do mesmo modo que C está para D. O símbolo em seu sentido primário, literal, é que opera a analogia fornecendo o análogo. Deste modo, o sentido literal de impuro é a mancha e o ser impuro em sentido literal é que permite tomá-lo em seu sentido simbólico como sendo alguma coisa manchada, suja, viciada.

O símbolo é distinguido da alegoria por meio do lugar designado ao sentido literal. Se no caso do símbolo é o sentido literal que nos possibilita tomar o análogo como derivado do sentido primeiro – e por isso este é essencial para a criação de um segundo sentido –, no caso da alegoria, o sentido primeiro é contingente e o significado é secundário, isto é, o próprio sentido simbólico, é exterior para ser facilmente acessível, diz Ricoeur. Assim, em uma alegoria referente ao amor pelo próximo, na qual aparece Jesus Cristo ou aparece o Papa lavando e beijando o pé de outrem, não há muita importância se este é uma prostituta ou um criminoso, mas sim que esta cena represente a humildade e o amor de um para com o outro.

Ricoeur (2009, p. 207 e 372) adverte que a sua investigação não pretende elaborar uma teoria geral do símbolo e do mito, limitando ao grupo de símbolos míticos a respeito da origem e do fim do mal, a fim de chegar à compreensão intensiva da função do mito em relação ao vínculo do homem com o sagrado. Uma segunda advertência que não pode ser desconsiderada é que para o homem moderno <sup>68</sup> “o mito é

---

<sup>68</sup> Embora Ricoeur fale em homem moderno, o homem que ele tem em mente é de fato o homem contemporâneo. Ele evitava empregar contemporâneo, porque acreditava que nós não temos clareza da época em que vivemos. O “homem

*unicamente* mito porque nós não podemos mais religar esse tempo àquele da história tal que nós a escrevemos conforme o método crítico, nem tampouco vincular os lugares do mito ao espaço de nossa geografia” (RICOEUR, 2009, p. 207). A discussão não concerne à supressão do mito, mas à desmitização do pensamento, da história, anteriormente sustentado pelo mito como princípio explicativo. Ao invés de insistir na desmitificação, Ricoeur manifesta a sua preferência pela desmitologização como consequência da separação do mito e da história, a qual, em grande medida, influencia o nosso modo de viver e de pensar. A desmitificação da história pela elaboração de métodos historiográficos teria oportunizado, pela primeira vez na história da cultura, encontrar no mito algo que poderia ser entendido como a conquista da dimensão mítica, ou seja, explorá-lo enquanto narração. “Mas perder o mito como logos imediato é reencontrá-lo como *mythos*. Em troca unicamente e pelo desvio da exegese e da compreensão filosófica, o *mythos* pode suscitar uma nova peripécia do logos” (RICOEUR, 2009, p. 372).

Os mitos do mal tomam toda a humanidade como fazendo parte de uma história que exemplifica a sua origem e ao configurar um tempo que represente todos os tempos faz do homem um universal concreto. Como é o caso do mito adâmico, no qual Adão não é apenas a designação de um nome próprio. Ele surge como descrição definida que caracteriza, no fim das contas, o exemplo da comissão do pecado. Deste modo, a experiência da comissão do pecado extrapola a singularidade do indivíduo Adão e se ramifica em toda a humanidade que é representada por ele como o primeiro homem que pecou. Portanto, “pode-se já *dizer* homem, existência, ser humano, porque no mito, o homem exemplar é recapitulado, totalizado” (RICOEUR, 2009, p. 372-373).

Além da ruptura entre a história e o mito, Ricoeur defende que reabilitação do mito enquanto narrativa tradicional, que institui as formas de ação e pensamento por meio das quais o homem compreende-se em seu mundo, necessita também romper com a gnose. A gnose tem a pretensão de ser um conhecimento, porém este conhecimento é visto por Ricoeur como um simulacro da razão, porque, face ao sofrimento e ao pecado, a gnose que explica o mal incorreria em delírios explicativos sobre as causas e origens deste fenômeno: como é possível que o

---

moderno” é a humanidade no sentido de que ela tenha aprimorado as suas técnicas científicas, seus procedimentos metodológicos. Neste caso, o homem moderno é aquele que já considera o mito não como elemento explicativo, mas como elemento simbólico, narrativo.

homem fruto de uma inocência originária e destinado à perfeição final tenha de viver uma vida que se torna contraditória diante de sua existência efetiva revelada pela consciência que se confessa pecadora e culpada?

Visto que o mito e a história não coincidem mais e que o mito não pode ser reduzido à aspiração de explicação etiológica da gnose, Ricoeur sustenta que o mito tem de ser tomado em sua função simbólica. O mito teria a função de “mostrar” os símbolos primários. Assim o mito guardaria em si a função de segunda ordem em relação ao símbolo. “Ora é a *narrativa*, diz Ricoeur (2009, p. 376. *Itálico do autor*), que vem acrescentar um novo estágio de significação àquele do símbolo primário.” Se, por um lado, Ricoeur compartilha a visão do mito tradicional como forma de vida com os fenomenólogos da religião, a saber, Van der Leeuw, Leenhardt e Eliade, ele distancia-se deles em um ponto crucial, qual seja: os fenomenólogos da religião interessam-se pela retomada da narrativa à raiz pré-narrativa do mito e Ricoeur interessa-se pela relação que vai da consciência pré-narrativa à narração mítica.

Em essência, os fenomenólogos da religião foram quem atualizaram o problema do mito ao proporem a existência de uma estrutura mítica que seria a base de todas as figuras ou de todas as narrativas referentes a esta ou aquela mitologia, isto é, por exemplo, a mitologia grega ou a mitologia judaico-cristã, bem como a existência de categorias fundamentais do mito (como: participação e relação com o sagrado) submetidas a esta estrutura mítica. O que dá forma à estrutura mítica é o liame que o homem do culto e do mito estabelece intimamente com a totalidade do ser, como se houvesse a integração sem a possibilidade de cisão entre o sobrenatural, o natural e o psicológico. No entanto, o vínculo entre os três planos não é *dado*, mas é apenas *visado*, porque o homem primitivo já é separado do sagrado. Como não há esta integração ou em razão dela ter sido perdida, o homem a repete e a imita (*mime*) pelo mito e pelo rito.

O mito é apanhado como uma restauração intencional e, neste sentido, já é simbólico. Então, a explicação para a estrutura do mito a despeito das diversas narrativas possíveis vai concentrar-se sobre a retomada do sagrado pela intencionalidade do mito e a impossibilidade de vivê-lo. O caráter simbólico da totalidade somente pode ser entendido ao aceitarmos o argumento de Ricoeur de que na intencionalidade do mito parece haver o desejo de reatar o laço com o sagrado ou sentir-se como fazendo parte das manifestações do sagrado junto aos ritmos do cosmos. Entretanto, o que permanece é que a conciliação e a reconciliação são

mais significadas do que vividas e “é, com efeito, porque o significado último de todo mito é em forma de drama que as narrativas nas quais a consciência mítica fragmenta-se são elas mesmas tecido ‘de acontecimentos’ e de ‘personagens’” (RICOEUR, 2009, p. 379).

Percebe-se que a estrutura pré-narrativa não é despegada da estrutura pré-reflexiva, pré-objetiva que é constitutiva da nossa relação de abertura em direção ao mundo e que não pode ser aprendida junto à polaridade objetual, por intermédio da qual surge o limite da receptividade. O objeto justamente se faz perceber pela perspectiva que temos deste enquanto correlato do vivido e o sentimento revela-se como a contrapartida da nossa receptividade que nos abre ao mundo e permite que manifestemos nossa visada sobre o objeto como algo que nos gera o sentimento de “agradável” ou “repugnante”. A estrutura pré-narrativa, pré-reflexiva está alicerçada no plano da vida corporal e da vida afetiva.

De igual modo, o símbolo tem a sua camada não linguística, como se alguma coisa nele resistisse à transcrição linguística, semântica e lógica do símbolo (RICOEUR, 1975a, p. 150-151)<sup>69</sup>. Ricoeur não se considera parte dos chamados “defensores do símbolo”, os quais se manifestavam a favor de que o símbolo não encontra seu termo na linguagem conceitual e que ele extrapola o seu equivalente ou contrapartida conceitual. Mais do que isso, os “partidários” do símbolo pensavam ser necessário escolher o símbolo ou o conceito. Por seu turno, Ricoeur (1975a, p. 151) defende que “não é preciso renegar o conceito para concordar que o símbolo dá lugar a uma exegese sem fim”. O símbolo (também a metáfora e mais tarde a narrativa) dá origem à inovação semântica que não é contrária ao pensamento conceitual e o conceito seria incapaz de levar às últimas consequências a exigência de “pensar mais” que vem junto com o símbolo: uma vez que “nenhuma categorização dada não dá conta das potencialidades semânticas mantidas em suspenso no símbolo; mas é o trabalho do conceito que

---

<sup>69</sup> “Il paraît maintenant possible d’identifier par une méthode de différence le côté non sémantique du symbole, si l’on décide d’appeler sémantiques ceux traits du symbole qui se prêtent à une analyse linguistique et logique en termes de signification et d’interprétation et qui se recouvrent avec les traits correspondants de la théorie de la métaphore. Or quelque chose, dans le symbole, ne ‘passe’ pas dans la métaphore et, de ce fait, résiste à une transcription linguistique, sémantique, logique du symbole” (RICOEUR, 1975a, p. 151).

pode unicamente testemunhar este excesso de sentido” (RICOEUR, 1975a, p. 151)<sup>70</sup>.

O símbolo abre e descobre uma dimensão da experiência que sem ele permaneceria fechada e dissimulada. A dimensão de experiência que o símbolo revela é a experiência de ser em vida que Ricoeur procurará definir conceitualmente ao longo de sua obra como sendo o nosso desejo de ser e de perseverar na existência. Esta experiência vem à tona pela linguagem simbólica que se dá a pensar na medida em que ela expressa-se pelo discurso. A respeito desta relação entre a vida e o símbolo, Ricoeur (1975a, p. 153) expressa que “o símbolo hesita sobre a linha divisória entre *bios* e *logos*. Ele testemunha o enraizamento primeiro do Discurso na Vida. Ele nasce no ponto onde Força e Forma coincidem”.

---

<sup>70</sup> A observação que o próprio Ricoeur faz ao descrever o modo pelo qual ele tenta articular a sua teoria do símbolo através da conceitualização de que o símbolo é signo linguístico, que tem a pretensão de significar algo, mas que também aquele tenha em si algo que é anterior à significação põe o filósofo francês, no contexto da história recente da fenomenologia e da hermenêutica filosófica, no interior do que se tem convencionado chamar de *virada hermenêutica da fenomenologia*. Concernente a isto, lemos em Grondin (2003, p. 90): “Ricoeur applique l’herméneutique de Dilthey à l’univers des symboles, mais il reste fidèle à son intention épistémologique: c’est une *logique de l’objectivation* que l’herméneutique doit rendre intelligible. Depuis, Ricoeur a étendu l’arc herméneutique à toute la sphère des expressions à plusieurs sens, celles qui intéressent notamment la psychanalyse (qui se comprend aussi comme une technique de l’interprétation), mais aussi à la théorie du texte, à la méthaphore, à la narrativité, à l’histoire et, finalement, (...) à la compréhension de soi. Dans cet impressionnant parcours, l’herméneutique est restée, pour Ricoeur, une réflexion sur les expressions ou les objectivations symboliques. Ce que l’herméneutique cherche à comprendre, c’est toujours un sens qui s’est déposé dans une forme objective (un symbole, un texte, un récit, etc). Si l’on veut ‘comprendre’ cette forme, il faut aussi tenir compte de ses approches plus objectivantes, plus explicatives, celles de l’économie freudienne ou du structuralisme. La compréhension du sens ne peut, selon Ricoeur, faire l’économie d’un détour par l’ordre des objectivations”. Além disto, Grondin diz (2003, p. 98-100): “Il faut ranger les herméneutiques de Gadamer et de Ricoeur (...) dans ce ‘tournant phénoménologique de l’herméneutique’. (...) Ricoeur, quant à lui, a fait prendre un bain d’herméneutique à la phénoménologie, traditionnellement rivée aux thèmes de la vision directe, de la perception et de la fondation ultime. Alors que Gadamer parle plus volontiers d’une *herméneutique philosophique* (dans le sous-titre de *Vérité et méthode*) et, partant, phénoménologique, Ricoeur semble nettement préférer le titre d’une ‘*phénoménologie herméneutique*’”.

Os símbolos fazem parte de campos diversos como a psicanálise, a linguagem poética e o simbolismo do sagrado. Entretanto, Ricoeur constata que o simbolismo sagrado é peculiar no que tange à investigação sobre a radicação do discurso na ordem não semântica. Neste universo do simbolismo sagrado, tanto uma pedra, quanto uma árvore podem revelar a manifestação do sagrado – hierofania. Além disso, o espaço e o tempo são transformados em espaço sagrado e tempo sagrado, dando prova do aspecto pré-verbal ou não semântico do simbolismo sacro. Os elementos da natureza e os acontecimentos naturais são a base para irrupção do simbolismo por meio das diversas epifanias, na mesma ocasião em que reenviam ao divino imanente das hierofanias da vida. Com isto, o nascimento de um bebê, a prosperidade das lavouras e dos rebanhos, podem simbolizar a manifestação do sagrado junto a vida cotidiana das pessoas, da comunidade, oposto ao divino que é transcendente. Neste sentido, “no universo sagrado não há viventes aqui ou lá, mas a vida como sacralidade total e difusa, que se deixa ver nos ritmos cósmicos, no brotar (*dans le retour*) da vegetação, na alternância dos nascimentos e das mortes” (RICOEUR, 1975a, p. 155)<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Convém dizer que o estudo sobre o aspecto sagrado do símbolo e o caráter simbólico do mito não foram apenas temas de interesse dos fenomenólogos da religião e de Ricoeur. Na década de 1960, se sucederam intensos debates que envolveram Ricoeur e Claude Lévi-Strauss. Em síntese, Ricoeur expõe sua reserva à antropologia estrutural de Lévi-Strauss, ao declarar que ele tenha reduzido a mitologia ao sistema de signos linguísticos. Por sua vez, Lévi-Strauss revela sua discórdia com Ricoeur em relação ao caráter não linguístico do símbolo, o que o primeiro chama de seu “significado intrínseco”. Conforme Lévi-Strauss (1997, p. 440), o símbolo somente pode ser “posicional” não podendo ser acessado via os mitos, “senão fazendo referência ao contexto etnográfico, isto é, ao que podemos conhecer do tipo de vida, das técnicas, dos ritos e da organização social das sociedades cujos mitos queremos analisar”. Desta maneira, a própria vida não é uma questão que possa ser tratada tão-somente pelo filósofo por intermédio dos modos de objetivação da fenomenologia hermenêutica sobre o símbolo, os quais permaneceriam do começo ao fim, enraizados em uma experiência não linguística, pré-reflexiva, pré-narrativa. Por seu turno, na medida em que se propõe ser ciência, a antropologia estrutural defende ser possível produzir conhecimento científico sobre as formas de ação e de pensamento que explicam a relação do homem com o seu mundo sem a necessidade de se instituir uma ordem mais originária, mas fundamental, do que aquela que a ciência estrutural pode constatar por meio da análise dos símbolos enquanto significados linguísticos. Isto mostra que longe de ser unanimidade, a posição de Ricoeur também gerou críticas de

Para além do aspecto pré-verbal, pré-reflexivo e não semântico da simbólica da vida como sacralidade total que aparece junto aos ritmos cósmicos, Ricoeur recupera novamente o vocábulo vida dando-lhe uma nova significação nesta gama de sentidos que ela tem ocupado. Agora, a vida é símbolo no interior do mito adâmico em conjunto com a escatologia paulina, em que Adão, ocupando a figura do homem primordial, surge replicado pela figura do Filho do Homem ou segundo Adão que é Jesus Cristo. Assoma-se a isto a possibilidade de remissão dos pecados como a resposta de Deus à confissão da falta pelo homem, que muito além de ser o perdão individual, em verdade, leva a efeito a misericórdia com respeito a toda a vida da humanidade. Deste modo, a vida permanece um símbolo na medida em que ela é atrelada à passagem das épocas caracterizadas por um tempo regido sob a lei, um segundo sob a graça, na medida em que são símbolos escatológicos da justificação.

Ricoeur (2009, p. 458 e 460) expõe que “a crônica do primeiro homem fornece o símbolo do universal concreto, o modelo do homem exilado do reino, o paradigma do mal que começa” e assim, “esta ambiguidade do homem, criado bom e tornado mal, invade todos os registros da vida humana”. Adão é o homem primordial por meio do qual, cada um é em sua singularidade, ao mesmo tempo, sendo todos na diversidade, porém nem todo mito do homem primeiro é mito adâmico. Enquanto primeiro homem, Adão é a figura mítica que faz convergir a origem da história com a unidade múltipla do homem.

O símbolo adâmico é um símbolo do começo, do princípio, atuando como um símbolo retrospectivo que retoma o todo desta experiência histórica fazendo dela uma experiência típica que se volta ao futuro. Por traz deste símbolo do começo há uma teologia e uma escatologia da história que viria a motivar várias interpretações tanto na Baixa quanto na Alta Idade Média <sup>72</sup>. É notado facilmente que Ricoeur

---

seus coetâneos. Uma discussão mais detalhada sobre o deciframento da linguagem simbólica e a codificação da linguagem simbólica pode ser vista em RICOEUR, Paul. *Structure et herméneutique*. In: **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969, p. 31-63. Recomenda-se também a leitura de LÉVI-STRAUSS, Claude. Respostas a algumas perguntas. (Réponses à quelques questions, *Esprit*, vol. 31, n. 11, novembro 1963). **Cuaderno Gris**, v. 3, n. 2, 1997, p. 437-455.

<sup>72</sup> Uma mostra destas discussões sobre a teologia e a escatologia da história pode ser vista em nosso artigo: REICHERT DO NASCIMENTO, Cláudio.

não esteve muito interessado nestas discussões, com efeito, o que ele queria saber é se haveria homogeneidade entre os símbolos do Fim e o símbolo do Começo levado a efeito pelo mito adâmico. Os símbolos do Fim são predominantemente as figuras do Filho do Homem e do segundo Adão, que são os símbolos dominantes da escatologia. Com precisão, o ponto em discussão é a conveniência de um símbolo para com o outro, o que daria ocasião à interpretação da vinda do Filho do Homem no prosseguimento da queda no pecado pelo primeiro homem, que, em última instância, é o drama da vida humana <sup>73</sup>. Na passagem que vem a seguir, Ricoeur afirma que o símbolo animaria a “vida em Cristo”, fornecendo o sentimento de continuidade da vida:

Mas mesmo, portanto, é ainda a potência do símbolo, dando o que ele *diz*, que anima secretamente a experiência da ‘vida em Cristo’, o sentimento da continuidade da vida entre ‘a videira e os ramos’<sup>74</sup>: se vive apenas o que se imagina; e a imaginação metafísica reside nos símbolos; mesmo a Vida é símbolo, imagem, antes de ser experimentada e vivida. E o símbolo da vida é apenas salvo como símbolo por sua comunicação com o conjunto de símbolos

---

Joaquim de Fiore: Trindade, história e milenarismo. **Mirabilia**, v. 14, 2012, p. 81-99.

<sup>73</sup> No início do terceiro capítulo da segunda parte de *Finitude et culpabilité*, Ricoeur afirma que “l’être-homme est lui-même le résultat d’un drame intérieur à l’homme; qu’il y ait homme, c’est cela le mal; la genèse du mal coïncide avec l’anthropologie elle-même” (RICOEUR, p. 445). A ideia de drama interior, presente nesta passagem, liga-se a ideia marceliana de dizer sim à vida, pois é próprio ao homem – em seu aspecto antropológico – poder tomar posição frente à sua vida podendo viver no desespero absoluto, traindo a própria liberdade, ou acreditando na esperança. Em realidade, Ricoeur não se refere a Marcel neste contexto, mas é possível perceber que a crença na ideia de esperança, além de *Le volontaire et l’involontaire*, se faz presente aqui quando atribui um aspecto pedagógico à simbólica do começo e do fim, por meio do qual o homem poderia ainda acreditar na existência frente à possibilidade do mal, pois a abundância do pessimismo da queda é respondida com a superabundância do otimismo da salvação.

<sup>74</sup> Esta passagem faz alusão ao Evangelho de João 15, 1-8.

escatológicos da justificação (RICOEUR, 2009, p. 494)<sup>75</sup>.

A imaginação metafísica significa que, embora a história da vida humana seja marcada pela comissão do pecado, é possível recuperar o ânimo, porque Cristo provê a condição de que a vida da humanidade seja diferente pela experiência viva do perdão. Resta saber como a travessia da imaginação metafísica, que une mutuamente “os símbolos da queda sobrevivida ao Começo e os símbolos da salvação que virá ao Fim dos tempos”, leva a experiência viva, a qual não pode ser expressa “na linguagem direta da experiência religiosa”, senão através de uma hermenêutica destes símbolos (RICOEUR, 2009, p. 476).

Após o pecado cometido por Adão, Abraão é considerado como réplica à figura do primeiro homem pecador. Abraão obedece a Deus, o qual lhe promete que por ele serão benditos os povos da terra. O reino fundado sobre a terra pelo povo de Israel caracteriza para Ricoeur um tipo de “rito-cultural” que vai pouco a pouco dando lugar ao reino que estaria por vir, como o tipo “escatológico” que vai tomar posse das imagens sedimentadas pelo tipo “rito-cultural”. A figura do Reino passa, então, por uma evolução enunciada pela vinda do messias, isto é, do Rei ungido, carregado de esperança.

Ricoeur explica que na medida em que a figura do messias vai ganhando força de profecia, duas figuras adquirem consistência e fazem a história avançar, a saber, o “Servidor de Yahvé” (Moisés) e o “Filho do Homem”. Eles têm em comum é que ambos são capazes de suportar a nossa dor e o nosso sofrimento, em razão de nossos pecados, de tal sorte que o perdão é anunciado. Na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios (1 Cor. 15, 45), a figura que prevalece é a do segundo Adão, que é espírito de vida e o homem de origem celeste – o novo Homem –, que vem para reunir o povo santo e dividir com estes o seu reino, ao contrário do primeiro Adão, feito alma vivente e homem terreno.

Segundo Ricoeur:

---

<sup>75</sup> “Mais même alors c’est encore la puissance du symbole, donnant ce qu’il dit, qui anime secrètement l’expérience de la ‘vie en Christ’, le sentiment de la continuité de vie entre ‘le cep et les sarments’: on ne vit que ce qu’on imagine; et l’imagination métaphysique réside dans les symboles; même la Vie est symbole, image, avant que d’être éprouvée et vécue. Et le symbole de la vie n’est sauvé comme symbole que par sa communication avec l’ensemble des symboles eschatologiques de la ‘justification’” (RICOEUR, 2009, p. 494).

Esta figura, a mais distante daquela do Rei terrestre, nos leva (...) à figura do começo: ao Homem, ao Antropos; O Filho do Homem é o Homem; mas esse não é mais o Primeiro Homem, mas um Homem que vem; é o Homem do fim, que ele seja um indivíduo ou a personificação de uma entidade coletiva, do resto de Israel, até mesmo da humanidade inteira. A este respeito ele é a réplica do primeiro Homem, criada à imagem de Deus (O. Cullmann supõe que o tema da *imago Dei* pôde facilitar a adoção pelo judaísmo desta figura que vem do além); ele é a réplica do primeiro Homem, mas é novo em relação a ele e não pode ser o retorno puro e simples do primeiro Homem, suposto perfeito e não pecador, como em certas especulações gnósticas sobre Adão (RICOEUR, 2009, p. 483)<sup>76</sup>.

O que marca a figura do Filho do Homem em direção ao futuro último é o seu papel de juiz do mundo e do Reino que está por vir, bem como, o poder de perdoar deste verdadeiro Homem (Mc. 13, 26-27; Dn. 7, 13). No entanto, o Filho do Homem, o segundo Adão, aparece sob o elemento trágico do servidor do Eterno que deve sofrer muito e ser desprezado.

Na passagem vista mais acima, Ricoeur crê que o aspecto simbólico da vida, enquanto uma existência pesada, cheia de provações, perpassada pelo mal e pelo pecado, mas também pelo perdão, é subjacente ao extrato cultural do judaísmo-cristão que chegou até nós. Entretanto, no próprio entender do filósofo francês, a vida permanece como símbolo ao passo que ela é vinculada ao conjunto simbólico no qual, Adão, o primeiro Homem a pecar levou a condenação de todos os

---

<sup>76</sup> “Cette figure, la plus éloignée du Roi terrestre, nous ramène (...) à la figure du début: à l’Homme, à l’Anthropos; Le Fils de l’Homme, c’est l’Homme; mais ce n’est plus le Premier Homme, mais un Homme qui vient; c’est l’Homme de la fin, qu’il soit un individu ou la personnification d’une entité collectivé, du reste d’Israël, voire de l’humanité entière. À ce titre il est la réplique du Premier, créé à l’image de Dieu (O. Cullmann suppose que ce thème de l’*imago Dei* a pu faciliter l’adoption par le judaïsme de cette figure que vient d’ailleurs); il la réplique du premier Homme, mais il est nouveau par rapport à lui et ne peut être le retour pur et simple d’un premier Homme, supposé parfait et non pécheur, comme dans certains spéculations gnostiques sur Adam” (RICOEUR, 2009, p. 483. Itálico do autor).

demais ao pecado e, por esta razão, ele é a causa do Segundo Adão, o qual é a plena manifestação do primeiro (RICOEUR, 2009, p. 358), porque assim como um só homem levou todos ao pecado, pela justiça de um só homem todos os homens recebem a justificação que leva à vida

77

No fim, a ideia de salvação é sobrejacente ao pecado cometido pelo primeiro Adão, sendo o que, na visão de Ricoeur, anima o *corpus* bíblico como uma espécie de pedagogia do gênero humano, uma vez que a abundância do pessimismo da queda é respondida com a superabundância do otimismo da salvação. É por intermédio do universo simbólico composto pelas figuras que se agrupam desde Adão do Antigo Testamento aos dois Adões das epístolas de Paulo, passando pela figura do Rei-Messias, do Filho do Homem, etc., que a noção de perdão ganha seu significado de um “vivido” do perdão, no seio desta superabundância da salvação. No entanto, se neste vivido psicológico do perdão desconsidera-se que o indivíduo que é perdoado integra o “tipo” do Homem fundamental, o vivido encerra-se em si mesmo, no que há de mais interior e mais individual. O sentido pedagógico do perdão, que acaba por animar a continuidade da vida, está contido na imaginação metafísica da transformação interior que não pode ser vivida por

---

<sup>77</sup> Epístola aos Romanos, 5, 12-21: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado original neste mundo, e pelo pecado a morte, e assim passou a morte a todos os homens, por aquele homem no qual todos pecaram. Porque até à lei o pecado estava no mundo; porém, não havendo lei, o pecado não era imputado. Todavia a morte reinou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram por uma transgressão semelhante à de Adão, o qual é a figura do Segundo Adão que havia de vir. Mas o dom não é como o pecado, porque, se pelo pecado de um morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dom são, pela graça de um só homem, que é Jesus Cristo, abundantemente espalhados sobre muitos. E não se dá com o dom o mesmo que se dá com o pecado de um; porque o juízo de Deus originou-se de um pecado para condenação, mas a graça procedeu de muitos pecados para justificação. Porque, se pelo pecado de um, a morte reinou por um só, muitos mais reinarão na vida por um só, que é Jesus Cristo, os que recebem o abundância da graça, e do dom e da justiça. Pois, assim como pelo pecado de um só incorreram todos os homens na condenação, assim pela justiça de um só recebem todos os homens a justificação que dá a vida. Porque, assim como pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, muitos virão a ser justos. E sobreveio a lei para que abundasse o pecado. Mas, onde abundou o pecado, superabundou a graça, para que, assim como o pecado reinou para a morte, assim reine a graça pela justiça para dar a vida eterna, por meio de Jesus Cristo Nosso Senhor”.

completo subjetivamente, tampouco observada de fora, mas significada simbolicamente como fazendo parte dos “tipos” do Primeiro e do Segundo Adão (RICOEUR, 2009, p. 490).

#### **2.4 - O respeito como síntese da pessoa e realização do involuntário relativo à vida**

Segundo Greisch (2001, p. 61), Ricoeur estava ciente que a meditação sobre os limites do conhecimento, pelo desvio do objeto do conhecimento, o conduzia para longe do questionamento antropológico. Se não perdemos de vista que o ponto central em discussão é a desproporção e a falibilidade humana, entendemos que Ricoeur tenha começado pela reflexão transcendental sobre a coisa (ou objeto), porque ele concebia que “a primeira ‘desproporção’ suscetível de investigação filosófica é aquela que o poder de conhecer faz aparecer” (RICOEUR, 2009, p. 54). É aí que vemos repetir-se a primeira das questões kantianas, “O que posso saber?”, adverte Greisch (2001, p. 61). Então, partindo do objeto é que temos de compreender a desproporção entre a receptividade da sensibilidade (perspectiva finita) e a espontaneidade do entendimento (sentido/verbo).

A passagem pela questão da perspectiva finita ou ponto de vista é essencial, porque é a partir dela que “a ligação entre abertura e perspectiva, característica da ‘receptividade’ própria à percepção, será doravante a célula melódica a partir da qual poderemos ulteriormente compor as outras modalidades de finitude” (RICOEUR, 2009, p. 61). Após as considerações sobre a desproporção do poder de conhecer, Ricoeur (2009, p. 61) diz que a segunda etapa de uma antropologia centrada na desproporção é pautada pela passagem do teórico ao prático, o que significa dizer que se trata de uma passagem da teoria do conhecimento à teoria da vontade: “do eu penso (*je pense*) ao eu quero (*je veux*)”.

A passagem do pensar ao querer tem em vista um desejo de totalidade que o filósofo francês considera próprio do ser humano e que este desejo não é contemplado pela reflexão transcendental, porque esta reflexão toma a coisa pela sua objetividade, perguntando pelas suas condições de possibilidade. Por um lado, investigar as condições de possibilidade de objetividade da coisa é o mérito da reflexão transcendental, por outro lado, no entanto, isto constitui o seu limite, “porque o universo das coisas não é ainda senão a ossatura abstrata deste mundo de nossa vida” (RICOEUR, 2009, p. 88). As coisas, os objetos são limitados e abstratos caso não sejam tomados em consideração junto

às pessoas, que fazem deles *alguma coisa para, algo que vale como..., algo como meio para..., pois*

falta, sobretudo, a este complexo de coisas o face a face das pessoas com os quais nós trabalhamos, lutamos e comunicamos e que se erguem sobre este horizonte de coisas, sobre esta paisagem de objetos valorizados e pragmáticos, como de outros polos de subjetividade, de apreensão, de valorização, de ação. Ora este mundo de pessoas exprime-se através do mundo das coisas povoando-o de coisas novas, que são as obras humanas (RICOEUR, 2009, p. 88)<sup>78</sup>.

A metodologia em questão consiste em tomar a falibilidade do homem como o aspecto mais geral da realidade humana. Com o intuito de expor como a falibilidade pode ser vista como um conceito, Ricoeur afirma que o homem opera mediações, nas quais se apreende que ele é originariamente desproporcional em si mesmo. No entanto, “a totalidade que nós somos cada um, e na qual vivemos e agimos” não se apresenta de imediato, tendo de ser buscada por graus, embora de saída Ricoeur seja consciente da impossibilidade de uma mediação total (RICOEUR, 1985, p. 364-372; CASAROTTI, 2008; SUGIMURA, 1995, p. 207). Assim, “a realidade humana como totalidade nos aparecerá como uma dialética cada vez mais rica, completa, entre os polos cada vez mais concretos e em suas mediações cada vez mais próximas da vida” (RICOEUR, 2009, p. 90). De acordo com Yasuhiko Sugimura (1995, p. 205), esta dialética faz-se notar na dualidade do sentir:

nessa desproporção afetiva entre o princípio do prazer e o princípio da felicidade se conclui a antropologia da falibilidade. O paradoxo do finito e do infinito não se abole mais na síntese objetual, o que é o caso no conhecimento. A afetividade nos faz viver o

---

<sup>78</sup> “Il manque surtout à ce complexe de chose le vis-à-vis des personnes avec lesquelles nous travaillons, luttons et communiquons et qui s’enlèvent sur cet horizons de choses, sur ce décor d’objets valorisés et pragmatique, comme d’autre pôles de subjectivité, d’appréhension, de valorisation, d’action. Or ce monde de personnes s’exprime à travers le monde des choses en le peuplant de choses nouvelles, qui sont des oeuvres humaines” (RICOEUR, 2009, p. 88).

paradoxo como instabilidade, fragilidade de nossa existência<sup>79</sup>.

Ao invés de alegar a insuficiência da reflexão transcendental para nortear a exigência de totalização, porque ela servira para constituir conceitos abstratos de receptividade, de sentido/verbo, Ricoeur a toma mais uma vez, agora, para o exame da síntese prática:

*Todos os aspectos da finitude 'prática' que se pode compreender a partir da noção transcendental de perspectiva podem se resumir na noção de caráter. Todos os aspectos de infinitude 'prática' que se pode compreender a partir da noção transcendental de sentido podem se resumir na noção de felicidade. A mediação 'prática' que prolonga aquela da imaginação transcendental projetada no objeto, é a constituição da pessoa no respeito. Se tem de mostrar a fragilidade desta mediação prática do respeito da qual a pessoa é relativamente a que visa esta nova análise. O objeto que nos serve de guia nesta nova etapa é a 'pessoa' e não mais a 'coisa' (RICOEUR, 2009, p. 90. Itálicos do autor)*

<sup>80</sup>.

Esta passagem é bastante hermética se ela não é interpretada à luz de algumas considerações que Ricoeur faz em *Le volontaire et*

---

<sup>79</sup> “Dans cette disproportion affective entre le principe du plaisir et le principe du bonheur s’achève l’anthropologie de la faillibilité. Le paradoxe du fini et de l’infini ne s’y abolit plus dans la synthèse objectale, ce qui est le cas dans la connaissance. L’affectivité nous fait vivre ce paradoxe comme instabilité, fragilité de notre existence” (SUGIMURA, 1995, p. 205).

<sup>80</sup> “Tous les aspects de finitude 'pratique' que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendantale de perspective peuvent se résumer dans la notion du caractère. Tous les aspects de infinitude 'pratique' que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendantale de sens peuvent se résumer dans la notion de bonheur. La médiation 'pratique' qui prolonge celle de l'imagination transcendantale projetée dans l'objet, c'est la constitution de la personne dans le respect. C'est à montrer la fragilité de cette médiation pratique du respect dont la personne est le vis-à-vis que vise cette nouvelle analyse. L'objet que nous sert de guide dans cette nouvelle étape est la 'personne' et non plus la 'chose'” (RICOEUR, 2009, p. 90).

*l'involontaire*, quando ele descreve os valores vitais e, em outro momento, quando ele diz que a vida é ambígua. Começamos pela sua consideração sobre a ambiguidade da vida, a qual já foi mais de uma vez evocada durante esta investigação. Ricoeur afirma que, por um lado, a vida é um problema resolvido, porque a organização vital do meu corpo faz com que o meu coração bata a revelia das minhas decisões, por outro lado, ela é um problema por resolver porque somos nós que acolhemos as motivações corporais que fazem com que ajamos para nutrir o corpo, buscar o nosso bem-estar. Há aí um chamado ao “império” da decisão voluntária do homem. Mais adiante, ele expressa que nós vivemos a experiência da mistura de dois involuntários, que é revelada pela apercepção do *Cogito*, que mostra o entrelaçamento de duas experiências da vida como tarefa e como problema resolvido: o primeiro é o involuntário de uma vida que nos permite viver como consciência ou também consciente de que somos homens que podemos agir, mas também sofrer (uma agressão, por exemplo), o que revela a camada de afetividade que nos permite sentir, sem afetado, pelo que acontece no mundo, seja como acontecimento natural ou obra de outrem. Ter consciência é um prefácio de nossa humanidade, porque isto nos distingue dos animais, do reino mineral; o segundo involuntário é o que mais nos interessa aqui, porque é o involuntário relativo de uma vida que solicita nossa decisão e nosso esforço e desta maneira aguarda pela nossa humanidade (RICOEUR, 1967, p. 394), pelo nosso vir a ser humano. Neste sentido, a vontade não é despegada da vida, porque é o acolhimento das motivações corporais que resultam em razões para agir. A vontade também é partícipe da vida. Aliás, a vontade é que nos coloca sob o caminho de uma vida singular entendida como existência que é ao mesmo tempo um projeto de existência, uma tarefa, que é o de “conquistar” o mais alto grau de humanidade que é tratar a si e a outrem como uma pessoa humana. Visto que isto não é dado de antemão, a pessoa é uma intenção que tem de vir a ser por meio da perspectiva prática.

Já em *L'homme faillible*, notamos que a humanidade é o projeto, a tarefa de nossa experiência de vida como um problema por solucionar. Percebe-se também que a humanidade não é o coletivo dos homens, mas a qualidade humana do homem <sup>81</sup>: “não a enumeração exaustiva dos

---

<sup>81</sup> Convém destacar que Ricoeur amplia a sua noção de humanidade como qualidade humana, que aparece em *L'homme faillible*, passando a considerar que as capacidades da ação também são qualificativos do homem: “Es la *humanidad* lo que llamo “Sí-mismo” em definitiva, *la cualidad humana*, el

indivíduos humanos, mas a significação compreensiva do homem suscetível de guiar e estabelecer uma enumeração de humanos” (RICOEUR, 2009, p. 113). Além da humanidade como projeto e como qualidade humana do homem, há uma terceira nota sobre a humanidade, ela é a personalidade da pessoa. A citação que se segue nos ensina que a pessoa, a qual tem na humanidade a sua personalidade, é o termo intermediário da síntese prática entre o caráter e a ideia de felicidade. A argumentação ricoeuriana segue em frente e se torna mais complexa, quando percebemos que a pessoa é um fim de nossa ação, ao mesmo tempo, em que este fim é buscado em nosso ato de existir. Vejamos:

Se então eu não penso o caráter e não penso a felicidade, senão sobre a ideia de homem, o que é que eu penso ao pensar homem? Uma simples forma seguramente. Mas uma forma que prescreve de saída uma ‘síntese’. Qual síntese? Recordamos que a objetividade não era outra coisa senão a espera de uma realidade que fosse ao mesmo tempo suscetível de aparecer me afetando em minha receptividade e de se deixar determinar por uma fala [*parole*] articulada. Pela forma da pessoa, eu me proponho uma síntese de um novo gênero: aquela de um fim de minha ação que seria ao mesmo tempo uma existência. Um fim, por consequência um termo ao que se subordinam todos os meios e todos os cálculos dos meios; melhor, um fim em si, isto é, do qual o valor não seja subordinado a nenhum outro; e ao mesmo tempo uma existência que nós a

---

hecho de poder considerarse como el autor de sus propios actos, como siendo capaz de acciones intencionales, de iniciativas que cambian realmente el curso de las cosas, como pudiendo situarse en un relato de vida, como siendo a la vez el narrador y el personaje de su propia historia. Es esa *humanidad*, no en el sentido extensivo del conjunto de hombres, sino que *intensivo de la cualidad humana: lo que hace que un hombre sea un hombre*. He ligado por consiguiente esta noción de humanidad con la capacidade reflexiva fundamental de designarse a sí mismo como aquel que habla, como aquel que actúa, como aquel que narra, ‘se narra’ y como aquel que se siente responsable y a quien las consecuencias de sus actos pueden serle imputadas”. RICOEUR, Paul. *Une entretien avec Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre* (propos recueillis par G. Jarczyk). **Rue Descartes. Revue du Collège International de Philosophie**, 1-2 *apud* MENA MALLET, 2011, p. 677.

constatemos, melhor uma presença com a qual nós entremos nas relações de compreensão mútua, de troca, de trabalho, de sociedade (RICOEUR, 2009, p. 114-115)<sup>82</sup>.

