

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
NÍVEL DOUTORADO**

**WAGNER STEPHAN DE AZEVEDO**

**DO INDIVÍDUO À PESSOA: ESBOÇO PARA UMA ÉTICA DA  
CONSIDERAÇÃO NA PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR**

**SÃO LEOPOLDO**

**2024**

WAGNER STEPHAN DE AZEVEDO

**DO INDIVÍDUO À PESSOA: ESBOÇO PARA UMA ÉTICA DA  
CONSIDERAÇÃO NA PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia e Ética, da Escola de Humanidades da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, sob a orientação do Professor Luiz Rohden, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

SÃO LEOPOLDO

2024

A994d Azevedo, Wagner Stephan de.  
Do indivíduo à pessoa : esboço para uma ética da  
consideração na perspectiva de Paul Ricoeur / por Wagner  
Stephan de Azevedo. – 2024.  
290 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) — Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São  
Leopoldo, RS, 2024.  
“Orientador: Dr. Luiz Rohden”.

1. Pessoa. 2. Consideração. 3. Reconhecimento. 4. Estima  
a si. 5. Exigência normativa. 6. Ricoeur, Paul, 1913-2005.  
I. Título.

CDU: 111.32

WAGNER STEPHAN DE AZEVEDO

DO INDIVÍDUO À PESSOA: POR UMA ÉTICA DA CONSIDERAÇÃO A PARTIR  
DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUE

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia e Ética, da Escola de Humanidades da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, sob a orientação do Professor Luiz Rohden, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luiz Rohden  
UNISINOS

---

Prof. Dr. Claudio Reichert do Nascimento  
Universidade Federal do Oeste da Bahia

---

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro  
Universidade Federal do Piauí

---

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz  
UNISINOS

---

Prof. Dr. Inácio Helfer  
UNISINOS

Dedico esse trabalho à comunidade Jesuíta da Rue de Grenelle pela acolhida e espírito fraterno com que fui recebido.

E à Thaiana Maggi Locks que sempre disponível, fez da vida uma poética para servir, oferecendo-me ajuda e espaços para aprofundar meus estudos. Obrigado!

## AGRADECIMENTOS

Ao concluir esta etapa significativa de minha jornada acadêmica, gostaria de expressar minha profunda gratidão a todos aqueles que contribuíram para a realização desta tese. Primeiramente, meu sincero agradecimento ao Prof. DR Luiz Rohden, meu orientador, cuja orientação, paciência e conhecimento foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho. Sou grato por sua confiança em mim e por sempre incentivar a minha curiosidade intelectual.

Quero também agradecer ao meu coordenador, o Prof. Dr. Guilhem Causse, SJ, do Centre Sèvres de Paris, que esteve ao meu lado no processo de seleção de leituras, direcionamento de obras e avaliação dos meus escritos. Soma-se a este trabalho de perto, a grande ajuda do Prof. Dr. Padre Paulo da Rocha Dias, da Universidade Federal de Mato Grosso, pelo apoio direto na correção dos textos, na ajuda com ideias e recortes e pela leitura crítica que foi da grande valia para meu percurso.

Agradeço à instituição alemã *Adveniat* pela bolsa de estudos que ajudou com uma boa parte para a realização deste doutorado. Essa gratidão se estende à Arquidiocese de Cuiabá que sempre me incentivou a continuar a formação permanente com estudo e pesquisas fora. Expresso minha sincera gratidão ao Arcebispo Dom Milton Antônio dos Santos, que me concedeu a graça de realizar este doutorado tanto no Brasil como no exterior, enriquecendo minha formação acadêmica e pessoal. E estendo minha gratidão ao Arcebispo Dom Mario Antônio da Silva pela paciência e acolhida na casa episcopal, onde pude dedicar-me ao fim da escrita da tese.

Agradeço aos membros da “*Maison Provincielle Jesuite*, na pessoa dos Padres François Boëdec e François Xavier, pela acolhida e pela ajuda diária em me proporcionar o melhor meio para a realização desta tese. Junto com eles, quero agradecer a cada membro com quem convive na Rue de Grenelle.

Minha gratidão se estende, com carinho, ao Padre Jean Louis Preat, que me acompanhou espiritualmente durante os quase três anos em que estive em Paris. Suas orientações espirituais e sua presença solidária foram verdadeiramente reconfortantes ao longo desta jornada.

Por fim, agradeço à Thaiana Maggi Locks, que foi uma amiga e aliada, proporcionando momentos de tranquilidade e espaços adequados para que eu pudesse meditar e refletir. Sua generosidade e apoio foram indispensáveis para a realização desta tese. Muito obrigado.

A todos vocês, meu muito obrigado. Este trabalho é, em grande parte, o resultado das contribuições e do apoio que recebi ao longo desta jornada.

Com efeito, nos tempos de corrupção em que vivemos, limitar-me-ei a recomendar-lhe, antes de mais nada, que não se dedique inteiramente ou sempre à ação, mas que se reserve para consideração pelo menos uma parte de si mesmo, de seu coração e de seu tempo.

Bernardo de Claraval.

## RESUMO

Este trabalho visa explorar a transição do conceito de indivíduo para o de pessoa e suas implicações éticas, sob a perspectiva de Paul Ricoeur. A pesquisa começa com a afirmação de Julia Kristeva sobre a necessidade de “colocar a pessoa ao centro”, refletindo o atual “espírito de cancelamento” que permeia as interações sociais. Nesse contexto, nosso objetivo é analisar como Ricoeur enriquece o debate contemporâneo sobre a dignidade humana e a alteridade, a partir da consideração da pessoa. A tese enfatiza que uma compreensão ampliada do conceito de pessoa, que abrange tanto a ipseidade quanto a alteridade, é essencial para desenvolver uma ética da consideração capaz de contrabalançar o individualismo em ascensão. Essa abordagem busca complementar e oferecer uma alternativa à ética da alteridade proposta por Lévinas. Embora Ricoeur tenha escrito pouco sobre a pessoa, seu artigo *Morre o personalismo, volta a pessoa* revela sua preocupação com a defesa dos direitos humanos, reconhecendo a relevância desse conceito em tempos de crise ética. A investigação também discute o impacto da visão hobbesiana e do desgaste da noção de pessoa na modernidade, que resulta na desvalorização da condição humana e na redução a conceitos abstratos. Em vista de superar esta crise moderna, Ricoeur propõe uma reconexão entre a noção de pessoa enquanto ser de acolhida, de raiz judaico-cristã, e o conceito levinasiano de alteridade, enfatizando que essa abertura da pessoa é essencial para o desenvolvimento de uma ética que valorize a dignidade de si e a alteridade do outro que si. Além disso, a análise busca demonstrar que a noção de ‘vida interior’, enraizada nas tradições judaico-cristãs, é constituída por um modo de viver-com e para os outros baseada na consideração e na generosidade. Ao revisitar a filosofia de Ricoeur, esta pesquisa busca contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e solidária, onde cada pessoa é reconhecida em sua singularidade, à medida que descobre sua tarefa: tornar-se pessoa sob o impulso de um desejo do bem que nos possibilita retomar o querer-viver juntos e nos inspire a uma vida que se realiza na entrega e doação de si.

Palavras-chave: Pessoa, consideração, reconhecimento, estima a si e exigência normativa.