Começa a surgir daí que esta forma da pessoa, que ainda é abstrata, que é por vir, acaba por responder à exigência de tarefa e de projeto explicitada como sendo um nível da experiência dupla de nossas vidas. Na verdade, o que temos de concreto, de resolvido, é a nossa organização vital, mas a experiência de nossa vida, ao mesmo tempo em que nos coloca no caminho de uma existência humana, demanda-nos que a partir desta existência ajamos de tal modo que possamos levar a cabo a tarefa, o projeto de nossa humanidade. Mas o que deve o homem fazer para que em sua experiência vivida alcance o projeto de conquistar a sua humanidade? Qual é este termo, cujo seu valor não se subordina a nenhum outro, e que serve de fim para a nossa ação e guia de nossa existência nas relações de troca, trabalho e compreensão mútua? Tal termo não é outro senão o respeito.

Mais acima o respeito foi descrito como a mediação frágil da síntese projetada na ideia de pessoa como destinação da humanidade. A fragilidade da mediação deve ao fato de que a pessoa encontra-se sob a região mediana da vida afetiva (*thumos*) entre as nossas afecções vitais e as nossas afecções espirituais, ou seja, entre, por um lado, o viver e a existência e, por outro, o pensar e a razão. Nota-se aí que a realidade humana dá-se na forma de dualidade dramática baseada em uma unidade vital. Esta dualidade sob a unidade resume-se na expressão biraniana reabilitada por Ricoeur que nos diz o seguinte: “*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*”. A pessoa enquanto a síntese do valor

---

<sup>82</sup> “Si donc je ne pense caractère et ne pense bonheur que sur l’idée d’homme, qu’est-ce que je pense en pensant homme? Une simple forme assurément. Mais une forme qui prescrit d’emblée une ‘synthèse’. Quelle synthèse? on se rappelle que l’objectivité n’était pas autre chose que l’attente d’une réalité qui soit à la fois susceptible d’apparaître en m’affectant dans ma réceptivité et de se laisser déterminer par une parole articulée. Par la forme de la personne je me propose une synthèse d’un nouveau genre: celle d’une fin de mon action qui serait en même temps une existence. Une fin, par conséquent un terme à quoi se subordonnent tous les moyens et tous les calculs de moyens; mieux, un fin en soi, c’est-à-dire dont la valeur ne soit subordonnée à rien d’autre; et en même temps une existence que l’on constate, mieux une présence avec laquelle on entre dans des relations de compréhension mutuelle, d’échange, de travail, de société” (RICOEUR, 2009, p. 114-115).

insubordinado e guia para a nossa ação e existência na esfera prática é tomada como *Si (Soi)*. Conforme Ricoeur:

Assim o Si, o Si como pessoa, se dá inicialmente em uma intenção. É colocando a pessoa como fim existente que a consciência se faz consciência de si. Esse si é ainda um si projetado, como a coisa era o projeto disso que nós chamávamos ‘consciência’. A consciência de Si é, como a consciência da coisa, uma consciência intencional. Mas ao passo que a intenção da coisa era uma intenção teórica, a intenção da pessoa é uma intenção prática; Isto não é ainda uma plenitude experimentada, isto é, um ‘a-ser’; a pessoa é ‘a-ser’. A única maneira de aceder é de ‘fazê-la ser’. (...) Se então a pessoa é de início o ideal de pessoa e mais precisamente ‘a síntese’ da razão e da existência, do fim e da presença, deve ser possível remontar desta ideia ao vivido no qual ele se constitui (RICOEUR, 2009, p. 115-116)<sup>83</sup>.

O *Si* aparece sob um estatuto ontológico que, de passagem, ainda não é muito claro. O *Si* define-se à medida que ele é diferente dos entes naturais e diferente dos outros entes que tem o mesmo estatuto ontológico (RICOEUR, 2009, p. 154). Em resumo, o *Si* é um ente singular que por extensão é pessoa e a pessoa é dotada de uma personalidade que tem a característica de humanidade. No entanto, apesar de toda esta série de elos que faz com que o *Si* não possa ser considerado um nada, ele é uma intenção e, mais do que isso, uma

---

<sup>83</sup> “Ainsi le Soi, le Soi comme personne, se donne d’abord dans une intention. C’est en posant la personne comme fin existante que la conscience se fait conscience de soi. Ce soi est encore un soi projeté, comme la chose était le projet de ce que nous appelions ‘conscience’. La conscience de Soi est, comme la conscience de chose, une conscience intentionnelle. Mais alors que l’intention de la chose était une intention théorique, l’intention de la personne est une intention pratique; ce n’est pas encore une plénitude éprouvée, c’est un ‘à-être’; la personne est ‘à-être’, la seule manière d’y accéder c’est de la ‘faire être’; (...) Si donc la personne est d’abord l’idéal de la personne et plus précisément ‘la synthèse’ de la raison et de l’existence, de la fin et de la présence, il doit être possible de remonter de cette idée au vécu dans lequel il se constitue” (RICOEUR, 2009, p. 115-116).

intenção prática. A ideia de intencionalidade certamente não é nova aqui, pois já estava em vigência na meditação sobre a objetividade da coisa, porém lá a intencionalidade ligava-se à receptividade desde nossa abertura para o mundo que se revela na síntese do objeto.

No presente momento, a intencionalidade do *Si* é dirigida para o mundo das coisas, na medida em que ele é o modo de expressão do mundo das pessoas, que o povoa pelas obras humanas (RICOEUR, 2009, p. 88). A intencionalidade do *Si* é uma intencionalidade que engloba tanto a interação social, quanto a fabricação e a transformação de objetos. Nesta própria ocasião, seria possível questionar “Quem é afinal este *Si* que nos é apresentado como intenção?” Que ele seja um ente humano posto como tarefa de si mesmo no interior de uma ideia vaga de humanidade isto já sabemos, mas *quem* o *Si* é não nos é dado de antemão. O *Si*, como pessoa, é fruto de uma existência que o faz vir a ser pela ação, a qual tem de ser pautada pelo respeito. O respeito é um sentimento moral específico que constitui a síntese da pessoa e tomar o homem como sendo pessoa é uma maneira de tratar o outro e de tratar a si mesmo.

Uma vez mais, precisamos revisitar as páginas de *Le volontaire et l'involontaire* para expor qual é o vínculo entre os valores vitais, que ficaram em suspenso, e a noção de respeito. Na parte final do segundo capítulo (*L'involontaire corporel et la motivation*) da primeira parte, Ricoeur diz que a nossa vida não nos aparece como sendo valor, ela apenas é pensada como um valor frente à ameaça da morte e a transcendência por outros valores. Ainda mais, não existe uma ordem vital como se a vida fosse um estado dentro de outro estado ocupado pela unidade do *cogito*. Em vista de a vida ser um problema não resolvido é que ela é uma questão aberta ao querer, à vontade. Por outro lado, se a vida não se dá a si mesma como um valor, existem valores vitais, como, por exemplo, a necessidade de comer que nos faz valorar o pão como algo desejável. A sede, o sono, a fome aparecem como necessidades que motivam o querer, mas além destas motivações de cuidado com a nossa vida, Ricoeur afirma que existem outras fontes de motivação voluntária. Se o querer avalia a vida, ao se colocar outros valores que se opõem à nossa vida, abre-se o leque de motivações, que ultrapassam o cuidado vital.

O ponto central é como a afetividade, enquanto falta de..., motivo de..., pode tanto se voltar para as representações coletivas, quanto para a afetividade do plano vital. Segundo Ricoeur, a eidética das motivações revela que embora a afetividade referente às representações coletivas difira materialmente da afetividade do plano vital, ambas assemelham-se

formalmente como motivo de... A semelhança formal entre a diversidade da afetividade permite que por analogia possamos compreender as relações de *nós* aos nossos corpos (*de moi à mon corps*) e as relações de *nós* à nossa *história*. A história e o nosso corpo são dois planos da motivação e duas raízes do involuntário. Esta analogia é sustentada pelo fato de não termos escolhido, nem nosso corpo, nem nossa história, porém tanto um quanto o outro são “espaço” de nossa responsabilidade. “A história, diz Ricoeur, ‘historializa’ os valores em um dado momento e ela solicita minha adesão de uma maneira *análoga* à minha fome, minha sede, minha sexualidade. A história me inclina como meu corpo” (RICOEUR, 1967, p. 119). Entretanto na ponta desta analogia entre a afetividade do plano vital e das representações sociais, há uma vontade que avalia, compara e decide.

Ricoeur empenha-se em mostrar o que é esta afetividade que faz com que a consciência seja sensibilizada pelos imperativos sociais, isto é, pelos valores que a história revela em sua espontaneidade própria de realização. Ele entende que a grande novidade desta afetividade é o deparar-se com uma superioridade, com uma transcendência, não apenas no sentido impróprio e horizontal de uma alteridade que nos ultrapassa, mas no sentido próprio e vertical de uma autoridade que nos absorve (RICOEUR, 1967, p. 120). Isto quer dizer que para a nossa sensibilidade, o bem das comunidades das quais nos fazemos parte são representadas por um prestígio específico. Neste ser ultrapassado por..., ser absorvido por... é que se encontra o vivido que é originário.

Recordemos que na passagem acima de *L’homme faillible*, a pessoa apareceu-nos como um modo de tratar o outro e de tratar a si mesmo. A pessoa é um ideal, uma síntese da razão e da existência, ela é uma intenção prática (d) e um vir a ser..., no entanto, segundo Ricoeur, é preciso que retornemos ao vivido que constitui o próprio ideal de pessoa como síntese e intenção prática. O prestígio específico que nos afeta a sensibilidade em nível de um vivido originário tem em si dois aspectos contrários que são a atração e a obrigação. Atração e obrigação são o que representa a relação do *eu (moi)* a toda a transcendência.

O filósofo francês refere-se a um valor como a justiça como um exemplo da atração e da obrigação. A exigência de justiça, que apresenta formas variáveis ao longo da história, embasa-se na afirmação radical de que o outro *vale* frente a nós, as suas necessidades valem como as nossas e que as suas opiniões decorrem de um centro de perspectiva e de avaliação que tem a mesma dignidade do que a nossa. O pedido de justiça trata-se, então, de um *decentramento* de perspectiva que através da perspectiva do outro equilibra a nossa perspectiva. “É o

decentramento que a minha sensibilidade experimenta diferentemente como obrigação e como atração” (RICOEUR, 1967, p. 121). A máxima de justiça é sustentada sob a ideia de que o outro é um tu.

A perspectiva do outro equilibra a nossa perspectiva, descentrando-a da ideia de que seja a única possível. Este decentramento nos aparece como um imperativo social que nos coloca sob a obrigação. Os valores postos em jogo pelas instituições e as estruturas que compõem entre elas as exigências diversas dos indivíduos *humilham* a nossa vida. Ricoeur afirma que

o sentimento de ser obrigado por... exprime afetivamente o desnivelamento de valor entre o valor de minha vida e o valor das comunidades que tornam possível sob todas as suas formas a vida de outrem. A obrigação significa que o decentramento de perspectiva que outrem inaugura é um desnivelamento de valor (RICOEUR, 1967, p. 121) <sup>84</sup>.

Este sentimento de obrigação não significa coerção, temor – desumanização dos valores –, quando os valores caracterizados pelos costumes (*moeurs*) tomam o rosto de alguém, isto é, quando a obrigação é encarnada pelas pessoas. De sua parte, o chamado (*l'appel*) forma a parte superior e contrária em relação à coerção como desumanização dos valores e nível inferior das representações coletivas. O chamado é o signo de uma criação, da historialização viva dos valores pelos próprios homens e o limite superior da atração como o sentimento que exerce sobre o querer o bem das comunidades que estão em busca de justiça.

Ricoeur defende que a justiça seja uma regra de integração das pessoas em um “Nós” e o *eu (moi)* está como que desde sempre procurando preencher a lacuna sentida pela ausência originária do outro. A estrutura fundamental da intersubjetividade é movida, portanto, pela lacuna originária do *eu* que é preenchida pelo outro. Neste sentido, o *thumos* vai representar para Ricoeur a mediação entre a afetividade vital e a afetividade espiritual, sendo que esta última é justamente o que atrai

---

<sup>84</sup> “Le sentiment d’être obligé par... exprime affectivement le dénivèlement de valeur entre la valeur de ma vie et la valeur des communautés qui rendent possible sous toutes ses formes la vie d’autrui. L’obligation signifie que le décentrement de perspective que autrui inaugure est un dénivèlement de valeur” (RICOEUR, 1967, p. 121).

o homem em direção aos “Nós” e as “Ideias”. A propósito, em *L’homme faillible*, Ricoeur afirma que “a participação inter-humana não é possível sem a consciência de tomar parte de um tema criador que dá o seu teor de sentido à comunidade e assim lhe confere um lugar e um objetivo” (RICOEUR, 2009, p. 150). Sem dúvida, a justiça é, aqui, o tema criador que atrai o *eu* para o lado da comunidade<sup>85</sup>.

Como contornar a questão Kantiana do respeito à lei moral se o ser ultrapassado por..., ser absorvido pelo encontro com o transcendente é o vivido originário que coloca o *eu* na direção do tu, da comunidade, na qual se dá a obrigação, o respeito? Ricoeur considera que o respeito é o intermediário que faz parte, ao mesmo tempo, da sensibilidade, da afetividade (faculdade de desejar) e da razão, isto é, da potência de obrigação que procede da razão prática. Além disso, o respeito é a condição de síntese na pessoa, tendo seu objeto na humanidade da pessoa.

Para Kant, a razão pura é prática por ela mesma e de modo incondicionado, dando ao homem uma lei universal que é chamada lei moral. Por sua vez, Ricoeur defende que a razão é prática apenas se ela exerce “influência” sobre a faculdade de desejar. Assim a razão deve forjar a ideia de um sentimento *a priori* e, por outro lado, a sensibilidade torna-se acessível à razão. Ao mesmo tempo, “no respeito, eu sou quem obedeço e soberanamente quem ordena” (RICOEUR, 2009, p. 118). Como Ricoeur considera que o respeito é síntese na pessoa, ele defende que a pessoa, pertencendo ao mundo sensível, está submetida a sua personalidade, ao passo que ela pertence ao mundo inteligível. Este duplo pertencimento ao mundo sensível e ao mundo inteligível é que confere a possibilidade de uma discordância ao modo de uma “falha” existencial que leva à fragilidade do homem. A queixa de Ricoeur em relação a Kant é que ele procede de uma antropologia pessimista que é dominada pelo mal radical. Na análise do respeito, a sensibilidade, a afetividade, já é decaída, corrompida e por isso ela é excluída da esfera moral.

Ao fim, como entender que o respeito tenha a ver com a realização do involuntário relativo à vida? A resposta deve-se ao fato que Ricoeur defenda que o respeito não seja guiado pela razão pura prática que exclui a faculdade de desejar, mas, na verdade, seja o intermediário que pertence à sensibilidade, assim como à razão. O

---

<sup>85</sup> “La communauté est mon bien parce qu’elle tend à m’achever dans le nous où la lacune de mon être serait comblée” (RICOEUR, 1967, p. 122).

sentido que Ricoeur dá ao respeito como síntese na pessoa toma-a como pertencente ao mundo sensível e ao mundo inteligível. Vale lembrar que a humanidade é a personalidade da pessoa e que o involuntário relativo é relativo a uma vida que solicita a nossa decisão e o nosso esforço e, deste modo, espera pela minha humanidade. Ocorre, então, que a nossa vida como tarefa, como projeto de existência, requer que a vontade acolha a afetividade como sua moção voluntária. Portanto, não há tarefa e projeto de existência que não tome a pessoa como aquela intenção prática que é, ao mesmo tempo, razão e sensibilidade.

## 2.5 - “*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*”

Ricoeur considera que os aspectos afetivos que nos são provocados pela percepção da coisa estão implicados nas disposições práticas de nossa vontade a título de motivação para a ação. “É nutrindo de *motivos* uma vontade que *projeta* e se projeta que [nossa] vida afetiva desenvolve suas avaliações espontâneas ou refletidas; o agradável, o detestável são momentos nesse movimento de antecipação que nos chamamos projeto” (RICOEUR, 2009, p. 91). Isto aponta que as nossas ações são praticadas a partir dos motivos que nos levam a praticá-las e, por sua vez, as nossas motivações amparam-se em nossa vida afetiva que gera o sentimento de atração ou repugnância.

Ricoeur (2009, p. 136) propõe uma análise vertical dos graus do sentimento “para compreender a amplitude do sentimento à imagem da razão”. O sentimento tem por função geral a interiorização da realidade que é objetivada, por um lado, pela receptividade da percepção da coisa, que constitui a perspectiva finita e, por outro lado, pela transgressão de qualquer ponto de vista sob a ideia de conhecer. Sendo assim, ainda que as sínteses do conhecer (transcendental) e do agir (prática) tenham se dado um após o outro, “o acontecimento (*avènement*) do sentimento é necessariamente contemporâneo daquele do conhecimento” (RICOEUR, 2009, p. 135). Então, ainda que seja possível levar a cabo a reflexão que distingue o nível transcendental do prático, chegando ao do sentimento, Ricoeur insiste que “o sentir desdobra-se *como* o conhecer, proporcionalmente ao conhecer e, no entanto, *de outro modo* que o conhecer, sobre um modo não objetivo, sobre o modo do conflito interior”, uma vez que o sentimento é que interioriza e desperta o conflito entre o prazer e a felicidade, como uma busca sem fim do eu (*moi*) que busca por si mesmo em meio a estes polos (RICOEUR, 2009, p. 135-136. Itálico do autor; 2004, p. 263).

A análise vertical do sentimento tem em vista a amplitude própria ao sentir e a sua íntima desproporção, que se expressa, como foi dito acima, na desproporção originária do desejo vital e do amor intelectual. Porém, esta análise é tributária daquela que revelou a horizontalidade paradoxal do sentimento, a saber, que: o sentimento (o amor, o ódio) é intencional na medida em que a “coisa”, enquanto objeto intencionado, podendo ser um objeto em geral, pessoas, ideias, comunidades, é que nos faz sentir “alguma coisa” como sendo agradável ou repugnante. Trata-se de uma intencionalidade bem estranha, salienta Ricoeur, porque, ao mesmo tempo, que ela designa qualidades sentidas *sobre* os objetos, *sobre* as pessoas, etc., revela que o eu (*moi*) é afetado em seu íntimo. Assim, no mesmo vivido concorrem uma intenção e uma afecção.

Como o paradoxo do sentimento designa um aspecto da coisa e, ademais, por este aspecto manifesta-se a intimidade do eu (*moi*), considera-se que a reciprocidade do sentir e do conhecer torna claro que este institui uma ruptura fundamental entre o objeto e o sujeito, justamente, porque ele exterioriza e coloca no ser seu objeto. Ao “destacar” o objeto, o conhecimento o opõe ao sujeito que o intenciona. Por seu turno, ao contrário desta posição de exteriorização do objeto, o sentimento compreende-se “como a manifestação de uma relação com o mundo que restitui sem cessar nossa cumplicidade, nossa inerência, nosso pertencimento, mais profundos que toda a polaridade e que toda a dualidade” (RICOEUR, 2009, p. 129). Há aí uma relação de quem experimenta este vivido junto ao mundo. Esta relação é antepredicativa, pré-reflexiva, pré-objetiva, bem como hiper-predicativa, hiper-reflexiva, hiper-objetiva, contudo, ela não é apanhada em si mesma, porque, Ricoeur (2009, p. 129) defende que “nós vivemos na dualidade do sujeito e do objeto que educou nossa linguagem” e que “esta relação não pode ser alcançada senão *indiretamente*”.

As consequências disto são enormes para a filosofia de Ricoeur e além de extremamente pertinentes para o desenvolvimento de sua obra posterior à *Finitude et culpabilité*, porque ele afirma que o sujeito, por conseguinte, sua capacidade de apercepção da “coisa” não é posicional, isto é, o sentimento não cria nenhum objeto, havendo uma crença natural na existência. Portanto, é em razão desta visada (sobre a coisa) e, sobretudo, desta relação entre sujeito e objeto é que o sentimento pode ser dito, comunicado, “elaborado em uma língua de cultura”. Doravante, é a partir da linguagem que a visada *sobre* a coisa, *sobre* o mundo, e acrescentamos, sobre a vida, pode ser expressa. Como dissera Ricoeur

nas conclusões de *Finitude et culpabilité*, o ser do homem que participa do ser do mundo não cessa de ser interpelado em cada símbolo!

A intenção em direção ao objeto e afecção sentida em sua percepção é a fonte da amplitude da dialética do sentir e do conhecer. Por um lado, pela representação que fazemos da coisa, ela nos aparece como algo oposto a nós, a *mim*, por outro lado, o sentimento atesta e revela os sentimentos sentidos como uma articulação referente à realidade que nos desagrada, nos harmoniza, e sobre a qual fazemos a representação afetiva sobre o modo do ‘bom’ ou do ‘mal’. Segundo Ricoeur (2009, p. 132), os escolásticos empregavam a expressão “conaturalidade” (*connaturalité*) para designar “esta cooptação mútua do vivente aos bens que lhe convinham e aos males que lhes desconvinham”, na medida em que se tratava de um lugar comum entre o nosso ser e os seres.

A noção de tendência, extraída da psicologia de conduta, enquanto uma relação voltada ao mundo, mas expressa em termos de ação ou reação, seria uma versão contemporânea desta conaturalidade que é operada de modo silencioso, porém consciente e sensível em nossas afecções, nas formas de conduta, diz Ricoeur, tal como a tendência. Entretanto, este tipo de comportamento que age ou reage em vista do que nos aparece como um bem ou como um mal somente é compreendido por contraste no movimento de objetivação do conhecer. Desta maneira, o sentimento tem de ser considerado como misturado à atividade de objetivação e ao conhecimento da coisa. A partir desta atividade é que “o sentimento projeta seus correlatos afetivos, suas qualidades sentidas: o agradável e o detestável, o desejável e o abominável, o triste e o alegre” (RICOEUR, 2009, p. 133). Estas qualidades sentidas são concebidas como a manifestação intencional de nosso vínculo indiviso com o mundo, sendo tanto uma espécie de sensação própria a nós – uma cor própria da alma – quanto uma afecção, decorrente de nossa receptividade desde a abertura para o mundo promovida pelo corpo próprio, como o vínculo originário entre nós e o mundo. Ao cabo desta análise do sentimento descrito como a unidade de uma intenção dirigida ao mundo e de uma afecção do eu (*moi*) tem-se o que Ricoeur qualifica de “mistério do sentimento”. O mistério do sentimento é a relação de minha existência com os seres e ao ser pelo desejo e pelo amor.

O principal mote desta antropologia da falibilidade que Ricoeur propôs é a consideração do aspecto afetivo como constituinte da totalidade da realidade humana. Neste sentido, com efeito, Ricoeur concede um espaço importante à teoria do sentimento no seio de sua

antropologia, por meio da reabilitação da vida afetiva como marca da desproporção humana. Em verdade, na ordem afetiva a desproporção é a fragilidade (afetiva), que é “a dualidade humana do sentimento” (RICOEUR, 2009, p. 175).

Ricoeur explica que a especificidade da afetividade humana é a dualidade da desproporção originária do desejo vital e do amor intelectual, desta maneira, opõe-se à tradição filosófica dos chamados “tratados das paixões”, que consideram que todas as paixões, os sentimentos humanos, obedecem à ordem explicativa que vai do simples ao complexo. A desproporcionalidade afetiva entre o vital e o espiritual enlaça-se em um “nó afetivo”, que é o “coração” (*coeur*), enquanto sede da afetividade (sentimentos/paixões). A partir do *thumos* platônico, Ricoeur afirma que o “coração” é o núcleo afetivo. Antes de qualquer coisa, a vida humana é movida por um desejo que lhe é constituinte, que sustenta a perspectiva afetiva na medida em que ela é uma abertura para o mundo: “Se o sentimento manifesta o que visa a vida, se ele revela o oriente das tendências que tendem nossa vida em direção ao mundo, o sentimento deve *acrescentar* uma dimensão original à compreensão simplesmente transcendental da realidade humana” (RICOEUR, 2009, p. 135. *Itálico do autor*)<sup>86</sup>.

Na visão de Sugimura (1995, p. 206, n. 49), ao insistir no caráter de mediação do *thumos*, Ricoeur teria querido retirá-lo da hierarquia platônica da alma e aplicá-lo à estrutura humana. Como o próprio filósofo francês afirmava, “é preciso ir mais longe: o *thumos* não está unicamente ‘situado entre’ o vital e o espiritual; ele é a respeito deles o ‘misto’” (RICOEUR, 2009, p. 178). A intuição de Sugimura confirma-se com a própria afirmação do filósofo ao dizer que “*thumos* é propriamente o coração humano, a humanidade do coração” (RICOEUR, 2009, p. 154).

Neste momento, é possível voltar à análise vertical baseado na mediação do *thumos* sobre o desejo vital e o desejo espiritual. Na passagem abaixo, nota-se que Ricoeur dirige sua atenção para a vida afetiva como a região intermédia que constitui o aspecto de finitude do viver sob o princípio do prazer e o aspecto de infinitude do pensar sob o princípio da felicidade. Oscilando entre a imaginação indefinida da atração pelo vital (*bios*) e a atração do amor espiritual (*logos*), a vida

---

<sup>86</sup> “Si le sentiment manifeste ce que vise la vie, s’il révèle l’orient des tendances qui tendent notre vie vers le monde, le sentiment doit *ajouter* une dimension originale à la compréhension simplement transcendantale de la réalité humaine” (RICOEUR, 2009, p. 135).

afetiva ambígua do *thumos* constitui “um *misto instável* a partir do qual [emerge] um *si* concreto” (AMALRIC, 2012, p. 111). É esta oscilação que torna possível uma história que nos revela a afetividade de nossas vidas <sup>87</sup>, ou seja, que nossas vidas são afetivas, além de penderem ao discurso racional e à objetivação, pois é no curso de nossas experiências vividas que vamos tomando consciência desta dimensão afetiva. Neste sentido, a oposição entre o *bios* e *logos* é baseada em um conflito interno ou ainda sobre uma discórdia originária entre a vida e o espírito, entre os afetos sensíveis motivados por valores que são revelados pelo corpo e os afetos ativos que são valores motivantes do querer e nos impulsionam para fora, em direção de... É esta discórdia originária que exprime a dualidade do homem (*duplex in humanitate*) junto à unidade de sua vitalidade (*homo simplex in vitalitate*).

Ricoeur estrutura a sua meditação antropológica sob o princípio de cisão decorrente da reflexão pela coisa, então, como nos mostra a dialética do sentir e do conhecer, somente tomamos consciência da teoria do sentimento e o conflito no interior do “coração” pela objetivação do objeto. O excerto a seguir revela que o homem converte-se em um *si* que se distingue basicamente por não confundir-se com os entes naturais e com os demais entes que tenham o mesmo estatuto ontológico que o seu:

Podemos localizar sob o signo deste *thumos*, ambíguo e frágil, toda a região mediana da vida afetiva entre as afecções vitais e as afecções espirituais, em resumo, toda a afetividade que faz a transição entre o viver e o pensar, entre o *bios* e *logos*. É notável que seja nesta região intermediária que se constitui um *si*, diferente dos seres naturais e diferente de outrem. O viver e o pensar, dos quais exploramos as afecções específicas sob o signo de *epithumia* e do *éros*, estão um após o outro de um lado ou de outro do *Si*; é unicamente com o *thumos* que o desejo reveste o caráter de diferença e de subjetividade que faz um *Si*; inversamente o *Si* se ultrapassa nos sentimentos de pertencimento a uma comunidade ou a uma ideia. O *Si* é neste sentido ele mesmo um ‘entre-deux’, uma transição. Ora esta diferença

---

<sup>87</sup> “Le *thumos* glisse un indefini, qui rend possible une histoire, mais aussi rend possible un malheur d’exister” (RICOEUR, 2004a, p. 262-263).

do si, é preciso tentar apercebê-la acima da preferência do si que a torna hostil e má; a preferência de si, que é falta ou um aspecto da falta, encontra precisamente nesta constituição da diferença da estrutura da falibilidade que a torna possível sem torná-la inevitável. É preciso então escavar, perfurar *sob* as ‘paixões’ que, na vida histórica e cultural, mascaram a inocência da ‘diferença’ sob a cobertura da ‘preferência’ orgulhosa e assassina (RICOEUR, 2009, p. 154-155. Itálicos do autor) <sup>88</sup>.

O que faz a humanidade do homem dupla é a polaridade do *bios* e do *logos*. De saída, tal humanidade é sustentada sob a base do vital, porém, neste caso, é preciso ter o cuidado de não tomar o vital como o meramente orgânico e biológico, porque Ricoeur considera aquela polaridade (ou dualidade) como originária, ou seja, ela não é derivada de nenhum arranjo biológico que seja dependente de interação fisiológica para a manutenção da vida. Contudo, sem dúvida, estamos organicamente enraizados no mundo e ligados à vida que nos atravessa e faz de nós um centro de perspectiva desde onde nós somos (RICOEUR, 2009, p. 139).

O *thumos* é o sentimento originário, porque configura determinado tipo de sentimento que tem a demanda por desejos que têm

---

<sup>88</sup> “On peut placer sous le signe de ce *thumos*, ambigu et fragile, toute la région médiane de la vie affective entre les affections vitales et les affections spirituelles, bref toute l’affectivité qui fait la transition entre le vivre et le penser, entre *bios* et *logos*. Il est remarquable que c’est dans cette région intermédiaire que se constitue un *soi*, différent des êtres naturels et différent d’autrui. Le vivre et le penser, dont nous avons exploré les affections spécifiques sous le signe de *epithumia* e du *éros*, sont tout à tour en deçà ou au-delà du *Soi*; c’est seulement avec le *thumos* que le désir revêt le caractère de différence et de subjectivité qui en fait un *Soi*; inversement le *Soi* se dépasse dans les sentiments d’appartenance à une communauté ou à une idée. Le *Soi* est en ce sens lui-même un ‘entre-deux’, une transition. Or cette différence du *soi*, il faut essayer de la surprendre en deçà de la préférence de soi qui la rend hostile et méchante; la préférence de soi, qui est la faute ou un aspect de la faute, trouve précisément dans cette constitution de la différence la structure de la faillibilité qui la rend possible sans la rendre inévitable. Il faut donc creuser, forer *sous* les ‘passions’ qui, dans la vie historique et culturelle, masquent l’innocence de la ‘différence’ sous le couvert de la ‘préférence’ orgueilleuse et meurtrière” (RICOEUR, 2009, p. 154-155).

a peculiaridade de serem indefinidos e intermináveis, onde se dá a fragilidade do ser do homem. Também toda a ordem de conflitos que venham a ter a sua origem em nossa infância ou relação com o meio pode ser interiorizada, porque o conflito no coração do homem o precede e lhes confere o seu traço de intimidade que lhe é próprio desde a origem (RICOEUR, 2004a, p. 264-265). Sejam da ordem do viver ou do pensar, as afecções, que preenchem a região mediana do coração,

são aquelas que animam as ‘paixões’ mais importantes da história e da cultura; não mais as ‘paixões’ elementares dos *Tratados das Paixões*, mas ao contrário as paixões essencialmente inter-humanas, sociais, culturais, comunitárias que Kant considerava sob o triplo título de *paixão de ter*, *paixão de dominação* e *paixão de honra*. (RICOEUR, 2004a, p. 262. Itálicos do autor)<sup>89</sup>.

De que maneira aparecem as extremidades do viver e do pensar sob a ideia de afecções específicas constituídas pelo desejo (*epithumia*) e pelo amor (*éros*)? Segundo Ricoeur (2004a, p. 258; 2009, p. 137), o movimento da necessidade, do desejo e do amor pode chegar a seu termo pelo prazer e pela felicidade. Ao prazer compete levar a termo em seu mais alto nível atos e processos isolados, parciais e finitos. Por seu turno, à felicidade compete levar a termo ao seu melhor nível a obra total do homem entendida como a sua destinação, o seu projeto de existência. Estas duas afecções são consideradas como duas destinações perfeitas ligadas ao poder de ação do homem e ao seu ciclo de determinações específicas, quais sejam, “eu quero”, “eu posso”, “eu desejo” (RICOEUR, 2009, p. 87), no entanto, há uma discordância íntima entre as duas afecções em razão da dualidade de seus “fins” que animam os “movimentos” e “apetições” e, por consequência, isto cinde internamente o desejo humano.

Assim como a perspectiva finita somente se constitui enquanto tal na intenção de verdade que a transgride, o prazer também surge a partir de outra visada afetiva que o mostra como simples prazer. Podemos

---

<sup>89</sup> “Les affections qui remplissent cet intervalle ce sont celles qui animent les ‘passions’ les plus importantes de l’histoire et de la culture; non plus ces ‘passions’ élémentaires des *Traité des Passions*, mais au contraire les passions essentiellement interhumaines, sociales, culturelles, communautaires que Kant plaçait sous le triple titre de *passion d’avoir*, *passion de domination* et *passion d’honorer*” (RICOEUR, 2004a, p. 262).

sofrer por ter o prazer e ter o prazer ao sofrer, assim “esses sentimentos de segundo ordem que hierarquizam a afetividade manifestam já o poder do sentimento de se ligar ao prazer e de se comportar em relação a ele” (RICOEUR, 2009, p. 138). Este desdobramento do prazer pode ser a porta de entrada para a crítica do princípio do prazer, pois não parece ser o indício ou promessa em direção à felicidade, além disso, esta crítica afetiva é facilmente assimilada à crítica moralizante que relaciona o prazer ao mal. No entanto, o que importa é insistir em uma crítica da afetividade que mostre a transgressão do prazer pela felicidade e “apenas reencontramos a chave desta crítica colocando-se não em face da maldade, mas da bondade, da *perfeição* do prazer” (RICOEUR, 2009, p. 138).

O prazer é perfeito justamente porque ele realiza a ação até seu objetivo último e também em razão de não se procurar nele uma forma mais acabada do que aquela que ele já se encontra. Na esteira de Aristóteles, Ricoeur tem em mente que o prazer é uma perfeição finita, precária e perecível, consoante com os bens ao qual o prazer manifesta possessão por sua satisfação. A vida é uma atividade. O prazer e a vida aparecem indissociavelmente ligados, porque o prazer ocorre na atividade e ele é que torna esta perfeita (ARISTÓTELES, 2001, 1175a). A vida não é uma atividade entre as demais, mas a condição existencial de todas as demais. Como o prazer torna a atividade perfeita, por isso, torna a vida perfeita. Manifestando prazerosamente o viver como sendo prévio a qualquer coisa, desta maneira o prazer é total assim como a felicidade e representa a felicidade naquele instante. Todavia, diz Ricoeur (2009, p. 140. *Itálico do autor*), “é precisamente esta contradição da felicidade no instante que ameaça de paralisar o dinamismo do agir na celebração do *Viver*”, mas é um erro ver nesta relação espontânea do prazer voltado ao viver como sendo uma degradação real e efetiva, ligada ao mal. Longe disto, Ricoeur pensa que esta perfeição finita do prazer pode obliterar o horizonte afetivo.

Pensada, agora, no cerne da antropologia ricoeuriana, a obliteração do horizonte seria o prazer poder inibir a si mesmo voltando-se para aquela atividade que lhe é mais prazerosa, podendo “até se confundir com a felicidade que seria portanto o prazer perfeito” (RICOEUR, 2009, p. 140). Mas, acima de tudo, o prazer poderia conduzir o si concreto para o simples viver, o que demoveria o homem – que é este si concreto – do amor espiritual (*éros*), ou seja, da razão como sua “destinação”, como sua “intenção”, que lhe permite continuar sua existência e a realização de sua humanidade. Neste sentido, a razão como abertura para a totalidade é que gera o sentimento enquanto

abertura para a felicidade (RICOEUR, 2004a, p. 258-260). Então, é por esta obliteração do sentimento no prazer é que Ricoeur (2009, p. 141) julga necessário recuperar a problemática da felicidade por meio da suspensão do prazer.

Ao fim de sua reflexão sobre a teoria do sentimento, Ricoeur começa a dar as indicações daquilo que ele chamaria de afirmação originária e que nos faz perseverar no ser. Esta perseveração no ser, que nos liga ao conhecer e ao sentir, tem no amor intelectual, no *Éros*, o seu sentimento fundamental. O amor intelectual, por meio do qual nos estamos no ser, determina-se na diversidade do sentimento de pertencimento que se exprime em nosso desejo de ser. A diversidade do sentimento de pertencimento esquematiza-se em duas direções, a saber, a participação inter-humana ao “Nós” e a participação às tarefas, às obras supra pessoais que são as “Ideias” (RICOEUR, 2009, p. 149).

### CAPÍTULO 3 - CONHECIMENTO DE SI E A VIDA COMO QUESTÃO HERMENÊUTICA

Em entrevistas e em outros textos, Ricoeur destacou reiteradamente que a sua filosofia não é amparada por um projeto definitivo e homogêneo. Ao contrário, o seu percurso filosófico é sinuoso e para alguns não se trata de um filósofo com um pensamento original, pois não faria mais que tomar duas posições aparentemente antagônicas procurando a partir daí encontrar pontos de conciliação (GAGNEBIN, 1997, p. 261). A descontinuidade e a retomada de questões que Ricoeur julgava interessantes no interior do pensamento ocidental têm de serem vistas como o esforço de “engajar a reflexão filosófica em outros campos de investigações e de outros discursos racionais” (FREY, 2008, p. 57).

De acordo com o que dissemos no início do capítulo 2, a “entrada” de Ricoeur na hermenêutica ocorreu tardiamente, sendo motivada pelo problema da origem do mal ou ainda pelo problema da vontade decaída que se mostra na linguagem da confissão (*l'aveu*), como ele próprio reconhece em textos como (a) *J'attends la renaissance*, (b) em uma entrevista concedida a Charles Reagan (1991, p. 156), (c) na introdução ao livro *Paul Ricoeur: La poétique del sí-mismo* de Marie-France Begué (2003) e (d) na apresentação ao livro de Turolde, *Promenade au fil d'un chemin* (2000b, p. 15-20).

Sem constrangimento, Ricoeur declarava também que o seu projeto de uma hermenêutica filosófica de inspiração originariamente fenomenológica passara por mudanças no decorrer das décadas, o que permite que ele mesmo reconheça a existência de estágios hermenêuticos, os quais se caracterizam por nuances e complementaridades se comparamos um estágio com o outro. É possível perceber que existem três estágios hermenêuticos, a saber: 1) a hermenêutica identificada com a arte de decifrar os sentidos indiretos, ou ainda, sentidos múltiplos ou expressões de duplo sentido; 2) a hermenêutica relacionada ao problema geral da linguagem escrita e dos textos; 3) a hermenêutica como modo de interpretação das capacidades humanas de agir, isto é, hermenêutica do si.

Os dois primeiros estágios são mencionados por Ricoeur em seu artigo *From existentialism to the philosophy of language*, publicado em 1973. Em *Réflexion faite* (1995a), sua autobiografia intelectual, ele reforça os dois anteriores e acrescenta o terceiro. Ao falarmos em estágios, como a própria semântica da palavra expressa, estamos considerando que se trata de certos períodos, por vezes, específicos de

um processo contínuo de aprimoramento. Qual seria o liame entre estes três estágios? Sem dúvida, é o conceito de interpretação. Uma das questões principais que a hermenêutica traz à tona é a questão da linguagem e a necessidade de determinar o significado das expressões, dado os diferentes sentidos que elas têm nos contextos de locução, mas se entende por hermenêutica não apenas a determinação de sentidos entre significados lexicais, mas a necessidade de decifração de expressões que colocam dificuldades à interpretação. Como expressa Scheleiermacher, quando não compreendemos o que isso ou aquilo quer dizer, diz-se que temos um problema hermenêutico. Então, a hermenêutica está vinculada ao problema da má interpretação, daquilo que apresenta dificuldades para a compreensão. No entanto, mais importante do que o caráter epistemológico, isto é, vir a saber o que significa determinada expressão, é compreender que sentido ela apresenta para a interpretação da vida humana que se expressa nas obras da cultura.

Como lembra Grondin (1999), a hermenêutica adquiriu importância no âmbito dos exercícios teológicos da exegese bíblica no período medieval, quando Agostinho dissera em sua *Doutrina Cristã* que as passagens obscuras da escritura deveriam ser interpretadas à luz das passagens claras, porém, foi no século XIX, com Schleiermacher que a hermenêutica acede ao estado de teoria ao passar pelo processo que Ricoeur chama de “desregionalização” (*dérégionalisation*) e por consequente universalização. Esta universalização toma em conta que a hermenêutica não se refere apenas à interpretação dos textos bíblicos, mas também à interpretação das leis jurídicas e das obras de arte.

Consideradas como o tema da hermenêutica, os textos bíblicos, as leis jurídicas e as obras, são vistas como o resultado da intenção de um autor ou autores. Destarte, a obra é a expressão intencional de um autor, o qual é a expressão de uma individualidade, sendo a obra o ponto de partida para o intérprete. Dado que as dificuldades de compreensão são recorrentes, então a maneira de tentarmos solucionar os problemas de má-compreensão é a formulação de um método universal. Tal método é composto pelos aspectos gramatical e técnico. Em alguma medida, a hermenêutica está relacionada ao “outro”, quando se quer interpretar aquilo que o autor de um texto disse (Scheleiermacher) ou se objetiva a interpretação das expressões da vida por meio da obra de arte e do texto (Dilthey). No artigo *Existence et herméneutique*, Ricoeur expõe que a hermenêutica está relacionada ao deciframento dos “traços” da vida do sujeito existente e histórico, ao modo de uma reflexão sobre essas obras, nas quais se exhibe o fenômeno do esforço e do desejo para existir

(RICOEUR, 1969, p. 21), porém é preciso ter cuidado para não reduzir a sua concepção hermenêutica a uma definição, porque, ao mesmo tempo em que se trata de uma investigação bastante especulativa e meticulosa, ela está espalhada por vários textos, exigindo que se encontre um fio condutor do problema para não se perder entre tantas referências intra e extratextuais de autores e conceitos empregados pelo filósofo francês. Daniel Frey diz acertadamente (2008, p. 57) que Ricoeur não apresenta uma espécie de “manifesto hermenêutico” como propusera Gadamer ao oferecer os traços fundamentais de sua hermenêutica filosófica em *Verdade e método*. De modo geral, a hermenêutica de Ricoeur tem muito a ver com a interpretação do esforço e do desejo de existir relacionada com a atitude reflexiva do sujeito (do existente ou da pessoa) que procura, paradoxalmente, a compreensão de si pela “dimensão quase tradicionalista” que não deixa de vir à tona com as obras da cultura (MICHEL, 2004, p. 646). Portanto, a existência como uma existência doada, recebida – que, de algum modo, se confunde com a ideia de vida doada, recebida – não é uma existência desde sempre dada e possuída: “Eu sou, mas quem sou eu, eu que sou? Eis o que eu não sei mais” (RICOEUR, 1969, p. 211). É justamente este esquecimento do ser no *cogito*, na consciência, que Ricoeur procura trazer à luz por meio da hermenêutica entendida como problema geral da linguagem escrita e dos textos.

### 3.1 - Compreensão de si e hermenêutica

Nesta seção vamos tomar como referência três artigos de Ricoeur que compõe *Le conflit des interprétations*, quais sejam, *Heidegger et la question du sujet*, *La question du sujet: le défi de la sémiologie*, nos valendo de modo especial de *Existence et herméneutique*. Este último expõe as linhas gerais acerca da concepção que Ricoeur tinha de hermenêutica, enquanto via longa da compreensão, direcionada para o caráter epistemológico da objetivação de alguns objetos hermenêuticos (psicanálise, fenomenologia da religião...) que já apontam para a existência de um extrato de ser no *cogito*.

A nosso ver, *Existence et herméneutique*, que abre o livro *Le conflit des interprétations*, tornou-se um texto de referência sobre a concepção ricoeuriana de hermenêutica, em especial, por três razões: em primeiro lugar, neste texto, Ricoeur reforça sua crítica ao *cogito* através da noção de existência, propondo dar “um sentido aceitável” ao termo com a defesa do argumento de que “o *cogito já* está posto no ser” e um dos modos de fazê-lo aparecer é por meio da análise semântica e

reflexiva, que traria elementos ontológicos, ao passo que pela linguagem mostra-se algo da existência do ser; Em segundo lugar, ele propõe o enxerto da hermenêutica na fenomenologia e defende a via longa da compreensão que se opõe à via curta, termo que designa a analítica existencial do *Dasein*, rebatizada por Ricoeur de ontologia da compreensão; Em terceiro lugar, o problema da reflexão, que coloca em questão o *cogito*, tem de tornar-se uma problemática da existência deste ser que toma a si mesmo como compreensão de si, por este longo e laborioso caminho da via longa.

Construída por meio da hermenêutica, enquanto interpretação de sentidos múltiplos, a crítica de Ricoeur ao *cogito* é exposta em *Existence et herméneutique*, entretanto, neste texto, a nosso ver, a crítica é ainda bastante incipiente, porque o que ele desaprova no *cogito* é a sua verdade vã, mas invencível, sendo um lugar vazio que sempre foi preenchido por um *falso cogito* (RICOEUR, 1969, p. 21). As críticas mais contundentes vão aparecer em *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) e em *La question du sujet: le défi de la sémiologie* (1967)<sup>90</sup> e *The crisis of the cogito* (1996), e são feitas, sobretudo, a partir da ideia de uma filosofia reflexiva.

Se avançarmos cronologicamente em relação à *Le conflit des interprétations*, vemos que no artigo chamado *De l'interprétation*<sup>91</sup>, que abre *Du texte à l'action* (1986), bem como no debate com o neurobiólogo Jean-Pierre Changeux<sup>92</sup>, Ricoeur (1986, p. 29-33; 1998, p. 10-11) diz que a tradição filosófica na qual ele reconhece-se é caracterizada (1) por estar na esteira da filosofia reflexiva, (2) no âmbito de influências provocadas pela fenomenologia e, por fim, (3) por ser

---

<sup>90</sup> Os artigos *Existence et herméneutique*, *La question du sujet: le défi de la sémiologie* e *De l'interprétation* foram publicados, respectivamente, em 1965, 1967 e 1983, porém foram compilados pelas coletâneas *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969), como é o caso dos dois primeiros, e *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986), como é o caso do último artigo. Quando aparecerem citadas algumas de suas passagens, tomaremos como referência bibliográfica o ano em que foram publicados nas obras das quais fazem parte.

<sup>91</sup> Trata-se da versão francesa e parcial de um texto que foi publicado pela primeira vez em inglês com o título *On interpretation* em *Philosophy in France Today*, em 1983, sob a direção de Alan Montefiore. Nesta mesma obra, constam textos de Pierre Bourdieu, Emmanuel Levinas, Claude Lefort, Jacques Derrida entre outros.

<sup>92</sup> CHANGEUX, Jean-Pierre; RICOEUR, Paul. **La nature et la règle**. Ce qui nous fait penser. Paris: Odile Jacob, 1998.

uma variante hermenêutica da fenomenologia. Esta descrição feita pelo próprio autor é bastante conhecida de seus leitores e extremamente relevante, pois, como diz Daniel Frey (2008), ajuda a entender a quase obsessão de Ricoeur com relação ao *cogito*, como o apanágio da filosofia reflexiva.

O objeto da filosofia reflexiva referir-se-ia à “possibilidade de *compreensão de si* como sujeito das operações de conhecimento, de volição e de estimação, etc.” (RICOEUR, 1986, p. 29), sendo Descartes, Kant e Nabert alguns dos filósofos representantes desta corrente de pensamento. Contudo, ainda que estes últimos sejam exemplos paradigmáticos, Ricoeur não considerava ter havido *uma* filosofia reflexiva que fosse a mais importante entre todas. Em verdade, reconhece que houve estilos reflexivos, os quais, geralmente, deram origem ao subsequente por meio das críticas direcionadas ao que lhe antecedeu. Desta cadeia de revisões da posição antecedente, Ricoeur diz que há o *cogito* socrático, o *cogito* agostiniano, o *cogito* cartesiano, o *cogito* kantiano, o *eu* fichteano, inclusive, Husserl é visto como uma das expressões contemporâneas de reinterpretação da filosofia reflexiva da matriz cartesiana e kantiana (Ver: RICOEUR, 1969, p. 233; 1986, p. 29; 1998, p. 10; 1990, p. 15; 2010, p. 22).

Tendo em conta que o próprio Ricoeur constata em sua filosofia este gesto que toma a *compreensão de si* como uma das questões que mais lhe chamou a atenção, podemos afirmar que ele não rejeita a subjetividade, mas, em *Soi-même comme un autre*, insiste que as expressões da filosofia reflexiva ou filosofias do sujeito (do *cogito*) são *atopos* por não haver um lugar comum entre elas, ou melhor, por este lugar estar sempre sendo questionado (RICOEUR, 1990, p. 27). Na realidade, caberia questionar se a antropologia do homem capaz de Ricoeur, que na década de 1960 começava a delinear-se como “hermenêutica do eu sou”<sup>93</sup>, também não sofre deste lugar indefinido, uma vez que a identidade narrada tem de ser sempre recontada, estando exposta à permanente ipseidade do sentido.

Em *Le conflit des interprétations* já se percebe, então, a modificação vocabular e, sobretudo, de conteúdo. Vocabular no que tange à substituição da expressão *cogito* por “existente”, a qual, ao fim e ao cabo, dá lugar ao termo *si-mesmo*. De conteúdo, pois, a relação entre o sujeito que tomava o objeto como a *coisa fora dele*, que tinha de ser conhecida, torna-se o existente que toma a ele próprio como o objeto do

---

<sup>93</sup> A este respeito consultar RICOEUR, P. La question du sujet: le défi de la sémiologie. In: **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969, p. 233-262.

conhecimento de si, mediado pela compreensão simbólica. Segundo Ricoeur, a filosofia reflexiva que almejasse um “futuro” não poderia prescindir dos resultados decorrentes da abordagem crítica da análise psicanalítica e da linguística estrutural, pois, a primeira, teria interseccionado “a apoditicidade de uma posição absoluta de existência [do eu sou] e a adequação do juízo referido a tal ser” e, a segunda, teria posto um desafio à filosofia do sujeito, já que “a noção de significação é situada em um campo distinto do das orientações intencionais de um sujeito” (RICOEUR, 1969, p. 238 e 246).

O “extrato de ser”, que Ricoeur supunha já estar presente no *cogito*, decorre, então, do caráter arcaico do desejo, como propõe Freud, mas que no âmbito das filosofias do sujeito tornou-se “esquecimento”, porque a ideia de consciência opõe-se e encobre o desejo. Isto quer dizer que o “eu sou” está extraviado entre os demais objetos e longe de seu centro de existência. Deste modo, a reflexão pela linguagem, pelos símbolos, propriamente ditos, tem de começar por este esquecimento do “eu sou”. Como frisa Ricoeur, em suas *Méditations cartésiennes*, Husserl, já apontava que o sentido daquilo que somos não está dado. Ainda que o *ego sum* (a subjetividade transcendental) tenha de ser tomado como uma evidência apodítica, “para além desse núcleo não se percebe mais que um horizonte indeterminado, de uma generalidade vaga, horizonte disso que, em realidade, não é objeto imediato de experiências, mas unicamente objeto de pensamento, que necessariamente o acompanha” (HUSSERL, 2001, p. 49).

A negação da relação sujeito-objeto é uma questão corrente na história da filosofia. Ricoeur pretendeu ir além da rejeição do *cogito*, ao almejar desenvolver uma *hermenêutica do existo* que se especifica pela crítica ao *cogito* “como simples princípio epistemológico”, procurando colocar “um extrato de ser” sob o *cogito*, por intermédio da filosofia de Heidegger, que vê no compreender um modo de ser e não um modo de conhecer (RICOEUR, 1969, p. 222). Em suma, a intenção é partir de “um extrato de ser” em vista de um *cogito partido, quebrado*, resultado da crítica ao seu caráter de verdade primeira. Este *cogito* ‘partido’ é restabelecido no plano ontológico sob a designação do *existo*. A discussão seria possível, conforme Ricoeur, em decorrência da questão acerca do ser e a “emergência do *Dasein*”, mas também, por se tratar tanto de uma crítica à metafísica do existente como *representação*, quanto do *cogito*. Assim ocorre porque essa metafísica era-lhe subjacente. Em linhas gerais, estamos falando, por um lado, da crítica à história da filosofia e, por outro, da reposição do traço ontológico no

*cogito* que, conforme o filósofo francês, foi pretendido, porém deixado de fora da elaboração cartesiana.

Ricoeur (1969, p. 23, 211 e 240) defende, portanto, que o *cogito* tenha de ser reformulado partindo da reflexão filosófica sobre a psicanálise – enquanto uma arqueologia do sujeito – que teria destituído a problemática do sujeito como consciência e restabelecido a existência como desejo: “a existência, nós podemos agora dizer, é desejo e esforço” (RICOEUR, 1969, p. 24). Na visão de Ricoeur, o desejo de ser apresentaria suas variantes no *appetitus* em Leibniz, no *conatus* em Spinoza (RICOEUR, 1969, p. 24 e 211; 2000c, p. 466). Outro modo de constituir uma hermenêutica seria através da fenomenologia do espírito, de Hegel, a qual, ao invés de interessar-se pelo sentido que está atrás do sujeito, busca o que está à sua frente (teleologia).

No entanto, a psicanálise não é e não deve ser o único modo de recolocar a problemática do *cogito*, porque se houvesse somente uma alternativa correríamos o risco de restringi-lo à interpretação unívoca, o que iria em direção contrária ao que sustenta o filósofo francês. As interpretações rivais não podem ser reduzidas a jogos de linguagem, onde cada um exporia as suas pretensões de totalização; na verdade, as interpretações rivais têm de afirmarem-se em suas funções particulares de existência, sendo assim, a psicanálise trataria de ser uma arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito uma teleologia, e a fenomenologia da religião uma escatologia. Como cada uma mostra apenas certa região de ser, é necessário procurar em uma abordagem semântica o ponto comum para servir de referência à hermenêutica, ao determinar a estrutura comum às diversas modalidades da expressão simbólica. Para isso, o estabelecimento de critérios para as modalidades simbólicas tem de andar junto com uma investigação dos processos de significação, além disso, tais critérios têm de apontar que o modo com que se interpreta coaduna-se com “a estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado” (RICOEUR, 1969, p. 18). O que quer dizer, por exemplo, que a fenomenologia da religião ocupar-se-ia com a interpretação do fenômeno do sagrado a partir do modo com este aparece no rito, já a psicanálise trataria das pulsões e o modo como estas aparecem como sintoma.

No que tange ao segundo ponto elencado acima: Ricoeur fala de um enxerto tardio da fenomenologia na hermenêutica, pois a origem da hermenêutica remete, primeiramente, à exegese, que tomava por objeto a compreensão do sentido fixado nos textos sagrados. A compreensão do texto constitui-se como problema desde a exegese bíblica, a qual o interpretava em vista do que (*quid*) ele foi escrito, interessando à

filosofia, porque ela implica tanto uma teoria do signo, quanto da significação. A exegese bíblica deparou-se com o problema hermenêutico da interpretação e da compreensão, respectivamente, no sentido preciso da exegese textual e, no amplo sentido, da inteligência dos signos linguísticos. O processo de leitura de texto, seja ele antigo, medieval ou moderno, demanda que o leitor, que se encontra no interior de uma dada cultura, supere não só a distância temporal, mas também histórica e tome parte deste sentido presente no texto, incorporando-o ao tempo presente, podendo influir sobre a compreensão que os seres humanos podem fazer de suas próprias vidas, conforme o momento histórico em que eles encontram-se. A necessidade de seguir exigências interpretativas no interior de uma cultura é considerada como um problema filosófico que perguntaria se é possível compreender um texto sem levar em conta o seu contexto de produção, ou seja, a cultura na qual ele foi originado. A condição histórica do contexto de produção e a implicação desta na interpretação de um texto por um leitor que também faz parte de dado momento histórico estão correlacionadas.

Ler um texto requer a sua contextualização, ou seja, o sentido de um texto vincula-se ao que está fora dele, ao que ele refere-se. A interpretação é processo de entendimento do discurso significante que nos diz algo da realidade. Em outros termos, os enunciados referem-se e apreendem o real por meio de expressões dotadas de significados. Portanto, no sentido da exegese textual, a interpretação é feita em consideração com os modos de compreensão, enquanto inteligência dos signos, dos quais se pôde dispor em uma dada época, por exemplo, o mito, a metáfora, a alegoria, que constituíram à sua época modelos de compreensão, como frisa Dilthey (1947, p. 323-324).

Concernente ao chamado enxerto da fenomenologia, quais seriam as contribuições que ela pode dar à hermenêutica em termos ontológicos? Conforme Ricoeur, interpretado a partir de Heidegger, Husserl contribuiria para a ontologia com a noção de “mundo da vida”, ao assinalar o caráter intencional ao sujeito como portador de visada e que possui um campo de significações. Segundo Ricoeur, embora a fenomenologia tenha fracassado, ao tentar reduzir por meio da redução da tese do mundo a questão do ser à questão do sentido do ser, ela encontrara “um ser vivo que sempre teve, por horizonte de todas as suas visadas, um mundo, o mundo” (RICOEUR, 1969, p. 13).

Assim, antes da objetivação da teoria do conhecimento tem-se a vida operante, que se converte no modo como “o existente ‘está com’ os existentes” (RICOEUR, 1969, p. 13). A inversão pode ser exemplificada pela figura do historiador. Se este, anteriormente, debruçava-se sobre a

história a fim de ‘conhecê-la,’ paradoxalmente, investigava aquilo do qual fazia parte. Agora, não só o historiador, mas também o seu objeto são tratados como históricos, ou ainda, aquele está contido em seu objeto, o que demonstra um traço ontológico.

Ricoeur sustentou que existiriam duas maneiras de fundar a hermenêutica na fenomenologia, a saber, a via curta e a via longa. A *ontologia da compreensão* ou *via curta* de Heidegger, caracteriza-se por tomar o *compreender* como um modo de ser e não como um modo de conhecimento, investiga-se, então, “o que é o ser que consiste em compreender?” A peculiaridade desse questionamento acerca do ser em geral requer que se indague o que é esse ser que existe compreendendo e é, ademais, o “aí” de todo o ser, a saber, o *Dasein*. O problema hermenêutico desloca-se para o âmbito desse ser que existe compreendendo. O objetivo é procurar um vínculo mais originário, entre o ser histórico com o conjunto do ser em geral do que a relação sujeito-objeto da teoria do conhecimento.

O movimento operado por Heidegger compõe-se da questão do ser e da emergência do *Dasein* na própria interrogação do questionante (Ricoeur, 1969, p. 222). O elo entre a pergunta pelo sentido do ser, por meio do *Dasein* como questionante, é o que possibilita a deposição do *cogito*, como primeira verdade, e o seu restabelecimento em uma ontologia a partir do *existo*.

Em *Ser e tempo*, ao caracterizar a história do ser, Heidegger afirma que “ser” é o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo. Heidegger declara que a pergunta pelo sentido do “ser” perdeu a importância e que, talvez, até mesmo a pergunta pelo sentido do ser não faça sentido. A questão acerca do sentido de ser deve ser colocada, pois o questionar é um buscar, e é desta busca que se obtém a direção prévia para a investigação. O que deve ser questionado é o “ser”, e nesse questionar pergunta-se pelo sentido do ser e se algum ente em específico deve ser interrogado. Segundo Heidegger, ao colocarmos a questão do ser e a pergunta pelo seu sentido consideramos que o sentido de ser já nos está à disposição de alguma maneira, como é o caso quando proferimos sentenças que expressam o estado de coisas no mundo: “O céu é azul”, “A cadeira é vermelha”. Temos compreensão do que isso significa, porém é essa compreensão comum que dificulta a definição do sentido de ser.

Heidegger afirma que o que tem de ser questionado é o ser e que o interrogado na questão do ser é o ente, pois ser é sempre ser de um ente. Por sua vez, o ente é tudo aquilo a que fazemos referência e aquilo que nos mesmos somos. Se isto é assim, qual ente deve ser o

interrogado? No § 9 de *Ser e tempo*, ao mesmo tempo em que Heidegger apresenta a definição de *Dasein*, ele expressa qual ente deve ser o interrogado: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre cada vez *meu*”. Nesse sentido, ele expressa duas características que fazem do *Dasein* o ente “privilegiado”. Primeiro, que “a ‘essência’ deste ente está em ter de ser”, isto é, o *Dasein* tem de assumir-se enquanto sua própria possibilidade, em seus modos possíveis de ser. Segundo, “o ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu” (Heidegger, 2009, p. 85-86). O ser deste ente que chamamos *Dasein*, que é cada vez meu e cuja “essência” está em existir, distingue-se dos demais entes justamente pelos modos de ser. Os entes que não possuem o caráter de *Dasein* são entes simplesmente dados dentro do mundo. Eles *vêm ao encontro* dentro do mundo, mas são destituídos de mundo.

Enquanto ente que é cada vez *meu*, onticamente, o *Dasein* dispõe de uma compreensão de si mesmo, e ontologicamente é, de certa maneira, distante do ser do ente que lhe constitui. Ele tem de ser o interrogado, porque sempre se dirige rumo à compreensão de ser. Pré-ontologicamente, o *Dasein* dispõe de uma interpretação de seu ser que não lhe é estranho, contudo ela não se presta para assumir a condição de fio condutor do questionamento sobre o ser em geral e a pergunta pelo sentido de ser, porque se trataria de uma determinação do ser em geral a partir da constituição ontológica que é própria ao *Dasein*, isto é, existir, *sendo*. Isso levaria a indução de estruturas gerais do ser a partir de um ente específico, o *Dasein*. Na verdade, o que Heidegger faz é colocar como tarefa o interrogar o *Dasein*, que se dá dentro de uma estrutura a partir da qual, ele compreende-se desde a estrutura de ser-no-mundo. O *Dasein* se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e essencialmente a partir do “mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 53), sendo o ser-no-mundo um dos modos de ser do *Dasein*, junto à temporalidade, ao ser-com, ao ser-para-a-morte, etc.

A crítica ao *cogito* deve ser vista como uma objeção à metafísica e a concepção do *existente* como representação. O argumento de Ricoeur é que a questão do ser fora esquecida no interior do próprio *cogito*, assim desvia-se do *cogito* enquanto verdade primeira, e o esquecimento do ser, conforme afirma Heidegger (2009, p. 37), recai sobre a questão do ser.

O *cogito* cartesiano é contraposto, porque ele está calcado em um modelo que garante sua certeza, porém, a questão do ser não é pautada, por exemplo, pelo grau epistemológico ou por alguma incorreção na esfera do *cogito*. Em realidade, “o que é importante, na questão, é que

ela é regulada pelo questionado, pela coisa a respeito da qual a questão é colocada” (RICOEUR, 1969, p. 224), ou seja, a questão posta é acerca do sentido do ser e a direção tomada em tal investigação é aquela que o próprio questionado aponta, então, seu sentido deve, em alguma medida, estar disponível.

É neste questionamento, a respeito do sentido do ser que Heidegger apresenta-nos, que Ricoeur diz surgir a possibilidade de uma nova filosofia do *ego*, mas sem entender que o *ego* autêntico seja uma subjetividade em sentido epistemológico. O ponto é, com efeito, que esse *ego* não tem o caráter de consciência imediata como em Descartes, mas é a questão esquecida que deve ser restaurada pela investigação filosófica<sup>94</sup>. Segundo Ricoeur, nessa posição do *ego* é necessário considerar em conjunto “o esquecimento da questão como questão, mas também o nascimento do *ego* como questionante” (RICOEUR, 1969, p. 224). Em Descartes, por exemplo, o *ego* é dado imediatamente e a consciência de si, enquanto existente, é garantida pelo *cogito* que pelo seu ato de pensamento o conduz à certeza da existência, por conseguinte, aquele que existe é uma coisa pensante, *res cogitans*. É o *cogito* que estabelece para o sujeito a certeza de existir, que carrega consigo sua característica de origem, a existência de uma coisa que pensa (PIMENTA, 2000, p. 51-52). Contudo, esse *ego* descrito por Ricoeur, a partir da filosofia da ontologia da compreensão heideggeriana, não está certo de si, porém ele é um ser para o qual a questão do ser se coloca.

Agora, revimos à via longa da compreensão perguntando: o que Ricoeur recebe, então, de Heidegger? Ricoeur (1969, p. 14) alega que fora necessário distanciar-se da analítica existencial, porque ela não estaria preocupada com a inteligência dos textos, com a fundação das ciências do espírito e, por fim, com a resolução de conflitos entre as interpretações rivais. Ele acredita que se deve tentar mostrar pela linguagem que a compreensão é um modo de ser. Ricoeur quer dizer o seguinte: Heidegger reeducou-nos o olhar, mas não segue o trajeto que julgamos importante na articulação do problema hermenêutico com a fenomenologia e, mais do que isso, com a compreensão de si. Daí, o que se tem de fazer é partir da linguagem que é o plano no qual a compreensão acontece. Ademais, Heidegger não queria tratar da compreensão de um ente particular e, conforme retorque o filósofo francês, ele não explica como a compreensão histórica é derivada da

---

<sup>94</sup> “Eu sou, mas quem sou eu, eu que sou? Eis o que eu não sei mais” (RICOEUR, 1969, p. 211).

compreensão originária, que constitui o modo de ser privilegiado do *Dasein*. Na nossa visão, o seu distanciamento em relação a Heidegger (2009, p. 48) não ocorre sem que ele tenha trazido consigo a ideia de que o ser do ente que é o *Dasein* é “cada vez meu” e que o modo que lhe é próprio no “assumir-se” ou “perder-se” apenas se decide na existência individual de cada *Dasein* em si mesmo. Desta maneira, a existência do *Dasein* esclarece-se em seu existir, enquanto um “assunto” ôntico que lhe diz respeito.

Pelo lado das chamadas filosofias do sujeito, o esquecimento do existir seria um traço da história da metafísica, e do lado da analítica existencial preteriu-se o caráter ôntico das ciências positivas pelo caráter originário do primado ontológico da pergunta pelo ser. Isto protelaria apenas para o fim da analítica da existência, caso fosse do interesse de Heidegger, a investigação da teoria do signo e do significado como um debate de método fundamental para a hermenêutica da via longa. Por seu turno, a hermenêutica ricoeuriana da via longa almeja compreender reflexivamente o existente por meio da ligação da compreensão de signos sensíveis (unidade de sentido) e da compreensão de si.

Ricoeur assume que o *Dasein* heideggeriano é determinado pela sua existência, porém o que significa ser um existente teria de ser procurado através da exegese de sua vida. A expressão “vida” não é alheia à filosofia de Heidegger (2009, p. 94), o problema é que a vida, como um modo próprio de ser somente se torna acessível no *Dasein*, o qual tem de ser sempre considerado no interior da analítica da existência (RICOEUR, 2010, p. 185). É aí que Ricoeur vai insistir que o *cogito* tem de ser retomado a partir da interpretação do modo como ele expressa-se nas obras da cultura, tal como o texto. De modo geral, a questão pode ser exposta nos seguintes termos: como o desejo da psicanálise, como o rito que manifesta o laço do homem religioso com o sagrado, como o espírito absoluto, revelam este “extrato de ser” que se manifesta pela vida do existente humano através do símbolo, da metáfora, da narração, enquanto obras da cultura? Portanto, como veremos a seguir, Ricoeur encontrará em Dilthey um caminho possível à sua via longa, para além da via curta heideggeriana, com respeito à objetivação da vida pelo texto e a sua interpretação com vistas à compreensão, porém, Ricoeur recusa a antinomia entre explicar e compreender (FREY, 2008, p. 88).

### **3.2 - A vida interpretada**

Em 1900, Wilhelm Dilthey traz a público um artigo chamado *Die Entstehung der Hermeneutik*<sup>95</sup>, no qual ele se coloca a questão acerca do “conhecimento *científico* dos indivíduos e mesmo das grandes formas da existência humana singular, em geral” (DILTHEY, 1947, p. 319. Itálico do autor). Dilthey pretendeu dar às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) uma validade universal comparável à das ciências da natureza, atribuindo àquela um caráter epistemológico, ao tentar estabelecer uma crítica do conhecimento histórico. A sua principal hipótese perguntava pela possibilidade do conhecimento sobre os indivíduos singulares adquirir um valor objetivo.

Para Dilthey, ao passo que as ciências da natureza tratam de objetivar os fenômenos da realidade pela consciência, as ciências do espírito ocupar-se-iam da “realidade mesma íntima e imediata, que a *experiência* interna revela-nos em nós mesmos” (DILTHEY, 1947, p. 319-320. Itálico do autor). Contudo, reside aí uma dificuldade: a nossa experiência interna que nos permite a percepção de nossos estados mentais não nos dá consciência de nossa individualidade particular, deste modo, é apenas por comparação com os demais indivíduos que nós podemos experimentar o que nos é particular.

Dilthey (1947, p. 320) acreditava que a força (*force*), presente em nós, permanece uma experiência vivida imperfeita, sendo heterogênea ao significado (sentido/*sens*) que as experiências internas podem ter, existindo aí, então, a diferença fundamental entre força e sentido, isto é, entre aquilo que é uma experiência vivida e como esta é compreendida. Tanto há dificuldades para o conhecimento objetivo das experiências vividas de um indivíduo singular, quanto dos outros indivíduos diferentes do indivíduo singular, porém este outro somente é conhecido de fora, isto é, exteriormente, por seus dados sensíveis (gestos, ações), que possibilitam a reconstituição do interior deste outro.

Conforme Ricoeur (1969, p. 9), a solução apresentada por Dilthey para o conhecimento histórico estava além de uma simples epistemologia, porque, enquanto arte de compreender as manifestações vitais fixadas pela escrita, a interpretação figura como um domínio muito restrito frente à compreensão, que consiste em ir de uma vida psíquica à vida psíquica alheia. Eis o ponto principal: é possível objetivar a vida, ao passo que ela se exprime? De que modo? A controvérsia é a seguinte: a objetivação da vida pode esclarecer

---

<sup>95</sup> Todas as citações deste texto referem-se à tradução francesa: *Origines et le développement de l'herméneutique*. In: DILTHEY, Wilhelm. **Le monde de l'esprit**. Tome 1. Paris: Aubier Montaigne, 1947, p. 319-340.

significações que são retomadas por outro sujeito histórico, mas como este pode compreender tais traços históricos, uma vez que, também, é histórico?

Por sua parte, em *Existence et herméneutique*, Ricoeur (1969, p. 9) afirma que ao fim da sua própria investigação também viria a encontrar o problema que já se achava posto em Dilthey, concernente à “relação entre força e sentido, entre a vida portadora de significação e o espírito capaz de encadeá-los em uma sequência coerente. Se a vida não é originariamente significativa, a compreensão é para sempre impossível”. Aí, então, está a chave interpretativa que nos permite entender, porque, na década de 1960 em diante, Ricoeur irá privilegiar o texto como a base para a compreensão dos signos que exibem os atos do *cogito*, e, mais do que isso, que ele irá interessar-se pelo que disse Dilthey, porque este defende que a experiência vivida não é apreendida senão pela interpretação das obras humanas que são conservadas pela escritura, que é o modo de fixação durável das manifestações vitais que podem sempre ser retomadas de um modo objetivo (DILTHEY, 1947, p. 321).

Anteriormente, se o *cogito* assumia-se como uma evidência apodítica, de agora em diante, é preciso reconhecer que a consciência é posta sob a dependência do desejo e da vida (MICHEL, 2004, p. 645). Assim, “a reflexão [filosófica] é a apropriação do nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo”, com isso, o indivíduo singular que se interpreta ao interpretar os signos, os textos, as obras da cultura, não é mais um *cogito* e sim “um existente, que descobre, pela exegese de sua vida, que ele está posto no ser antes mesmo que ele se coloque e se possua. Assim a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta a de *ser-interpretado*” (RICOEUR, 1965 [1995c], p. 56; 1969, p. 15. Itálico do autor).

Desde *De l'interprétation. Essai sur Freud* e *Le conflit des interprétations*, a categoria de texto é proposta como o paradigma para a interpretação das manifestações verbais do ser humano. No contexto da primeira obra, a interpretação está circunscrita ao âmbito da linguagem simbólica. Para Freud, diz Ricoeur, as pulsões eram interpretadas através de certos efeitos de sentido que as expressavam e permitiam à psicanálise interpretá-las como um texto. Em síntese, as manifestações inconscientes como a energia libidinal expressariam a “linguagem da força”, relacionada à dinâmica de conflitos e às catexias, por meio da “linguagem de sentido”, tal como, os sonhos, os sintomas. As manifestações sintomáticas revelariam conteúdos pulsionais (força) por

intermédio de sentidos aparentes (linguagem de sentido), porém, estes trariam consigo sentidos ocultos. Em outros termos, as manifestações simbólicas trazem à tona expressões que pedem por decifração e que podem ser tratadas como um texto. Contudo, ainda que haja a manifestação simbólica, a qual pode ser interpretada deste ou daquele modo, há algo que não é dito, algo que permaneceu no silêncio.

Ricoeur diz que a relação existente entre sentido aparente e sentido oculto do discurso psicanalítico é semelhante à relação entre o texto inteligível e o texto ininteligível. Como a psicanálise trata das relações entre a libido e o símbolo, ela seria, então, enquadrada em uma disciplina mais geral dedicada à interpretação, isto é, a hermenêutica. Vale lembrar aqui o conceito ricoeuriano de hermenêutica, o qual, neste período, corresponde ao seu primeiro estágio hermenêutico: “Chamo aqui hermenêutica toda a disciplina que procede por interpretação, e dou à palavra interpretação seu sentido forte: o discernimento de um sentido oculto em um sentido aparente” (RICOEUR, 1969, p. 260).

Com esta concepção de hermenêutica, muito diferente da heideggeriana, que a toma como o desvendar das estruturas fundamentais do ser-aí (HEIDEGGER, 2009, p. 77), Ricoeur entende que as disciplinas das ciências humanas têm como tarefa confrontar as funções que a interpretação exerce nelas, enquanto disciplinas interpretativas. Portanto, as diferentes interpretações que as disciplinas das ciências humanas podem ter sobre o mundo dos signos acabam por estabelecer um modo de compreender, por consequência, a compreensão deste universo simbólico, do qual os signos fazem parte, é o meio de autocompreensão.

Recordemos, brevemente, que em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur afirma que a vida só tem a ver com um fenômeno físico-químico e biológico, no que tange ao conhecimento objetivo. Esta afirmação remete-nos para outra frase que ele faz, trinta e poucos anos depois, em um artigo chamado *La vie: un récit en quête de narrateur*<sup>96</sup>,

---

<sup>96</sup> Este artigo foi publicado pela primeira vez, em 1986, em língua inglesa, sob o título *Life: A story in search of a narrator*. In: **Facts and values. Philosophical Reflections from Western and non-Western Perspectives**. Martinus Nijhoff Philosophy Library, v. 19, 1986. O mesmo texto foi republicado em WOOD, David (Ed.). **On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation**. London and New York: Routledge, 1991, p. 20-33, porém com o título modificado: “Life in quest of narrative”. Existe ainda uma versão italiana publicada em 1994 e uma versão espanhola que data de 2006. A versão francesa somente viria a aparecer com a publicação de *Écrits et conférences I*, em 2008.

recentemente publicado em *Écrits et conférences I: Autour de la Psychanalyse*. Nesta época, já tendo publicado os três tomos de *Temps et récit*, Ricoeur expõe que “uma vida é somente um fenômeno biológico enquanto ela não é interpretada”, isto quer dizer que a vida tem de ser pensada com base na mediação simbólica e em sua historicidade, mas tem de ser levada ao texto, onde a interpretação ocorre (RICOEUR, 2008, p. 268; Ver também WOOD, 1991, p. 11).

Na década de 1950, Ricoeur parece não estar familiarizado com a hermenêutica de Dilthey <sup>97</sup>, algo que já é evidente em *De l'interprétation* e em *Le conflit des interprétations* e em textos posteriores. Considerando que, ao formular a sua teoria da interpretação, Ricoeur tenha incorporado a ideia diltheyana de que a arte de compreender esteja ligada à interpretação das manifestações da vida humana, conservadas por meio da escrita, não há dúvida que haja aí uma influência do filósofo alemão, uma vez que, para Dilthey, em sua existência individual o ser humano é um ser histórico. No século XIX, no âmbito da cultura alemã, a história alcança o *status* de uma ciência de notoriedade e, em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, Dilthey declara que:

o historiador precisa compreender toda a vida dos indivíduos, tal como ela se exprime em determinado tempo e em determinado lugar. É justamente toda a conexão, que parte dos indivíduos na medida em que estes estão voltados para o desenvolvimento de sua própria existência para os sistemas culturais e as comunidades, e, por fim, para a humanidade, que constitui a natureza da sociedade e da história (DILTHEY, 2010, p. 95)

A influência principal exercida em Ricoeur por Dilthey diz respeito à interpretação das manifestações da vida pela escrita, entretanto, Dilthey estaria sob a influência romântica da hermenêutica do “gênio”, que acreditava ser possível compreender melhor o autor do que ele mesmo. Embora estivesse consciente que Dilthey tenha pretendido dar um *status* epistemológico às ciências do espírito – à história –, frente ao modelo de explicação empírica das ciências naturais, em *La tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher*

---

<sup>97</sup> Segundo Daniel Frey (2008), Ricoeur viria a ter contato com a obra de Dilthey a partir de *Verdade e Método* de Hans-Georg Gadamer.

*et de Dilthey*, Ricoeur o critica por haver desejado que o objeto a ser apreendido fosse determinado pela totalidade psíquica. Mesmo assim, ele não deixa de ressaltar que:

Dilthey perfeitamente percebeu o nó central do problema: a saber, que a vida apenas apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Dilthey percebeu aqui um modo de ultrapassamento da finitude sem sobrevoos, sem saber absoluto, que é propriamente a interpretação. Assim, indica a direção na qual o historicismo poderia ser vencido por ele mesmo, sem invocar nenhuma coincidência triunfante com qualquer saber absoluto; mas, para dar continuidade a esta descoberta, será necessário renunciar ligar o destino da hermenêutica à noção puramente psicológica de transferência em uma vida psíquica estranha (*étrangère*) e desenvolver o texto, não mais em direção ao seu autor, mas na direção do seu sentido imanente e em direção da espécie de mundo que ele abre e descobre (RICOEUR, 1986, p. 96-97)<sup>98</sup>.