## ABSTRACT

Ce travail vise à explorer la transition du concept d'individu à celui de personne et ses implications éthiques, sous la perspective de Paul Ricoeur. La recherche commence par l'affirmation de Julia Kristeva sur la nécessité de "placer la personne au centre", reflétant l'actuel "esprit d'annulation" qui imprègne les interactions sociales. Dans ce contexte, notre objectif est d'analyser comment Ricoeur enrichit le débat contemporain sur la dignité humaine et l'altérité. La thèse souligne qu'une compréhension élargie du concept de personne, qui englobe à la fois l'ipseité et l'altérité, est essentielle pour élaborer une éthique de la considération capable de contrebalancer l'individualisme croissant. Cette approche vise à compléter et à proposer une alternative à l'éthique de l'altérité proposée par Lévinas. Bien que Ricoeur ait écrit peu sur la personne, son article *Meurt le personnalisme, revient la personne* révèle son inquiétude concernant la défense des droits humains, reconnaissant la pertinence de ce concept en temps de crise éthique. L'enquête discute également de l'impact de la vision hobbesienne et de l'érosion de la notion de personne dans la modernité, ce qui conduit à une dévalorisation de la condition humaine et à sa réduction à des concepts abstraits. Pour déplacer cette crise moderne, Ricoeur propose une reconnexion entre la notion de personne en tant qu'être d'accueil, de racine judéo-chrétienne, et le concept lévinassien d'altérité, soulignant que cette ouverture de la personne est essentielle au développement d'une éthique qui valorise la dignité de soi et l'altérité de l'autre que soi. De plus, l'analyse cherche à démontrer que la notion de 'vie intérieure', enracinée dans les traditions judéo-chrétiennes, est constituée d'un mode de vie-avec et pour les autres, basé sur la considération et la générosité. En revisitant la philosophie de Ricoeur, cette recherche cherche à contribuer à la construction d'une société plus juste et solidaire, où chaque personne est reconnue dans sa singularité, à mesure qu'elle découvre sa tâche : devenir personne sous l'impulsion d'un désir du bien qui nous permet de reprendre le vouloir-vivre ensemble et nous inspire une vie qui se réalise dans le don et le dévouement de soi

Mots-clés : Personne, considération, reconnaissance, estime de soi et exigence normative.

## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO .....  | 10  |
| CAPÍTULO 1 .....  | 32  |
| ANTROPOLOGIA E ONTOLOGIA, AS BASES TEÓRICAS DE UMA ÉTICA DA<br>CONSIDERAÇÃO .....         | 32  |
| 1.1. A consideração: um percurso da descoberta da pessoa agente e sofredora .....         | 32  |
| 1.2. Uma tradição radical: O <i>Cogito Exaltado</i> .....                                 | 42  |
| 1.3. Crise de fundamento: uma filosofia sem absoluto .....                                | 48  |
| 1.4. A consideração do sujeito como vontade: um projeto centrado na pessoa .....          | 54  |
| 1.5. Da crise do <i>cogito</i> à retomada do ser .....                                    | 60  |
| 1.6. O <i>cogito humilhado</i> : a modernidade e sua imagem diante do espelho .....       | 69  |
| 1.7. Da era do espelho a reelaboração do projeto filosófico: um caminho para si .....     | 79  |
| 1.8. Do <i>Dasein</i> à consciência de si – a consideração como abertura ao Outro .....   | 84  |
| CAPÍTULO 2 .....  | 92  |
| DA VONTADE À EXISTÊNCIA: A PESSOA AGENTE E SOFREDORA .....                                | 92  |
| 2.1. Ipseidade e transcendência: o caminho histórico-conceitual da pessoa .....           | 92  |
| 2.2. Nossa condição humana: uma aproximação fenomenológico-existencial .....              | 101 |
| 2.3. A ferida de Adão como condição de possibilidade para o outro .....                   | 109 |
| 2.4. Um pressuposto incontornável: o mito adâmico entre falibilidade e símbolo .....      | 111 |
| 2.5. A desproporção como tema antropológico: o paradoxo do finito-infinito .....          | 118 |
| 2.6. A tríplice dimensão de finitude infinitude: do conhecer, do agir e do sentir .....   | 121 |
| 2.7. A natureza conflitual do ser humano: as paixões humanas. ....                        | 134 |
| CAPÍTULO 3: .....   | 140 |
| UMA OUTRA NARRATIVA É POSSÍVEL? .....   | 140 |
| 3.1. Da pessoa falível ao sujeito concreto: a preferência pelo mito adâmico .....         | 140 |
| 3.2. Hermenêutica do símbolo: mítica concreta em vista da inocência perdida .....         | 148 |
| 3.3. O modo de ser como acolhida do sentido: o símbolo dá a pensar .....                  | 157 |
| 3.4. O desafio da condição humana ante a suspeita lacaniana .....                         | 167 |
| 3.5. Adão: onde tu estás? Eis-me aqui: conte comigo .....                                 | 176 |
| 3.6. Da morte do eu à ressurreição do si: a narrativa como descoberta do ser pessoa ..... | 185 |
| CAPÍTULO 4 .....  | 196 |
| DO INDIVÍDUO À PESSOA: ESBOCO PARA UMA ÉTICA DA CONSIDERAÇÃO .....                        | 196 |
| 4.1. A consideração como um modo alético de ser .....                                     | 197 |
| 4.2. Do mundo do texto ao sentido do testemunho .....                                     | 206 |
| 4.3. Considerar: sentir a pessoa como promessa .....                                      | 229 |
| 4.4. Alteridade e ipseidade: múltiplas alteridades .....                                  | 238 |
| 4.5. Da mesmidade à alteridade: um caminho para o assemelhar humano .....                 | 247 |
| 4.6. O movimento do outro em direção ao mesmo: com Emmanuel Lévinas .....                 | 254 |
| 4.7. Do abalo do rosto ao pressuposto de alguém capaz de compreender a voz .....          | 260 |
| CONCLUSÃO .....   | 263 |
| O BOM SAMARITANO: UMA PARÁBOLA DA CONSIDERAÇÃO .....                                      | 263 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....  | 281 |

## INTRODUÇÃO

Numa entrevista para a revista *L'Esprit*, a filósofa e psicanalista Julia Kristeva, ao ser perguntada o que faria caso fosse eleita presidente da França, declarou: “Colocar a pessoa no centro”. De perseguida política à vítima do cancelamento midiático e das falsas informações que surgiam de uma Comissão oficial de arquivos de segurança do Estado búlgaro, Kristeva vivenciava o ataque brutal dirigido contra a sua pessoa, agora exposta e destruída, através de jornais franceses, como o *L'Obs*, tomados por conclusões sem um sério exame da veracidade acerca desses dossiês falsificados e adulterados.

Kristeva (2018, p.160) testemunha em primeira pessoa o que ela denomina “espírito de cancelamento”, reflexo do quanto as pessoas perderam os limites de julgar, odiar e destruir, algo que, atualmente, “permeia todo o laço social, começando por insinuações passando pela difamação até chegar à destruição da existência mesmo da pessoa”. Sob tais ataques, a filósofa búlgara experienciou tristes dias e viu sua família exposta a ataques, sem contar a violação psicológica, difícil de explicar a quem nunca vivenciou humilhações e desprezo na própria pátria.

Próxima de Paul Ricoeur e admiradora dos escritos do filósofo francês, sobretudo, pela sua preocupação com o “estrangeiro”, o “estranho” e o “outro”, Kristeva aprendera com Ricoeur a olhar para um caminho de reconstrução, de paciência e de compreensão, que só ganha sentido com a *consideração das pessoas*, começando por aquela que habita o mais profundo de cada um.

Esse lema de “colocar a pessoa no centro” parece ser o grande desejo filosófico de Paul Ricoeur, um desejo que percorre de forma transversal todas as suas reflexões, a ponto de se tornar o tema chave de sua ética, centrada na *consideração da pessoa*.

Sob este fundo, nosso trabalho tem por objetivo analisar como o filósofo Paul Ricoeur contribuiu para o debate atual com seu conceito de pessoa e de que maneira sua noção de *ipseidade*<sup>1</sup> abriu caminho para uma proposta ética que nos convida à consideração, ao acolhimento e à abertura ao outro.