Esta passagem é exemplar para apontar o caminho que Ricoeur toma na elaboração de uma teoria da interpretação a partir da dialética entre compreensão e explicação na década de 1970. Sem dúvida, Ricoeur reconhece o mérito de Dilthey (DILTHEY, 1947, p. 320) em ver nos signos sensíveis a manifestação do psíquico, todavia, ele conserva apenas a parte da intuição diltheyana sobre a unidade de sentido (os signos sensíveis) que dá a possibilidade de tomá-la de modo objetivo, rejeitando o traço psicologizante. O texto é, então, a unidade

---

<sup>98</sup> “Il reste pourtant que Dilthey a parfaitement aperçu le noeud central du problème: à savoir que la vie ne saisit la vie que par la médiation des unités de sens qui s’élèvent au-dessus du flux historique. Dilthey a aperçu ici un mode de dépassement de la finitude sans survol, sans savoir absolu, qui es proprement l’interprétation. Par là même il indique la direction dans laquelle l’historicisme pourrait être vaincu par lui-même, sans invoquer aucune coïncidence triomphante avec un quelconque savoir absolu; mais, pour donner suite à cette trouvaille, il faudra renoncer à lier le sort de l’herméneutique à notion purement psychologique de transfert dans une vie psychique étrangère et déployer le texte, non plus vers son auteur, mais vers son sens imanente et vers la sorte de monde qu’il ouvre et découvre” (RICOEUR, 1986, p. 96-97).

semiológica que faz a junção entre a compreensão e a explicação. Em outros termos, entre a consideração hermenêutica do contexto de produção e de situação histórica, bem como intenção do autor e a recepção pelo leitor e o exame da análise estrutural regulado por *códigos* comparáveis ao código gramatical que guiam a compreensão das frases. “No caso da narração, esses códigos são precisamente aqueles que uma análise estrutural emprega sob o nome de códigos narrativos” (RICOEUR, 1986, p. 185).

Convém remontar rapidamente o modo como Ricoeur situa a discussão de sua teoria da interpretação em seu artigo *Expliquer et comprendre*, publicado somente dois anos mais tarde que aquele sobre Dilthey que citamos há pouco. Ele vê claramente que há o interesse comum sobre a unidade de significação entre o tratamento mais formalista e o tratamento mais historicista. Procedendo de uma questão abrangente sobre o domínio da ciência, ele quer saber se as ciências, sejam elas ciências da natureza ou ciências humanas (do homem), podem formar um conjunto contínuo, homogêneo e unitário ou não há alternativa senão estabelecer uma ruptura epistemológica entre elas.

A dualidade se expressa no termo explicação sob a tese da não diferenciação da continuidade epistemológica entre a ciência da natureza e das ciências do homem, e no termo compreensão, sustentado sob a tese de que o domínio da ciência do homem não se reduz (irreducibilidade) ao da ciência da natureza, além disso, afirma a especificidade das ciências do homem em relação à ciência da natureza. O que fundamenta esse dualismo epistemológico, diz Ricoeur, é o pressuposto que em seus próprios objetos a ordem dos signos e as instituições não podem ser reduzidas à ordem dos fatos, que estão submetidos há certas leis gerais (RICOEUR, 1986, p. 179). Frente a esta divisão epistemológica, Ricoeur pensa que a filosofia tem de fundamentar o pluralismo metodológico e a descontinuidade epistemológica entre ciências da natureza e ciências do homem, sem perder de vista a diferença existente entre o modo de ser da natureza e o modo de ser do espírito.

Ricoeur discute a dicotomia que se resume no fato de que a explicação e a compreensão não só tratam de dois campos epistemológicos diferentes, mas também se ocupam de duas modalidades de ser irreduzíveis. Tal dicotomia é reconsiderada partindo da homologia que ele defende existir entre as problemáticas do texto, da história e da ação, e que apresentam aporias comparáveis entre si, que possibilitam pôr em discussão, por meio de uma dialética fina, o dualismo metodológico entre explicação e compreensão. Colocando em

debate o dualismo epistemológico da explicação e da compreensão tal dialética considera que não se tratam de polos de uma relação de exclusão, mas fazem parte de momentos relativos à interpretação.

A dialética entre explicação e compreensão tem uma dimensão epistemológica e outra ontológica. No que compete à dimensão epistemológica, “se existe tal relação de implicação mútua entre os métodos, devemos encontrar entre as ciências da natureza e ciências humanas tanto uma continuidade como uma descontinuidade, tanto um parentesco como uma especificidade metodológica”. Quanto à dimensão ontológica: “se explicação e compreensão estão tão indissociavelmente ligadas ao plano epistemológico, já não é possível fazer corresponder um dualismo ôntico a um dualismo metódico” (RICOEUR, 1986, p. 180). Com isso, segue-se que, embora haja tanto descontinuidade e especificidade que nos permite distinguir, respectivamente, em seus campos, as ciências da natureza e as ciências humanas. Na dimensão epistêmica, há um vínculo entre estes dois campos epistemológicos que não permite que façamos corresponder ao dualismo epistemológico um dualismo ôntico. Apesar de serem campos epistemológicos com atuações distintas, ambos são, se assim podemos dizer, discursos que aspiram relações de verdade com as coisas e com os seres (RICOEUR, 1986, p. 180).

No início do capítulo, fizemos menção aos três estágios de desenvolvimento de elaboração do método hermenêutico levado a cabo por Ricoeur, os quais, ele reconhece de bom grado. O segundo estágio é justamente caracterizado pelo problema geral da linguagem escrita e dos textos<sup>99</sup>, contudo, vamos passar ao largo dos detalhes da teoria ricoeuriana do texto para deixar indicado que ao se expressar a vida humana é recuperada no interior de uma antropologia filosófica (seja pela atividade de produção material, seja pela manifestação por intermédio das obras da cultura, tais como, os símbolos da cultura religiosa, as narrativas históricas e literárias, os relatos orais), que Ricoeur procura alargar também no âmbito da teoria da história, da teoria da ação e, sobretudo, da teoria do texto<sup>100</sup>. O extrato de ser que,

---

<sup>99</sup> “Today I should be less inclined to limit hermeneutics to the discovery of hidden meanings in symbolic language and would prefer to link hermeneutics to the more general problem of written language and texts (...). Nevertheless, such was the way I was introduced to the hermeutical problem” (RICOEUR, 1973, p. 91).

<sup>100</sup> “Je commencerai par la théorie du texte, parce qu’elle reste dans la ligne du problème des *signes* sur lequel Dilthey avait construit son plaidoyer en faveur

conforme Ricoeur, era necessário recuperar no interior do *cogito* vem à tona na unidade de significação atribuída ao texto – constituinte da tradição linguística –, e tem de ser explorada na dialética fina da explicação e da compreensão, com vistas à compreensão de si. No interior de seu caráter explicativo, a análise estrutural permanece restrita ao círculo da narração, buscando apenas nos signos da narratividade os códigos que se recobrem, virtualizando as marcas próprias do discurso narrativo, decorrentes de sua atualidade como acontecimento de discurso. Por sua parte, o caráter de compreensão própria da hermenêutica faz sobressair, com efeito, o aspecto de atualidade da narração, por meio do que há o movimento de transmissão de uma tradição viva. Ademais, diz Ricoeur, a narração faz parte de uma cadeia de discursos (*paroles*) por meio da qual se compõe uma comunidade de cultura e pela qual tal comunidade interpreta-se a si mesma através da narração (RICOEUR, 1986, p. 186).

---

du *Verstehen*. Mais je voudrais pourtant pas m'enfermer dans une considération purement sémiotique. C'est pourquoi je me servirai de la théorie de l'action et de la théorie de l'histoire pour élargir aux dimensions d'une *anthropologie philosophique* le débat d'abord limité au plan sémiologique. A cet égard, rien n'est plus intéressant que le jeu de renvoi entre *texte*, *action* et *histoire*. J'en dirai quelque chose le moment venu. C'est en effet à travers cette triple articulation théorique du champ anthropologique que se déploie la souple dialectique de la compréhension et de l'explication" (RICOEUR, 1986, p. 182).

## CAPÍTULO 4 - VIDA, AÇÃO E NARRAÇÃO

“Tempo é alguém que permanece  
 Misterioso, impenetrável  
 Num outro plano imutável  
 Que o destino desconhece  
 Por isso a gente envelhece  
 Sem ver como envelheceu  
 Quando sente aconteceu  
 E depois de acontecido  
 Fala de um tempo perdido  
 Que a rigor nunca foi seu.”  
 Jayme Caetano Braun

Em *Temps et récit*, Ricoeur pretendeu enfrentar o problema da experiência humana do tempo ao defender a tese de que “o tempo humano existe enquanto tempo narrado”. Em sua totalidade, a obra é composta por três tomos tendo dois polos muito bem definidos, quais sejam, “a aporética da temporalidade” e “a poética da narratividade”. A título de sistematização, nas seções consagradas à aporética da temporalidade, Ricoeur faz o inventário das principais posições filosóficas ocidentais que tratam do tema da temporalidade. As posições filosóficas são apresentadas e questionadas por meio de duas posições genéricas estipuladas, por Ricoeur, as quais são denominadas de “tempo da alma” ou “tempo da consciência” e “tempo cosmológico” ou “tempo universal”. Na primeira posição são colocados Santo Agostinho e Husserl, os quais teriam em comum a concepção de temporalidade, que considera o tempo a partir da experiência da distensão da alma e da sua protensão e da sua retenção. Aristóteles e Kant aparecem na segunda posição e compartilhariam a concepção de temporalidade que experimenta o tempo como se ele fosse ordenado por princípios que são captados pelo entendimento humano, porém ele seria “algo” do movimento dos corpos celestes e aprendido pelas formas puras da intuição. Ricoeur também faz referência a Heidegger, porém a sua posição filosófica acerca da temporalidade é um pouco mais difícil de classificá-la, porque para Heidegger a temporalidade é o horizonte de compreensão do ser humano finito, não estando localizada seja na alma ou na consciência.

Ricoeur reconhece a dificuldade em dar uma resposta definitiva que resolvesse as aporias da temporalidade (FREY, 2010, p. 122). No entanto, ele defende que embora elas são insuperáveis, elas podem ser

postas em discussão por meio de uma poética, definida como “os modos de composição de um discurso, o mais frequente escrito (mas não necessariamente), do qual as unidades são mais vastas do que a frase” (RICOEUR, 2010, p. 39). Especificamente, o modo de composição proposto pelo autor francês é o discurso narrativo, entendido a partir do poder de criação, de produção imaginativa da trama, a qual, por um conjunto de combinações faz com que os acontecimentos sejam transformados em história. De modo geral, a produção imaginativa designa o que é chamado de ficção (RICOEUR, 1986, p. 16 e 27). No interior desta poética da narrativa, Ricoeur afirma que a experiência temporal é aclarada e articulada pelo ato de narrar e tanto a história como a narrativa ficcional têm em comum a qualidade temporal da experiência, pois “tudo o que se conta se sucede no tempo (...), desenvolve-se temporalmente; e o que se desenvolve no tempo pode ser contado. Talvez mesmo todo o processo temporal seja reconhecido como tal, na medida em que ele é narrável de uma maneira ou de outra” (RICOEUR, 1986, p. 14). Como não existe ação que não seja temporal, Ricoeur vai derivar, portanto, que ela é narrável, o que vai ser fundamental para a sua defesa da unidade narrativa de uma vida, a partir dos atos praticados pelo agente.

O problema da temporalidade e da narratividade é tributário das investigações anteriores de Ricoeur sobre a textualidade, que mais atrás classificamos dentro de seu segundo período hermenêutico<sup>101</sup>. O texto é a unidade estruturada, na qual o discurso como acontecimento, como algo que se realiza temporalmente, permanece como fixação do dizer por meio do que foi *dito*. O texto conserva a significação daquilo que foi dito e a intenção contida naquilo que foi dito, apesar do aspecto fugidivo do acontecimento discursivo, isto é, aquilo que foi proferido no ato de

---

<sup>101</sup> Em suas investigações anteriores, Ricoeur esforçou-se em romper com a dicotomia diltheyana entre explicação e compreensão, ao dizer que embora haja o dualismo ou pluralismo epistemológico em relação aos métodos para dar conta dos conteúdos específicos, dos quais se ocupam as ciências da natureza e as ciências humanas, não caberia à filosofia, por exemplo, fomentar disputas metodológicas e aliar-se “a um feixe de disciplinas que escapariam ao reino universal da cientificidade matemática ou experimental. (...) A sua sorte está ligada à sua capacidade de subordinar a própria ideia de método a uma concepção mais fundamental da nossa relação de verdade com as coisas e com os seres” (RICOEUR, 1986, p. 180). Desta maneira, nada impede que a “vida”, por um lado, seja vista pelo biólogo como fazendo parte de um sistema autorregulado, por outro lado, como um processo histórico que tem de ser interpretado no interior da cultura.

dizer. Desta maneira, o texto é concebido como a unidade linguística e o *medium* onde o vivido temporal e o ato narrativo encontram-se.

Mesmo que a história e a narrativa ficcional tenham em comum a característica de serem narrativas, a história referir-se-ia ao real, ainda que ele seja um real passado. Por seu turno, a narrativa ficcional teria por característica o “irreal”. No entanto, acreditando na intersecção entre a história e a narrativa de ficção, concernente aos seus respectivos processos de criação, Ricoeur defende que, por um lado, a história não é isenta de um processo de ficcionalização de seus conteúdos ao tratar de acontecimentos que não são mais presentes (“*avoir-été*”). Propondo o neologismo representância (“*représentance*”) para explicar a intencionalidade historiadora (da história), ele diz que na construção do conhecimento histórico está embutida a crença que o historiador reconstruirá os acontecimentos passados. Mesmo que possam existir obras historiográficas que conquistaram reconhecimento pelo estilo peculiar do texto e pela qualidade com que os acontecimentos históricos foram tratados, o leitor presume que o historiador (profissional), de fato, esteja tratando “de situações, de acontecimentos, de encadeamentos, de personagens que realmente existiram anteriormente” (RICOEUR, 2000c, p. 359). O prazer da leitura provocada pelo texto seria o acréscimo à sua intenção primeira de bem compreender os vestígios, os arquivos e os documentos objetos do conhecimento histórico.

As ciências de modo geral podem dar um conhecimento objetivo sobre a vida, porém, especialmente, o conhecimento histórico é capaz de contribuir na compreensão das condições de vida de nossos antepassados através da interpretação das marcas (*les traces*) deixadas por estes ou descobertas pelo historiador, podendo ter influência na compreensão de nossa própria época. Aqui, o importante é chamar a atenção para o problema da temporalidade que referimos acima. Ao tentar compreender os vestígios, as marcas, através do tempo vivido, o historiador reinscreve o tempo da narrativa no tempo universal, que o tempo do calendário singulariza a partir da datação do presente efetivo em um instante qualquer (RICOEUR, 1985, p. 331-333).

Ricoeur (1985, p. 343) acredita que “a narrativa de ficção *imita* de certo modo a narrativa histórica”, uma vez que “narrar o que quer que seja (...) é o narrar *como se* tivesse passado” e uma característica da narrativa é ser contada no passado. Entretanto, admitir que o modo pretérito sirva tão somente para marcar a “entrada” na narrativa, (“era uma vez...”) sem nenhuma significação temporal, não lhe parece suficiente. O modo pretérito próprio da narrativa seria um quase-passado temporal, o que quer dizer que “os eventos narrados em uma narrativa

de ficção são fatos passados para a *vox narrativa*” (RICOEUR, 1985, p. 344). Com efeito, é como se o autor real transformasse-se potencialmente nesta *vox* que narra aquilo que para ela aconteceu.

Ricoeur reafirma constantemente a existência de um pacto (virtual) entre o leitor e o autor, tanto do lado da história, quanto do lado da narrativa de ficção. Todavia, ulteriormente, em *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, ele não hesitaria em deixar claro que acerca da intencionalidade do conhecimento histórico está em jogo a construção da reconstrução dos acontecimentos não mais presentes, que se julga terem ocorrido, e que o leitor espera isto. Do lado da narrativa de ficção, há a suspensão, seja da parte do autor, seja do leitor, sobre a possibilidade dos acontecimentos irrealis, trazidos pela *vox narrativa*, serem reais além do campo linguístico (RICOEUR, 2000c, p. 359).

Enveredando propriamente para a questão da identidade narrativa, Jean-Luc Amalric (2012, p. 111. Itálico do autor) afirma que em sua primeira formulação, nas *Conclusões* do terceiro tomo de *Temps et récit*, a identidade narrativa “não é considerada como *problema específico*, mas que ela é considerada, ao contrário como a *resposta poética* que a imaginação produtora é capaz de dar à aporia especulativa da ocultação mútua do tempo fenomenológico e do tempo cosmológico”, como acabamos de apontar. Ricoeur mesmo frisa em uma nota de rodapé, no início das *Conclusões*, que o texto conclusivo viria a ganhar o formato definitivo um ano após o término do terceiro tomo, porque, na condição de editor da editora *du Seuil*, François Wahl, que acompanhara o processo de elaboração de *Temps et récit*, considerava que a obra não estava completamente pronta. Aceitando a leitura minuciosa e franca de seu editor, Ricoeur redige a conclusão propondo que a identidade narrativa é o frágil rebento oriundo do vínculo entre a historiografia e a narrativa de ficção. Ele acaba por encerrar a obra, trazendo à tona o problema da identidade pessoal, que é um ponto de chegada não previsto e que repercutirá no curso de suas pesquisas posteriores, desembocando em *Soi-même comme un autre*.

Em *Soi-même comme un autre*, correlacionada a identidade de si como narração, a vida terá importância capital para a compreensão de si, que, conforme vimos anteriormente, parece ser a preocupação mais constante da filosofia ricoeuriana. Por meio da interrogação “Quem sou eu?”, a afirmação feita pelo filósofo em *Le conflit des interprétations* nunca estaria tão em voga: “Eu sou, mas quem sou eu, eu que sou? Eis o que eu não sei mais” (RICOEUR, 1969, p. 211). Nesta época, Ricoeur tenta responder ao problema com a ideia de que nossa existência em vida é a manifestação do desejo de ser e do esforço por existir que tem

de ser interpretado pela manifestação das obras da cultura que testemunham este esforço. Reconhecendo que se trata de uma lacuna da presente investigação, deixaremos em suspenso se a ação é a manifestação do desejo de ser e do esforço por existir.

O que temos de sublinhar é que, em *Temps et récit*, responder à interrogação “*Quem sou eu?*” é contar a história de uma vida (RICOEUR, 1985, p. 442). No seio da narração, a vida vivida ou ainda a existência vivente, como diz Porée (2009), é passada em revista através de seu exame. Todavia, não se trata de um exercício de meditação solipsista em que o sujeito singular investiga a si mesmo, minuciosamente, através das ações praticadas no transcorrer da sua existência temporal. Em verdade, não haveria um dia de juízo em que “o memorial” seria objeto de avaliação. O fluxo desta existência temporal singular já é desde sempre vivida coletivamente, e no interior deste contexto é que ela atesta-se a si mesmo, dá a si mesma como garantia e é experimentada e aprovada pelo testemunho do outro.

Nas *Conclusões* de *Temps et récit III*, Hannah Arendt<sup>102</sup> é decisiva para Ricoeur franquear o percurso. Arendt é a pensadora que o leva a guiar a interrogação *Quem sou eu?*<sup>103</sup>, por intermédio “de uma certa unificação dos diversos efeitos da narração” (RICOEUR, 1985, p. 442). A história narrada revela *quem* praticou a ação e expressar o autor da ação é exprimir a sua identidade narrativa (RICOEUR, 1985, p. 442-443). Ricoeur toma esta intuição de Arendt, para quem a ação e o

---

<sup>102</sup> No trecho a seguir da entrevista concedida a Peter Kemp, em 1981, Ricoeur deixa explícito que estava a par da obra da filósofa alemã chegando a atribuir-lhe a invenção do conceito de identidade narrativa como sendo as histórias contadas atribuídas ao agente da ação a partir de seus atos praticados: “Hannah Arendt, admirable philosophe trop mal connue, consacre, dans *La condition humaine* (The Humain Condition), une longue analyse à *story et history*, où elle dit que c’est à travers des histoires racontées que l’auteur des actions – celui qui fait, l’agent – s’identifie, se reconnaît et reçoit ce qu’elle appelle justement identité narrative. Si l’on applique cette idée au champ religieux, on peut dire qu’Israël a constitué son identité en racontant sa propre histoire. Certains auteurs ont même appelé la Bible l’autobiographie d’Israël. Et, en ce sens, on peut dire qu’une tradition religieuse se caractérise d’abord par les histoires qu’elle raconte et, bien entendu aussi, par les interprétations symboliques ou d’autres qu’elle greffe sur ces histoires. Mais le premier noyau est un noyau narratif” (RICOEUR, 1981, p. 156. Itálicos do autor).

<sup>103</sup> “Dire l’identité d’un individu ou de une communauté, c’est répondre à la question: *qui* a fait tel action? *Qui* en est l’agent, l’auteur?” (RICOEUR, 1985, p. 442).

discurso estão relacionados, enquanto atividade exclusiva do mundo humano.

Em *A condição humana*, Hannah Arendt (2008, p. 189) argumenta que a singularidade do homem está na capacidade de comunicar a si próprio, para além do uso informativo que consiste, por exemplo, em declarar que tem sede, fome, frio. Os homens fazem-se distintos dos demais e também dos objetos físicos através do discurso e da ação. A ação e o discurso manifestam os seres humanos, enquanto homens, aos seus pares (ARENDDT, 2008, p. 189). A própria ideia de nascimento, de “chegada ao mundo”, somente é efetivada pela ação, melhor dito, é efetivada à medida que se toma a iniciativa, que se inicia um curso de ação. Então, a ação sem o discurso é um mero fato, acontecimento (ARENDDT, 2008, p. 191-193). Nesse sentido, a ação é revelada pelo discurso, o qual mostra *quem* é o autor da ação, o agente. É no discurso que “o autor se identifica, anuncia, o que fez, faz e pretende fazer” (ARENDDT, 2008, p. 191). Se tomada no contexto da hermenêutica de Ricoeur, esta afirmação de Arendt é corroborada pela análise que o filósofo francês faz da semântica da ação, no âmbito da teoria da ação, ao destacar que as frases de ação, por exemplo, A faz x em circunstância y, revelam as intenções e os motivos de atuar, diferentemente das proposições atributivas, exemplificadas em S é P (RICOEUR, 2005, p. 107-109; 1992, p. 214). Além de ser pelo discurso que o agente mostra suas pretensões de ação, a estreita ligação entre o discurso e a ação é a resposta à pergunta feita ao “recém-chegado” ao mundo humano: *quem* és? (ARENDDT, 2008, p. 191) A propósito disso, Arendt diz que (2008, p. 192):

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria na conformação singular do corpo e no som singular da voz.

Nessa passagem, põe-se à vista a distinção que Arendt faz entre os pronomes *o que* e *o quem*, que, na verdade, são muito mais que pronomes. Podemos, talvez, dizer que o par *o que/quem* funciona como categorias que apontam o que os seres humanos têm em comum (o que) e o que eles têm de singulares. Entretanto, ao que passo que podemos atribuir predicados aos homens sem que eles jamais venham a agir

durante todo o curso da vida, o que os torna singular depende das ações que são por eles praticadas. Se transpusermos a distinção entre *o que/quem*, elaborada por Arendt, para a terminologia de Ricoeur, o corpo e a voz tem de ser considerados aspectos da identidade como mesmidade, pois se tratam de estabilidades atribuíveis ao ser humano e até mesmo atribuíveis às coisas. *Quem és?* ou *quem sou eu?* revela-se na ação e no discurso, porém, não acedemos à determinação de *quem sou eu?*, diferentemente, da atribuição de predicados à nossa constituição física. Nesse sentido, “é quase certo que, embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, o *quem* permaneça invisível para a própria pessoa” (ARENDR, 2008, p. 192). Arendt reconhece a dificuldade em dizermos *quem* alguém é. O vocabulário que empregamos acaba gerando equívocos, pois, quando se trata de expressar *quem* alguém é, somos tentados a expor *o que* alguém é, descrevendo qualidades, as quais, geralmente, compartilhamos com as demais pessoas (por exemplo: ser racional, ser alto ou baixo, ser mulher ou homem).

Segundo Arendt, quando dizemos *o que* alguém é, isto é, descrevendo suas qualidades, os seus atributos, não revelamos o que a pessoa tem de singular e impermutável, mas ao dizer, por meio do relato, *quem* alguém é revelamos a “diferença específica” que distingue uma pessoa das demais (ARENDR, 2008, p. 194). É, precisamente, nesse ponto em que intentamos dizer *quem* alguém é, é que deixamos de lado a ideia de indivíduo, enquanto uma amostra única e indivisível da espécie, preocupando-nos em expressar a identidade da pessoa. Arendt põe em evidência a “armadilha” que a descrição de atributos pode gerar, deixando soterrada a permanente questão *quem eu sou?*, que é respondida não pelo princípio de identidade, mas sim pelas histórias contadas ao longo e a acerca desta vida, da qual se pergunta por sua existência.

Ricoeur é ciente que os predicados atributivos reduzem a existência humana ao conjunto de qualidades compartilhadas entre os seres humanos, mas também é ciente que dizer *quem* é o agente da ação requer que atribuamos à ação ao agente. Por isso, já no começo da década de 1970, ele volta a sua atenção para a semântica da ação, que, por um lado, leva em conta o sentido das proposições independentemente da posição dos sujeitos de enunciação e, por outro, preocupa-se com a referência às entidades exteriores à linguagem

(RICOEUR, 2010, p. 47-48) <sup>104</sup>. O interesse de Ricoeur pela filosofia analítica da ação será posto de lado, porque ele não é fundamental para a nossa presente questão.

Ao expormos a estreita relação entre a ação e o discurso, visto que este revela a ação e ainda distingue e torna efetiva a condição humana, apontamos o modo como Arendt contribui para impulsionar a filosofia de Ricoeur. Por ora, é preciso que expliquemos o título deste capítulo, porque ele não é claro de imediato. Como é possível que ao dizermos quem praticou a ação sejamos capazes de compreender a história da vida deste agente? Arendt afirma que a ação e o discurso ocorrem entre os homens e são capazes de revelar o agente, ainda que o conteúdo seja voltado para o mundo das coisas. Este mundo se interpõem aos homens ao mesmo tempo em que eles se movem nele e do qual procedem os seus interesses, os interligando e os relacionando. A filósofa alemã segue dizendo que geralmente a ação e o discurso referem-se a esta mediação, passível de variar de um grupo para outro, sendo que em grande medida as palavras e atos revelam o agente que fala e age e, além disso, fazem referência a alguma realidade mundana e objetiva.

Arendt diz que a revelação do sujeito que integra este mundo onde os homens se movem e de onde provém seus interesses é extraída de uma mediação que é bastante peculiar, constituída por atos e palavras e devendo sua origem ao fato dos homens agirem e falarem diretamente uns com os outros. Ela chama esta mediação intangível de teia das relações humanas, sendo uma realidade que existe onde quer que os homens vivam juntos. Ademais, a revelação de *quem* é o sujeito e o estabelecimento de um novo início através da ação, como a efetivação da condição humana de nascer, acontecem em uma teia de relações já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas (ARENDR, 2008, p. 195-196).

A imagem da teia especifica a situação característica do espaço político, no qual as ações são praticadas em meio ao entrelaçamento das relações humanas e seus inumeráveis conflitos de vontade e intenções, que na maior parte das vezes impedem que as ações cheguem ao seu termo (ARENDR, 2008, p. 197; BRAGANTINI, 2013, p. 136). No entanto, a ação somente é real nesta rede de conflitos do espaço político

---

<sup>104</sup> Ver: III. Sémantique de l'action et de l'agent. In: **Écrits et conférences II. Herméneutique**. Paris: Seuil, 2010, p. 47-64; Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte. In: **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, p. 205-236; **O discurso da ação**. Lisboa: Edições 70, 1988c.

e é de onde ela “produz” histórias (*stories*). Tais histórias falam sobre os seus sujeitos e o fato de toda a vida individual pode vir a ser contada como uma história é a condição pré-política e pré-histórica da História (*History*), que não tem começo nem fim. “Mas o motivo pelo qual toda a vida humana constitui uma história (*story*) e pelo qual a História (*History*) vem a ser, posteriormente, o livro de histórias da humanidade, com muitos atores e narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação” (ARENDDT, 2008, p. 197).

Em um artigo de 1994, intitulado *Philosophies critiques de l’histoire: Recherche, explication, écriture*, Ricoeur diz que o objeto último do historiador são *os homens como nós*, capazes tanto de agir quanto de sofrer a ação praticada por outrem, em circunstâncias que eles não produziram e com resultados que são, ora desejados, ora indesejados. O fato de que o historiador “faz” a história a partir das ações humanas liga a teoria da história à teoria da ação. Neste instante, desejamos extrair deste texto algo que nos fará dar um passo atrás para, então, entendermos por qual razão as ações podem, como diz Arendt, “produzir” *stories* de nossas vidas e a *history* da humanidade. Ricoeur destaca que

o agir humano é tal que ele requer para se compreender a si mesmo a narrativa, que restitui as articulações fundamentais. Admitiremos assim com H. Arendt que retorna à *story* para dizer o *quem* da ação, ou mais largamente com P. Veyne, que a história diz a trama da ação coordenando as intenções, as causas, os acasos. O caminho que religa a história à ação pode assim ser percorrido em dois sentidos: da narrativa para a ação, na medida em que a narrativa é, conforme a expressão de Aristóteles, uma *mimesis praxeôs*, ou da ação para a narrativa, ao passo que a ação é de uma maneira ou de outra demanda de narração (RICOEUR, 1994c, p. 191. Itálicos do autor) <sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> “C’est la présupposition que l’historien a pour objet ultime *des hommes comme nous*, agissants et souffrants dans des circonstances qu’ils n’ont pas produites, et avec des résultats voulus et non voulus. Cette présupposition relie la théorie de l’histoire à la théorie de l’action. Version inverse de la même présomption: l’agir humain est tel qu’il appelle pour se comprendre lui-même le récit qui en restitue les articulations fondamentales. On admettra ainsi avec H. Arendt qu’il revient à la *story* de dire le *qui* de l’action, ou plus largement avec P. Veyne, que l’histoire dit l’intrigue de l’action en coordonnant des intentions,

Nesta ocasião, não é relevante quaisquer que sejam as implicações dos dois percursos que ligam a história à ação para a prática historiadora. O que há de comum entre a *story* (história de uma vida) e a *history* (a história da humanidade) é que elas têm origem na ação, que somente é real no âmbito da teia das relações humanas, que é o espaço público e político, onde as pessoas agem e interagem e de onde surgem as histórias. Evidentemente, não queremos descaracterizar o aspecto político que enche de significado a imagem da teia de relações humanas, nem defender que a haja um simbolismo implícito da ação em Arendt, todavia, a filósofa alemã frisa que a revelação de *quem* é o sujeito se dá através do discurso, além disso um novo curso de ação incide sobre a teia já existente. Ora, no interior desta ideia de teia pressupõe que a ação praticada é sustentada pela existência de uma estrutura simbólica da ação, a qual permite que a ação individual seja revelada pelo discurso, além disso, que no intercurso das ações praticadas pelos agentes, elas possam ser entendidas como ações e não como meros acontecimentos.

#### 4.1 - O simbolismo implícito da ação e o simbolismo narrativo

Considerando a explícita recepção arendtiana por Ricoeur da relação entre ação, vida e narração, queremos explicitar de que maneira a ação pode tornar-se discurso narrado. Para tanto, vamos retomar o artigo chamado *La structure symbolique de l'action*, publicado em 1977<sup>106</sup>, no qual Ricoeur defende a tese que não há ação humana que não seja já articulada, mediatizada, interpretada pelos símbolos. De saída, ele apresenta três observações de base para a defesa de sua tese geral. Em primeiro lugar, os símbolos são entendidos como sendo estruturas de significação assentadas no plano social, por isso, são significações públicas. Por sua vez, a ação também tem de ser entendida no sentido da ação social, assim a ação influencia o comportamento coletivo dos homens e é praticada em cooperação por diversos agentes que desempenham algum papel social. Em segundo lugar, Ricoeur menciona

---

des causes et des hasards. Le chemin qui relie l'histoire à l'action peut ainsi être parcouru dans les deux sens: du récit vers l'action, dans la mesure où le récit est, selon l'expression d'Aristote, une *mimesis praxeôs*, ou de l'action vers le récit, pour autant que l'action est d'une manière ou d'une autre demande de récit" (RICOEUR, 1994c, p. 191).

<sup>106</sup> Este artigo foi republicado muito recentemente em RICOEUR, Paul. **Écrits et conférences III**. Anthropologie philosophique. Paris: Seuil, 2013.

três acepções acerca do vocábulo símbolo. A primeira acepção é julgada muito pobre (e hermética) e por isso é deixada de lado, porque identifica o símbolo à notação, ou seja, a representação por signos que estão no lugar de uma cadeia de operações lógicas. A segunda acepção relaciona o símbolo às expressões de duplo sentido ou múltiplo sentido, sendo declarada muito ampla (e esotérica) e, de maneira igual a anterior, é deixada em suspenso.

É oportuno dizer que esta acepção de símbolo foi proposta por Ricoeur, nas décadas de 1960 e 70, para a interpretação dos símbolos do mal, revelados pela linguagem da confissão. Por ser muito ampla, Ricoeur vai além desta acepção de símbolo, tomando partido da terceira acepção de símbolo que vai ao encontro da primeira observação referida logo acima. A terceira acepção expõe que o símbolo é uma estrutura de significados públicos que são atribuídos aos fatos da vida social e tem a função de interpretante das condutas das pessoas, dos membros do grupo social, etc. Desta maneira, Ricoeur (1977, p. 31 e 37-38) aproxima-se de uma concepção semiológica das ações como símbolos sociais, ou ainda, como “estruturas de significação estabelecidas no nível social”, profundamente vinculada ao sistema linguístico (“semiológico por excelência”), que diz respeito ao poder das pessoas em comunicar-se e o uso que elas fazem da linguagem na comunicação. Assim a vida ou a existência de uma pessoa, de um grupo, de uma sociedade ou cultura é conformada por modalidades de símbolos que possuem um caráter social, como é o caso, por exemplo, de certas ações que caracterizam ritos e as trocas cerimoniais (RICOEUR, 1977, p. 33 e 38).

No entanto, a segunda e a terceira acepção de símbolo têm em comum um simbolismo implícito, que Ricoeur classifica como planos pré-reflexivo, pré-objetivo, pré-narrativo, em *La symbolique du mal* e no artigo *Parole et symbole*, passando a chamá-los, em *La structure symbolique de l'action*, de simbolismo constituinte (*symbolisme constituant*), e, alguns anos mais tarde, em *Temps et récit I*, de simbolismo implícito ou imanente (RICOEUR, 1983; AMALRIC, 2012, p. 122, n. 13). Por fim, é errado dizer que Ricoeur tenha abandonado a segunda acepção de símbolo, porque, com efeito, ele acredita que o sentido amplo de símbolo teria uma afiliação com a noção de forma simbólica enquanto processo cultural que dá forma à experiência por completo (RICOEUR, 1977, p. 32).

A terceira observação declara qual investigação acerca da mediação da ação por símbolos, que apresentam natureza cultural, tem de ser feita em dois níveis a fim de revelar, primeiro, o caráter de

mediação simbólica imanente à ação e, posteriormente, o caráter autônomo deste simbolismo social, que é a própria atividade simbólica. Como dissemos ainda agora, a mediação simbólica da ação é chamada de simbolismo implícito ou imanente e a atividade simbólica, que procede do simbolismo imanente, é designada como simbolismo explícito e autônomo. A ideologia e a narração (ficcional), que nos interessa aqui, são partes constituintes deste simbolismo autônomo. Antes de chegarmos ao estágio de considerar como a narração tem o papel de simbolismo narrativo como categoria do simbolismo explícito e autônomo, ocupemo-nos do simbolismo imanente.

Ricoeur coloca uma petição de princípio ao dizer que a ação tem uma dimensão de significação própria à ação, a fim de afirmar que a mediação da ação é simbólica e que este simbolismo da ação é uma mediação social, partilhada, uma vez que a significação da ação pode ser compreendida pelas pessoas, até mesmo pelos antropólogos, etnólogos, em razão de seu caráter público e por pertencer aos sistemas simbólicos. De saída, Ricoeur apoia-se na distinção, extraída do que chamou amplamente de teoria da ação <sup>107</sup>, que implica dizer em linguagem ordinária a diferença existente entre “o que alguém faz” e “o que simplesmente acontece”. Podemos dizer, então, que a ação é a atividade decorrente da livre intenção de um agente, que realiza algo concreto no mundo, por exemplo, saudar alguém, deslocar uma pedra, dirigir um carro, diferente da noção de acontecimento como aquilo que simplesmente acontece. Assim “a noção de significação está já pressuposta pela escolha do termo de ação” (RICOEUR, 1977, p. 33).

Neste contexto da teoria da ação, cabe perguntar ao agente por qual motivo (desejo ou crença) ou campo de motivação (eu tenho a intenção de...; fiz intencionalmente...; fiz isto com a intenção de...) ele fez isto que ele fez, ao invés de perguntar qual foi a causa daquilo que ele fez: O que você fez? Por quê? Quem fez isto? A significação da ação integra então um jogo de linguagem da ação, no qual, ao alegar um motivo, o agente pode explicar a si mesmo ou a outra pessoa, porque ela fez tal coisa, procurando que ela entenda a sua intenção, não por meio de uma causa, mas por uma *razão de...* (eu fiz, porque...). A ação e a sua significação prática são procuradas nas perguntas que buscam determinar *por quê?* a ação foi praticada (qual intenção ou qual

---

<sup>107</sup> Eis alguns textos em que Ricoeur discute a teoria da ação, além dos já citados acima: Expliquer et comprendre. In: **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986, p. 170-203; Événements et sens. **Raisons Pratiques** (Dossier L'événement en perspective), n. 2, Paris: EHESS, 1991c, p.41-56.

motivo?) e *o que?* (qual ação?) foi praticado na ação, remetendo ao seu agente e o implicando na ação realizada.

Após distinguir a ação de acontecimento e considerar que a significação da ação surge junto ao jogo de linguagem e à sua rede de expressões (intenção, motivo, agente), Ricoeur defende que o símbolo traz algo de específico à significação da ação e assume a existência de traços que apontam para o simbolismo da ação, o qual precisa ser dividido em dois grupos: o primeiro grupo define o caráter imanente do simbolismo em relação à ação e, o segundo, leva a transição deste simbolismo imanente ao simbolismo explícito.