Além desse objetivo primeiro, queremos também mostrar a relevância desse tema capaz de fazer da ética da consideração de Paul Ricoeur uma alternativa à ética da alteridade de Emmanuel Lévinas, para pensar as relações humanas, num mundo onde se acentua cada vez mais lógicas individualistas que ao desconsiderar a “pessoa” e esvaziá-la de sentido, conduz a sociedade atual para um ponto cego no qual se alimentam ações que só fazem aumentar o sofrimento no mundo, reforçando atitudes de humilhação, desprezo, indiferença e exclusão, cuja consequência levará ao aniquilamento das pessoas.

Todavia, sabe-se que Ricoeur escreveu pouco sobre a “pessoa”, raramente ele se refere a esta noção. Porém, num artigo escrito na década de 1980, intitulado *Morre o personalismo, volta a pessoa*, inserido mais tarde em *Leituras 2*, ele nos deixa uma pista de sua preocupação com este conceito e, ao mesmo tempo, desvela a razão de sua preferência pelo termo “pessoa”

*De volta à pessoa!* Não insisto na fecundidade política, econômica e social da ideia de pessoa. Basta mencionar apenas um problema: a defesa dos direitos humanos em outros países que não o nosso, ou os direitos dos prisioneiros e detentos em nosso país, ou até mesmo os difíceis casos de consciência levantados pela legislação de extradição: como se pode argumentar em cada um desses casos sem fazer referência à pessoa? Mas quero me concentrar no argumento filosófico. Se volta a pessoa, é porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar as lutas jurídicas, políticas, econômicas e sociais mencionadas em outro lugar; quero dizer, um candidato melhor do que todas as outras entidades que foram levadas pelas tormentas culturais (RICOEUR, 1996, p. 158)

Nosso terceiro objetivo é retomar a ideia de “volta à pessoa” para demonstrar como essa noção permeia toda a filosofia de Paul Ricoeur, surgindo como uma alternativa ao problema moderno do “esquecimento da pessoa”. É essencial, portanto, percorrer nesta

---

<sup>1</sup> O conceito de *ipseidade* é central na ética ricoeuriana. Termo complexo, só é explicável à luz da identidade pessoal dentro das teias narrativas, o que implica uma dialética de fundo entre duas espécies de identidade pessoal: a identidade imutável do *idem*, do mesmo, e a identidade móvel do *ipse*, do si, considerada em sua condição histórica. Em palavras simples, trata-se de compreender a pessoa humana concreta “agente e sofredora”. Assim, supera-se uma noção de pessoa como uma simples amostra indivisível da espécie humana, isto é, um ser independente, autônomo, isolado, autossuficiente. Neste sentido, a ipseidade não se reduz à classificação, mas tem a ver com a nossa capacidade de sermos nós mesmos, indo além “do que” somos (sou), na busca “de quem” somos (sou). E essa busca do “quem?”, transforma toda a questão, pois remete à reflexão profunda do si de cada um, de quem realmente somos, perceptível à luz de uma história de vida, de uma narrativa onde me reconheço e me dou a reconhecer pelos outros.

introdução a problemática em torno da pessoa e sua redução à condição de indivíduo, bem como os impasses resultantes, para compreender a proposta de Ricoeur e sua articulação entre antropologia e ontologia em uma chave de transcendência. Se é verdade que Ricoeur se afastou da noção de Transcendência que recebeu de K. Jaspers, todavia, ele continuou a defender o humano para além do imanentismo que predominou no século XX, em especial nas correntes materialistas que reduziram a pessoa a mero indivíduo.

Para Ricoeur, a base dessa compreensão reside na experiência humana em suas diversas formas – religiosas e culturais – que expressam a ideia de divindade inscrita nos recônditos da alma humana. Essa experiência é pensada como uma abertura à transcendência, posicionando a pessoa como um ser que transcende a si mesma. Assim, é impossível discutir a noção de pessoa sem considerar sua dimensão ética, evidenciando que reconhecer a pessoa implica compreendê-la em seu sentido ético-ontológico.

O problema da pessoa emerge com a assunção do conceito de indivíduo, cuja raiz se encontra na definição de pessoa feita por Boécio considerada como “uma substância individual de natureza racional”<sup>2</sup>. A partir daí, a modernidade declinou-se para o esvaziamento total desta noção e se perdeu numa definição formal e jurídica de pessoa, até assumir com Thomas Hobbes uma visão antropológica redutiva e pessimista.

Essa problemática, e o subsequente esquecimento da pessoa – ou sua simples assimilação ao conceito de indivíduo – geram impasses não resolvidos, complicando ainda mais a superação de antigos dilemas ético-sociais. Isso é evidente no paradoxo contemporâneo, onde a proclamação veemente do valor absoluto da pessoa e dos direitos fundamentais do indivíduo é, paradoxalmente, acompanhada por uma redução arbitrária da pessoa a um conceito abstrato de personalidade moral. Nessa visão restrita, o indivíduo é visto como capaz de tomar consciência de si e de responder por suas ações, sem relação com os outros e com o contexto.

Entretanto, essa problemática não se origina apenas da antropologia hobbesiana; ela também se entrelaça com a razão moderna proposta por Descartes, que, ao absolutizar a razão e exaltar o *Cogito*, impulsionou o Ocidente em direção à era do “sonho tecnológico” (RICOEUR, 2014, p. 158), moldando a ideia do “homem novo”. Esse sonho, aliado a um modelo econômico fundamentado no lucro, demanda que a natureza coloque seus recursos à disposição, transformando o indivíduo em algo que deve ser, acima de tudo, disponível, utilizável e manipulável, como um objeto manufaturado cujas reações

---

<sup>2</sup> Existe um excelente estudo sobre essa definição de Boécio realizado por M. Nédoncelle, intitulado *Les variations de Boèce sur la personne*, mostrando a raiz do conceito e seu desenvolvimento posterior.

podem ser previstas até perder qualquer sentido interior<sup>3</sup>. Nesse sistema, a pessoa é desprovida de liberdade, mercantilizada e reduzida à condição de propriedade, a ponto de ter sua essência negada e, dessa forma, justifica-se a exploração, o descarte e até a morte do ser humano, visto que nessa concepção permite-se tratar a pessoa como um meio e não como um fim em si mesmo.

Esse esvaziamento da pessoa, num contexto diverso da modernidade, sobretudo após a impugnação desta noção feita por Heidegger na sua famosa *Carta sobre o humanismo*, gera um novo fenômeno do ser humano descartável, empurrando-nos cada vez mais para sociedades de consumidores em série, preocupados só com o agora e dominados pelos ritmos e ruídos da tecnologia, sem muita paciência para os processos que a interioridade exige. Isso leva o ser humano ao perigo de se desorientar do centro de si mesmo. Tal situação nos leva diretamente para aquilo que Zygmunt Bauman vem alertando acerca da “sociedade líquida”, com a desvalorização completa da pessoa.

Tal desvalorização só efetiva se estiver aliada ao sistema no qual reina a indiferença acomodada, fria e globalizada, filha de uma profunda desilusão que se esconde por trás da ilusão moderna nascida do *Cogito exaltado*<sup>4</sup> e por isso enganadora: considerar que podemos ser onipotentes e esquecer que nos encontramos todos na mesma humanidade, interligados por um laço ontológico, no qual o agir de um implica, o padecer e sofrer do outro.

Isso já nos leva à nossa hipótese central, de que a crise ética na qual vivemos, crise de relações humanas se funda na crise da pessoa. Postulamos que o pensamento de Paul Ricoeur e sua forma de questionar o conceito moderno de indivíduo lança uma proposta inovadora capaz de trazer novas luzes para o tempo em que vivemos, ao reconstruir o sentido da pessoa, definindo-a como *ipseidade*, base para uma nova concepção ética.