Em primeiro lugar, o simbolismo imanente explicita-se em sua estrutura estabelecida público (isto é, não privado) e socialmente e é a partir disto que compreendemos alguns gestos praticados como gesto de protesto, de advertência, de saudação. Este simbolismo que aparece como sendo público e social subordina-se ao caráter de estrutura e de regra. O que permite compreender que o ato de levantar o braço repetidas vezes dá significação a esta ação como intenção de discordar do candidato de oposição e assim coagi-lo, ou como apoio a equipe que queremos que conquiste a Copa do Mundo de Futebol, depende da interação deste símbolo no interior do sistema estruturado de símbolos. A mediação simbólica da ação possui um arranjo, uma textura. Além disso, a mediação pelo símbolo revela que as ações são regradadas por “programas” de comportamento, por códigos simbólicos, que regulam o plano social dando forma, ordem, significação e direção à vida (RICOEUR, 1997, p. 37)<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> “Or la fonction de régulation social suggère une importante comparaison avec le fonctionnement de codes phylogénétiquement antérieurs aux codes culturels, à savoir les codes génétiques. La comparaison prête à la fois à des analogies, mais aussi à des oppositions tranchées. On peut dire, d’une part, dans le langage de l’information, que les codes symboliques sont à la culture ce que les codes génétiques sont à la vie animale. Ce sont des ‘programmes’ de comportement: comme eux ils donnent forme, ordre, signification et direction à la vie. Mais, d’autre part, c’est précisément sur les zones effondrées du réglage génétique que se sont édifiés les codes culturels. Ils n’en prolongent la fonction qu’en subvertissant leur fonctionnement. Car ces codes ne sont opérants que précisément sous la condition de passer les ressources de l’intentionnalité et de la signification. En outre, le réglage par configuration culturelle ne se superpose pas purement et simplement au réglage par code génétique, comme s’il se bornait à combler un quelconque ‘information gap’ de l’organisation génétique. La paléontologie, entre autres, nous permet aujourd’hui de dire que l’usage de l’outil, la libération de la main, le développement cortical se sont mutuellement

Depois de apresentar as linhas fundamentais da estrutura simbólica da ação no seu caráter imanente, que são (1) a significação da ação pela determinação dos motivos, das intenções e do agente, (2) o caráter estruturado do símbolo e o seu pertencimento ao sistema simbólico e (3) a noção de código simbólico que dá ordem e direção à vida, chega-se ao momento em que símbolos exteriores interseccionam com os símbolos imanentes. O que proporciona a junção entre o caráter imanente e exterior do símbolo é de suma relevância para a questão da vida seja no aspecto biológico, afetivo ou narrativo, que vem sendo delineado ao longo deste trabalho de tese, dando a conhecer a diversidade de noções de vida levadas em conta por Ricoeur, no contexto das discussões propostas em seus textos. É justamente a noção de código, de ordem simbólica que dá o contorno para as nossas vidas no âmbito da cultura, pois a regra de funcionamento do código genético ou, como falamos no primeiro capítulo, do capital de hereditariedade que herdamos dos progenitores indicam-nos não mais que certas leis gerais da vida biológica. Então, é no âmbito da mediação simbólica, da mediação social, das trocas simbólicas que encontramos desde fora pela cultura um modo de nos vincularmos seja a linhagem de parentesco das gerações que nos antecederam ou das que virão depois de nós:

A ordem simbólica, acabamos de dizer, é a ordem das regras. Ora, a regra das regras, se podemos dizer, é a troca. Troca de bens, troca de signos, trocas de mulheres, precisava Lévi-Strauss. Introduzindo aqui a noção de troca, fazemos referência a uma das mais antigas significações da palavra símbolo: o símbolo como signo de reconhecimento reconstituído em comum pelas duas partes que possuem cada uma delas um fragmento do símbolo rompido. Mas, sobretudo, entramos deliberadamente na constituição semiológica do sistema social. A regra de troca é de grande importância: primeiramente, em virtude da regra, uma coisa pode valer por uma outra coisa e lhe ser substituída. Em fim um signo pode valer por um outro e lhe ser igualmente substituído. A ordem do ‘valer-por...’ é aquela da

---

conditionnés, au point que le contrôle symbolique doit être incorporé dans les relations de feedback entre technologie, anatomie et neuro-physiologie” (RICOEUR, 1977, p. 37-38. Sublinhado do autor).

substituição generalizada. É assim que os símbolos sociais não unicamente formam sistema com outros, mas podem estar no lugar (*Vertretung*) uns dos outros (o que, em francês pelo menos, é um dos sentidos da palavra representante, representação) (RICOEUR, 1977, p. 38. Sublinhado do autor)<sup>109</sup>.

Referindo-se a Clifford Geertz, Ricoeur (1977, p. 39) diz que não se pode separar a ação propriamente dita dos sistemas simbólicos, pois aí reside uma lógica informal da vida real, porque é na ação social que as formas culturais encontram sua articulação. Além do mais, o sistema simbólico dá um contexto para a descrição das ações particulares. É partir desta ou daquela regra simbólica que podemos *ver* tal comportamento *como*, valendo *como*... O símbolo é, portanto, uma regra para interpretar as ações empíricas, mas é uma regra diferente da primeira regra que rege as trocas simbólicas. Em verdade, as duas regras têm suas funções e estão articuladas no contexto social, no espaço público da teia das relações humanas, mas elas são diferentes. A regra de troca orienta a ação *no* interior do sistema simbólico e a regra de interpretação das ações empíricas permite-nos compreender a ação prática também *no* interior. Ao fim, a regra da substituição generalizada, que pode alimentar, por exemplo, a reciprocidade do dom, sustenta-se na capacidade de compreendermos a ação *como* valendo por... Deste modo, é bastante razoável que Ricoeur (1977, p. 39) diga que “a interpretação deve permanecer a leitura de ‘isso que acontece’ (*de “ce qui arrive”*)”, porque se não fossemos capazes de interpretar que tal

---

<sup>109</sup> “L’ordre symbolique, venons-nous de dire, est l’ordre des règles. Or la règle des règles, si l’on peut dire, c’est l’échange. Échange de biens, échanges de signes, échanges de femmes, précisait Lévi-Strauss. En introduisant ici la notion d’échange, nous faisons référence à une des plus anciennes significations du mot symbole: le symbole comme signe de reconnaissance reconstitué en commun par deux parties en possession chacun d’un fragment du symbole brisé. Mais surtout nous entrons délibérément dans la constitution sémiologique du système social. La règle d’échange est de grande portée: d’abord, en vertu de la règle, une chose peut valoir pour une autre chose et lui être substituée. En outre un signe peut valoir pour une chose et lui être substitué. Enfin un signe peut valoir pour une autre et lui être également substitué. L’ordre du ‘valoir-pour...’ est celui de la substitution généralisée. C’est ainsi que les symboles sociaux non seulement forment système avec d’autres, mais peuvent tenir lieu (*Vertretung*) les uns des autres (ce qui, en français tout au moins, est un des sens du mot représentant et représentation)” (RICOEUR, 1977, p. 38. Sublinhado do autor).

gesto pode valer por aquele símbolo e que o símbolo é um interpretante de condutas, o sistema de símbolo correria o risco de perder sua força ao deixar de ser abastecido pelas trocas simbólicas, por consequência, o próprio aspecto cultural da vida humana poderia ser comprometido.

“Antes que os próprios símbolos estejam para ser interpretados, eles funcionam como interpretantes das ações singulares (o que sublinha a expressão: a fim de..., em função de...). É tal ação particular que conta como..., então a qual está para ser interpretada como” (RICOEUR, 1977, p. 40. Tradução modificada) <sup>110</sup>. Entretanto, Ricoeur ressalva que se deve direcionar a análise estrutural para a interpretação concreta, pois a ação humana é que está em questão e ela é que tem de ser vista como simbólica e requer que a interpretemos. Voltando a empregar o vocabulário da teoria da ação, vemos que, no início, a ação singular já fora compreendida em termos de motivo e motivação para a ação. Ricoeur agrupa estes termos na noção de contexto motivacional que é “o contexto de certas crenças, de certas disposições, de certos sentimentos que constituem as classes de compreensão (o ciúme, o ódio, o interesse, o sentimento de obrigação)”, desde onde a ação é compreendida. Sem dúvida, esta tese teria de ser melhor explorada e defendida, mas por trás de noção de motivo e de motivação, poder-se-ia indagar até que ponto Ricoeur não reacende, em alguma medida, uma centelha da sua fenomenologia do sentimento visto que o “amor” e o “ódio” são considerados intencionais – “é um sentir ‘alguma coisa’: o agradável e o detestável” –, e que designam ao mesmo tempo uma intenção (fenomenológica) e uma afecção <sup>111</sup>. Segundo Ricoeur (1977, p. 40), o

---

<sup>110</sup> “Avant que les symboles soient eux-mêmes à interpréter, ils fonctionnent comme interprétants à l’égard des actions singulières (ce que souligne l’expression: dans les termes de..., en fonction de...). C’est telle action particulière qui compte comme..., donc qui est à interpréter comme...” (RICOEUR, 1977, p. 40).

<sup>111</sup> Por exemplo, Almalric (2012, p. 111. Itálicos do autor) não hesita em afirmar que o conceito de identidade narrativa, que seria uma espécie de “consequência” do simbolismo narrativo, vai consistir em uma retomada e um prolongamento da teoria do sentimento e da fragilidade afetiva: “Si on évoque d’abord les *origines* du concept d’identité narrative, il ne paraît pas contestable qu’il constitue une reprise et un prolongement de la théorie du “*coeur*” et de la *fragilité affective* qui, dans *L’Homme faillible*, était censée rendre compte de la *constitution imaginative et affective du soi humain*. Dans l’anthropologie réflexive qui servait d’assise à la *Philosophie de la volonté*, Ricoeur caractérisait en effet le “*coeur humain*” comme cette oscillation imaginative indéfinie entre *bios* et *logos*, ce *mixte instable* à partir duquel émergeait un *soi*

contexto motivacional que aparece como contexto simbólico no plano social e, nesta mesma direção, a cultura é um contexto no interior do qual os acontecimentos, os condutas, as instituições, os processos podem ser descritos de modo inteligível. É por meio de um exemplo emprestado de Geertz que Ricoeur (1977, p. 40) esclarece esta similaridade entre o contexto motivacional e o contexto sócio-simbólico: “a descrição por exemplo de um piscar de olhos como senha entre conspiradores não permanece na superfície do movimento visível, mas se absorve na espessura do gesto para lê-lo [compreendê-lo] em função do código que faz que ele valha como... senha (*ralliement*)”.

Considerando os três principais critérios do simbolismo imanente, a saber, a *legibilidade* da ação, o símbolo como interpretante de conduta e a constituição semiológica do sistema social através das trocas simbólicas, Ricoeur (1977, p. 42) defende que por sua natureza semiológica o simbolismo imanente à ação estende-se ao simbolismo representativo (autônomo ou exterior) a ponto de constituir-se em uma instância distinta da própria ação enquanto tal. Ricoeur enuncia que ele mesmo tentou referir-se das representações à ação real, mas descobriu que a ação é já simbolicamente estruturada antes mesmo de todo simbolismo explícito. Ele recorre a Marx e a sua crítica à hipóstase da consciência como lugar autônomo criador de representações, a fim de esclarecer como o simbolismo representativo enraíza-se no simbolismo implícito.

Segundo Ricoeur (1977, p. 42), na *Ideologia Alemã*, Marx expõe a tese que toda a ordem da consciência e da representação remete ao processo vital de indivíduos determinados, sendo que estes indivíduos, por vezes, aparecem em suas próprias representações ou naquelas de outros, mas, tal como eles, são em *realidade* àqueles que agem, trabalham e produzem materialmente e, na sequência, o filósofo alemão diz que

---

*concret*. Non seulement le philosophe faisait du “*coeur*” le lieu d’émergence d’un *noyau mythico-poétique* de la subjectivité concrète, mais il voyait en outre dans le procès incessant d’intériorisation affective des oeuvres de la culture la condition de possibilité du déploiement d’une certaine *histoire* de l’être-homme. Il reste cependant qu’en mettant principalement l’accent sur le *discord originaire* ou le “conflit blessant” qui anime le soi humain, l’anthropologie de *L’Homme faillible* se tenait encore en deçà de la question de l’identité personnelle, c’est-à-dire en deçà de la question d’une possible unification de l’histoire d’une vie, au-delà même de la brisure du cogito”.

a produção das ideias, das representações e da consciência é de primeiro direto e intimamente mesclada à atividade material e ao comércio material dos homens, ela é linguagem da vida real. As representações, o pensamento e o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como emanção direta de seu comportamento material (MARX, 1968, p. 50) <sup>112</sup>.

Por sua vez, o filósofo francês argumenta que o que ele chama de simbolismo imanente não está distante do que Marx considera a linguagem da vida real e se o mundo da representação separada, autônoma não é precedido por um simbolismo, que decorre diretamente do comportamento material dos homens, não se pode mais opor a práxis real, que indica o que os homens são em realidade, e a ordem das representações, que expressa a maneira pela qual os homens aparecem. Destarte, os homens podem mostrar-se seja em suas representações ou aparecem naquelas feitas pelos seus pares, ou ainda constroem representações enganosas de suas condições reais, porque a ordem da representação, do simbolismo explícito, articula-se, com efeito, com base no simbolismo imanente à ação e em concomitância com a práxis real.

Em vista disto, de que modo acontece a passagem do simbolismo implícito, como linguagem da vida real para o simbolismo explícito? De saída, Ricoeur rejeita que o simbolismo explícito seja uma espécie de “espectador” que observa a realidade dos homens em sua práxis e os descreve como aparecem ou como uma imagem do mundo real que se projeta na retina, porque o mais fundamental é justamente a passagem da constituição semiológica do sistema social, como vimos lá atrás, para o sistema linguístico, que foi definido como semiológico por constituição.

Dado que Ricoeur (1977, p. 39) fala em “parentesco profundo” entre o simbolismo imanente e o simbolismo explícito, o termo que parece mais adequado é “*écart*”, que traduzimos por “afastamento” ou “distância”. É notável que este afastamento seja tanto de natureza espacial ou temporal, porque o antropólogo cultural e social, o

---

<sup>112</sup> “La production des idées, des représentations et de la conscience est d’abord directement et intimement mêlée à l’activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l’émanation directe de leur comportement matériel” (MARX, 1968, p. 50).

paleontólogo, o linguista e até mesmo o historiador, podem considerar um determinado símbolo, como interpretante de condutas, como apontando para formas de vida existentes, que se deu em momentos históricos bastante distantes do qual vivemos, e daí interpretar por meio deste simbolismo imanente as ações singulares ou de um grupo. Como expressa Geertz pela mão de Ricoeur (1977, p.41), “fazer etnologia (...) é como tentar ler um manuscrito estranho, apagado, cheio de obscuridades e incoerências, mas escrito... nos exemplos passageiros do comportamento figurado (pelo simbolismo)”, ou ainda como diz a paleoantropóloga franco-italiana, Silvana Condemi, quando se escava um sítio arqueológico, cada camada de terra removida são como as páginas de um livro que são arrancadas pouco a pouco e que precisam ser bem lidas antes de se começar a leitura da página seguinte.

Ricoeur volta a insistir, então, na significação da ação dizendo que o afastamento em relação ao simbolismo explícito é próprio da ação, porquanto, a motivação, em vista de que a ação foi realizada, no plano da ação individual, exige que o agente explicitamente retrospectivamente as razões de sua ação encadeando-as em uma ordem simbólica exposta por ele mesmo de maneira distinta à ação que se sucedeu. Veremos logo abaixo que se chega à intersecção da teoria da ação com a teoria do texto, que são termos recorrentes no vocabulário ricoeuriano. A fixação da ação pelo discurso escrito permite não só ao agente ler a si mesmo<sup>113</sup>, mas também a toda audiência virtual que compreende aqueles que sabem ler<sup>114</sup>:

Assim a ação individual se representa na medida em que ela se diz. Acrescentamos de imediato: e na medida em que ela pode escrever-se. Pertence, com efeito, à estrutura mesma do discurso que o

---

<sup>113</sup> “Lire eux-mêmes” é uma expressão que Ricoeur retira de Proust, que em *Le temps retrouvé* faz uma analogia entre as lentes oferecidas pelo óptico de Combray aos seus clientes e o livro escrito pelo personagem que fornecia, assim, aos seus leitores um modo deles lerem a si mesmos. Ver: *Indivíduo e identidade pessoal*. In: VEYNE, Paul et al. **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1988b; RICOEUR, Paul. Implication éthique de la théorie de l’action. In: **Écrits et conférences II. Herméneutique**, 2010, p. 65-89;

<sup>114</sup> É Gadamer (2002, p. 393) quem diz que a tradição linguística, sob a forma da tradição escrita, que se transmite, está destinada imediatamente a qualquer leitor que esteja em condições de ler os signos desta tradição. Por sua parte, Ricoeur retoma esta citação gadameriana por mais de uma vez, como é o caso em **Écrits et conférences II. Herméneutique**, 2010, p. 38 e 174.

que é dito se desliga do ato e do acontecimento de dizer e possa se inscrever como um sentido autônomo. A ação torna-se então um texto, no sentido preciso da palavra, aberto a múltiplas leituras. Não se trata mais unicamente da legibilidade da qual falamos mais acima e que era uma legibilidade imediata no fogo e no jogo da interação, mas de uma leitura diferida após o acontecimento, graças à *inscrição* do *dizer* da ação (RICOEUR, 1977, p. 45. Sublinhado do autor)<sup>115</sup>.

É assim que alcançamos o simbolismo narrativo como uma categoria do simbolismo explícito que possibilita, segundo Ricoeur, precisar o sentido do afastamento em relação ao simbolismo implícito da ação. Atualmente, nós, leitores, temos acesso a um número bastante considerável dos escritos de Ricoeur, o que nos proporciona ter a clareza que tanto o simbolismo imanente quanto o simbolismo explícito são partes constituintes e essenciais do que o filósofo veio a expor sob o título de tríplice mimesis em *Temps et récit*. E, neste sentido, o trecho citado de *Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture* é bastante elucidativo e sintético, pois evidencia que Ricoeur não pretendia ficar restrito ao nível da interpretação da ação particular, em realidade, o que está em jogo é tomar o conjunto das ações praticadas e daí extrair a configuração da sucessão das ações sob a base da narração que coloca “em competição a dimensão episódica e a dimensão de configuração, a sucessão e a forma, a sequência e a consequência” (RICOEUR, 1977, p. 47). Para tanto, como bem se sabe, Ricoeur procura na *Poética* de Aristóteles a matriz para sua tese da configuração das ações por meio da narração.

Existem, então, dois caminhos para ligar a ação à narração e vice-versa e o que ambos compartilham é que os agentes são *homens como*

---

<sup>115</sup> “Ainsi l'action individuelle se represente dans la mesure où elle se dit. Ajoutons tout de suite: et dans la mesure où elle peut s'écrire. Il appartient en effet à la structure même du discours que ce qui est dit se détache de l'acte et de l'événement de dire et puisse s'inscrire comme un sens autonome. L'action devient alors un texte, au sens précis du mot, ouvert à des lectures multiples. Il ne s'agit plus seulement de la lisibilité dont nous parlions plus haut et qui était une lisibilité immédiate dans le feu et le jeu de l'interaction, mais d'une lecture différée dans l'après coup, grâce à l'inscription du dire de l'action” (RICOEUR, 1977, p. 45).

*nós* que agem e sofrem, sendo assim a primeira ancoragem da inteligibilidade narrativa na experiência viva (RICOEUR, 2008, p. 268), além disso, Ricoeur afirma que a ação humana reclama o auxílio da narração para compreender a si mesma. É justamente na narração que parece exibir-se a força do “afastamento representativo”<sup>116</sup> em seu poder de criar ficções com um caráter heurístico, de sorte que ela tem como um de seus referentes à ação humana (RICOEUR, 1977, p. 46-47). Embora, anos mais tarde, Ricoeur reconheça em *Une reprise de la Poétique d’Aristote* (1992), que o *muthos* trágico tenha seus limites enquanto modelo narrativo frente aos gêneros proteiformes como o romance, ele manifesta-se a seu favor pelo poder de “redescrever” a ação humana. Assumindo, definitivamente, o poder de redescrição da ação humana pelo caráter ficcional da narração, que configura, agrupa, os atos dispersos do mundo real da ação em um conjunto significativo de ações no interior de uma história narrada, Ricoeur afirma, ainda, que “através do conjunto de histórias narradas, fazemos uma leitura narrativa de nossa própria vida e daquela das comunidades das quais fazemos parte” (RICOEUR, 1977, p. 48).

Todavia, no artigo *La structure symbolique de l’action*, que acabamos de expor, Ricoeur ainda é bastante dependente do simbolismo narrativo enquanto narração de ficção e ocorre o mesmo em *Temps et récit*, no qual surgem os primeiros contornos do conceito de identidade narrativa que é dependente da problemática da aporética da temporalidade e “da teoria dos gêneros literários que visa distinguir a narração histórica e a narração de ficção para tentar em seguida

---

<sup>116</sup> “L’art de raconter, par conséquent, et sa contrepartie, l’acte de suivre une histoire, demandent que nous puissions dégager une configuration d’une succession. Tout récit en ce sens paraît mettre en compétition la dimension épisodique et la dimension de configuration, la succession et la force, la séquence et la conséquence. Voilà donc un exemple d’activité représentative dans laquelle le symbolisme peut être assimilé à la fiction, au sens fort de représentation forgée, inventée. L’écart représentatif est l’écart même de la fiction. Le poète, le conteur – et peut être l’historien lui-même dans la mesure où l’histoire des historiens est, selon l’expression de Collingwood, une ‘reconstruction imaginative’ – en construisent l’intrigue, inventent un cours d’événements autre que ce qui arrive en réalité. Et pourtant on ne peut pas dire que transformer ainsi la réalité soit la déformer. C’est tout simplement la former. À la mimesis d’Aristote correspond en effet cette fonction primordiale de tout activité narrative, qui est de construire un réseau de schèmes pratiques en fonction desquels nous interprétons l’action humaine réelle” (RICOEUR, 1977, p. 47-48).

entrecruzar as suas referências” (AMALRIC, 2012, p. 112). O resultado principal de *Temps et récit* é mostrar o papel desempenhado pelo poder ficcional da narração na constituição de nossas identidades narrativas. Por sua vez, em *Soi-même comme un autre*, como reconhece Ricoeur, além de estabelecer-se a dialética do *idem* e do *ipse*, a sua contribuição será na direção de expor o caráter ficcional da narração que passa a estar ligada ao problema epistemológico e prático da narração, conferindo à identidade narrativa uma ancoragem ética e ontológica (AMALRIC, 2012, p. 112; RICOEUR, 1994d, p. 27).

#### **4.2 - Da identificação à narratividade: a preparação de um percurso**

Poder-se-ia questionar, por qual razão é preciso retomar as bases do surgimento da identidade pessoal para só mais tarde chegar-se à questão da vida? Em realidade, como é possível dar um encadeamento à vida, que se desenvolve do nascimento à morte, é que animará o problema da identidade pessoal? Como agrupar a diversidade dos acontecimentos ao longo da vida é o que motiva Ricoeur a pensar a sua unidade. No entanto, o processo de elaboração de sua tentativa de resposta ao problema, por meio do conceito de identidade narrativa, foi sendo proposto paulatinamente ao longo de diversos artigos. Propomos revisitar três de seus textos que vieram a público entre o lançamento dos três tomos de *Temps et récit* (1983-1985) e a elaboração de *Soi-même comme un autre* (1990), na qual se percebe que alguns conceitos têm uma forma mais acabada em relação ao artigos que vamos ter em conta, porém, isto não significa que a questão se dá por aí encerrada. Em razão do limite colocado à presente investigação não vamos tratar de alguns textos, não menos importantes, que foram publicados na última década de vida do filósofo, tais como, *Le juste I*, *Parcours de la reconnaissance* e *La mémoire, l'histoire et l'oubli*.

Ao contrário de *Temps et récit*, obra que é balizada pela questão da experiência temporal humana, os artigos que consideramos preparatórios à *Soi-même comme un autre*, e a obra própria, dão atenção à identidade em seu aspecto temporal, ontológico e apontam para o cuidado que Ricoeur teria com a dimensão ética, que vem à tona junto às histórias que narram as vidas humanas e colocam o homem em meio a uma infinidade de histórias que animam a cultura. A preocupação com a identidade pessoal e em como dar coesão às ações praticadas e sofridas por alguém no decorrer de sua vida e que, no mais das vezes, não são reunidas em uma sucessão de episódios, é notória quando olhamos o

índice das *Conclusões* de *Temps et récit* e percebemos que, em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur priorizou a primeira das aporias da temporalidade, a saber, a identidade narrativa.

Na entrevista compilada por Jean-Christophe Aeschlimann, que inaugura a obra coletiva *Langages. Éthique et responsabilité – Paul Ricoeur*, o filósofo francês faz uma avaliação crítica de sua própria obra após haver concluído o conjunto que forma *Temps et récit*, declarando que o projeto de uma poética narrativa como resposta às aporias da temporalidade deixou resíduos, que, muito longe de ser algo ruim, criaria as condições para o projeto de *Soi-même comme un autre*. Ademais, o conceito de identidade narrativa é o eixo que permite deslocar o problema da experiência humana do tempo para a compreensão de si. A ideia de agrupar narrativamente a vida, lançando um olhar retrospectivo sobre as nossas ações, compreendendo-a através das histórias que contamos sobre ela é um modo de examiná-la. A mediação do homem com ele mesmo, por intermédio do relato, é um modo de compreensão de si (RICOEUR, 2008, p. 267-272). Deste modo, Ricoeur *revient sur ses pas*, ao retomar o tema das filosofias do sujeito, agora, sobre sob a perspectiva não mais do *cogito*, do existente, mas da pessoa. Assim nos diz Ricoeur:

O conceito de identidade narrativa é evidentemente essencial. Mas, ao passo que em *Temps et récit* me perguntava como esta identidade se relaciona à constituição do tempo (como o tempo humano se estrutura por meio da narração?), em *Soi-même comme un autre* o problema do *quem* – da constituição do sujeito – torna-se prioritário. O *si* é posto em primeiro plano. Em *Temps et récit*, a narração é, por assim dizer, soberana, ela é a guardiã do tempo e é com o tempo que me ocupo. Em *Soi-même comme un autre*, a narrativa é apenas um segmento. Eu a trato como uma transição: a narratividade é uma estrutura de transição entre, por um lado, as estruturas linguísticas e práxicas, e, por outro lado, a ética. Mais de um terço do livro, de fato, gira em torno da ética. Houve então um deslocamento para a questão do *quem* – sob suas diferentes formas: quem fala? quem age? quem narra? O problema do tempo, propriamente dito, não desapareceu, mas se reduziu, de certo modo, à questão da manutenção da identidade através do

tempo. Questão que, justamente, me permite realizar a distinção entre *idem* e *ipse*, entre a permanência de um núcleo substancial e o caráter não substancial da identidade narrativa (RICOEUR, 1994d, p. 27) <sup>117</sup>.

Em torno ao conceito de identidade narrativa surgem quatro termos que são fundamentais para a discussão sobre a identidade pessoal, quais sejam: *idem*, *ipse*, *quem* e *o que*. Ricoeur emprega pela primeira vez, em conjunto, os termos *o que* (*quoi*) e *quem* (*qui*) em *Temps et récit III*, e à época, o termo *o que* determinava o critério de identidade pessoal calcado sobre a permanência substancial que permanecia a mesma apesar da passagem do tempo, isto é, a identidade-*idem*. O *quem* dizia respeito à consideração da dimensão temporal da existência humana a qual é configurada por meio da trama narrativa. Por sua vez, a narrativa é caracterizada pelo encadeamento das ações, que tomadas em conjunto expressam *quem é* o autor das ações praticadas no transcurso da vida – *ipse*. Agir implica a passagem do tempo, e o conceito de narrativa empregado por Ricoeur é baseado no conceito de *muthos* trágico de Aristóteles, para o qual a trama (*muthos*) é imitação das ações humanas. Por isso, a história contada a partir das ações responde *quem é* o agente, o autor da ação. Assim, a identidade pessoal como identidade narrativa é determinada pela história narrada que admite a diversidade, a mutabilidade. Para Ricoeur (1985, p. 442-448), a

---

<sup>117</sup> “A *quoi vous aura servi Temps et récit pour Soi-même comme un autre?* – Le concept d’identité narrative est évidemment essentiel. Mais alors que dans *Temps et récit* je me demandais comment cette identité se rapporte à la constitution du temps (comment le temps humain se structure-t-il par le moyen du récit?), dans *Soi-même comme un autre* le problème du ‘qui’ – de la constitution du sujet – est devenu prioritaire. Le ‘soi’ est passé au premier plan. Dans *Temps et récit*, le récit est pour ainsi dire souverain, il est le gardien du temps et c’est le temps qui m’occupe. Dans *Soi-même comme un autre*, le récit ne forme qu’un segment. Je le traite comme une transition: la narrativité est une structure de transition entre, d’une part, les structures linguistiques et praxiques, et, de l’autre, l’éthique. Plus du tiers du livre, de fait, tourne autour de l’éthique. Il y a donc eu déplacement vers la question de la question du ‘qui’ – sous ses différentes formes: qui parle? qui agit? qui raconte? Le problème du temps n’a pas à proprement parlé disparu, mais se réduit en quelque sorte à la question du maintien de l’identité à travers le temps. Question qui justement me permet d’opérer la distinction entre *idem* et *ipse*, entre la permanence du noyau substantiel et le caractère non substantiel de l’identité narrative” (RICOEUR, 1994, p. 27).

identidade narrativa é constitutiva da ipseidade, porém, como ele mesmo admite, a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas, além disso, ela não esgota a ipseidade do sujeito. Contudo, em *Temps et récit, o que* diz respeito à permanência substancial da identidade como *idem*, isto é, idêntico no sentido de extremamente parecido, e opõe-se ao *quem*, cuja identidade é narrativa, ao contrário do que diz Pirovolakis (2010, p. 91)<sup>118</sup>, que se equivoca ao dizer que se trata de uma dialética. Em *Temps et récit, idem* é oposto ao *ipse*.

Os três artigos que vamos retomar (*Individu et l'identité personnelle*, *L'identité narrative* e *Approches de la personne*) foram publicados entre os anos de 1986 a 1990 e são conferências proferidas em congressos, sendo que todos eles têm em conta a identidade pessoal e a narrativa, fazendo referência aos termos *idem*, *ipse*, *o que*, *quem*. Nesse mesmo período, Ricoeur lecionara cursos na Universidade de Edimburgo, Escócia, em 1986, e na Universidade *La Sapienza*, em 1987, Itália, onde desenvolve e apresenta o esboço do que em 1990 seria publicado sobre o título *Soi-même comme un autre*. Os artigos interessam-nos em razão do período em que foram publicados e, sobretudo, porque neles se nota que Ricoeur assume as teses de Heidegger sobre as distinções entre o ente que este chama *Dasein* e os entes que estão-à-mão (*Zuhandenheit*) e a presentidade (*Vorhandenheit*), mas logo depois Ricoeur vai defender teses diferentes daquelas de Heidegger. Entretanto, em *Approches de la personne* vê-se que as afirmações de Ricoeur desviam-se dos conceitos heideggerianos de *quem* e *o que*, com os quais, especialmente, em *L'identité narrative*, afirmara estar em concordância alguns anos antes. Este artigo também nos faz saber que o encadeamento de uma vida (*l'enchaînement d'une vie*) resulta, em termos filosóficos, na análise semântica e até mesmo ontológica dos termos *idem* e *ipse*.

---

<sup>118</sup> PIROVOLAKIS, 2010, p. 91: “The dialectic between *idem*- and *ipse*-identity, introduced in the third volume of *Time and Narrative* and more explicitly thematized in *Oneself as Another*, constitutes another crucial contribution of the hermeneutics of the self. Ricoeur’s meditation on subjectivity during the eighties and nineties is dominated by the conceptual triad of description, narration, and prescription. The dialectical articulation of the two types of identity, which is mediated by the function of the narrative self, occupies the middle ground between description and prescription, between a merely descriptive account of the self by semantics and pragmatics, and the prescription involved in a theory of ethical responsibility”.

Podemos dizer que os dois primeiros artigos, *Individu et l'identité personnelle* e *Identité narrative*, guardam a mesma linha de raciocínio, porque neles se percebe a recepção da distinção heideggeriana entre existenciais e as categorias. Em concomitância, Ricoeur já apontava para o diálogo que desde 1970 iniciara com a filosofia analítica da linguagem por meio de qual se preocupa com o caráter semântico das frases de ação e a identificação de particulares de base, onde as pessoas são consideradas particulares de um tipo especial com a atribuição dos predicados físicos e pessoais. Segundo Pellauer (2007, p. 43), nos EUA, Ricoeur teve a oportunidade de estudar e conhecer a tradição analítica de língua inglesa, com a qual pretendeu dialogar e aprender com a maneira dela lidar com questões filosóficas, porém também apontou alguns limites dela para tratar de problemas que ele considerava importantes, por causa da perspectiva focada na análise proposicional e na forma lógica. No entanto, as críticas de Ricoeur acabaram se tornando um solilóquio, dado que não obteve resposta da parte dos filósofos analíticos, porque talvez estes pensavam que se tratavam de discussões com problemas de fundo distintos dos seus. Mesmo assim é possível perceber o contínuo desejo do autor em procurar discutir filosofia entre a tradição hermenêutico-fenomenológica e a filosofia analítica, que, como ele dissera, são duas “famílias” que pouco se visitam. Contudo, a aproximação que Ricoeur propôs com a filosofia analítica da linguagem sempre foi pensada a partir da fenomenologia, da hermenêutica e da filosofia reflexiva.

No terceiro artigo, *Approches de la personne*, já se percebe que a distinção entre os existenciais e as categorias não se faz presente e Heidegger é rapidamente mencionado apenas para dizer que o “ele” ou o “cada um” da esfera de justiça não tem nada a ver com o impessoal. Não se pode ignorar que a definição de pessoa, que compõe o título do artigo, é recuperado, por Ricoeur, para tomá-la em sentido hermenêutico como a compreensão cotidiana que fazemos dela. De modo geral, Ricoeur emprega as pesquisas contemporâneas sobre a linguagem, sobre a ação e sobre a narração que pudessem servir de base para a constituição ética da pessoa. Em meio a tudo isto, “a pessoa existe apenas sob o regime de uma vida que se desenvolve entre o nascimento e a morte” (RICOEUR, 1992, p. 217). Então, em virtude da distensão do tempo à qual a vida humana está submetida, se quer saber o que permanece de nossas vidas para além do aspecto ontogênico. Em última instância, as pesquisas contemporâneas tomadas em conta pelo filósofo francês, para tratar da pessoa, mostram-lhe que a designação a si mesmo, o saber performativo (*know how*), narrar-se e dar a palavra a

outrem, são ações que as pessoas fazem em suas vidas cotidianas e indicam modos de ação que são tomados em conjunto como categorias de ação, conformando ao fim e ao cabo a antropologia do homem capaz. Ora o que se apresenta é que as ações são *performadas* ao longo de uma vida, então como encadeá-las sem que as tomemos como uma mera sequência episódica.

### 1. Colloque de Royaumont e a questão do indivíduo

O artigo *Individu et l'identité personnelle* integra a obra coletiva chamada *Sur l'individu*, a qual reúne as comunicações do *Colloque de Royaumont*, na França, que discutiu o tema “indivíduo”, no ano de 1985. Ricoeur participou deste colóquio juntamente com Paul Veyne, Jean-Pierre Vernant, Louis Dumont, Françoise Dolto, Francisco Varela e Gérard Percheron. Ricoeur inicia seu texto partindo de uma passagem do livro *Essai sur l'individualisme* de Louis Dumont, na qual ele considera que Dumont compreende mal o conceito de indivíduo, porque considerava o indivíduo como amostra indivisível da espécie humana e que é encontrada em qualquer sociedade, sendo um universal da cultura. De pronto, Ricoeur não aceita isto e dá continuidade ao texto afirmando que a colocação da questão deve ter começo com a definição geral de indivíduo como amostra indivisível de qualquer espécie, para então discutir o que seria o conceito de indivíduo humano e depois de alcançado isso se poderia, então, falar em identidade.

Neste texto, o método empregado por Ricoeur consiste em três etapas, quais sejam, a individualização, a identificação e a imputação, e duas transições, são elas: através da pragmática da linguagem e através da narratividade. A etapa da individualização é, em resumo, epistemológica, porque o que está em jogo é entender quais são os procedimentos para individualizarmos *um algo em geral*. Ricoeur parte dos procedimentos da filosofia analítica da linguagem para *designar* o individual. Uma das maneiras de fazê-lo é por meio da especificação, “o cavalo que corre”, “o cavalo que pasta”, que os lógicos chamam de termos singulares (operadores de individualização) para fazer referência ao individual, a saber, as descrições definidas, os nomes próprios e os dêiticos. Como afirma o próprio Ricoeur a opção pela via da virada linguística não é ingênua, porque os procedimentos de individualização que a linguagem possibilita evitam a queda numa ontologia da substância, pois frente a pergunta “o que é um isto (*tode ti?*)?” ter-se-ia que admitir uma entidade.

Ainda que os termos singulares permitam a designação de indivíduos humanos, estes não têm nenhum destaque frente aos demais indivíduos, isto é, o indivíduo humano é *algo* ao qual se faz referência do mesmo modo que se faz referência aos demais indivíduos no domínio do discurso. Por isso, há a necessidade de pensar a maneira pela qual o indivíduo humano não seja tão somente uma “coisa” a qual se faz referência, mas seja *algo que* possa designar-se a si mesmo e desta maneira distinguir-se dos objetos ao dizer “eu”. O privilégio da autodesignação de caráter reflexivo é alcançado pela pragmática da linguagem, mas o ganho com a capacidade de autodesignação do indivíduo humano apresenta o problema que “eu” é um termo que pode ser ocupado por todos, ou seja, todo falante pode dizer “eu”. A dificuldade a se enfrentar é: como o “eu” pode fazer referência a apenas um indivíduo? A solução para este impasse é a ideia de um “eu” ancorado, isto é, quando o falante profere “eu”, ainda que qualquer falante possa dizer “eu”, o proferimento está designando um indivíduo em especial que fala “eu”. Eu, Fulano de Tal, *digo que...*

Apesar do paradoxo do termo “eu”, que a pragmática apresenta, há o ganho em relação à individualização, uma vez que o indivíduo considerado como falante pode expressar-se ao dizer *eu digo que...*, porém o principal limite da pragmática para as pretensões de Ricoeur é que ela está restrita à unidade linguística que é a frase. Na etapa da *Identificação* o objetivo é ir mais longe, isto é, não se restringir ao *eu* do *eu digo que...* para se dizer o *eu* (*se dire du je*).

“Se dizer o *eu*” tem implícito duas coisas. A primeira é um alargamento do tratamento da subjetividade, não apenas pela pragmática, mas também pela narração. A narração permite dar “voz” a terceira pessoa, deixando de ser apenas aquilo do que falamos ou reidentificamos por meio dos operadores de individualização. O *eu* é um termo que pode ser ocupado pelas outras pessoas gramaticais por ser um termo vacante, deste modo, Ricoeur assegura que o poder de dizer *eu* não seja restrito a primeira pessoa. A segunda é que “dizer-se o *eu*” é considerar a pessoa como agente, o que é mais que ser falante. Nesse sentido, as ações praticadas são o “material” para configuração de uma narração. É o relato que confere a *identificação*. Mas a intenção de Ricoeur não para por aqui, o objetivo final é empregar a narrativa como campo de avaliação ética, ou seja, é sobre a reunião das ações que dizemos que as ações *deste* ou *daquele* são dignas de louvor ou reprovação.

Agora, é preciso dizer qual é a maneira de fazer isso, qual é seu método para que da etapa da individualização passemos à identificação.

Na passagem de *Individu et identité personnelle* que reproduzimos abaixo, Ricoeur afirma que o problema da identificação deve ser guiado pela pergunta de Heidegger dirigida ao ente que nós somos – *Dasein* – e que deve ser o interrogado na analítica existencial, porque o *Dasein* desde sempre se move em uma compreensão de ser. Também, pela pergunta, que, conforme Hannah Arendt, se faz àquele recém chegado ao mundo humano. Ricoeur diz:

Como entrar nessa nova problemática? Proponho como ponto de partida uma análise de Heidegger em *Sein und Zeit* introduzida pela questão: ‘*Quem é o Dasein*’, questão retomada de uma maneira diferente por Hannah Arendt, ao falar do ‘quem da ação’. A questão *quem?* faz-nos entrar pela primeira vez na nova problemática. Enquanto distinta da questão *quê?* (questão medieval da quiddidade), a questão *quem?* faz-nos verdadeiramente ir mais longe do que a pragmática. [...] A vantagem desta entrada pela questão *quem?* é abrir largamente o leque dos pronomes pessoais, que a relação de interlocutor reduz a *eu-tu* (RICOEUR, 1988b, p. 77).