---

<sup>3</sup> Para Ricoeur (2014, p. 301), esse foi o grande “crime” do totalitarismo, ao impor uma concepção unívoca e totalitária edificada sob o signo da criação do “homem novo”, com pretensão de deter a lei da vida e da organização humana, ilustrada pelo projeto tecnológico moderno, constituído como sociedade sem história.

<sup>4</sup> *Cogito* é um termo latino derivado do verbo *cogitare* (*pensar*), conjugado na primeira pessoa do singular: “*eu penso*”. Ele se tornou célebre a partir de Descartes com sua máxima: “*cogito ergo sum*” – (penso, logo, existo). Tomado como substantivo, a palavra *cogito* passou a designar “*pensamento*”. Para Ricoeur, a tradição da filosofia reflexiva que teve seu início com o cogito cartesiano, está na raiz da crise moderna que fez do sujeito o princípio norteador de tudo. A partir de uma ambição fundadora, o *cogito* se colocou em posição fundacional. No final do século XIX, Nietzsche vai colocar em questão esta tradição do cogito cartesiano sob o crivo do *anti-cogito*. Sua crítica visa diretamente o idealismo cartesiano e se contrapõe a qualquer ideia prévia de sujeito em seu desejo de transparência. Para mediar essa dialética excludente do cogito cartesiano e do anti-cogito nietzschiano, Ricoeur propõe um conceito próprio: “*Cogito ferido e quebrado*”, no interior de uma “ontologia militante”

Destarte, temos como hipótese secundária, que a reconstrução do termo pessoa em Paul Ricoeur é um conceito original, sem que original seja totalmente novo. A originalidade de Ricoeur foi tornar explícito este conceito clássico, que aglutinou três tradições: grega, romana e judaico-cristã. Desse modo, queremos mostrar como Ricoeur traz uma originalidade para superarmos a noção de indivíduo, de personagem, de ator muito presente na esfera jurídica, e assim demonstrar uma noção relacional, na qual o ser da pessoa se constitui necessariamente pela sua relação com a alteridade e pela forma como nos damos conta da nossa ipseidade, isto é, nossa interioridade.

Dito isso, nossa pesquisa procurará demonstrar que, segundo o pensamento de Ricoeur, a constituição da pessoa opera uma reviravolta de natureza “ético-ontológica”, impedindo-nos de discutir uma antropologia desprovida de ética, e, por isso, nos levando a contemplar uma virtude adequada ao nosso tempo: a virtude da consideração.

Essa virtude denota, desde o início dos escritos de Ricoeur que para fazer uma descrição antropológica da pessoa é necessário pensar como ela irá agir no mundo, isto é: ao pensar a pessoa enquanto receptividade acolhedora e ativa do outro, reflete-se também sobre sua ação no mundo, sua relação com os outros, seu modo de responder ao que lhe acontece, em meio aos direitos e deveres, assim como as ações e afetações.

Foi este modo de considerar o agir humano que nos interessamos em elucidar a virtude da consideração nos escritos do filósofo francês, sabendo que sua primeira aparição se dá em sua tese de doutorado, onde a “célula germinal” de sua filosofia expressa o sentido de considerar como uma abertura ao outro, “pois, quando eu me *considero* como um tu”, “fazendo *retorno* da consciência do outro sobre minha consciência”, e sendo esta “profundamente transformada”, antecipo “a minha expressão para um outro” (Ricoeur 1948, p. 14 – tradução feita por mim – TFM)<sup>5</sup>.

Dito isso, veremos que, se nossa hipótese estiver correta, o modo de ler a filosofia de Ricoeur contribuirá para a construção de um sujeito ético aberto ao outro. Essa proposta recebe modestamente o nome de *esboço para uma ética da consideração*, verdadeira alternativa para pensar uma ética aberta ao outro sem negar a riqueza de quem realmente somos. Consequentemente, a noção ricoeuriana de ipseidade é uma revolução para pensar o termo pessoa, uma vez que ela se situa no centro de dois extremos: nem

---

<sup>5</sup> Considerando a ausência de tradução para o português de algumas obras de Paul Ricoeur, especialmente de *Filosofia da Vontade*, Tomo I: *Le volontaire et l'involontaire*, e Tomo II: *L'homme faible*, decidimos realizar uma tradução livre, fundamentando-nos no texto original. Doravante, utilizaremos a sigla TFM para que o leitor reconheça claramente que se trata de nossa tradução livre.

demasiadamente exaltada, como fizeram as filosofias substancialistas de matriz cartesiana, hobbesiana e cristã; nem em demasia humilhada, como propõem as correntes pós-modernas, com a “morte do sujeito”, e a conseqüente desvalorização da pessoa.

Em *O si-mesmo como um outro*, publicada em 1990, duas observações chamam a atenção para aquilo que queremos defender e que imediatamente provocam qualquer leitor no próprio título da obra: em primeiro lugar, ele não fala de em “eu”, mas em “si-mesmo”; e em segundo lugar, ele propõe uma junção entre duas instâncias que, de imediato, parecem antagônicas: o *si-mesmo* e o *outro*. Ao fazer tal observação, queremos pôr em relevo como Paul Ricoeur abre caminho para uma concepção original de pessoa constituída pelo outro, fazendo a feliz passagem do indivíduo à pessoa, do eu ao si, e do si-mesmo pensado como outro.

Essas duas observações estão intimamente relacionadas, pois refletem a dupla ressonância de uma mesma proposta, o que justifica o título do nosso tema. O objetivo é mostrar como a noção ampliada de pessoa, que abrange de forma constitutiva tanto os desvios pela reflexão — daí a escolha por “si” em vez de “eu” — quanto a própria alteridade — o que implica que “si-mesmo” é, de certo modo, concebido como um outro. Essa junção abre caminho para uma nova ética, capaz de “colocar a pessoa no centro”.

Nosso trabalho visa fazer esse percurso mediante a *releitura* de algumas obras de Ricoeur para mostrar como as bases antropológicas lançadas em sua tese de doutorado de 1948 em *O voluntário e involuntário*, encontram uma correlação fundamental em sua proposta ética explicitada cinquenta anos depois em *O si-mesmo como um outro* (1990), mediada por uma ontologia da pessoa humana, cuja força está na articulação e conexão que se faz entre a ordem simbólica e a ação humana em suas diferentes esferas, na direção de uma pragmática especial e de uma nova ontologia da pessoa compreendida como atestação, isto é, como ponto “médio” que se põe “à igual distância do *Cogito* exaltado por Descartes e do *Cogito humilhado* de Nietzsche” (RICOEUR, 2014, XXXIX).

Neste sentido, Ricoeur (1994, p. 211) convida a nos comprometermos a “*pensar mais e diversamente*” (*penser plus et autrement*), um projeto humanitário capaz de oferecer uma réplica à concepção hobbesiana da compreensão que temos de nós mesmos e que determinou profundamente o rumo da modernidade e os nossos sistemas normativos, criando uma circularidade viciosa entre o cidadão, formado pelo pessimismo antropológico de Hobbes e o Estado Moderno com seu “elogio do poder absoluto”.

Em seus artigos de natureza antropológica reunidos na obra *Escritos e Conferências 3*, Ricoeur (2016, p. 334) declara que o pensamento de Hobbes está na



origem da compreensão que temos de nós mesmos. O que a modernidade fez, foi colocar a ideia do “mito do estado da natureza” no coração dos conflitos que emergiam, da qual a melhor expressão é “a ideia de luta por reconhecimento”, que alimentando-se do “pessimismo antropológico” de Hobbes, confere mais força “à competição, à desconfiança” e dando “à afirmação arrogante da glória solitária o papel de fundação e de origem: nessa guerra de todos contra todos, onde apenas a morte violenta reinaria”.

Sobre tal ficção pessimista do “estado de natureza”, Hobbes leva ao extremo o que já se vinha praticando no Ocidente: o esquecimento do ser, acentuando mais ainda o esquecimento deste esquecimento, pelo qual o ser humano é lançado para fora de si mesmo, isto é, de sua própria essência ao se compreender como simples animal racional e como mestre e possuidor das coisas, que devem ser preservadas a todo custo. Assim, a pessoa deixa de possuir uma fenomenalidade que a diferencia dos outros entes, dispensando precisamente sua capacidade de interrogar-se sobre o que significa ser uma pessoa, dado que isso é tido como óbvio.

Mas como superar esse “imaginário hobbesiano” inerente ao modo de pensar, sentir e agir das pessoas, sobretudo, em nossas sociedades centradas no indivíduo? Como superar a imagem do “ego” centralizador e que parece ser a resposta mais promissora neste mundo sem um por quê e um para quê? Como falar de “ética” sem cair no rigorismo moralista, quando se sufocou qualquer forma de abertura e acolhimento ao outro, radicalizada por uma leitura errônea do termo autenticidade, como fez Heidegger, abrindo caminho para uma “ontologia sem ética”, isto é, sem preocupação e abertura ao outro?

Essas questões nos levam para um desafio que é propor uma ética, à luz da proposta de Paul Ricoeur, retomando algo que Kant deixou inacabado, quando em sua *Crítica da razão prática* tentou lançar uma proposta para superar esses impasses modernos, ao colocar no centro de sua moralidade o princípio categórico de “*considerar a pessoa como fim e não como simples meio*”. Contudo, a questão da *consideração* proposta por Kant, e por extensão, a própria noção de pessoa, parece ser um conceito que perdera importância na reflexão filosófica, sobretudo, com a impugnação de Heidegger.

O deslocamento dessa expressão para a margem da reflexão desvela, assim, a reviravolta dos tempos modernos e das novas configurações pela qual passa o mundo contemporâneo cada vez mais sensível ao problema de políticas de reconhecimento, cujo acento recai nas novas exigências normativas, acentuando o papel das leis que devem regular o novo panorama das políticas públicas e das interações humanas, cabendo a cada sujeito humano ser ator na “luta por reconhecimento”.

No entanto, ao ver os noticiários, ler os jornais e passear um pouco pela internet em busca de se informar sobre nossa sociedade, deparamo-nos com o problema apontado por Kristeva: uma enxurrada de imagens e de notícias impregnadas de desconsideração pela pessoa humana, sem contar que os atuais meios de comunicação e o superaceleramento midiático vem lançando uma força destrutiva e construindo representações dos seres humanos como o “pior” ser que pode existir, fazendo da(s) pessoa(s) o verdadeiro princípio da maldade.

Neste sentido, é preciso dizer que todo esforço das políticas de reconhecimento parece mais espelhar um tipo de normatividade e regra de convivência que não toca as questões fundamentais do “caráter moral do vínculo social” (RICOEUR, 2016, p. 334), sem o qual, os problemas relativos aos direitos humanos, justiça social, multiculturalidade, entre outros, permanecerão inoperantes e ineficazes para fazer frente a esse imaginário hobbesiano do “*homo lupus*” que parece reproduzir, a partir da demolição das balizas clássicas (noção de pessoa, a referência a valores...), uma imagem distorcida de quem somos. Segundo Klaus M. Kodalle<sup>6</sup>, sob tal imaginário do ser humano mau, a sociedade tende a se armar mais, aumentando as suspeitas e diminuindo a capacidade humana de construir uma “cultura da consideração”.

Além desse campo supersensível que são os meios de comunicação, temos hoje os novos problemas relativos aos oprimidos e excluídos do sistema, algo que exige a retomada da reflexão da pessoa a ser considerada e posta ao centro. Soma-se a isso os atuais debates como aqueles que vêm sendo refletidos por autores como Axel Honnet, em torno da “luta por reconhecimento”<sup>7</sup> e de Charles Taylor com sua grande sensibilidade pela temática da “política de reconhecimento”<sup>8</sup>, que por mais necessários que sejam, só podem ser eficazes se retomarem o tema subjacente a eles, a *consideração* da pessoa como fim, tema central para dar suporte a uma nova cultura do reconhecimento.

Sob tal pano de fundo, nossa questão assume como ponto central a própria questão de Ricoeur (2016, p. 335) que parece ter sido deixada de lado e consiste em saber se:

A questão que se apresenta, então, é a de saber se o vínculo social se constitui exclusivamente na luta pelo reconhecimento ou se não

---

<sup>6</sup> Trata-se de uma palestra inaugural que Klaus Michel-Kodalle proferiu na Universidade Friedrich Schiller Iena, em 2 de junho de 1994.

<sup>7</sup> É quase impossível de abarcar a atual bibliografia sobre reconhecimento. Para nos situarmos no mapa das discussões contemporâneas – que inclui não apenas os autores acima mencionados, mas outros tão importantes quanto Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Judith Butler e Martha Nussbaum, entre muitos outros. Paul Ricoeur terminou seu percurso filosófico com uma homenagem à prática do reconhecimento, escrevendo a obra *Percurso do reconhecimento*.

<sup>8</sup> TAYLOR, et al. Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, 1998.

há também, na origem, uma espécie de benevolência ligada à similitude de homem a homem na grande família humana. Temos uma suspeita disso na insatisfação em que nos deixa a prática da luta. A demanda de reconhecimento que aí se expressa é insaciável: quando seremos suficientemente reconhecidos? Existe nessa busca uma espécie de mau infinito.

Soma-se a esta questão, dissimulada pela ideia de avanço dos direitos humanos e da noção de luta, o peso que dezenas de milhares de pessoas sentem e sofrem pela falta de consideração como é o caso dos novos refugiados e migrantes, que buscam novos lugares para superar o drama da fome, dos desastres ambientais (terremoto) e das perseguições políticas atualizadas pelos novos regimes totalitários ou ditatoriais, e acabam se tornando vítimas de novos regimes de exploração, tão visível no atual cenário, o que nos faz perceber o quanto ainda estamos longe do ideal kantiano de “*considerar as pessoas como fins e não como meios*”.

Tais situações se tornam evidentes como no caso dos haitianos e venezuelanos, mesmo sendo por situações diversas – catástrofe natural, como os terremotos no Haiti; regime ditatorial, como no caso da Venezuela – buscam refúgio em países vizinhos, como o Brasil, mas acabam se tornando vítimas potenciais do uso e da exploração de todos os níveis, ou então acabam sendo deixados de lados, como se nada valessem, sofrendo assim a indiferença por parte do país e dos cidadãos que os recebem.

Em suma, querendo dar leveza ao texto sem excesso de justificação tanto teóricos como práticos para nos darmos conta do que ouvimos por todos os cantos acerca da ausência de *consideração* pelas pessoas, que ora descamba na cultura da indiferença, ora assume a fisionomia erótica da exploração, sem contar com os aspectos mais sutis e menos perceptíveis, como a humilhação, o desprezo, até as formas mais expressivas como “a exclusão ligada às desigualdades sociais”, e também as “discriminações herdadas do passado que ainda atingem minorias diversas” (RICOEUR, 2016, p. 334).

Diante de tal quadro, não devemos ceder ao atual cenário de ceticismo e de desespero. E como filósofos não podemos nos resignar, apesar das manifestações antigas e novas de violência na história e na sociedade, cedendo ao pessimismo que se fixa em pensar o ser humano como *um lobo para o outro ser humano*. Diante da imensa multidão de pessoas oprimidas e excluídas, recolhendo as aspirações difusas no mundo de hoje, devemos nos perguntar se é possível um mundo *outro*, como verdadeira utopia que pode inspirar os seres humanos a trabalhar em vista de uma civilização do amor e da hospitalidade. Neste cenário, é tarefa da filosofia enfrentar e encorajar a reflexão para

tempos difíceis, o que faz da persistência dessa discussão de raiz kantiana, tanto em nível teórico como em exigência prática, um sinal de esperança.