Com a pergunta *quem?*, Ricoeur defende que é possível expandir da relação de interlocução da pragmática da linguagem, em que o locutor *eu* faz referência ao *tu*, ouvinte, para o pronome *ele*, que, em geral, é a que se faz referência no diálogo entre falante e ouvinte. Tal expansão seria justificada com a exemplificação que os romances literários, em sua grande maioria, são em terceira pessoa. Na narração o *ele*<sup>119</sup> pode expressar o *eu* e interpelar o *tu*, como comprova o discurso indireto comum na narração: Ele (Fulano de Tal) disse: *eu...*; Ele perguntou: *tu podes...* Na verdade, é possível afirmar que o que Ricoeur recupera, no que tange à pergunta *quem?* é o caráter de encobrimento ôntico do *Dasein* cotidiano, no caso de Heidegger, e o revelar-se do homem por meio da ação e do discurso, no caso de Arendt. Ricoeur está interessado em determinar *quem* é o agente que age e sofre e a pergunta *quem fez isto?* pode ser dirigida para qualquer pronome pessoal, ou seja: *eu/tu/ele*. Então, se adentra na problemática do *si* por esta maneira

---

<sup>119</sup> Ao contrário de Benveniste, Ricoeur defende que *ele* é uma pessoa, justamente, porque boa parte da literatura narrativa é discurso na terceira pessoa (*ele/ela*).

indireta, ou seja, o pronome reflexivo *si* simboliza o “*indicador da resposta a todas as questões quem? no modo reflexo*” (RICOEUR, 1988b, p. 78).

Podemos dizer que Ricoeur é inspirado pela questão *quem?* que está presente em Heidegger e em Arendt, entretanto, tanto um quanto o outro dão tratamentos diferentes à pergunta. E, de sua parte, Ricoeur expressa que no instante em que o *eu* é retirado do *eu digo que* do ato locucional, este *eu* é posto em uma história. Este *eu* é um actante desta história, passando por uma série de transformações actanciais ao participar destas ações narradas. O actante se identifica pelo seu fazer dentro do contexto desta história que vai se desenrolando ao passo que ela é relatada. Tendo isto em mente, as modalizações do *fazer* apontadas pela semiótica narrativa são importantes para o processo de identificação do *eu* que é o actante da história. As modalizações “o que eu *posso* fazer”, “o que *eu devo* fazer”, “o que eu *quero* fazer”, “o que eu *sei* fazer” e tudo o que elas exprimem, indicam de maneira indireta o fazer do actante, na medida em que o modalizam. Além disso, cada *eu* tem uma história que é diferente das outras histórias, podendo vincular a história em conformidade com diversas tramas diferentes. “É a função mediadora da narração conseguir manter juntas a mutabilidade de uma vida com a configuração de uma história” (RICOEUR, 1988b, p. 80-81).

## 2. A identidade pessoal e a narração

O artigo *L'Identité narrative*, publicado em 1988, na Revista *Esprit*, é outro texto que caminha na mesma direção do anterior no que tange à narratividade como solução alternativa à identidade pessoal. O que há de diferente é a discussão sobre a possibilidade de dissolução da identidade pessoal através dos *puzzling-cases* da ficção científica e os casos de crise de identidade proposto pela ficção literária, nos quais a constância do personagem vê-se sujeita a desconfiguração de sua identidade.

Neste artigo, Ricoeur deixa claro sua concordância com o pensamento de Heidegger no que diz respeito ao *ser-aí* e a tese da diferença ontológica, segunda a qual há distinção entre o ente que *cada vez sempre somos*, o *Dasein*, e o ente que vem ao encontro no mundo circundante, isto é, o estar-à-mão, e a presentidade.

Segundo Ricoeur, o conceito de ipseidade é diferente do conceito de mesmidade não apenas do ponto de vista semântico, como atesta a diferença entre *idem* e *ipse*, mas também ontológico. Semanticamente, *idem* é o idêntico no sentido de extremamente parecido, e *ipse* é o

idêntico a si, no sentido de não estranho (RICOEUR, 1988b, p. 79). Para atestar isso, citamos Ricoeur (1988, p. 298):

Antes de assinalar a região em que a questão do si-próprio recobre a do mesmo, insistamos no corte não apenas gramatical, ou até mesmo epistemológico e lógico, mas francamente ontológico que separa *idem* e *ipse*. Estou aqui de acordo com Heidegger para dizer que a questão da *Selbstheit* [ipseidade] pertence à esfera de problemas que derivam da espécie de entidade que ele chama *Dasein* e que ele caracteriza pela capacidade de se interrogar sobre o seu próprio modo de ser e assim de se relacionar ao ser enquanto ser. À mesma esfera de problemas pertencem às noções tais como ser-no-mundo, cuidado, ser-com, etc. Neste sentido a *Selbstheit* é um dos *existentialia* que convêm ao modo de ser do *Dasein*, como as categorias, no sentido kantiano, convêm ao modo de ser das entidades que Heidegger caracteriza como *Vorhanden* e *Zuhanden*. O corte entre *ipse* e *idem* exprime finalmente o mais fundamental entre *Dasein* e *Vorhanden/Zuhanden*. Só o *Dasein* é meu, e mais geralmente um si-próprio. As coisas, sendo dadas e manipuladas, podem ser ditas minhas, no sentido de identidade-*idem*.

No entanto, Ricoeur não usa os termos cunhados por Heidegger como sendo sinônimos daqueles que ele emprega. Ele afirma que o *si* mesmo está na mesma esfera dos problemas pensados por Heidegger como encontrar-se desde sempre *em-um-mundo*, no qual se dá a lida com os entes à-mão, e o *Dasein* enquanto ser-com preocupa-se com o ente que também é *Dasein*, mas, no fundo, ambos têm pretensões distintas já anunciadas em *Le conflits des interprétations*, publicado em 1969. Assim como Heidegger, Ricoeur funda a hermenêutica na fenomenologia, e a propósito disto fala num enxerto da hermenêutica na fenomenologia, pois, segundo ele, deve-se procurar a objetivação das expressões da vida com vistas à busca por sentido, por significação, as quais possam ser retomadas e compreendidas pelos seres históricos de maneira coerente. Porém, tudo isso deve ser procurado na mediação pelos símbolos, pelos mitos, e conforme a tese da *inovação semântica*,

defendida no fim da década de 70 em diante, pela metáfora e pela narrativa.

Com efeito, somente com a publicação de *Soi-même comme un autre*, em 1990, Ricoeur começa a empregar o termo “pessoa” para expressar o mote de suas investigações acerca da individualidade, da ipseidade ou *si mesmo*. Ele insistirá, sobretudo, na dimensão temporal da pessoa e na capacidade dela agir, por conseguinte, ser responsabilizada sobre seus atos no contexto de uma vida ética com e para os outros, nas instituições justas. O *si mesmo*, a ipseidade, interroga pelo seu próprio ser, da mesma forma que o *Dasein* coloca a pergunta pelo sentido de ser, porém o *si mesmo* de Ricoeur não é posto sob o horizonte da analítica existencial com vistas à ontologia fundamental, que fundamenta todas as demais ontologias, como Heidegger afirma no § 4 de *Ser e tempo*. Na verdade, a pergunta pelo sentido do ser do ente que é o *si mesmo* é buscada ao se tentar *descobrir*<sup>120</sup> *quem sou eu?* por intermédio da configuração de uma trama narrativa, mas isso não quer dizer que essa pergunta será em algum momento respondida de maneira definitiva, porque a identidade pessoal como narrativa não é conclusiva e sem falhas. Antes de qualquer coisa, a pergunta *quem sou eu?* mantém-se sempre em aberto, sempre em busca de resposta, pois podemos, repetidamente, compor tramas diversas e até opostas acerca sobre os acontecimentos que se sucederam. Como o próprio Ricoeur expõe em uma entrevista concedida a Gabriel Aranzueque, em 1997, a ontologia sempre foi para ele uma interrogação colocada no horizonte de uma antropologia filosófica<sup>121</sup>. Portanto, não há qualquer fundacionismo ontológico como há em Heidegger, mas se trata, na nossa interpretação, de um questionamento ôntico. Subsiste a busca por *sentido*, mas não é uma investigação colocada sobre o âmbito da pergunta pelo sentido de ser em geral.

---

<sup>120</sup> Ver: RICOEUR, 1983, p. 439-448; TENGELYI, 2003, p. 6.

<sup>121</sup> “La ontología sigue siendo para mí la cuestión última. No digo marginal, sino siempre interrogativa, al final de una investigación cuyo centro no es la ontología, sino lo que he llamado antropología filosófica, es decir, una interrogación sobre lo que constituye la humanidad del hombre. Voy a mostrarle cómo conduce esto a la ontología. Pongo cada vez más el acento en la noción de capacidad, de poder, en lo que el hombre puede hacer y también en lo que no puede hacer: poder hablar, poder actuar, poder ser responsable de sus actos, etc. Veo aquí el punto de partida de una posible reflexión ontológica en torno precisamente a la noción de poder. En este punto, se produce una intersección de la antropología y de la ontología” (RICOEUR, 1997, p. 424).

### 3. Abordagens da pessoa

Com as citações acima, mostramos que Ricoeur explicitamente afirma que as bases para proceder a investigação acerca da identidade pessoal são alicerçadas naquilo que Heidegger denomina *Dasein*, isto é, “o ser que é cada vez meu” e que cuja “essência” está em sua existência, diferentemente do manual intramundano, que é à-mão no mundo circundante. A pergunta *quem?* de Heidegger é uma pergunta direcionada ao *Dasein*. Como vimos acima, *o que* se refere aos entes que não tem o caráter de ser-aí, isto é, ao manual intramundano e a presentidade. Contudo, em *Approches de la personne*, Ricoeur considera que a questão *o que* é interna a questão *quem*. Segundo ele, a questão *o que* é interna à questão *quem?*, porque não podemos perguntar por *quem* sou eu? sem considerar *o que* sou eu? e, mais do que isso, a dialética entre a ipseidade e a mesmidade é interna a constituição ontológica da pessoa. Como podemos ler a seguir:

Ora, o que é o problema, é o simples fato que a pessoa apenas existe sob o regime de uma vida que se desenvolve do nascimento à morte. O que é que constitui isso que podemos chamar encadeamento de uma vida? Colocado em termos filosóficos, o problema é aquele da identidade. O que é que permanece idêntico no curso de uma vida humana? (...) Não quero limitar-me a opor pura e simplesmente *mesmidade* e *ipseidade*, como se a *mesmidade* correspondesse à questão *o que* e a *ipseidade* à questão *quem*. Em um sentido, a questão *o que* é interna à questão *quem*. Posso pôr a questão: ‘*quem* sou eu?’ sem me interrogar sobre *isso que* eu sou? A dialética da *mesmidade* e da *ipseidade* é assim interna a constituição ontológica da pessoa. É aqui que eu faço intervir a dimensão narrativa; é, com efeito, no desenvolvimento da história narrada que se dá a dialética entre *mesmidade* e *ipseidade*. O instrumento desta dialética é a trama (*mise en intrigue*), a qual, de uma poeira de acontecimentos e de incidentes, tira a unidade de uma história. Ora, não é apenas a ação que é assim configurada (*mise en intrigue*), mas os personagens eles mesmos da história narrada, da qual podemos

dizer que eles são configurados (*mise en intrigue*), do mesmo modo e ao mesmo tempo em que a ação narrada. É a partir daí que podemos dar conta da dialética entre mesmidade e ipseidade, dizemos a dialética da identidade pessoal (RICOEUR, 1992, p. 217-218. Itálicos do autor) <sup>122</sup>.

De imediato, salta aos olhos que Ricoeur abandona a distinção que fizera em *Temps et récit* e que continuava nos dois textos anteriores que destacamos, onde relacionava mesmidade ao *o que* e a ipseidade ao *quem*. Diante desta passagem temos de perguntar: ao expressar que *o que* compõe o *quem*, além disso, que não podemos perguntar, afinal, *quem sou eu* sem perguntar pelo *o que sou eu*, não estaria Ricoeur tomando uma posição diferente daquela que tivera com relação a Heidegger? Certamente, sim. O que está passagem nos mostra é que Ricoeur deixa de tomar a mesmidade como oposta à ipseidade, como se à mesmidade correspondesse à pergunta *o que* e à ipseidade à pergunta *quem*. O mais relevante desta passagem é o fato de que Ricoeur assume que o problema da identidade pessoal contém em si a questão sobre como podemos dar um encadeamento à vida. Não havendo mais oposição entre a mesmidade e a ipseidade, mas sim uma dialética que é interna à constituição ontológica da pessoa. Como se consolidará em *Soi-même comme un autre*, esta dialética é operada pela narrativa.

---

<sup>122</sup> “Or, ce qui fait problème, c’est le simple fait que la personne n’existe que sous le régime d’une vie qui se déroule de la naissance à la mort. Qu’est-ce qui constitue ce qu’on peut appeler l’enchaînement d’une vie? Posé en termes philosophiques, ce problème est celui de l’identité. Qu’est-ce qui demeure identique dans le cours d’une vie humaine? (...) Je ne veux pas me borner à opposer purement et simplement mêmété et ipséité, comme si la mêmété correspondait à la question *quoi* et l’ipséité à la question *qui*. En un sens, la question *quoi* est interne à la question *qui*. Puis-je poser la question: ‘qui suis-je?’ sans m’interroger sur *ce que* je suis? La dialectique de la mêmété et de l’ipséité est ainsi interne à la constitution ontologique de la personne. C’est ici que je fais intervenir la dimension narrative; c’est en effet dans le déroulement de l’histoire racontée que se joue la dialectique entre mêmété et ipséité. L’instrument de cette dialectique, c’est la mise en intrigue qui, d’une poussière d’événement et d’incidents, tire l’unité d’une histoire. Or ce n’est pas seulement l’action qui est ainsi mise en intrigue, mais les personnages eux-mêmes de l’histoire racontée, dont on peut dire qu’ils sont mis en intrigue au même titre et en même temps que l’action racontée. C’est à partir de là que l’on peut rendre compte de la dialectique entre mêmété et ipseité, disons la dialectique de l’identité personnelle” (RICOEUR, 1992, p. 217-218).

### 4.3 - A identidade pessoal

Ricoeur afirma que o problema da identidade pessoal decorre do equívoco no emprego do termo identidade. A sua tese é descrita nos seguintes termos: “as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade” (RICOEUR, 1988a, p. 296). O primeiro uso do termo é nomeado de mesmidade, tendo por seu sinônimo a identidade-*idem*. A expressão mesmidade corresponde ao termo *idem*, em latim, à *mêmeté*, em francês, à *sameness*, em inglês, e ao termo alemão *Gleichheit*. *Idem* quer dizer “o idêntico no sentido do extremamente parecido”, “a mesma pessoa, uma única e mesma coisa” e o que possui semelhança (RICOEUR, 1988b, p. 79; 1990, p. 13, n. 1). O segundo uso do termo identidade corresponde à palavra ipseidade, a identidade como si (*soi*), também chamada identidade-*ipse*, e às expressões, *ipse*, em latim, *selfhood*, em inglês e *Selbstheit*, em alemão (RICOEUR, 1988a, p. 296; 1990, p. 140). *Iipse* é “o idêntico a si, no sentido de não-estranho”, isto é, ser diferente no sentido de mutável, porém, isso não quer dizer que a ipseidade venha a se tornar *outrem*<sup>123</sup> (RICOEUR, 1988b, p. 79). A distinção é capital, porque se trata de uma análise da dimensão temporal da identidade da pessoa, sendo que a *permanência no tempo* será o problema primordial (RICOEUR, 1990a, p. 140; BOER, 1995, p. 43; DAUENHAUER, 1992). Porém, a distinção não serve para opor completamente os dois termos, porque, como ver-se-á na noção de caráter, Ricoeur fala do entrecruzamento entre a identidade como *idem* e a identidade como *ipse*, ou seja, o *que* é interno ao *quem*. Como podemos falar de uma identidade que concebe a *mudança*, mas, mesmo assim, é a identidade de uma *mesma* pessoa? Vejamos o que nos diz Ricoeur:

Com o tempo, nós mudamos. Como é que eu permaneço (*je reste*) o mesmo através da mudança? O *si* não é a mesmidade, uma identidade invariável. Ao contrário, trata-se de uma “identidade narrativa”, isto é dizer construída

---

<sup>123</sup> Devemos à Arendt (1993) a ideia de que ser humano (pessoa, em vocabulário ricoeuriano) pode ser diferente, ser *outra pessoa*, o que não é o mesmo que ser *outra pessoa*, enquanto *outrem*, dita em sentido numérico. Essa distinção é perfeitamente aplicável para explicitar o sentido de ipseidade em Ricoeur.

na mudança. Isso requer que eu tenha mantido alguma coisa do passado para poder construir com suas marcas (*ses traces*), encadeá-los um aos outros sobre o horizonte de projeto. Não se pode separar a memória do projeto e então do futuro. Nós estamos sempre entre a recapitulação de nós-mesmos, a vontade de fazer sentido com tudo isso que nos aconteceu, e a projeção nas intenções, as expectativas, as antecipações, mas também atos de vontade que são sempre projetos, coisas por fazer (RICOEUR, EWALD, 2000a, p. 24)<sup>124</sup>.

A distinção entre mesmidade e ipseidade poderia gerar a rejeição da identidade de um indivíduo idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, que poderíamos chamar de mesmidade pura<sup>125</sup> (RICOEUR, 1983, p. 443). Ricoeur distingue mesmidade e ipseidade, mas não diz que esses modos de permanência no tempo não possam recobrir-se, ao contrário admite que um seja interno ao outro, sendo indiscerníveis na vida cotidiana (RICOEUR, 1995b, p. 29). Adversamente, o que há em comum entre os dois modos é justamente a permanência no tempo, porém ipseidade-mesmidade recobrem-se no conceito de caráter, e na manutenção de si ocorre o afastamento da ipseidade em relação à mesmidade (GÖRTZ, 1995, p. 109-110). O afastamento dos dois tipos de identidade é virtual, no sentido que não é uma duplicação da identidade pessoal. Como diz Ricoeur, mesmidade e ipseidade não são discerníveis no cotidiano, no ser factual da pessoa enquanto um si, sendo assim, a distinção entre os modos de identidade

---

<sup>124</sup> “Avec le temps, nous changeons. Comment est-ce que je reste le même à travers le changement? Le soi n’est pas la mêmété, une identité invariable. Au contraire, il s’agit d’une ‘identité narrative’, c’est-à-dire construite dans le changement. Cela nécessite que j’aie gardé quelque chose du passé pour pouvoir construire avec ses traces, les enchaîner les unes aux autres sur un horizon de projet. On ne peut pas séparer la mémoire du projet et donc du futur. Nous sommes toujours entre la récapitulation de nous-même, la volonté de faire sens avec tout ce qui nous est arrivé, et la projection dans des intentions, des expectations, des anticipations, mais aussi des actes de volonté qui sont toujours des projets, des choses à faire” (RICOEUR, EWALD, 2000a, p. 24).

<sup>125</sup> Na verdade Ricoeur não emprega a expressão “mesmidade pura”. Nós a utilizamos para marcar a rejeição da mesmidade enquanto o sujeito idêntico a si na diversidade de seus estados. Por outro lado, a mesmidade não é rejeitada, ela é conduzida a uma relação dialética com a ipseidade, como mostra a noção de caráter.

apenas pode ser entendida a partir de uma proposição metafísica sobre a identidade pessoal.

Em *Soi-même comme un autre*, a mesmidade é dita através de certas modalidades, a saber: identidade numérica, identidade por semelhança extrema, continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. A mesmidade é definida como um conceito de relações entre modalidades que a compõem<sup>126</sup>. Em verdade, Ricoeur não deixa muito evidente de que ordem são “as relações” da mesmidade. Contudo, no contexto do estudo V de *Soi-même comme un autre*, tais relações apontam para certa complementaridade de uma modalidade para com a outra.

A identidade numérica resume-se em identificar o indivíduo como o *mesmo*. Duas ocorrências de um objeto referido por um nome invariável permite-nos dizer que não se trata de duas coisas diferentes, mas uma única e mesma coisa. O que se destaca aqui é certa *unicidade*, entretanto sem considerar a mudança temporal nas ocorrências do mesmo. Quando vemos duas ou mais vezes o mesmo objeto referido por um nome invariável na linguagem, por exemplo, um objeto material, como uma cadeira, suas diversas ocorrências não querem dizer que é outro objeto, mas o mesmo objeto que fora identificado anteriormente e que agora é reidentificado.

O caso seguinte de mesmidade é o por semelhança extrema: “x” e “z” estão com a mesma vestimenta. Desta maneira, ainda que troquemos um pelo outro, em virtude de sua semelhança, não temos perda semântica, portanto falamos de identidade por similitude extrema. Esta modalidade é um critério indireto de identidade que vem se assomar à identidade numérica, porque fortalece o fato de mostrar que o indivíduo é o *mesmo*, pois a semelhança do indivíduo agora identificado com o anterior leva a crer que se trata do *mesmo*. Não há dificuldade em reconhecer a pessoa que entra na sala, sai dela e torna a reaparecer, justamente, por suas características físicas que nos ajudam a identificá-la como a mesma.

Mas, de acordo com Ricoeur, a identidade por semelhança extrema tem certa fragilidade, porque com a distância no tempo os critérios de identificação tornam-se débeis. Ele refere-se às disputas judiciais, por exemplo, crimes de guerra, onde o suposto culpado pode garantir que não é ele que cometeu tal delito, servindo-se da distância temporal que separa o acontecimento da acusação. Portanto, a

---

<sup>126</sup> “La mêmété est un concept de relation et une relation de relations” (RICOEUR, 1990a, p. 140).

debilidade do critério de semelhança extrema requer outro critério, que venha a corroborá-la ou substituí-la, o qual é nomeado de continuidade ininterrupta (*continuité ininterrompue*).

A continuidade ininterrupta é tomada como o desenvolvimento do primeiro ao último estágio daquilo que nomeamos como o mesmo indivíduo. Assim esta continuidade vincula-se ou substitui a semelhança extrema. Vincula-se se consideramos que a continuidade ininterrupta preserva a semelhança extrema de um estágio ao outro, e substitui se pensarmos que a continuidade ininterrupta possui a ideia de substrato que permanece o mesmo, porém se altera sem romper com este tipo de identidade. Ricoeur apresenta-nos alguns exemplos: os retratos de distintos momentos de nossa vida colocados lado a lado ameaçam a semelhança, porém sem rompê-la, bem como o desenvolvimento de uma semente até seu estado de árvore adulta.

Contudo, o tempo não cessa de apontar para a diferença, o afastamento de um estágio ao outro na continuidade ininterrupta e na semelhança entre eles. Em vista disso, Ricoeur fala que se estaria a salvo se colocássemos um *princípio de permanência no tempo* (*permanence dans le temps*), tal como a permanência de um código genético em um organismo biológico, onde se tem a ideia de um substrato, de organização. Neste sentido, o *princípio de permanência no tempo* é o “transcendental” da identidade numérica, porque é tal “organização” que garantirá a reidentificação do *mesmo*. Assim, embora não se possa observar este *princípio de permanência*, ao menos é posto à mostra pela identidade numérica, pois na operação de identificação se reidentifica *o mesmo* *n* vezes (RICOEUR, 1990a, p. 141).

A mesmidade responde sua permanência pela estrutura que, embora esteja “no” tempo, em razão das mudanças de um estágio ao outro, guarda certos traços que permitem reidentificar o que é dito ser *o mesmo*, por outro lado, a ipseidade responde pela adscrição de um agente às suas ações (RICOEUR, 1988a, p. 297). A resposta para a distinção entre o caráter substancial da mesmidade, com a adscrição da ação ao seu agente pelo lado da ipseidade, reside no modo em que se concebe a noção de ipseidade. Esta constitui a resposta, ou o leque de respostas, à questão que se coloca, a saber: a pergunta *quem?*, distinta da questão *o que* da mesmidade. No momento em que perguntamos pelo agente, perguntamos por *quem* fez isto e não *o que* fez isto ou aquilo (RICOEUR, 1988a, p. 297). Assim, atesta-se que “a ação é de posse daquele que a prática”, que a ação pertence ao seu agente.

Ricoeur lança mão do recurso das línguas naturais para expressar o termo ipseidade (*ipseité*) como oposição à mesmidade (*mêmeté*). A

expressão latina *ipse* explicita o sentido de reflexividade, ao qual Ricoeur faz referência como a primeira intenção de *Soi-même comme un autre*, porque possui a significação de designar a *eu próprio* [*eu mesmo*], *tu próprio* [*tu mesmo*], *ele próprio* [*ele mesmo*], ou seja, a semântica da expressão deixa evidente o sentido reflexivo do termo. Enquanto *idem* traduz-se por *o mesmo, o mesmo que*.

A consequência disto para a hermenêutica do si é que o modo de permanência no tempo tanto da mesmidade, quanto da ipseidade, torna-se o problema a ser investigado (RICOEUR, 1990a, 140)<sup>127</sup>. A *permanência no tempo* da mesmidade é descrita como um conjunto estrutural sob a ideia de uma organização combinatória, mas qual é a natureza da *permanência no tempo* (*permanence dans le temps*) da ipseidade? No que tange ao modo de permanência no tempo da ipseidade, não se trata de determinar um *substrato*, mas sim um modo de permanência no tempo que esteja relacionado à pergunta *quem?* e que responda à interrogação *quem sou eu?*

Para Ricoeur, as pessoas, ao se referirem a si mesmas, dispõem de dois modos de permanência no tempo, a saber: o *caráter* e a *palavra dada* (empenhada). O que há em comum entre os dois modelos expressos em *caráter* e *palavra dada* é que nós reconhecemos a permanência da pessoa (GÖRTZ, 1995, p. 109). A noção de *caráter* deve ser entendida como as “marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo” (RICOEUR, 1990a, p. 144). Por causa dos traços descritivos do *caráter*, Ricoeur afirma que nele agrupam-se a identidade numérica e a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo, conferindo mesmidade à pessoa. Além disso, o *caráter* diz respeito às “disposições duráveis *com que* reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1990a, p. 146). Por um lado, o *caráter* enquanto traços permanentes com quais reconhecemos a pessoa é o que torna as pessoas semelhantes, por outro lado, é o que faz uma pessoa distinta da outra, pois é possível mudar de posição geográfica, alterar nossas crenças, mas não podemos mudar de caráter. Assim, dizemos que há a permanência da pessoa. No entanto, esta imutabilidade do *caráter* é de um gênero bem particular, ela é entendida como *disposição adquirida*, o que permite falarmos da dimensão *temporal* do *caráter*: aí mesmidade e ipseidade estão relacionadas.

---

<sup>127</sup> Diz Ricoeur (1990a, p. 140. Itálico do autor): “C’est avec la question de la *permanence dans le temps* que la confrontation entre deux versions de l’identité fait pour la première fois véritablement problème”.

Essa abordagem do *caráter* como *disposição adquirida* conecta-se com a noção de hábito, como “em via de ser (...) contraído, e de hábito já adquirido”. O resultado desta nova via será a história conferida ao *caráter*, que implica na sua sedimentação e, por conseguinte, o recobrimento do *ipse* pelo *idem*. Então, os hábitos adquiridos e contraídos tornam-se *disposições duráveis*, que se pode chamar traço(s) do *caráter* “*com que*” se reconhece uma pessoa por intermédio desses “signos distintivos”, os quais conferem a possibilidade de que seja identificada com ela mesma. Ricoeur (1990, p. 146) afirma que o *caráter* põe o indivíduo em relação com ele mesmo – “meu caráter sou eu mesmo” –, o que marca a ipseidade, porém se apresentando como *idem*. A noção de disposição, além de hábito contraído e adquirido, liga-se, em segundo plano, ao que o autor nomeou de “*identificações adquiridas*”, as quais colocam o outro na constituição do mesmo, porque a identidade do indivíduo é identificável de acordo com valores, normas, heróis, narrativas, segundo os quais a pessoa se reconhece. Para Ricoeur, o reconhecimento do indivíduo com figuras heroicas atesta a ligação do *si* com a alteridade, e faz com que se ponha “uma ‘causa’ acima de sua própria vida” (RICOEUR, 1990a, p. 147), e assim incorpore um elemento de fidelidade que resulta na *manutenção de si*, qualificada como o outro modelo de *permanência no tempo*.

As *disposições adquiridas* do *caráter* estabilizam-se por meio das preferências, das predileções e fazem com que a pessoa reconheça-se em suas próprias disposições. Esse posicionamento é de suma importância para a avaliação do “*agir humano*”, porque seria em conformidade com o seu *caráter* que a pessoa decidir-se-ia e daria valor moral às suas ações, as quais se sedimentam no *caráter* e o transformam. O sentido que Ricoeur (1990, p. 147) atribui ao *caráter* é tal que chega afirmar que ele “é verdadeiramente ‘o que’ do ‘quem’”, por que reúne a permanência de estrutura e as *disposições adquiridas* que fazem *com que* reidentifiquemos um indivíduo humano. É na noção de *caráter*, para a qual convergem esses critérios identitários, que se encontram a permanência de estrutura, as marcas distintivas e, finalmente, as *disposições adquiridas*. Ao mesmo tempo no *caráter* se recobrem a identidade-*idem* e a identidade-*ipse*. Todavia, esse recobrimento não impede a distinção entre os modelos de *permanência no tempo*. A questão subsequente é expor de que maneira a *manutenção de si* na palavra dada apresenta-se como *permanência no tempo* e afasta-se da mesmidade, o que a deixaria sem o suporte desta.

A *manutenção de si* assenta-se sobre a questão do *quem?*, por meio do qual o outro dá crédito à fidelidade da palavra dada na medida

em que esta é a manutenção ética da promessa. Assim, *ipse* e *idem* deixam de entrecruzar-se, e a ipseidade abre-se para a alteridade. Podemos dizer que ao menos três pensadores despertaram a atenção de Ricoeur acerca do tema da promessa, são eles: Nietzsche, Arendt e Austin. Em *Indivíduo e identidade pessoal*, Ricoeur (1988b, p. 73) mostra claramente a influência dos atos de fala como uma das “matrizes” da promessa: “A promessa tem um alcance que ultrapassa a teoria dos atos de discurso e nos conduz à via da ética”. O interesse de Ricoeur sobre a promessa enquanto proferimento performativo reside na força ilocutiva, pois o ato de prometer não só é consoante com a forma linguística do ato, mas também com aquilo que expressa. Dizermos: “eu te prometo... tal e tal coisa”, não é meramente um ato locutivo de dizer alguma coisa sobre alguma coisa e sim comprometer-se em fazer o que foi dito (por exemplo: eu, locutor, te digo que vou fazer depois aquilo que agora te digo que farei). No caso da promessa, a força ilocutiva é justamente *fazer* aquilo que está contido no ato de dizer, ou seja, comprometer-se com a outra pessoa. É nesse sentido que Ricoeur diz que há no ato de prometer um “alcance” que o extrapola e o conduz à ética.

Ademais, a promessa inscreve-se entre as capacidades que qualificam a fenomenologia do homem capaz (hermenêutica do si), em suma, como capacidade de agir. Prometer é tomar uma iniciativa, isto é, a iniciativa de fazer aquilo que o ato de promessa responsabiliza o locutor a fazer. Dado que a iniciativa implica responsabilidade (RICOEUR, 1986), resulta que prometer é responsabilizar-se. Ricoeur considera que o agir humano está ligado à regras, normas, apreciações, bem como à uma ordem simbólica que localiza a ação na região de sentido (RICOEUR, 1986, p. 300), consecutivamente, estabelece que a iniciativa tenha de ser considerada como uma ação com *sentido*. Nessa direção, entendida como sendo uma iniciativa, a promessa é dotada de sentido. Esse sentido é expresso, do lado do *falante*, em “comprometer-se com” e, do lado do alocutor, em “contar com...” a promessa feita. Desse modo, em *Soi-même comme un autre*, encontramos aquilo que Ricoeur (1990, 195) chamou de responsabilidade, a qual, ainda que a identidade do si entrasse em colapso, mantém como resposta “Eis-me aqui” à pergunta “Onde está você?” Dito isso, ingressamos no modo de permanência no tempo que Ricoeur classificou como sendo próprio à ipseidade, a saber: a manutenção de si na palavra empenhada. Manter a si é manter-se fiel à palavra dada.

Para designar o modo de permanência no tempo da ipseidade, Ricoeur utiliza o termo manutenção de si (*maintien de soi*), de acordo

com a expressão de Heidegger *Selbständigkeit*. A propósito da manutenção de si em Ricoeur, Boer destaca que:

A permanência da fidelidade (...) não é a identidade de uma substância, é a perseverança na fidelidade à palavra dada. Conforme a terminologia de Heidegger, a identidade não é um conceito categorial, mas existencial. Em Ricoeur é também uma noção ética (BOER, 1995, p. 44).

Portanto, Ricoeur dá uma “coloração” ética ao conceito existencial de manutenção de si. Por sua vez, a manutenção da promessa como manutenção de si torna-se o paradigma da ipseidade (RICOEUR, 2005, p. 119), a ponto de corresponder ao modo de permanência no tempo da identidade-*ipse*. O sentimento de fidelidade decorrente do manutenção das promessas é o que garante a permanência no tempo da ipseidade. Ao contrário da permanência dos traços de permanência do caráter, que permitem a reidentificação, a permanência no tempo afiança-se sobre a linguagem. Para Ricoeur, o aspecto ético da promessa dirime a equivocidade que existe nos modos de permanência no tempo da identidade como mesmidade e a identidade como ipseidade, pois a permanência do caráter é mais, digamos, “substancial” que aquela da manutenção da promessa que é associada à instituição da linguagem. Então, ao se colocar o modo de permanência da ipseidade sobre a condição da manutenção ética da promessa, dissolve-se o equívoco da permanência no tempo. Disso resulta, para Ricoeur (1990, p. 150), a oposição entre a mesmidade do caráter e a manutenção de si mesmo na promessa. Agora, a polaridade entre a mesmidade do *caráter* e a manutenção de *si mesmo* abre o intervalo de sentido, o qual tem de ser preenchido pela narrativa.

#### 4.4 - Viver a história posta em ato *ou* viver a vida e contar a história?

A identidade compreendida de modo narrativo encontra-se alicerçada no conceito de coesão de vida (*Zusammenhang des Lebens*), elaborado por Dilthey, sendo equivalente à história de uma vida (TENGYELI, 2003; ROSSATTO, 2008). Segundo László Tengelyi (2003), o conceito de história de uma vida designa tanto a experiência vivida como a história narrada ou narrável de uma vida. Além disso, o conceito suscitou duas vias interpretativas: a primeira trata da interpretação dada pela fenomenologia, que considera a história de uma vida como a totalidade vivida dos acontecimentos temporais dotados de sentido. Nessa direção, Tengelyi aponta o emprego que o último Husserl faz do conceito de história de uma vida, bem como o conceito de historicidade no jovem Heidegger. A segunda via interpretativa a lançar mão do conceito de coesão de vida – história de uma vida – é justamente a teoria da identidade narrativa, na qual são enquadrados autores como Alasdair MacIntyre (o primeiro a pensar a identidade narrativa em correlação com o conceito diltheyano), Paul Ricoeur, Charles Taylor e David Carr. Na visão de Tengelyi esta via interpretativa pode ser resumida da seguinte maneira: “É a história de uma vida que mostra aquilo que somos”<sup>128</sup>, disso podemos antever a relação entre vida e narrativa, vida e história (ROSSATTO, 2008).

A teoria da identidade narrativa está apoiada em duas teses: a primeira afirma que a identidade do *si* decorre da unidade da história de uma vida (MacIntyre) e a segunda arroga que a unidade da história de uma vida é comparável à unidade de uma história narrada (Ricoeur). Portanto, é a coerência da história que confere unidade à vida (TENGYELI, 2003, p. 2-3). Por que razão a identidade de si mesmo, ou de nós mesmos, tem de ser agrupada em uma história de vida? Isso se deve a discussão feita anteriormente acerca da mesmidade e da ipseidade, entre a identidade-permanência do *idem* e a diversidade, a mutabilidade da pessoa que age no mundo, transforma-se (GENTIL, 2008, p. 158), é outra (*autre*), sem, por isso, torna-se outra pessoa (*autrui*). Em outros termos, a questão é como dar encadeamento à vida de uma pessoa que vai mudando não só pela passagem do tempo, mas, sobretudo, pelas experiências vividas e pelo curso de suas ações no decorrer de sua própria vida. Então, considerar que a vida pode ser

---

<sup>128</sup> “C’est la histoire de sa vie qui montre ce qu’on est” (TENGYELI, 2003, p. 1).

reunida em uma história exige que se tenha em conta a inteligibilidade dos atos humanos.

Görtz (1995) e Greisch (1997)<sup>129</sup> destacam que a viabilização da identidade de *si* sob a coesão de vida, sob a história de uma vida, encontra suas razões na mudança operada por Ricoeur ao longo dos estudos de *Soi-même comme un autre*. Não basta mais perguntar pela relação entre a ação e o agente, como foi o caso nos estudos III e IV, mas, ao contrário, tendo em vista que o agente é um *si* tem-se de pôr a questão sobre a relação do agente e a ação. Nesse sentido, cada ação tem uma nova determinação. Posta em relação com as demais, ela inclui-se “no contexto das *numerosas* ações do si” e no contexto de coesão no seio do próprio si. Além disso, Görtz (1995, p. 108) destaca que “interroga-se agora sobre o si, sobre suas ações que são *as suas próprias* e, então, sobre *esse* ato – sendo nele mesmo dada a origem e a coesão”.

---

<sup>129</sup> GREISCH, 1997, p. 269-270: “Cuando, al socaire de la identidad narrativa, surge la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad, el carácter hermenéutico del análisis se pone claramente de manifiesto. En primer lugar, porque la acción misma cambia de aspecto. Hasta ese momento sólo se estudiaban, podríamos decir, *acciones* puntuales. Ahora, se trata en cambio del examen de las *prácticas* que dan un sentido global a un conjunto de acciones particulares. Se puede decir, pues, que las acciones se interpretan entre sí. No es sorprendente, entonces, que la dialéctica constitutiva de la tradición y de la innovación pueda ser aplicada a este tipo de interacción (SA 168, 139). Sobre todo, claro está, cuando se acepta ampliar con MacIntyre el concepto de práctica hasta los ‘proyectos vitales’, pues se descubre entonces en el campo práctico un ‘doble principio de determinación que lo aproxima a la comprensión hermenéutica de un texto en base a la interacción entre el todo y la parte’ (SA 187, 160). Se ha de subrayar igualmente, como repercusión directa del ‘encuentro afortunado’ (SA 188, 160) entre los análisis de *Tiempo y relato* y de *After Virtue*, que si la reflexión de Ricoeur se vuelve explícitamente hermenéutica ello se debe al cuidado con que aborda ‘las dificultades vinculadas a la idea de una refiguración de la vida mediante la ficción’ (ibid.). Ricoeur no ignora los numerosos obstáculos que parecen volver problemática la noción de una aplicación de la ficción a la vida. Dichos obstáculos son ‘la equivocidad de la noción de autor, la falta de conclusión ‘narrativa’ de la vida, la imbricación de las historias de una vida entre sí, la inclusión de los relatos de la vida en una dialéctica de rememoración y de anticipación’ (SA, 191, 164). Pero – y tal es la apuesta hermenéutica – en lugar de tratarlos como simples obstáculos, han de ser integrados ‘en una intelección más sutil, más dialéctica, de la *apropiación*’ (ibid). Esta ‘intelección más sutil y más dialéctica’ es, precisamente, la intelección hermenéutica. ¿En qué puede consistir este trabajo de apropiación que permite aplicar la ficción a la vida?”