## II

Entre os caminhos possíveis para abordar um problema como este, um dos mais proveitosos para quem busca se formar na escola da sabedoria filosófica, é se deter com/sobre um (ou alguns) autor(es). No nosso caso, escolhemos o filósofo francês Paul Ricoeur, por um conjunto de razões que vamos elucidar, mas, sobretudo, pela sua forma de considerar a pessoa humana.

Em primeiro lugar, o pensamento filosófico de Paul Ricoeur formou-se e se consolidou, através de uma longa trajetória, um longo andar iniciado em 27 de fevereiro de 1913 e findo em 20 de maio de 2005. Em segundo lugar, pela maneira como Ricoeur busca construir uma noção de pessoa alargada, como vimos acima. Para fazer tal empreendimento, nossa proposta visa compreender como Ricoeur estruturou seu conceito de pessoa, subjacente ao seu modo de filosofar, partindo de uma metodologia, como veremos, no qual ele cruza vários autores e várias metodologias para realçar a importância da pessoa e colocá-la no centro de sua proposta ética.

Assim sendo, queremos colocar algumas balizas metodológicas com as quais iremos percorrer este caminho de reconstrução e articulação antropológica, ontológica e ética no pensamento de Paul Ricoeur. Para isso buscaremos esclarecer que o conceito de pessoa em Ricoeur não é algo fácil, ao contrário, tal caminho é uma tentativa, um “esboço”, podemos até dizer um ensaio que não tem a pretensão de exaurir a riqueza que este filósofo traz com seu conceito de pessoa e com essa busca de uma virtude capaz de reconstruir um novo horizonte de fraternidade, hospitalidade e desejo de convivência humana. Como se trata de um trabalho de pesquisa, nosso caminho se fez na eleição de uma preocupação particular: como Ricoeur buscou centrar seu projeto filosófico na pessoa humana?

Para o nosso propósito, a metodologia que adotamos aqui segue o próprio caminho do autor francês, que pode ser comparado com o modo como ele mesmo propõe através das fases de trabalho de um texto, indo desde a fase de uma “conjuntura”, que se identifica com a captação ingênua do sentido do texto como um todo. A essa fase chamamos de “ontologia fenomenológica”. Trata-se de um olhar geral no qual se busca compreender os pressupostos mais importantes do autor, seus posicionamentos e os problemas gerais que estão em causa.

A segunda fase, refere-se a “estrutura textual”, na qual acompanhamos o modo de desconstrução do texto, que aplicado à compreensão humana, materializa-se numa espécie de “hermenêutica da suspeita”, tida como base integrante do modo de fazer filosófico de Paul Ricoeur.

E por fim, a última fase<sup>9</sup>, como aponta o próprio Ricoeur, é o da “compreensão do texto”. Nesta última fase, o leitor se apropria não só do que o autor escreveu, mas também da “força poético-transformativa” que o texto abre do mundo da vida, com todas as suas virtualidades, capazes de transformar e refigurar a vida do sujeito humano enquanto leitor atencioso do texto da vida.

Consequentemente, o método pretendido tem sua força nas três formas denominadas por Ricoeur de reflexivo, fenomenológico e hermenêutico<sup>10</sup>. Como o objetivo de tal método é de caráter aproximativo, aceder o sujeito que somos no mundo como pessoa que vem a si, tal método só ganha força se estiver ancorado na “ontologia da existência”, isto é, no sujeito encarnado. Sobre este eixo, as três facetas empregadas por Ricoeur, é somente um modo indireto de se aproximar da pessoa, o que implica que tal acesso exige o esforço de perspectivar o sujeito de vários ângulos. Podemos dizer que este método assemelha-se àquilo que Edgar Morin denomina de método *caleidoscópico*.

O caleidoscópio é um aparelho semelhante ao telescópio; o nome é formado a partir das palavras gregas “*kalos*” que significa “belo”, “*eidos*” que significa “visão, essência” e “*skopeo*” que significa “olhar”. Com estas três expressões, o caleidoscópio expressa bem o método ricoeuriano como uma “conversão do olhar”, como forma de lidar com o fenômeno da pessoa, que não se deixa apreender por uma só visão, por um só método, mas que exige uma atitude: a atenção, base da consideração.

É próprio do caleidoscópio forçar o sujeito a ver o mesmo fenômeno sob diversos ângulos. Voltado para a pessoa, esse método nos desinstala do reino do “*é*” (da substância) e nos remete ao “*há-de-vir*” (*devenir*), ao tornar-se da pessoa, impossibilitando qualquer forma de visão fechada, conclusiva, estática.

---

<sup>9</sup> A fase da reviravolta linguística de Ricoeur se acentua a partir da década de 1970. Neste período ele inova de forma surpreendente a hermenêutica com seu conceito de “pesquisa da potencialidade do texto”, com o envolvimento do leitor, na função de co-determinante do sentido do texto. Daí, emerge sua noção de “autonomia do texto”, admitindo que o texto se subtrai ao autor, ao seu tempo, aos respectivos destinatários históricos, fazendo o leitor ser ele mesmo absolutamente indeterminado, ilimitado, mas sempre implicado, em “função constituinte” do sentido do texto por uma leitura teoricamente “infinita”, consciente que o sentido do texto está no texto e não numa esfera fechada.

<sup>10</sup> Em *Du texte à l'action*, Ricoeur (1986a, p. 29) define seu método a partir de sua pertença à grande tradição filosófica reflexiva: “Gostaria de caracterizar a tradição filosófica à qual me refiro por três características: ela *está* na linha de uma filosofia *reflexiva*; ela *permanece* no movimento da *fenomenologia* husserliana; ela *quer ser* uma variante *hermenêutica* dessa fenomenologia”.

Por isso vemos que o método caleidoscópico implica o conceito da *atenção*, base fundamental da consideração, isto é, de uma atitude reflexiva, que repousa sua força não mais num pensamento abstrato, mas num “agir pensante” e num “pensar agente”.

A partir de tal método aproximativo, podemos dizer que nossa pesquisa se diferencia de muitas pesquisas publicadas sobre o pensamento do filósofo francês, nas quais se acentua o sujeito falível, o sujeito agente, o sujeito capaz, sem enfatizar a dimensão receptiva, do padecer e do sofrer, no qual emerge o sentir, a ipseidade. Assim, podemos dizer que tais leituras se tornam redutoras e não fazem jus à compreensão do nosso modo de ser agente e padecente, e por isso vulnerável e sofredor.

Redescobrir essa verdade acerca da condição humana, nos permite lidar com esse quadro negativo da sociedade em que vivemos no qual a pessoa é esvaziada a ponto de ser desvalorizada, nada mais urgente do que pensar o que vem a ser a pessoa. É isso que queremos tentar aqui, de maneira original e modesta, na busca da compreensão ética de Ricoeur e de sua preocupação com a pessoa ao ponto de colocá-la no centro. Acreditamos que o êxito desse empenho dependerá do modo como situamos essa problemática em torno à pessoa no pensamento de Paul Ricoeur.

Para respaldar essa proposta inovadora, Ricoeur adota uma compreensão de raiz cristã em sua antropologia, enfatizando a receptividade ao dom do ser. Nessa perspectiva, a interação entre atividade e passividade gera um novo conceito, que será explorado no quarto capítulo: a receptividade ativa, capaz de remodelar o significado de liberdade humana e da pessoa. Com essa noção, a pessoa é entendida como aquela que não se sente humilhada ou negada por depender de outros em seu processo de efetivação e ação no mundo. Neste sentido, a noção de pessoa se alarga e se realiza no momento em que se desvela num movimento ético que se inicia a partir de um *apelo* vindo do outro, e numa capacidade de resposta: “eis-me aqui, pode contar comigo”.

Isso justifica a importância do tema da pessoa e sua contribuição para os debates ético-sociais. Mas para isso, é preciso “voltar à pessoa”, o que não ficou bem explicitado nos comentadores de Ricoeur<sup>11</sup>. Será que essa carência ou ausência pode ser atribuída ao receio de cair nas críticas que os filósofos pós-modernos dirigem ao conceito de pessoa?

---

<sup>11</sup> Sabemos da importância que a noção de sujeito teve na filosofia de Ricoeur. Atualmente, temos muitos comentadores estrangeiros como Johann Michel, e brasileiros como Cristina A. Viana, Abrahão C. Andrade e Frederico S. de Almeida que pesquisam acerca da filosofia do sujeito de Ricoeur, algo que foi posto em relevo por Domenico Jervolino em *Il Cogito e l'ermeneutico. La questione del soggetto in Ricoeur* (1984). Desde essa publicação, cresceu a pesquisa em torno ao sujeito em Ricoeur, mas pouco se fala da noção de “pessoa”.

Hoje sabemos que Heidegger (1992, p. 91) se recusa a invocar o conceito de pessoa porque acredita que “o eu, a consciência, a pessoa, é considerado na metafísica de tal forma que é precisamente esse eu que não é questionado”. Louis Althusser irá considerá-la como categoria ideológica. O estruturalismo irá promover sua evaporação. Tal rejeição ocorre quando a metafísica moderna reduz o conceito de pessoa à “certeza e objetividade”, esvaziando qualquer forma de ontologia para absolutizar um tipo de saber.

Tal pressuposto moderno anulou por completo a estrutura da interrogação. O ser humano é assim anulado por completo. Seu sentido de ser fica reduzido a um saber que tudo esvazia, encontrando, por contraste uma base de fundamento primeiro enquanto dotado de uma “consciência de si”, tomada como auto-fundante.

Neste ponto já não há mais liga possível entre subjetividade e objetividade, mas dualismo completo. A partir daí, o dualismo cosmológico avança para um dualismo epistêmico e ontológico. Entre sujeito e mundo, mente e corpo só existe abismo. Temos assim um conceito de pessoa fundamentalmente empobrecido, tornado um simples objeto teórico das ciências. Investida de um espírito que vem de fora (dualismo), a questão da pessoa cessa de nos tocar, tornando-nos profundamente indiferente.

É preciso recolocar a questão da pessoa nesses tempos de redução radical, uma vez que não se trata de uma simples questão antropológica indiferente, mas uma questão ontológica, que nos toca, dado que isso reconduz a uma interrogação sobre nós-mesmos, como aquela que desenvolve uma compreensão do ser. Mas como fazer isso?

É esse fato que queremos tornar explícito na proposta de Ricoeur, que ao elaborar sua noção de “ipseidade”. Todavia, antes de chegar a esse conceito em suas obras maduras, Ricoeur precisou enfrentar e confrontar o pensamento de Heidegger, para desmentir a ideia de que a noção de pessoa estivesse banida do cenário filosófico. Em seu artigo *Heidegger e a questão do sujeito*, inserido em *O Conflito das interpretações*, Ricoeur ao mesmo tempo em que se alinha à proposta de Heidegger para reverter o sentido do *Cogito* moderno, dele se afasta em razão da radicalidade da proposta do filósofo alemão ao impugnar de forma radical a noção de pessoa.

Se é verdade que o *Cogito moderno* cedeu à tentação de “exílio do mundo”, como critica Heidegger. Ricoeur, por sua vez, defende sua tese de que o “*cogito* se situa no interior do ser e não o inverso” – o que redefine a própria noção de pessoa e abre a possibilidade de pensar o ser humano em relação ao ser e não o ser em relação ao ser humano (objetivação do mundo, redução do ser a objeto).

Dessa problemática, emerge em *O conflito das interpretações*, uma discussão que permite levar a cabo o conflito de narrativas acerca da pessoa. Contudo, devido à falta de uma problematização mais fina sobre a alteridade, o debate acabou oscilando entre uma noção de “animal racional” e uma noção de “imagem de Deus”, entre participação no ser e superioridade animal, até ser completamente esvaziada pela onda da desconstrução.

A raiz da crise da pessoa, é que na modernidade, este gênero de participação no ser foi completamente esquecido, instaurado pelo “cogito cartesiano” conduzindo a noção de pessoa para uma metafísica esvaziada de ontologia e centrada na epistemologia. Com tal reversão, o que ocorreu foi o “encapsulamento” da pessoa ao “ego”, a uma imagem-representação desse eu soberano e exilado, vazio e distante do real.

Foi com Heidegger que esta imagem-espelho veio à baila e entrou em crise. Em vez dela, Heidegger propõe uma perspectiva ontológica do *Dasein*. Nossa questão, dentro dessa disputa, é de saber como esta ontologia do *Dasein* pode adquirir uma via aberta para a ética, uma vez que Heidegger não lhe dá muita atenção? Mas ao fazer isso, não se quer ceder à proposta radical de Lévinas de uma “ética sem ontologia”.

Ao nosso ver, o legado ontológico do *Dasein* heideggeriano é a base para pensar a ipseidade ricoeuriana. A diferença está no direcionamento que Ricoeur dá à filosofia para o terreno de uma fenomenologia da consciência sendo essa constituída pela alteridade. Esse fato serve de exame das características inescapáveis de nossa linguagem cotidiana, a partir de um pressuposto moral: “o desejo de vida boa”, cuja orientação para o bem não é um elemento extra opcional, algo que poderíamos aceitar ou não à vontade, mas um requisito de nossa condição de sujeitos morais com uma identidade pessoal.

Desse cruzamento ontológico do desejo com a subjetividade acolhida pela fenomenologia emerge as “principais linhas melódicas”, como declara Greish (2015, p. 22), acerca da “pequena ética”, centrada sobre “o primado ético do outro de si sobre si”. No momento em que Ricoeur abre caminho para a alteridade, remodelando o antigo conceito de Transcendência de raiz judaica, ele faz surgir novas perspectivas para pensar “o *cogito humano*”, e assim nos remete ao conceito de “vida interior”.

Esta noção de “vida interior” que emerge com o cristianismo nas clássicas discussões trinitárias e cristológicas, foi a tarefa principal de outras tradições do *cogito* que soube pôr em relevo a dimensão da relação do humano com o ser, como aquela agostiniana do “homem interior”, do ser humano que encontra seu sentido profundo num movimento de transcendência, constituída por uma verdade que se desvela no “homem interior”. É este desvelar-se da relação do humano com o ser que precisa passar pelo



exame da prova, superar a tendência do *Cogito exaltado* de Descartes e evitar as armadilhas (*pièges*) de um “eu autocomplacente” e que se deleita orgulhoso de si.

Para Ricoeur, inspirado pelos Padres da Igreja – Tertuliano, Irineu e os Capadócius –, a vida interior se desvela como um “tornar-se outro”. Neste ponto, o ser humano não é parte divina como pensava o platonismo, mas um ser que encontra o seu sentido nesse processo de tornar-se outro que si. É esta abertura ao outro que “vem e advém” que faz Ricoeur postular uma via ética unida a uma ontologia da pessoa.

Sob tal “desejo”, Ricoeur revitaliza e amplia a questão do ser posta por Heidegger, questão que nos retira da era do esquecimento, conduzindo tal questionamento para a pergunta pelo *quem* que nos permite redescobrir uma nova maneira de subjetividade humana, e, por fim, pondo em evidência a questão pelo “*quê*” que viabiliza o caminho da humanização pessoal e da pessoalidade humanizadora.