Na sua visão, a “dimensão temporal” é posta em cena, justamente, porque a questão sobre o *si* e suas ações é levantada (GÖRTZ, 1995, p. 107-108). De nossa parte, acrescentamos que a “dimensão temporal” é um problema para Ricoeur – pois, como reunir a vida em uma unidade? – mas também é muito proffcuca, pois é a distinção entre a permanência do *idem* e a mutabilidade do *ipse* que lhe permite falar em “falta de distinção entre os usos do termo identidade” (RICOEUR, 1988a, p. 296), logo, perguntar, afinal, *quem sou eu?*

Ricoeur emprega o conceito de unidade narrativa de uma vida – unidade de uma história narrada – proposto por MacIntyre. Em *Depois da virtude*, MacIntyre (2001) apresenta o conceito de unidade narrativa de uma vida como contraposição a dois “obstáculos” – um de ordem social e o outro de ordem filosófica –, que, segundo ele, constituem o empecilho para pensar a vida humana como um todo. O obstáculo social consiste na maneira como a vida humana foi segmentada pela modernidade: a vida pública difere da vida privada, lazer e trabalho são inconciliáveis e a vida empresarial é incongruente com a vida pessoal. Por consequência, desconsidera-se o indivíduo como capaz de reunir-se em uma unidade de vida. O obstáculo filosófico procede de duas tendências distintas. A primeira associada à filosofia analítica, concebendo as atividades humanas como compartimentadas e segregadas e a outra partidária tanto da teoria sociológica<sup>130</sup> como do existencialismo. Ambas operam a separação entre o indivíduo e os papéis que este interpreta. Assim os episódios aparecem sem conexão alguma, o que traz problemas para a composição de um catálogo de virtudes, porque para dizermos que alguém é virtuoso teríamos de avaliar a vida dessa pessoa de maneira integral, sendo possível apenas se

---

<sup>130</sup> MacIntyre não faz referência direta a nenhum autor da teoria sociológica, a qual classifica como uma perspectiva segregada e compartimentada da vida humana, considerada em sua totalidade. Em uma perspectiva etno-sociológica, a vida considerada como “totalidade da história de uma pessoa” enquadrar-se-ia na concepção “maximalista”, cobrindo toda a história da vida do sujeito aproximando-se da autobiografia escrita. O que para MacIntyre significaria um modo de apreensão parcial da totalidade da vida, por exemplo, para Bertaux (2010, p. 35. *Itálico do autor*), tem a ver com “o conhecimento sociológico que é por definição o conhecimento de fenômenos *coletivos*”. Na nossa visão, MacIntyre tem razão em afirmar que se trata de um “recorte” da totalidade da vida, contudo, conforme aponta Bertaux, o modelo etno-sociológico é ciente desta fragmentação, porque o que o seu método pretende é justamente segmentar aquilo que os sociólogos chamam de “mosaico social”, a fim de tomá-lo como “objeto social” com vistas ao estudo sociológico.

considerássemos a vida em sua unidade. A necessidade de tomar a vida em uma unidade, a fim de que se avalie se tal vida é virtuosa, conduz MacIntyre a investigar o conceito de identidade do *eu* (self). A sua tese é que a unidade desse *eu* dá-se “na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MACINTYRE, 2001, p. 345).

MacIntyre investiga as atividades humanas e a identidade, a fim de explicitar a tese de que o *eu* pode ser pensado através da narrativa e ser apreendido na unidade de uma narrativa. Ele expõe o exemplo no qual a pergunta “o que ele está fazendo?” suscita a diversidade de respostas: ele está cavando; está se exercitando; agradando a mulher; preparando o jardim para o inverno. Nesse caso, a preocupação não é saber qual resposta é a correta à pergunta “o que ele está fazendo?”, uma vez que o mesmo segmento de ação humana possa ser corretamente caracterizado de diferentes modos.

O que é fundamental para o filósofo escocês é que qualquer resposta a perguntas sobre como temos de entender ou explicar determinado segmento de comportamento vão pressupor alguma resposta anterior à pergunta acerca de que modo as respostas corretas e diferentes à pergunta “o que ele está fazendo” guardam relação entre si. MacIntyre diz que no caso de um marido que intencionava preparar o jardim antes que o inverno chegasse, é acidental que ao cultivá-lo ele estivesse se exercitando e agradando a esposa. Assim temos um comportamento a ser explicado. Agora, se a intenção principal do marido era realmente exercitar-se a fim de deixar a esposa contente, passamos a ter outro tipo de comportamento bem diferente para ser explicado.

No primeiro caso, o episódio faz parte de uma atividade realizada todos os anos no âmbito doméstico e o comportamento expressa uma intenção que pressupõe um cenário específico de uma casa que possui um jardim e com a história narrativa própria a tal cenário e é no interior deste que este segmento de comportamento tem de ser visto como um episódio. Na segunda situação, o episódio ocorre em uma história narrativa de um casamento, o qual, segundo o filósofo escocês, é um cenário bem diferente embora, ainda que esteja interrelacionado. MacIntyre afirma que o comportamento não pode ser caracterizado independente das intenções do agente, além disso, tais intenções não podem ser descritas sem que levemos em conta os cenários que as torna inteligíveis, seja para o agente, seja para outras pessoas (MACINTYRE, 2001, p. 346-347).

MacIntyre (2001, p. 347) entende que a noção de “cenário” é suficientemente abrangente: “o cenário social pode ser uma instituição, poder ser o que chamo de prática, ou um meio de algum outro tipo humano”. Assim a atividade vincula-se tanto ao cenário de atividade doméstica, que durante o decorrer do ano se realiza, com uma história narrativa comum a este cenário, mas também no cenário social do relacionamento afetivo, ligado à história narrativa de um casal. Em suma, as intenções que levam os agentes a agir ocorrem no interior de um cenário, o qual torna as ações inteligíveis. Contudo, somente saberemos se o agente “preparava o jardim, porque desejava agradar a esposa” ou “preparava o jardim, porque queria desagradar a esposa”, depois que soubermos quais intenções eram *fundamentais*, no seguinte sentido: se o agente intencionava fazer isso e não aquilo, então quais das ações praticaria.

Embora Ricoeur não tenha se pronunciado se estava de acordo ou em desacordo com MacIntyre acerca da ideia de cenário, assim como, fez em relação à ideia de começo e fim narrativo, é provável que ele aceitasse tal ideia. Em *La structure symbolique de l'action*, Ricoeur refere-se aos símbolos como interpretantes de condutas e, além disso, declara que são as ações que devem ser vistas como simbólicas, no sentido de que estão aí para ser interpretadas. Para compreender uma ação é preciso considerá-la no contexto de certas crenças, disposições e sentimentos que constituem classes de compreensão e formam o contexto de motivações que lhe dão inteligibilidade no sentido em que procuramos entender o que foi feito pelo agente e por quê. Entender os motivos da ação no interior da mediação simbólica e social, tal como entendia Ricoeur, não parece divergir da noção de cenário por meio do qual MacIntyre defende que a intenção do agente nos é compreensível. Talvez, o que pudesse desagradar a Ricoeur é o fato de que MacIntyre atribui já uma história ao cenário, sem o qual com o passar do tempo e, com a mudança do próprio cenário, as ações tornar-se-iam ininteligíveis. Contudo, Ricoeur expõe que o contexto motivacional tem o caráter de contexto simbólico no plano social, justamente porque ele é público e ele segue adiante declarando que “a cultura é um contexto no interior do qual os acontecimentos, as condutas, as instituições, os processos podem ser descritos de modo inteligível” (RICOEUR, 1977, p. 40)<sup>131</sup>. Ao fim,

---

<sup>131</sup> “Comprendre une action, disions-nous c’est la replacer dans le contexte de certaines croyances, de certaines dispositions, de certains sentiments qui constituent des classes de compréhension (la jalousie, la haine, l’intérêt, se

contexto e cenário podem encontrar-se especificamente no caráter público do contexto simbólico e na história do cenário.

Todavia, Ricoeur não concordaria com MacIntyre, quando ele diz que o segmento de ação praticada é um episódio que se enquadra à história narrativa peculiar ao cenário vigente e, também, à história de uma vida que é posta em ato. No mesmo texto citado acima, Ricoeur diz que o fato da narração ligar estreitamente um aspecto de configuração da história à um aspecto de sucessão é o que parece ser comum entre todas as categorias narrativas, entretanto, a história bem feita, diz ele, mescla suas surpresas e joga com a contingência do acontecimento e narrar não consiste apenas em acrescentar episódios uns aos outros. Narrar é uma atividade que constrói conjuntos significativos (*des ensembles significatifs*) a partir de acontecimentos dispersos (RICOEUR, 1977, p. 47). Ao contrário de MacIntyre, Ricoeur não entende que o ato em si já é histórico, ele torna-se histórico (ou melhor, parte da história narrada) ao passo que é narrado, porém nem todo ato é narrado. O ato é tornado parte da história na medida em que ele tenha consequência sobre os acontecimentos narrativos que fazem a história avançar.

Em MacIntyre, a noção de ato torna-se central na perspectiva da vida humana tomada como um todo, assim como as noções de ato inteligível e de ato ininteligível. A identificação de um ato requer dois tipos de contextos, a saber: primeiro, as intenções do agente são dispostas em ordem temporal e causal com relação a seu papel na história do indivíduo<sup>132</sup>; segundo, com relação à seu papel na história do cenário ou dos cenários aos quais pertence. Em adição, a história narrada manifesta-se fundamental e essencialmente para a

---

sentiment de l'obligation, etc.). C'est ce contexte motivationnel qui, au plan social, apparaît comme contexte symbolique. On pourra dès lors dire, dans un vocabulaire homogène, que la culture est un contexte à l'antérieur duquel des événements, des conduites, des institutions, des processus peuvent être décrits de façon intelligible" (RICOEUR, 1977, p. 40. Sublinhado do autor).

<sup>132</sup> Para MacIntyre, a disposição das intenções do agente de modo temporal e causal é agrupada de acordo com o papel que desempenha na história do indivíduo. Se pensarmos na atividade configurante, proposta por Ricoeur a partir do conceito de *muthos*, o agenciamento das ações é feito a partir de atos isolados, mas que não são ahistóricos e sem sentido, não importando a relação de sucessão temporal, mas que os eventos sejam transformados em uma totalidade significativa – “tomados em conjunto” (*prendre-ensemble*) – então, a nosso ver, nesse ponto, MacIntyre está em franca oposição a Ricoeur. Ver: MACINTYRE, 2001, p. 350; RICOEUR, 1982, p. 8; 1983, p. 85.

caracterização dos atos humanos e a sequência dos eventos humanos é entendida como a sequência complexa de atos individuais (MACINTYRE, 2001, p. 350-351). O conceito de ato inteligível advém dessa modalidade superior, na qual os atos individuais são colocados em sequência. Por exemplo, em um livro de receitas culinárias os atos são individualizados do seguinte modo: “Pegar seis ovos. Quebrá-los numa tigela. Acrescentar farinha, sal, açúcar etc.”. Cada etapa da realização da receita culinária, enquanto ato individual (Pegar seis ovos, depois... quebrá-los na tigela... depois, e assim por diante), somente é inteligível como ato se considerado em sequência. Por conseguinte, o ato ininteligível define-se por oposição ao ato inteligível.

O pré-requisito de que a inteligibilidade do ato depende da inserção dele em uma sequência faz-nos ter em conta que ao identificar e compreender aquilo que está sendo praticado por alguém, “sempre acrescentamos um episódio de um conjunto de histórias narrativas ao contexto, histórias tanto dos indivíduos envolvidos quanto dos cenários nos quais praticam e sofrem a ação” (MACINTYRE, 2001, p. 355). Além disso, MacIntyre acrescenta que:

Agora está se tornando claro que tornamos inteligíveis os atos de outras pessoas dessa forma porque o ato em si tem um caráter fundamentalmente histórico. É porque todos vivemos narrativas na nossa vida e porque entendemos nossa própria vida em termos de narrativas que vivenciamos que a forma narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas. *As histórias são vividas antes de serem contadas* – a não ser em caso de ficção (MACINTYRE, 2001, p. 356. Itálico nosso).

Após mostrarmos que os atos inteligíveis são considerados enquanto tais por serem atos individuais que se inserem em uma sequência e relacionados ao contexto, ocupar-nos-emos da noção de identidade proposta por MacIntyre. MacIntyre (2001, p. 364) diz que o “eu” (*self*) e o personagem coabitam-se. É a unidade do personagem que confere unidade ao “eu”. O personagem tem um histórico, ou seja, um tipo de “memorial” que dá unidade ao personagem e que é concedido pela história. Por sua vez, a história requer essa *espécie* de unidade do personagem. Diferentemente de outras teorias da identidade pessoal (p. ex.: LOCKE, 1994; HUME, 1981; PARFIT, 1971; e, também, RICOEUR, 1988a, 1988b), MacIntyre (2001, p. 365) diz que “os

personagens da história não são um grupo de pessoas, porém o conceito de pessoa é o de personagem abstraído da história”, do que se segue que o personagem vive uma história, age dentro de uma história real e possível, ademais ele é o *tema* da história. Ser o *tema* de uma história, ou melhor, ser o tema da sua própria história de vida, é ser responsabilizado pelos atos e experiências, e ao fim e ao cabo construir uma vida narrável (MACINTYRE, 2001, p. 365). Contudo, ser o *tema* de uma história não é vivê-la sozinha, pois as histórias são partilhadas entre as pessoas e a narrativa de uma vida é interligada a outras narrativas.

Deste modo, para MacIntyre, a identidade pessoal somente pode ser dita através da pressuposição mútua entre os conceitos de narrativa, de inteligibilidade e de responsabilidade, porque a identidade do eu é a unidade do personagem, cuja unidade é requerida pela narrativa. Em acréscimo, o “eu-personagem” de MacIntyre somente pode ser chamado a dar explicações acerca do que fez ou o que lhe aconteceu, ou seja, ser responsabilizado, na medida em que tomamos a sua vida na unidade de uma narrativa, pois, se desconsideramos a unidade do personagem na unidade narrativa de sua vida tampouco poderíamos perguntar por sua identidade pessoal. Além disso, a responsabilidade do eu é necessária para que as narrativas e os atos que as constituem sejam inteligíveis.

Para Ricoeur, a unidade narrativa de uma vida está ligada à expansão do campo prático, no qual se inserem as práticas e os planos de vida <sup>133</sup>. Em concordância com MacIntyre, Ricoeur considera que a noção de práticas designam as atividades humanas, tais como, as profissões, os ofícios, os jogos. As práticas são unidades complexas de ação. Por exemplo, desempenhar a profissão de agricultor requer que se saiba semear, colher, laborar etc. Por sua vez, laborar abrange dirigir um equipamento agrícola e até mesmo ações de base como mexer o braço (RICOEUR, 1990a, p. 181-186; GÖRTZ, 1995, p. 118). Já os planos de vida são unidades práticas tais como a vida profissional, a vida familiar, a vida de lazer, porém não são unidades fixas, mas móveis: ao longo da vida experimentamos a consecução da vida profissional, da vida familiar, da vida de lazer, mas tais planos de vida são revogáveis, podem ser reformulados.

A unidade narrativa de uma vida é regida por um projeto de vida (*projet de vie*) sujeito às modificações, às reavaliações, mas também é regida pelas práticas tomadas em conjunto, somadas uma às outras, bem como por práticas fragmentadas. Embora os planos de vida sejam

---

<sup>133</sup> Ver: RICOEUR, 2010, p. 69.

móveis e revogáveis, eles são a zona mediana entre a determinação das práticas e a indeterminação dos ideais que nos dirigem. O campo prático não é regido por uma hierarquização do mais simples ao mais elaborado, pois, por exemplo, o agricultor não tenciona primeiro uma ação de base, como mexer o braço e dar partida em seu maquinário agrícola, depois semear, depois colher etc. Na verdade, o campo prático define-se pela complexificação ascendente, que parte das ações de base e das práticas, e pela especificação descendente que parte do horizonte móvel dos ideais, dos quais os planos de vida procedem e pelos quais os planos de vida tomam forma. Assim, a atividade de ser agricultor inclui ações subordinadas, tais como, semear, colher, e, por consequência, semear, colher, implica dirigir um trator, bem como ações de base. Porém essas práticas fazem parte dos planos de vida que, por sua vez, integram o campo prático. Contudo, os planos de vida não definem o campo prático, porque são “partes” integrantes dele.

Segundo Ricoeur, MacIntyre considera que a unidade narrativa de uma vida está acima das práticas e dos planos de vida. Todavia, a unidade narrativa de uma vida não designa o grau mais elevado da práxis. A vida reunida em uma narrativa, ou seja, a unidade narrativa de uma vida é posta em relação com a perspectiva da vida boa, a qual é a matriz ética tanto para MacIntyre como para Ricoeur, que define sua perspectiva ética como a “perspectiva da vida boa com e para os outros nas instituições justas” (RICOEUR, 1990a, p. 202; 1992). Na perspectiva da ética ricoeuriana, a vida boa é o primeiro componente e constitui o “objeto” de tal perspectiva (RICOEUR, 1990a, p. 203). Levada em conta como uma vida realizada (*vie accomplie*), a vida boa tem de ser o fim último (RICOEUR, 1990a, p. 203).

Na perspectiva da ética definida como vida boa, a unidade narrativa de uma vida diz respeito às estimacões que fazemos das ações como louváveis ou execráveis e a apreciação dos personagens (RICOEUR, 1990a, p. 209). É o personagem *quem* faz a ação na narrativa (RICOEUR, 1990a, p. 170). Quando se trata de apreciar e estimar o personagem e a ação praticada é que o tema da adscrição e a pergunta pelo agente (*Quem fez isto?*) ecoam forte à procura da resposta *si*. Pois, “a ação é ‘minha’, depende de mim; está no poder do agente” (RICOEUR, 1988c, p. 60). A unidade narrativa de uma vida confere singularidade à personagem, isto é, a totalidade temporal singular é oriunda da operação, própria à personagem, de tramar narrativamente os acasos, as intenções, as causas. Finalmente, na unidade narrativa de uma

vida, o sujeito da ética é o “mesmo” a quem a narrativa destina uma identidade<sup>134</sup> (RICOEUR, 1990a, p. 175-210; TENGELYI, 2003).

Ricoeur reconhece a proximidade de sua teoria da identidade pessoal como identidade narrativa daquela que MacIntyre propôs. Tanto para um como para o outro, nascemos em um mundo já dotado de sentido, onde as narrativas de nossas vidas tomam parte das narrativas de vida das outras pessoas e vice-versa. Herdamos narrativas de família, narrativas de nossa cidade, de nosso país, narrativas de ficção, nas quais figuram homens de virtude, mas falíveis, heróis formadores de cidade, heróis de virtude guerreira, etc. As narrativas apresentam-nos perspectivas sobre o mundo e sobre a vida, sobre as relações interpessoais e constituem o ponto de partida moral, de avaliação ética (Ver: MACINTYRE, 2001, p. 369; GENTIL, 2008, p. 160).

Como se pode perceber a categoria de personagem é fundamental, tanto para MacIntyre, quanto para Ricoeur. Além disso, a unidade da história de uma vida reveste-se de um matiz narrativo com o conceito de unidade narrativa de uma vida proposto por MacIntyre e seguido por Ricoeur, todavia, há diferenças importantes deste último em relação ao primeiro. Em seguida, ao passo que se mostram tais diferenças, também é ocasião para se definir o conceito de identidade pessoal como identidade narrativa em Ricoeur, por conseguinte, como a vida aparece aí.

Para MacIntyre, a identidade pessoal resulta da unidade do personagem, a qual é a unidade de uma narrativa, unindo o nascimento à

---

<sup>134</sup> As propostas de MacIntyre e Ricoeur despertaram o interesse de pesquisadores da Sociologia como é o caso de Johann Michel. Michel investiga os modos de constituição da identidade pessoal por meio da narração “como autointerpretação dos sujeitos de saída engajados em uma história de vida e no ‘mundo-da-vida’” (MICHEL, 2012, p. 16), os quais ele chama de tecnologias do si (*technologies de soi*). No entanto, em *Da substituição narrativa*, Michel salienta que a teoria ricoeuriana da identidade narrativa revela-se mais prescritiva, no sentido de uma ética narrativa de si, do que descritiva entendida como uma antropologia de narrativa de si. Em suma, a crítica que pode ser dirigida a Ricoeur é a de que a unidade narrativa de uma vida esteja fortemente voltada para a ideia de uma vida examinada – como aquela que é digna de ser vivida –, considerada a partir da avaliação ética de nossas ações, como se a imaginação poético-prática colocasse em jogo, no mais das vezes, as ações que envolvem algum conteúdo ético e moral. Contudo, é possível pensar tecnologias de si, que sem negligenciar a dimensão ética, tenham em consideração o sujeito – o agente – sob o ponto de vista da antropologia filosófica e até mesmo sob o ponto de vista das pesquisas em etno-sociologia.

morte por intermédio de uma narrativa com começo, meio e fim. O conceito de identidade pessoal deriva do personagem (MACINTYRE, 2001, p. 345 e 365). A pessoa ou o “eu” é o personagem que vive uma história. Assim, “as histórias são vividas antes de serem contadas” (MACINTYRE, 2001, p. 356), isto é, a vida é uma história que se “desenrola” desde o nascimento à morte. Desta maneira, a vida é uma existência vivida no interior de uma história, e, mais do que isso, as experiências vividas coincidem com a história narrada. Por seu turno, conforme Tengelyi (2003, p. 2), ao tratar o problema da identidade pessoal, Ricoeur tenta dar conta da exigência formulada pela fenomenologia (Husserl/Heidegger), que consiste em distinguir entre a identidade do *si* (ipseidade) e a identidade das coisas substanciais (mesmidade). Todavia, Tengelyi não toma em consideração que Ricoeur não se restringe a esta distinção, vista como necessária pela fenomenologia, atentando-se para a literatura produzida pela filosofia analítica da linguagem acerca da identidade pessoal, notadamente, Sidney Shoemaker, Roderick Chisholm, mas, sobretudo, Derek Parfit, que motiva o filósofo francês a pensar os casos embaraçosos da ficção científica no âmbito da ficção literária. Em seu artigo *L’identité narrative*<sup>135</sup>, Ricoeur afirma que:

as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade. Veremos que, de fato, a confusão não é sem razão, à medida que as duas problemáticas recobrem-se em certo ponto (RICOEUR, 1988a, p. 296)<sup>136</sup>.

A identidade do *si* (*soi*), a ipseidade, entrecruza-se com aquela do mesmo (mesmidade), precisamente, na permanência no tempo, a saber: a perseveração do caráter e a manutenção de *si* pela palavra empenhada. O caráter enquanto constância de disposições que permitem reidentificar o *si* como o mesmo no decorrer do tempo e a manutenção das promessas

---

<sup>135</sup> A mesma tese consta no quinto estudo de *Soi-même comme un autre*, onde é reafirmada e expandida, fazemos referência ao artigo em razão de ser antecedente a esta obra.

<sup>136</sup> “Ma thèse est bien que des difficultés qui obscurcissent la question de l’identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité. Nous allons voir, il est vrai, que la confusion n’est pas sans raison, dans la mesure où les deux problématiques se recouvrent en un certain point” (RICOEUR, 1988, p. 296).

feitas como forma de manutenção de *si*. A manutenção de *si* é permanência ainda que tenha transcorrido o tempo e ainda que possamos por alguma motivação desejar voltar atrás, pois a promessa foi feita em um presente que não existe mais. Então manter as promessas feitas é “salvaguardar a instituição da linguagem” e querer “corresponder à confiança que o outro põe na minha fidelidade” (RICOEUR, 1990a, p. 150), que implica no ato de decidir fazer (isto é, manter a palavra), enquanto um ato de julgamento prático que revela atos de vontade que são sempre projetos. A questão que se coloca é: como unir a permanência do *si* reidentificável como o mesmo e o *si* agente? Segundo Ricoeur (1988, p. 299; 1990), a solução ao problema da identidade pessoal é dada pela identidade narrativa, uma identidade dinâmica que configura narrativamente a identidade do mesmo e diversidade da ipseidade. Na passagem abaixo Ricoeur afirma que:

a narrativa constrói o caráter durável de um personagem, que se pode chamar identidade narrativa, construindo o tipo de identidade dinâmica própria à intriga que faz a identidade do personagem. É, pois, em primeiro lugar, na intriga que é necessário procurar a mediação entre permanência e mudança, antes de poder aplicá-la à personagem. A vantagem deste desvio pela intriga é que ela fornece o modelo de concordância-discordância sobre a qual é possível construir a narrativa do personagem. A identidade narrativa do personagem só poderá ser correlativa da concordância-discordância da própria história (RICOEUR, 1988a, p. 301)<sup>137</sup>.

O personagem é *quem* faz a ação na narrativa (RICOEUR, 1990a, 170), mas, contrariamente ao argumento defendido por MacIntyre, para Ricoeur, não somos personagens que vivem histórias no decorrer da

---

<sup>137</sup> “Selon ma thèse, le récit construit le caractère durable d’un personnage, qu’on peut appeler son identité narrative, en construisant la sorte de identité dynamique propre à l’intrigue qui fait l’identité du personnage. C’est donc d’abord dans l’intrigue qu’il faut chercher la médiation entre permanence et changement, avant de pouvoir la reporter sur le personnage. L’avantage de ce détour par l’intrigue est que celle-ci fournit le modèle de concordance discordante sur lequel il est possible de construire l’identité narrative du personnage. L’identité narrative du personnage ne saurait être que corrélative de la concordance discordante de l’histoire elle-même” (RICOEUR, 1988, p. 301).

vida. Segundo Ricoeur (1986a, p. 17), “entre viver e narrar existe sempre uma separação, por pequena que seja. A vida é vivida, a história é narrada.” Todavia, “igualamos a vida à história ou às histórias que contamos a seu propósito” (RICOEUR, 1988a, p. 300). Com isso se coloca o que Tengelyi<sup>138</sup> (2003, p. 3) chamou de “a ambiguidade do conceito de história de uma vida”, que ocasiona a cisão entre a posição defendida por MacIntyre em relação à de Ricoeur. Nas palavras de Tengelyi a ambiguidade está em sabermos se a história *narrada* de uma vida é que serve de fundamento para a identidade de si mesmo ou se a unidade da história narrada apenas reflete e expressa a unidade *vivida* da história desta vida. Para MacIntyre, a vida unifica-se na narrativa. E a vida é vivida como uma história posta em ato. Por sua vez, Ricoeur (1990, p. 191) sustenta que a unidade narrativa de uma vida é um misto instável entre a fabulação e a experiência viva, ou melhor, a vida precede a composição de uma narrativa, mas, essa vida considerada na unidade de uma narrativa é igualada às histórias que são contadas a seu respeito. A hipótese de Tengelyi a respeito da ambiguidade da história de uma vida sugere o seu desconhecimento acerca da defesa que Ricoeur faz da estrutura simbólica da ação. Como vimos na seção 4.1, as ações praticadas pelas pessoas ao longo de suas vidas participam de um simbolismo implícito que permitem que elas compreendam minimamente quais foram as intenções, as motivações que levaram esta ou aquela pessoa a agir de tal modo. Obviamente, a interpretação das condutas não é um assunto tão simples assim, mas a defesa de Ricoeur acerca da estrutura simbólica da ação manifesta que antes das ações virem a serem contadas elas já partilham de certas formas simbólicas que fazem parte do processo cultural que dão forma à experiência (RICOEUR, 1977, p. 36). Ao contrário do que pensa Tengelyi, a unidade da história narrada não é apenas o reflexo e a expressão da unidade vivida de uma vida, mas a expressão de um simbolismo imanente às ações que são mediadas de modo simbólico e social. Assim, então a produção poético-imaginativa do simbolismo narrativo coloca em jogo a dimensão episódica das ações e a dimensão de configuração.

---

<sup>138</sup> “Cependant, l’ambigüité du concept d’histoire d’une vie se révèle être la source d’une difficulté qui partage en deux camps les partisans de cette théorie. La question se pose de savoir si c’est la seule histoire *racontée* d’une vie, le seul *récit*, qui sert de fondement pour l’identité de soi-même, ou bien si l’unité de cette histoire racontée ne fait que refléter et exprimer l’unité *vécue* de l’histoire de cette vie” (TENGEYI, 2003, p. 3).

Embora se mantenha partidário do conceito de unidade narrativa de uma vida de MacIntyre, Ricoeur faz-lhe ressalvas a respeito da ideia de começo, meio e fim narrativo, também acerca da coautoria da narrativa de uma vida. Em *Le volontaire et le volontaire*, o desconhecimento da história de nossa vida aparecia por primeira vez, em torno ao tema do nascimento, como algo já realizado (*résolu*), como um acontecimento que precede a nossa consciência a respeito de ser em vida. Em *Soi-même comme un autre*, a discussão volta a ser pensada juntamente com o debate sobre o fim narrativo e a morte. Para MacIntyre, a história de vida posta em ato já contém em si o seu início, meio e fim narrativo. Irredutivelmente disposto a contrariar esta posição, Ricoeur reafirma o que dissera na década de 1950 e acrescenta que são as pessoas que “nada na vida real tem valor de começo narrativo” e quanto à morte, “ela apenas será fim narrativo nas narrativas daqueles que sobreviverão” (RICOEUR, 1990a, p. 190). Como sempre estamos voltados para a nossa finitude existencial não podemos tomá-la como fim narrativo, isto é, nós morremos antes do momento em que poderíamos acrescentar um ponto final à nossa história de vida<sup>139</sup>. Ademais, como destaca Noeli Dutra Rossatto, nas narrativas literárias é possível escolher um fim e um início narrativo, e mais do que isso, é também possível começar a contar a história pelo suposto fim dos acontecimentos. E “na vida real nada tem valor de começo e fim narrativo. Ao contrário, estes dois aspectos escapam totalmente ao autor da própria narrativa de vida” (ROSSATTO, 2010, p. 128; RICOEUR, 1990a).

Por ora, não podemos olvidar de destacar de que maneira a identidade narrativa faz a *mediação* entre o polo da mesmidade e o polo da ipseidade, assunto já apresentado, por Ricoeur, em *L'identité narrative* como central na discussão da identidade pessoal. A identidade pessoal não se resolve com a decisão entre este ou aquele modo de permanência no tempo responde melhor a questão. Em verdade, diz

---

<sup>139</sup> Na década de 1970, os temas da narrativa de vida e da história de vida começavam a serem discutidos no âmbito das pesquisas etno-sociológicas na França, tendo um valor científico na coleta e composição dos dados em investigações qualitativas, e ao que parece anos antes de o debate chamar a atenção dos filósofos. Conforme Daniel Bertaux, no contexto acadêmico francês, o termo “narrativa de vida” (*récit de vie*) foi introduzido justamente para distinguir-se do prevalente conceito de “história de vida”, que não “distinguia entre a *história* vivida por uma pessoa e a *narrativa* que ela podia fazer” (BERTAUX, 2010, p. 12. Itálicos do autor).

Ricoeur (1990, p. 150), a oposição entre a mesmidade do caráter e a manutenção de *si* na promessa engendra um *intervalo de sentido*, o qual tem de ser ocupado pela identidade narrativa. Contudo, a identidade narrativa não corresponde a um terceiro elemento aglutinador dos dois polos da identidade. A polaridade instaura um *intervalo* temporal <sup>140</sup>, gerando a dialética entre permanência (*idem*) e mudança (*ipse*). Para Ricoeur (1990, p. 167), é nesta dialética da mesmidade e da ipseidade que a “natureza verdadeira da identidade narrativa” revela-se. A identidade narrativa é, convencionalmente, definida pelo autor como a identidade do personagem. A solução proposta à dialética entre mesmidade e ipseidade é inscrever nela a dialética da concordância-discordante do personagem. Deste modo, “serão igualados os âmbitos da existência e do sentido, da vida e da história, do vivido e do narrado” (ROSSATTO, 2010, p. 121). Junto com isto aparece um aspecto inovador de Ricoeur que é o de não reduzir a ipseidade à existência, atribuindo-lhe, portanto, um modo polimórfico e polissêmico (RICHIR, 1991, p. 44-45).

Ricoeur retoma na dialética da personagem a noção de trama narrativa. A trama é transposta do plano da ação para as personagens da narração, ou seja: a personagem, ela própria, é trama narrativa (RICOEUR, 1990a, p. 170). A identidade da personagem é a identidade compreendida por meio da narrativa, e se constrói em relação com a identidade no plano da intriga, cuja identidade é caracterizada pela concordância (agenciamento dos fatos) e a discordância (acontecimentos ocasionais, acidentes). O modelo narrativo possui a peculiaridade de ser um modelo calcado no acontecimento. Por sua vez, o acontecimento narrativo define-se enquanto membro da operação de configuração, sendo princípio de discordância quando surge, em contrapartida fonte de concordância que faz avançar a história.

A contribuição da categoria narrativa de personagem para a história de vida desta vida narrada é dada pela compreensão da identidade da personagem de acordo com a própria operação de tramar a história, o que a torna a própria trama. A correlação da personagem da narrativa e da ação gera uma dialética interna a este personagem fruto da dialética desenvolvida pela intriga da ação entre a concordância e a discordância. A dialética interna à personagem retira da concordância o aspecto singular da unidade da vida da personagem, compreendida como *totalidade temporal singular*, que a distingue dos outros. Mas a discordância tende a pôr em risco essa *totalidade temporal* em

---

<sup>140</sup> A este respeito ver: RICOEUR, 1990a, p. 138 e 150.

decorrência da ruptura dos acontecimentos imprevistos, tais como: encontros, acidentes, etc. (RICOEUR, 1990a, p. 175). No entanto, os acontecimentos inesperados são incorporados à unidade da narrativa de vida, o que lhe confere um destino. A pessoa, que tem a sua vida narrada, é compreendida como a personagem da narrativa, portanto a pessoa não é distinta de “suas” experiências, ou seja, as experiências são igualadas com a história contada. Isso quer dizer que os acontecimentos, os quais a pessoa experimenta, são configurados pela narrativa resultando em uma história relatada que teve origem na identidade dinâmica da personagem, por vezes ameaçada, mas nem por isso solapada. A narrativa, assim, constrói a identidade da personagem, a qual é chamada identidade narrativa, que, por sua vez, constrói a identidade da história relatada. “É a identidade da história que faz a identidade do personagem” (1990, p. 175).

O encadeamento da vida pela narração está sujeita ao caráter ficcional das variações imaginativas. As variações imaginativas são experiências de pensamento a partir das quais é possível a criação de um mundo do texto onde os personagens agem, sofrem, narram, projetam-se etc. Em *Soi-même comme un autre* lemos ao menos três variações de pensamento sobre a identidade: por um lado, há aquelas variações que presam em grande medida pelos traços de mesmidade, como exibe a personagem Policarpo Quaresma em *Triste fim de Policarpo Quaresma*, de Lima Barreto, que mantinha um comportamento tal que as demais personagens ajustavam o relógio por intermédio dele; por outro lado, há aquelas variações em que a personagem apresenta transformações pelas quais podemos reconhecer “sua” ipseidade, mas sem romper com os traços de mesmidade, como é o caso do narrador de *Bandoleiros*, do escritor gaúcho João Gilberto Noll, que tenta entender a dissolução de seu casamento com Ada e a morte do amigo João, ao passo que narra sua vida em meio às paixões intempestivas que lhe ocorrem e ao esfacelamento de sua vida cotidiana; por último, há aquelas variações em que a própria identidade corre o risco de perder sua configuração. Embora apresentem peculiaridades, essas variações imaginativas têm em comum o que Ricoeur qualifica de “invariante”, isto é: conservar a “condição corporal vivida como mediação existencial entre o si e o mundo” (RICOEUR, 1990a, p. 178). O mundo é, assim como os personagens na narração, onde estamos corporalmente presentes, agindo e sofrendo etc. Conforme diz Ricoeur: a terra é mais que o nome de um planeta entre os demais do sistema solar. Ela é nosso ancoradouro. Assim, as intrigas são imitações restringidas à nossa condição corporal e terrestre – as personagens, sejam do teatro, sejam do romance, são

humanas como nós (RICOEUR, 1990a, p. 178). Com essas prerrogativas das variações imaginativas da literatura de ficção empregadas à identidade pessoal é que as imaginações da ficção científica, levantadas por Parfit a partir da experiência de Wiggins, são censuradas por Ricoeur. Para ele, Parfit<sup>141</sup> considera o cérebro como o substituto da pessoa. As experiências da ciência-ficção que envolvem a bissecção, a transplantação, a reduplicação cerebral representam o ser humano manipulável, mas violam o estatuto do corpo próprio: por mais que não podemos sentir nosso cérebro, ele é parte integrante de nosso corpo. Se não bastasse, as manipulações cerebrais consistem em serem variações acerca da mesmidade: os experimentos envolvendo as manipulações cerebrais não são experiências vividas por aquele que participa do experimento, abrindo espaço para descrições impessoais acerca da identidade.

Ricoeur (1983) admite que a identidade narrativa não seja uma identidade estável e sem falhas. Da mesma maneira que os casos citados por Parfit sobre as operações de bissecção, reduplicação e transplante cerebrais tinham por meta atacar a crença acerca da identidade pessoal, levando-o a dizer que a identidade *não é o que importa*, Ricoeur reconhece que a ficção literária apresenta seus casos desconcertantes, nos quais a identidade narrativa, embora não chegue à indeterminação da questão da identidade como nos exemplos da ciência-ficção, enfrenta os seus casos embaraçosos a ponto de dizermos que a posse da identidade não é o que importa.

Contudo, assegurar que a identidade narrativa não é o que importa, não é declarar a questão indeterminada. Segundo Ricoeur, as variações imaginativas da ficção literária sobre os casos de dissolução da identidade exibem seu principal exemplo em *O homem sem qualidades* de Musil. Ainda que a personagem de Musil diga, “eu não sou nada”, por mais que se trate de um *si* sem o suporte da mesmidade, isso ainda lhe diz respeito. Em outras palavras, apesar de que a identidade possa ser exposta a sua própria “nudez” (*nudité*), a pergunta *quem sou eu?* permanece à procura de resposta.

Finalmente, para compreender os desdobramentos do problema da identidade pessoal e a resposta pela poética narrativa é preciso levar em conta duas posições teóricas com as quais Ricoeur filia-se, porém, em boa medida, ele acabará por distanciar delas ao propor questões

---

<sup>141</sup> PARFIT, Derek. Personal identity. *The philosophical Review*, v. 80, n. 1, jan. 1971, p. 3-27.

diferentes. A partir de Hannah Arendt, Ricoeur assume que os atos narrados já foram vividos pelo agente singular com certa sequência – como se tivessem sido causados de modo necessário –, e é através das histórias narradas que o agente identifica-se e reconhece-se nelas (ROSSATTO, 2010, p. 120; RICOEUR, 1981, p. 156). De MacIntyre, Ricoeur assume o conceito de unidade narrativa de vida, que para aquele, servia como base para um catálogo de virtudes a partir dos papéis exercidos, porém esta posição torna-se problemática, quando percebemos que a unidade nunca está completa, a história da vida sempre é trama em potencial e o personagem parece poder suplicar: - Afinal, quem sou eu? Então, Ricoeur aparenta que a direção tomada é a dimensão poético-prática que se recolhe no mundo da obra e é completada pelo ato de leitura, e, neste sentido, Ricoeur distancia-se de Arendt e MacIntyre.

Nas décadas de 1980 e 1990, o conceito de coesão de vida (*Zusammenhang des Lebens*) de Wilhelm Dilthey é citado diversas vezes por Ricoeur. Contudo, no lugar de seu compatriota Dilthey, nós acreditamos que Hannah Arendt é quem passa a exercer uma influência importante sobre Ricoeur acerca da vida como narração. Além disso, Ricoeur empregará o conceito de *Zusammenhang des Lebens* de modo diferente ao que ele significava para Dilthey. Para Dilthey, a vida pode ser compreendida “porque nós vivemos esta passagem de um estado ao outro, esta coesão estrutural que pertence a toda a paixão, dor e destino da vida humana”, sendo que é a possibilidade de compreensão das coesões imediatas da experiência vivida que permitem uma teoria hermenêutica da história (DILTHEY, 1947, p. 211; BARASH, 1997, p. 47). Por sua parte, Ricoeur diz que Dilthey espontaneamente tomava o conceito de coesão de vida como equivalente ao de história de vida. Em seguida, Ricoeur (1990, p. 168) destaca que é o caráter de “pré-compreensão da significação histórica da coesão que tenta articular, em um nível superior de conceitualidade, a teoria narrativa da identidade pessoal”. Todavia, neste ponto, entendemos que Ricoeur equivoca-se ao tomar partido de Dilthey e não de Arendt, porque se olharmos para a obra *A condição humana* percebemos que a vida especificamente humana “em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia” (ARENDR, 1993, p. 107-108), o que vai ao encontro da tese de ricoeuriana sobre a estrutura simbólica da ação.

Para Dilthey, na coesão de vida já é pressuposta a coesão *mediata* da experiência vivida (BARASH, 1997, p. 48) e a vida tem de ser por si significante, como dissera Ricoeur. Entretanto, sendo assim a

vida não necessitaria da narratividade como um modo universal da compreensão de si <sup>142</sup>, que configura as experiências vividas de *alguém* (do agente). Na narrativa, este *alguém* aparece como o *personagem* ao qual a história narrada dá coesão à sua vida com o recurso da ficção.

No caso de Arendt, a vida não aparece como sendo estruturada aos moldes de Dilthey. A vida é plena de eventos que podem ser narrados e “toda vida humana constitui uma história e pela qual a História vem a ser”, porque “ambas resultam da ação” (ARENDDT, 2008, p. 197). Portanto, aqui acabamos por reencontrar a posição inicial de Ricoeur nas conclusões de *Temps et récit*, na ocasião em que ele referiu-se à identidade narrativa como categoria da prática, na qual é dita o *quem* da ação, o seu agente, constituindo a história narrada de uma vida.

Em alguma medida, os seres humanos projetam (projetos de vida) e planificam (planos de vida) as suas vidas antes mesmo delas tornarem-se narrativa. Então, o conceito de coesão de vida em Ricoeur é submetido ao poder configurante da narrativa. A coesão de vida estabelece o vínculo entre a unidade narrativa de vida (MacIntyre) e a ideia de uma vida examinada. Uma vida examinada é aquela que ao tornar-se narração expressa *quem* é o si (Quem eu sou? Quem tu és? Quem ele é?) do ponto de vista ontológico e do ponto de vista ético, pois para Ricoeur assumir a responsabilidade sobre a nossa existência não é desvinculada do caráter intersubjetivo que liga a *minha* existência à existência dos outros sob o ponto de vista da estimação de si e da estimação dos outros. Assim, ser em vida não é uma existência solitária e solipsista, tampouco é um existir isolado do campo de avaliação ético-moral. Ademais, antes mesmo da relação intersubjetiva entre o *si* e *outrem*, a vida já é considerada digna de estima, quando Ricoeur diz que cada vida é uma história e que elas merecem serem contadas.

Os diversos gêneros textuais, reconhecidos como grandes discursos narrativos em função da qualidade de suas tramas narrativas, sejam eles tragédias, romances, contos, mostram que a narrativa é um campo de experimentação de possibilidade de ação dos seres humanos onde aparecem questões, ou talvez dilemas, cruciais sobre a avaliação ético-moral, pautada pelas noções de bem ou mal, correto ou incorreto, louvável ou reprovável. O potencial narrativo como campo de avaliação de experiência ética já fora destacado por Ricoeur (1990, p. 167) em

---

<sup>142</sup> Em *Narrativité, narration, narratologie*, Michel (2003) faz a distinção entre “narratividade”, “narração” e “narratologia”. “Narratividade” significa a capacidade da narração em configurar uma trama narrativa (*un mise en récit*), sendo um modo universal de compreensão de si.

*Soi-même comme un autre* como “o primeiro laboratório de julgamento moral”. Neste campo de possibilidades ficcionais a teoria narrativa aparece como um elo possível entre a teoria da ação e a teoria ética, pois as ações praticadas são passíveis de avaliação moral e a narração sobre a ação pode trazer à tona os motivos e as intenções que levaram o agente a agir deste ou daquele modo e/ou dispor os acontecimentos e as ações de uma maneira inteligível em que os acontecimentos inesperados (discordantes) tomem parte da narração, de modo que os acontecimentos narrativos ocasionais venham a conferir uma espécie de destino à história narrada (concordância), ao passo que as partes vão ligando-se às outras dando a ideia de um todo temporal singular à narração construída, na qual é possível ler e interpretar as ações praticadas em razão da trama narrativa ter configurado os acontecimentos narrativos (RICOEUR, 1990a, p. 170; 2008, p. 259).

Acerca do conceito de coesão de vida, o que há entre a narração construída e a vida vivida de maneira intersubjetiva? Antes da narrativa de vida, há a vida vivida pura e simplesmente ou a narrativa tem de ser considerada desde sempre como o elemento estruturante da vida? Segundo Ricoeur (1986, p. 17; 1990, p. 191), há uma espécie de dificuldade em perceber a distância que a narrativa instaura entre ela mesma e a vida vivida, e tal dificuldade seria mais evidente no misto de experiência vivida e de fabulação narrativa que se expressa na unidade narrativa de vida. Essa distância fica ainda mais difícil de sublinhar quando levamos em conta o ensaio “O Narrador”, de Walter Benjamin, no qual ele afirma que contar uma história ou a própria história assenta-se sobre a faculdade de trocar experiências. Entre a pessoa que escuta e aquela que narra a história estabelece-se um vínculo social (REVAULT D’ALLONES, 2011a, p. 603).

De verdade, nós consideramos que nesta situação subjetiva, aquele que ocupa o espaço do ouvinte não é apenas um auditor, mas alguém que testemunha a história narrada ou um acontecimento e é capaz de atestar que a narração realizou-se enquanto ato discursivo e social, lançando luz sobre a análise entre o conceito de atestação e de testemunho que Ricoeur discutiu em *Parcours de la reconnaissance* (2004). Além disso, o ouvinte pode avaliar as ações praticadas pelo personagem da ação e, mais do que isso, julgar se a narração produzida é verossímilante com as capacidades de ação de um ser humano, como um “exercício popular de sabedoria prática” (RICOEUR, 1990a, p. 193-194). Nesta troca de experiências pelo narrar é difícil distinguir a linha que separa a vida vivida e a história contada.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho de tese investigamos a questão da vida em Paul Ricoeur. Como foi dito na introdução, ao longo de seus textos Ricoeur vai dando os contornos a uma série de noções de vida. No decorrer dos capítulos desta pesquisa tentamos aliar a retomada do problema fundamental, que anima cada um dos textos que utilizamos, à procura pelo estabelecimento das noções de vida. Obviamente, não se trata de um trabalho definitivo que venha a sanar a inexistência de investigações sobre a questão da vida em Paul Ricoeur, mas, apesar de seus limites, sem dúvida, é uma contribuição ao debate ao passo que ele leva a cabo o exercício de sistematização de algumas das várias noções de vida que cumprem o seu papel dentro do projeto de investigação imposto pelo autor para cada uma de suas obras.

No primeiro capítulo trata-se do problema geral que anima *Le volontaire et l'involontaire*, que é descrever e compreender as estruturas e as possibilidades fundamentais do homem por meio das categorias de voluntário e o involuntário. Observa-se que Ricoeur não concorda com a ideia cartesiana de divisão entre alma e corpo, propondo a reabilitação da dimensão corporal em relação à razão e à vontade. Exemplo disto é o fato do autor ter considerado como a dimensão corporal expõe as suas necessidades por meio de motivos que levam à decisão do querer. As categorias do voluntário e do involuntário são tratadas por meio da descrição fenomenológica que pretende aprendê-las de modo essencial.

Concernente à noção de vida, a consideração mais importante refere ao fato que a vida está sob a forma de uma unidade de organização que em si mesma tende ao equilíbrio e à auto-regulação. Assim, a vida em sua organização vital independe da vontade para o funcionamento de suas funções orgânicas. A ordenação que se revela no modo de ser em vida exibe também a unidade de crescimento a qual estamos submetidos e a qual vivemos sem a necessidade de considerar a sua divisão em partes, a não ser como um instrumento teórico.

No segundo capítulo centrou-se na antropologia da falibilidade que Ricoeur expõe em *Finitude et culpabilité*, sobretudo, no primeiro livro *L'homme faillible*. Assim como no primeiro capítulo, necessitamos retomar a estrutura geral da antropologia da falibilidade a fim de que pudéssemos considerar as noções de vida que foram sendo percebidas ao longo do trabalho de leitura do texto. O projeto de uma antropologia filosófica é necessário para Ricoeur a fim de compreender por qual razão o homem pode cometer o mal, uma vez que este estaria relacionado à possibilidade do homem falhar. Ricoeur afirma recolocar

o problema da vontade má através da empírica da vontade, no entanto ao longo da investigação percebemos que ele não leva a cabo tal empírica, permanecendo atrelado à descrição conceitual. A descrição conceitual centrada sobre o corpo próprio como abertura para o mundo é que nos forneceu a primeira noção de vida em contraste com a noção de ponto de vista como um destino que governa de fora a vida. Ainda que os pontos de vista sobre os objetos percebidos mudem, em última medida, eles são aprendidos a partir da totalidade de nossa existência enquanto ser em vida e de nossa existência corporal.

Segundo Ricoeur, o discurso é uma transgressão da perspectiva finita, isto é, da percepção sobre a coisa. A partir disto, procuramos mostrar de que modo o discurso poderia sugerir a transgressão da vida como objeto. Assim, apresentamos como a vida é símbolo tomando como pressuposto a linguagem da confissão e a afirmação de Ricoeur de que a “vida é símbolo”. Para tanto, foi necessário expor como se articulam o símbolo e o mito, entendido como narração tradicional que instaura as formas de ação e de pensamento por meio das quais o homem compreende-se no mundo. A afirmação de que a vida é símbolo surge em meio ao mito adâmico e a escatologia do Apóstolo Paulo, para o qual, Adão é considerado o homem primordial, isto é, símbolo do começo, que se revela pela figura do Filho do Homem ou segundo Adão que é Jesus Cristo. Neste contexto, a vida é símbolo na medida em que ela relaciona-se com a passagem das épocas até o momento em que o Segundo Adão vem a terra para sofrer e ser desprezado aliado à possibilidade de salvação pela remissão dos pecados da humanidade.

Na quarta seção do segundo capítulo, cotejamos passagens de *Le volontaire et l'involontaire* e de *L'homme faillible* a fim de compreender a relação existente entre o involuntário relativo de uma vida que solicita a nossa decisão e aguarda a nossa humanidade com a afirmação de Ricoeur de que a humanidade é a personalidade da pessoa. Nestes textos, a humanidade aparece como sendo uma tarefa e como intenção prática por intermédio da pessoa, então tentamos indicar como o respeito vincula-se com a vida como um vir a ser.

A última noção de vida que destacamos neste capítulo é a vida como afetividade. A especificidade da afetividade humana mostra-se na dualidade da desproporção originária do desejo vital e do amor. Em resumo, a vida humana é movida por um desejo que lhe constitui e que se dá na perspectiva afetiva como abertura para o mundo. A afetividade da vida humana oscila entre a imaginação indefinida da atração pelo vital e pelo espiritual.

No terceiro capítulo somente ao longo da exposição de três pontos, que a nosso ver balizam a problemática exposta em *Existence et herméneutique*, é que conseguimos nos aproximar de uma noção de vida relacionada à sua objetivação por meio do texto. Vimos como Ricoeur recupera a intuição diltheyana das unidades de significado na qual vai se concentrar o trabalho de elaboração de uma teoria da interpretação.

No quarto capítulo buscamos dar um fio condutor à unidade de uma vida posta a partir do problema da identidade pessoal. No entanto, foi preciso traçar o panorama geral da questão que envolve a experiência temporal humana com a aporética da temporalidade e a resposta pela poética da narratividade como o “lugar” em que emerge o problema da identidade pessoal como mesmidade e ipseidade e a identidade narrativa. Neste contexto, a identidade tem ser tomada como uma categoria da prática e dizer a identidade do indivíduo ou da comunidade é responder *quem* fez tal ação, *quem* é o seu agente. Além disso, o suporte do dizer o *quem* da ação é narrativo.

Diante disto, vimos a necessidade de mostrar como seria possível configurar a história de uma vida tomando por base as ações praticadas. A possibilidade de narrar a ação praticada decorre então de seu pertencimento a uma estrutura simbólica da ação como simbolismo implícito que se estabelece em nível social enquanto significação pública. A ação estruturada pelo símbolo acabou por revelar que o símbolo introduz a ideia de regra ou “controle” simbólico. Por seu turno, o “controle” simbólico apresenta certos códigos simbólicos que acabam por imprimir “programas” de comportamento que dão significação e direção à vida. Aliás, os sistemas simbólicos da ação sustentam, em alguma medida, uma espécie de lógica informal da vida real, ao passo que eles nos fornecem um contexto de descrição para as nossas ações particulares.

As últimas seções do capítulo mostram que por trás do problema da identidade pessoal reside a questão de como dar encadeamento à vida humana, na medida em que ela sucede-se do nascimento à morte. Ricoeur sustenta que há uma confusão em termos dois modos de tratar a identidade. O primeiro deles exprime a identidade no sentido de uma permanência no tempo através de uma estrutura imutável, substancial, e o segundo modo, expressa a identidade no sentido de mutabilidade ao longo do tempo, sem que o indivíduo deixe de identificar-se consigo mesmo. Ao defender a existência de um hiato de sentido entre os modos de identidade, o filósofo francês diz que ele tem ser ocupado pela identidade narrativa que configura uma história narrada de uma vida. Todavia, se aceitamos esta solução ao problema da identidade, surge a

questão de saber se vivemos histórias postas em ato ou se existe uma diferença capital entre a vida e a narração, já que a vida parece ser vivida antes de ser contada.

## REFERÊNCIAS

### Obras e artigos de Ricoeur:

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

\_\_\_\_\_. **Le conflit des interprétations**. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

\_\_\_\_\_. Ontologie. **Encyclopaedia Universalis**. XII. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1972, p. 94-102.

\_\_\_\_\_. From Existentialism to the Philosophy of Language. **Philosophy Today**, v. 17, n. 2, summer, 1973, p. 88-96.

\_\_\_\_\_. Parole et symbole. **Revue des Sciences Religieuses**, 49<sup>e</sup> Année, n. 1-2, janvier-avril, 1975a, p. 142-161.

\_\_\_\_\_. Le probleme du fondement de la morale. **Rivista internazionale di filosofia e di teologia**. Roma: Sapienza, 1975b, luglio-settembre, anno XXVIII, n. 3.

\_\_\_\_\_. La structure symbolique de l'action. **Symbolisme**. Conférence internationale de sociologie religieuse. Strasbourg: CISR, 1977, p. 31-50.

\_\_\_\_\_. L'histoire comme récit et comme pratique. Entretien avec P. Ricoeur (Propos recueillis par Peter Kemp). **Esprit**, n. 54, juin, 1981, p. 155-165.

\_\_\_\_\_. Entre temps et récit: concorde/discorde. **Recherches sur la philosophie et le langage «Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage del' Université de Grenoble 2»**. Paris: Vrin, 1982, p. 3-14.

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

- \_\_\_\_\_. **Temps et récit**. Tome III: Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. L'identité narrative. **Esprit**, n. 7-8, p. 295-304, 1988a.
- \_\_\_\_\_. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, Paul et al. **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1988b.
- \_\_\_\_\_. **O discurso da ação**. Lisboa: Edições 70, 1988c.
- \_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990a.
- \_\_\_\_\_. De la volonté à l'acte. Entretien avec Paul Ricoeur. (Propos recueillis par Carlos Oliveira). In: BOUCHINDHOMME, Christian & ROCHLITZ, Rainer (Éds). **Temps et récit de Paul Ricoeur en débat**. Paris: Cerf, 1990b, p. 17-36.
- \_\_\_\_\_. L'homme comme sujet de la philosophie. **Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften**, 1990c, p. 73-86.
- \_\_\_\_\_. L'identité narrative. **Revue des sciences humaines**, v. 95, n. 221, 1991a, p. 35-47.
- \_\_\_\_\_. L'attestation: entre phenomenologie et ontologie. **Paul Ricoeur – Les metamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle**. 1<sup>er</sup> – 11 août 1988. Paris: Cerf, 1991b, p. 381-403.
- \_\_\_\_\_. Événements et sens. **Raisons Pratiques** (Dossier L'événement en perspective), n. 2, Paris: EHESS, 1991c, p.41-56.
- \_\_\_\_\_. Autocomprensión e historia. In: MARTINES, Tomás Calvo; CRESPO, Remedios Avila (Eds.). **Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación**. Barcelona: Anthropos, 1991d.
- \_\_\_\_\_. **Lectures II: La contrée des philosophes**. Paris: Seuil, 1992.
- \_\_\_\_\_. De la métaphysique à la morale. **Revue de Métaphysique et de Morale**, 98<sup>e</sup> année, n. 4, Octobre-Décembre, 1993, p. 455-477.

\_\_\_\_\_. L'herméneutique et la méthode des sciences sociales. In: AMSELEK, Paul (Dir.). **Théorie du droit et science**. Paris: PUF, 1994a, p. 15-25.

\_\_\_\_\_. **Lectures III: Aux frontières de la philosophie**. Paris: Seuil, 1994b.

\_\_\_\_\_. Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture. In: FLØISTAD, Guttorm (Ed.). **Philosophical problems today**, v. 1, 1994c, p. 139-201.

\_\_\_\_\_. Entretien avec Paul Ricoeur (Propos recueillis par Jean-Christophe Aeschlimann). **Langages. Éthique et responsabilité – Paul Ricoeur**. Boudry-Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1994d, p. 11-35.

\_\_\_\_\_. **Réflexion faite**. Paris: Éditions Esprit, 1995a.

\_\_\_\_\_. **La critique et la conviction**. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1995b.

\_\_\_\_\_. **De l'interprétation. Essai sur Freud**. Paris: Seuil, 1965 [1995c].

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

\_\_\_\_\_. Les paradoxes de l'identité. **L'Information Psychiatrique**, v. 72, n. 3, 1996, p. 201-206.

\_\_\_\_\_. Ontología, dialéctica y narratividad. **Cuaderno Gris**, v. 3, n. 2, p. 267-280, 1997.

\_\_\_\_\_. Y a-t-il une vie avant la mort? Entretien avec Paul Ricoeur, par Frederik Stjernfelt. In: **From Bioethics to Biolaw**. Université de Copenhague, juin 1998. Acesso em: 24 de agosto de 2012. <http://www.fondsriceur.fr/doc/YATILUNEVIE.PDF>

\_\_\_\_\_. Étranger soi-même. **Revue Réseaux des Parvis**, n. 46, 1999, p. 1-8. Disponível em: <http://www.nsaefr/2010/06/10/etranger-soi-meme-paul-ricoeur/> Acessado em: 29 de agosto de 2012.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur: un parcours philosophique. Propos recueillis par F. Ewald. **Magazine littéraire** (Paul Ricoeur) n. 390, 2000a, p. 19-26.

\_\_\_\_\_. Promenade au fil d'un chemin. In: TUROLDO, Fabrizio. **Indagini su Paul Ricoeur**. Padova: Il Poligrafo, 2000b, p. 15-20.

\_\_\_\_\_. **La mémoire, l'histoire et l'oubli**. Paris: Seuil, 2000c.

\_\_\_\_\_. **A l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Parcours de la reconnaissance**. Paris: Stock, 2004b.

\_\_\_\_\_. Devenir capable, être reconnu. **Revue Esprit**, n. 7, juillet, 2005, p. 125-129.

\_\_\_\_\_. **Caminos del reconocimiento**. Madrid: Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_. Accompagner la vie jusqu'à la mort. **Esprit**, v. 3, mars/avril, 2006, p. 316-320.

\_\_\_\_\_. **Écrits et conférences I. Autour de la Psychanalyse**. Paris: Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité**. Paris: Seuil, 2009.

\_\_\_\_\_. **Écrits et conférences II. Herméneutique**. Paris: Seuil, 2010.

CHANGEUX, Jean-Pierre; \_\_\_\_\_. **La nature et la règle**. Ce qui nous fait penser. Paris: Odile Jacob, 1998.

### **Bibliografía secundaria**

ABEL, Olivier. Ricoeur sceptique? In: **Hommage à Paul Ricoeur (1913-2005)**. Paris: Unesco, 2006, p. 7-40.

ADRIAANSE, H. J. Mienneté et moment de la dépossession de soi. **Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique à l’école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 3-19.

ALEIXO, Maria Alice Fontes. Reafirmação da esperança. Da vontade em *Le volontaire et l’involontaire* de Paul Ricoeur. Dissertação de Mestrado. Universidade da Beira Interior, 2010, pp. 145.

AMALRIC, Jean-Luc. Affirmation originaire, attestation et reconnaissance. Le cheminement de l’anthropologie philosophique ricoeurienne. **Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies**, v. 2, n. 1, 2011, p. 12-34.

\_\_\_\_\_. L’imagination poético-pratique dans l’identité narrative. **Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies**, v. 3, n. 2, 2012, p. 110-127.

ANDRADE, Abrahão Costa. **Ricoeur e a formação do sujeito**. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2000.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. **The human condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARÉVALO, Eduardo Silva. Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. **Teología y vida**. Pontificia Universidad Católica de Chile, v. 46, n. 1-2, 2005, p. 167-205.

ARISTÓTELES. **La physique**. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARASH, Jeffrey Andrew. Heidegger et le sens de l’histoire. Paris: Galaade, 2006. Capítulo 5. Sens historique dans l’ontologie fondamentale d’*Être et temps*, p. 201-232.

\_\_\_\_\_. **Heidegger e o seu século.** Tempo do ser, tempo da história. Lisboa: Instituto Piaget: 1997. Capítulo 2. Sobre o lugar histórico da verdade: os desafios hermenêuticos de W. Dilthey e M. Heidegger. p. 43-63.

BÉGOUT, Bruce. L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie. **Esprit**, v. 3, mars/avril, 2006, p. 195-209.

BEGUÉ, Marie-France. **Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo.** Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

BERTAUX, Daniel. **L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie.** Paris: Armand Colin, 2010.

BÍBLIA. Português. BÍBLIA SAGRADA. Traduzida da Vulgata e Anotada pelo Padre Matos Soares. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BLAMEY, Kathleen. Do ego ao si: um itinerário filosófico. In: HAHN, Lewis Edwin. **A filosofia de Paul Ricoeur.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 83-126.

BOBILLOT, Jean Pierre. Le ver (s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit. In: BOUCHINDHOMME, Christian & ROCHLITZ, Rainer (Éds). **Temps et récit de Paul Ricoeur en débat.** Paris: Cerf, 1990, p. 73-110.

BOER, Theo de. Identité narrative et identité éthique. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie.** Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 43-58.

BRAGANTINI, Attilio. Identité personnelle et narration chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt. **Lo Sguardo - Rivista di filosofia. Paul Ricoeur: Intersezioni**, n. 12, 2013 (II), p. 135-149.

CAPELLE-DUMONT, Philippe. Ethique et religion. Ricoeur heritier de Nabert. **Simpósio Paul Ricoeur**, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina.  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-ricoeur-heritier-nabert.pdf> Acessado em: 1º de julho de 2013

CARR, David. Épistémologie et ontologie du récit. In: GREISCH, Jean; KEARNEY, Richard (Dir.). **Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1988)**. Paris: Cerf, 1991, p. 205-216.

CASAROTTI, Eduardo. **Paul Ricoeur, una antropología del hombre capaz**. 1ª ed. Córdoba: EDUCC, 2008.

COLIN, Pierre. Herméneutique et philosophie réflexive. In: GREISCH, Jean; KEARNEY, Richard (Dir.). **Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1988)**. Paris: Cerf, 1991, p. 15-36.

COLLIN-VEZINA, Delphine; HEBERT, Martine; BRABANT, Marie-Ève. Agression sexuelle et symptômes de dissociation chez des filles d'âge scolaire. In: Tardif, MONIQUE (Ed.). **L'Agression Sexuelle: Coopérer au-delà des Frontières**. Montréal: Cifas 2005, p. 347-369.

CASTRO, Gabriela. Para uma *Poética da Vontade*. In: HENRIQUES, Fernanda (Coord.). **A filosofia de Paul Ricoeur**. Temas e percursos. Coimbra: Ariadne Editora, 2006, p. 148-157.

DASTUR, Françoise. De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique. In: GREISCH, Jean; KEARNEY, Richard (Dir.). **Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1988)**. Paris: Cerf, 1991, p. 337-356.

\_\_\_\_\_. Histoire et herméneutique. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 183-194.

\_\_\_\_\_. Volonté et liberté selon Paul Ricoeur. In: REVAULT D'ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Dir.). **Cahiers de l'herne. Ricoeur 1**. Paris: Éditions de l'herne, 2004, p. 278-300.

DAUENHAUER, Bernard. Taylor and Ricoeur on the self. **Man and World**, v. 2, 1992, p. 211-225.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

DESCOMBES, Vincent. La question de l'individualité humaine. **Philosophie**, v. 2, n. 106, 2010, p. 38-56.

DÍEZ FISCHER, Francisco M. (2011, julio). El anfitrión de la traducción [en línea]. Presentado en II Jornadas Internacionales de Hermenéutica. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/anfitrion-traduccion-francisco-diez.pdf> Acessado em: 29 de agosto de 2012.

DILTHEY, Wilhelm. Origines et le développement de l'herméneutique. In: DILTHEY, Wilhelm. **Le monde de l'esprit**. Tomme 1. Paris: Aubier Montaigne, 1947, p. 319-340.

\_\_\_\_\_. Idées concernant une psychologie descriptive et analytique. ue. In: DILTHEY, Wilhelm. **Le monde de l'esprit**. Tomme 1. Paris: Aubier Montaigne, 1947, p. 145-245.

\_\_\_\_\_. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur. Le sens du vie**. Paris: La Découverte, 2008.

DUBREUIL, Laurent. De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios*. **Labyrinthe**, n. 22, 2005, 47-52.

FABRI, Marcelo. Análise fenomenológica do conhecimento: essência e atualidade de um modelo. **Thaumazein**, ano V, n. 10, 2012, p. 05-19.

FAESSLER, Marc. Avant-propos. **Bulletin du Centre Protestant d'Études**, 43<sup>a</sup> année, n. 7, novembre 1991, p. 1-5.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.

FREY, Daniel. **L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer**. Paris: PUF, 2008.

\_\_\_\_\_. Élargissement des mémoires et identité narrative. In: PORÉE, Jérôme, VINCENT, Gilbert (dir.). **Paul Ricoeur. La pensée en dialogue**. Rennes: PUR, 2010, p. 119-129.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em retrospectiva**: Vol. 1. Heidegger em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do *cogito* ferido: Paul Ricoeur. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 30, 1997, p. 261-272.

GENTIL, Hélio Salles. **Para uma poética da modernidade** – uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. Um aspecto do tempo nas relações entre narrativa e reconhecimento a partir de Paul Ricoeur. **Revista Natureza Humana**, v. 10, n. especial I, out. 2008, p. 153-171.

GILBERT, Muriel. **L'identité narrative**. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur. Genève: Labor et fides, 2001.

GÖRTZ, Heinz-Jürgen. La narration comme acte fundamental. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 103-137.

GOETZ, Rose. Dire l'être-à-dire: i' intrépidité ontologique de Paul Ricoeur. **Le Portique** [En ligne], n. 26, 2011a, p. 2-11. Disponível em: <http://leportique.revues.org/index2508.html> Acessado em: 13 de abril de 2013.

GREISCH, Jean. Témoignage et attestation. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 305-326.

\_\_\_\_\_. Hacia una hermenéutica del sí mismo: la vía corta y la vía larga. **Cuaderno Gris**, v. 3, n. 2, 1997, p. 267-280.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur. L'itinérance du sens.** Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

\_\_\_\_\_. Préface. In: RICOEUR, Paul. *Le volontaire et l'involontaire.* Paris: Seuil, 2009.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

\_\_\_\_\_. **Le tournant herméneutique de la phénoménologie.** Paris: PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. **L'herméneutique.** Paris: PUF, 2006.

\_\_\_\_\_. De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? In: FIASSE, Gaëlle (dir.). **Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable.** Paris, PUF, 2008, p. 37-62.

\_\_\_\_\_. Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricoeur en herméneutique. **Sapientia**, v. 67, fasc. 229-230, 2011, p. 127-146. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/sens-peu-oublie-premiere-ricoeur.pdf> Acessado em: 30 de setembro de 2012.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur.** Paris: PUF, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Petrópolis: Vozes, 2009.

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur.** Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HENRY, Michel. **Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie.** Paris: PUF: 2003.

HUME, David. **Tratado de la naturaleza humana / 1 – autobiografía.** Madrid: Editora Nacional, 1981. Livro I, Parte IV, sexta seção.

HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures.** Livre premier. Paris: Gallimard, 1950.

\_\_\_\_\_. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures.** Livre second. Paris: PUF, 1996.

\_\_\_\_\_. **La philosophie comme science rigoureuse.** Paris: PUF, 1989.

\_\_\_\_\_. **Méditations cartésiennes.** Paris: Vrin, 2001.

IWATA, Fumiaki. Paul Ricoeur et la philosophie réflexive. **Études Phénoménologiques**, v. 10, n. 20, 1994, p. 101-117.

JERVOLINO, Domenico. **Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur.** Napoli: Procaccini Editore, 1984.

\_\_\_\_\_. La poétique retrouvée de Paul Ricoeur. In: BARASH, Jeffrey Andrew; DELBRACCIO, Mireille (Dir.). **La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur.** Amiens: CNDP, 1998, p. 31-44.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur. Une herméutique de la condition humaine.** Paris: Ellipses, 2002.

\_\_\_\_\_. La question de l'unité de l'œuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction. **Archives de Philosophie**, v. 4, t. 67, 2004, p. 659-668.

\_\_\_\_\_. El último *Parcours* de Ricoeur. **Ágora**, v. 25, n. 2, 2006, p. 207-215.

KAPLAN, David M. **Ricoeur' critical theory.** New York: Suny, 2003.

KEMP, Peter. Ricoeur entre Heidegger et Levinas. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie.** Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 235-259.

\_\_\_\_\_. Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur. In: GREISCH, Jean; KEARNEY, Richard (Dir.). **Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1988).** Paris: Cerf, 1991, p. 337-356.

KEARNEY, Richard. L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 283-304.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Respuestas a algunas preguntas. (Réponses à quelques questions, **Esprit**, v. 31, n. 11, novembre 1963). **Cuaderno Gris**, v. 3, n. 2, 1997, p. 437-455.

LOCKE, John. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. Santa fé de Bogotá, D.C.: Fondo de Cultura Económica, 1994. Capítulo XXVIII.

LOPARIC, Zeljko. O ponto cego do olhar fenomenológico. **O que nos faz pensar**, v. 1, n. 10, p. 127-149.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: Edusc, 2001.

MADISON, Gary. B. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HAHN, Lewis Edwin. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 39-62.

MARCEL, Gabriel. **Être et avoir**. Paris: Éditions Universitaires, 1991.

MARTY, François. L'unité analogique de l'agir. Paul Ricoeur et la tradition de l'analogie. **Philosophie. Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 85-102.

MARX, Karl. **L'idéologie Allemande**. Paris: Éditions Sociales, 1968.

MENA MALET, Patricio. Homo capax. **Teología y Vida**, v. 52, 2011, p. 675-693.

MICHEL, Johann. Narrativité, narration, narratologie. **Revue européenne des sciences sociales**. Tome XLI, n. 125, 2003, p. 125-142.

\_\_\_\_\_. Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur. **Archives de Philosophie**, v. 4, t. 67, 2004, p. 643-657.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir humain**. Paris: Éditions du CERF, 2006.

\_\_\_\_\_. L'animal herméneutique. In: FIASSE, Gaëlle (dir.). **Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable**. Paris, PUF, 2008, p.63-93.

\_\_\_\_\_. L'ontologie fragmentée. **Laval théologique et philosophique**, v. 65, n. 3, 2009, p. 479-487.

\_\_\_\_\_. Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée. Rennes: PUR, 2012.

\_\_\_\_\_. Da substituição narrativa. In: WU, Roberto; REICHERT, Cláudio (Org.). **Pensar Ricoeur**. Vida e narração. Porto Alegre: Editora Clarinete. No prelo.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur. As fronteiras da filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

NABERT, Jean. A filosofia reflexiva. **Revista Ideação**, n. 27, 2013, p. 365-384. Tradução de Cristina Amaro Viana.

NAISHTAT, Francisco. La noción de persona como particular de base. La ontología de la adscripción de Strawson, un precedente del soi-même de Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, n. 35, 2004, p. 1-21.

\_\_\_\_\_. Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, n. 38, 2007, p. 95-120.

\_\_\_\_\_. Identidad y reconocimiento en el legado del giro lingüístico. Las miradas de P. Ricoeur y de P.F. Strawson. **Revista Natureza Humana**, v. 10, n. especial I, out. 2008, p. 173-197.

NÁJERA, Elena. La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche. **Quaderns de filosofia i ciència**, n. 36, 2006, p. 73-83.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. **Identidade pessoal em Paul Ricoeur**, RS. 2009. 89 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

\_\_\_\_\_. ; ROSSATTO, Noeli Dutra . Reconhecimento simbólico e dom. **Ethic@**, v. 9, 2010, p. 347-356.

\_\_\_\_\_. Identidade pessoal e ética em Paul Ricoeur: da identidade narrativa à promessa e à responsabilidade. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, v. 2, 2011, p. 48-62.

\_\_\_\_\_. Joaquim de Fiore: Trindade, história e milenarismo. **Mirabilia**, v. 14, 2012, p. 81-99.

PARFIT, Derek. Personal identity. **The philosophical Review**, v. 80, n. 1, jan. 1971, p. 3-27.

PELLAUER, David. **Paul Ricoeur: A guide for perplexed**. London and New York: Continuum Books, 2007.

PEPERZAK, Adriann. Autrui et moi-même comme autrement autres. **Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique à l’école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 73-84.

PIMENTA, Olímpio. **Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000.

PIROVOLAKIS, Eftichis. **Reading Derrida and Ricoeur. Improbable encounters between deconstruction and hermeneutics**. New York: SUNY, 2010.

PORÉE, Jérôme. «Exister vivant» Le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et Paul Ricoeur. **Archives de Philosophie**, v. 2, t. 72, 2009, p. 317-336.

REAGAN, Charles. Interview avec Paul Ricoeur. **Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de la Langue Française**, n. 3, hiver, 1991, p. 155-172.

REVAULT D’ALLONES, Myriam. La vie refigurée: les implications éthiques du récit. **Archives de Philosophie**, n. 74, 2011a, p. 599-610.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur ou l’approbation d’exister. **Le Portique** [En ligne], n. 26, 2011b, p. 2-10. Disponível em:

<http://leportique.revues.org/index2507.html> Acessado em: 13 de abril de 2013.

RICHIR, Marc. Paul Ricoeur: Soi-même comme un autre. **Annuaire Philosophique 1989-1990**, Paris: Seuil, p. 41-63.

RILKE, Rainer Maria. **Elegias de Duíno**. São Paulo: Globo, 2001.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Identidade pessoal e narrativa: a perspectiva de Paul Ricoeur. **Revista Natureza Humana**, v. 10, n. especial I, out. 2008, p. 137-152.

\_\_\_\_\_. Vida e narrativa. In: GALLINA, Albertinho Luiz; SARTORI, Carlos Augusto; SCHNEIDER, Paulo Rudi. **Conhecimento, discurso e ação**. Ijuí: Editora Unijuí, 2010, p. 117-134

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofía en Alemania, 1831 – 1933**. Madrid: Catedra: 1991.

STRAWSON, Peter F. **Individuos – Ensayo de metafísica descriptiva**. Madrid: Taurus, 1989.

SUGIMURA, Yasuhiko. L’homme, médiation imparfaite. De *L’homme faillible* à l’herméneutique du soi. **Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique à l’école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 195-217.

TENGELYI, László. L’ Histoire d’une vie et l’identité de soi-même. **Les Cahiers de l’ATP**, Maio 2003, p. 1-15. Disponível em: <<http://www.phenomenologie.org/revue-ceniphe/dmdocuments/Ceniphe-ATP-o1-b.pdf>> Acessado em: 20 de dezembro de 2005.

TIAHA, David-Le-Duc. **Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair. Brisure et suture**. Paris: L’Harmattan, 2009.

VALLÉE, Marc-Antoine. Paul Ricoeur et la question du vivant. **Bulletin d’analyse phénoménologique**, v. 6, n. 2, 2010 (Actes 2), p. 262-277.

\_\_\_\_\_. **Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricoeur.** Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010.

VILLAVERDE, Marcelino Agís. Paul Ricoeur: Los caminos de la hermenéutica. **Ágora - Papeles de Filosofía**, 2006, v. 25, n. 2, p. 25-44.

VINCENT, Gilbert. “Encore vivants”. Exorciser l’imaginaire de la mort, selon Paul Ricoeur. In: FREY, Daniel; LEHMKÜHLER, Karsten (Dir.). **Soins et spiritualités. Regards de praticiens et de théologiens.** Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2009, p. 227-268.

VRIES, Hent de. Attestation du temps et de l’autre. Du *Temps et récit à Soi-même comme un autre*. **Philosophie. Paul Ricoeur – L’herméneutique à l’école de la phénoménologie.** Paris: Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 21-42.

WAELEHENS, Alphonse de. Une philosophie de la volonté. **Revue Philosophique de Louvain.** Troisième série, t. 49, n. 23, 1951. p. 415-437.

WORMS, Frédéric. Paul Ricoeur entre la vie et le mal, ou les coordonnées philosophiques du siècle. In: REVAULT D’ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Dir.). **Cahiers de l’herne. Ricoeur 2.** Paris: Éditions de l’herne, 2004, p. 278-300.

\_\_\_\_\_. Vivant jusqu’à la mort...et non pour la mort. **Revue Esprit**, n. 3, mars/avril, 2006, p. 304-315.

ZUBEN, Newton Aquiles von. O Pensar: Hannah Arendt e Paul Ricoeur. **Pro-Posições - Revista Quadrimestral da Faculdade de Educação da Unicamp**, v. 8, n. 2 [23], março 1999, p. 32-42. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/~proposicoes/edicoes/textos579.html>>. Acessado em: 20 de julho de 2013.