Assim, temos um escalonamento no processo da personalização humana – desde a descoberta da questão do ser; o remeter-se da questão quem; e o modo fundamental do tornar-se pessoa, no despertar da busca, procura e entrega de si a um projeto de promoção humana, articulado pelo tríplice modo de questionar: o *quê* do ser; o *quem* do sujeito; e o *como* do tornar-se pessoa.

É, pois, sobre este tríplice questionamento que a noção da *consideração* toma corpo nos escritos de Paul Ricoeur, tornando-se seu programa filosófico, numa tentativa de retomar, num diálogo constante e numa diferença de acento a noção de pessoa definida como uma realidade constante dotado de razão e o tornar-se pessoa num movimento de transcendência de si e abertura ao outro.

Neste sentido, pode-se afirmar que ao lado da razão teórica em defesa do termo *pessoa*<sup>12</sup>, a filosofia prática de Paul Ricoeur, enriquecida pelo conceito clássico de pessoa, toma a fisionomia de uma “virtude prática”, isto é, a “virtude da consideração”, que consiste em “tomar conjuntamente, em conjunto” o que se encontra “ferido”, “quebrado” desde que se descobriu o “*Cogito interiormente ferido*”.

Esta virtude tão cara aos medievais é para Paul Ricoeur o caminho necessário para nossa abertura ao outro. Considerar é um ato de atenção, um dar-se conta atencioso e por

---

<sup>12</sup> É um fato que a palavra *pessoa* não aparece no vocabulário técnico da filosofia e nem se identifica com uma doutrina particular. Tal ausência foi preenchida por outros termos técnicos como substância, essência, indivíduo, eu ou si. É na língua cotidiana que a palavra se mostra, o que não desqualifica o termo, mas permite dizer que tal termo significa o ser e não uma representação do ser.

isso atento ao outro que me constitui. Pôr a atenção no Outro que me vem e advém, implica descentramento de si e descoberta do melhor de si, isto é, de uma interioridade.

Ao falar de interioridade, pode-se afirmar que a noção de pessoa não está totalmente ausente do universo grego, mas se reserva como em Homero a designar a “piedade” (*pietas*) como manifestação autêntica do ser humano. O homem interior é a pessoa, que como Aquiles, expressa o ser divino em si, não pelo heroísmo que ostenta, e que glorificaria o coração que não é tocado por nada, mas sim pela generosidade com que acolhe a súplica de Priamo.

Ricoeur faz menção desta *pietas* (piedade) no final de *O si-mesmo como um outro*, expressando assim que o melhor do humano se manifesta no movimento de benevolência *para e pelos* outros. Esse ato de benevolência, sobretudo, com o qual alguém se dispõe ao outro em situação de infortúnio, isto é, pelo ser humano sofredor e suplicante modifica as categorias tradicionais, ou ao menos as coloca momentaneamente em suspensão (estado de *epoché*), isto é, em uma espécie de redução ética espontânea, e se torna o verdadeiro respeito pela pessoa em sua realidade carnal.

Portanto, a pessoa não é nem uma função em um determinado lugar no espaço social, nem a pura possibilidade de ser isso ou aquilo, mas é o ser humano que eu acolho e que, como ser humano sofredor representa a humanidade em sua fraqueza. É isso que Ricoeur (1968b, pp. 99-100) buscou mostrar com sua reflexão, nos idos de 60, com a figura do “bom-samaritano”, cuja intenção é de nos questionar quem é o “nosso próximo” e qual o conceito que temos de humanidade até mesmo de nós mesmos e como recuperar a capacidade de fazer o bem, sem olhar a quem, num mundo que não parece bom.

### III

Para melhor compreender este movimento de “volta à pessoa”, esta investigação está dividida em quatro capítulos. Nosso *primeiro capítulo* se volta para a pessoa na tentativa de colocá-la ao centro dos novos debates, no qual Ricoeur reconhece que já não é possível retornar à metafísica clássica, nem buscar apoio no campo de uma revelação divina. Acrescenta-se a isso a atual “crise de fundamento” que retirou a pessoa do centro para fundar nela o *Cogito exaltado*, gerando um grande “vazio”, vazio de absoluto, vazio de sentido, cada vez mais acentuada pela corrente pós-moderna.

Essa crise retirou a pessoa do centro, substituindo-a pelo *Cogito exaltado* e resultando em um grande “vazio” de sentido, exacerbado pela corrente pós-moderna. O “vazio de absoluto” que Hegel expressa com suas metáforas – “a sexta-feira santa do

pensamento”, “a morte de Deus” e “o túmulo vazio” – introduz um pensamento irreversível, sinalizando a morte dos mitos e o surgimento da história moldada por ações humanas. O fortalecimento da ideia de um sujeito histórico, no entanto, trouxe à tona oscilações no pensamento ocidental: ora exaltando a razão e a técnica à custa do humano, ora enfatizando o individualismo em detrimento das instituições.

Neste sentido, é preciso tocar o cerne do problema que, segundo Ricoeur, reside na “ruptura radical” entre ser e pensar, que a crise moderna revelou. Essa divisão criou um cenário onde a ficção técnica impera, ameaçando a condição humana e tornando as pessoas vulneráveis à manipulação.

Dessa primeira observação, objetivamos perceber como a abordagem antropológica e ontológica da pessoa em Ricoeur responde às sérias acusações que se levantam contra ela, tidas como resquícios de uma natureza humana fixa, superada por abordagens contemporâneas. Tais questionamentos são acentuados por Jacques Lacan, que coloca a filosofia ocidental como uma fase imatura da compreensão humana de si, por ser uma mera nostalgia do “estádio do espelho”.

Neste ponto, pergunta-se se o desafio de Ricoeur não seria uma visão mais simplista da humanidade, que remete a um ideal ocidental cristão, que segundo a acusação de certas linhagens pós-moderna, só serve para reforçar e supervalorizar o “homem branco, hetero, monogâmico e europeu”? Uma tal proposta não seria somente o desejo de uma antropologia associada a esse misto de ingenuidade e má-fé que é o terreno comum do espiritualismo e da filosofia do sujeito?

Neste momento, mostraremos que tal acusação não vai a fundo na problemática da pessoa. Partindo da grande compreensão fenomenológica da pessoa na esteira de Husserl como fez Ricoeur, veremos que a filosofia pós-sujeito, na verdade, visa mais a demolição e a crítica do que a construção de um novo imaginário mais humanizador.

Ao tocar essa questão, nossa exposição visa mostrar como Ricoeur lida com essa oscilação no pensamento ocidental que ora pende para o “Cogito exaltado”, que confere demasiada autonomia ao sujeito, ora cede ao “Cogito humilhado”, que o submete à insignificância. Neste ponto, recorreremos ao *Prefácio de O si-mesmo como um outro* para mostrar como Ricoeur se propõe superar a “querela do cogito”, cuja tendência à “exaltação da razão” levou a modernidade, a partir de Descartes, a ficar diante de uma “alternativa tão temível” (RICOEUR, 2014, p. XXIV), marcada pelo tudo ou nada.

Isso evidencia que ao tomar de Heidegger a estrutura do questionamento e direcioná-la de maneira original para a “questão quem?”, Ricoeur abre caminho para

argumentar que, mais do que reforçar o dualismo tradicional, a crise moderna revelou uma dimensão humana esquecida, a ipseidade, que é essencial para a compreensão do ser. Em sua busca para redescobrir a noção de pessoa, ele enfatiza a transformação interna da consciência que a filosofia deve promover, evitando abordagens que simplifiquem as complexidades da condição humana.

Em vista de superar os impasses e dilemas atuais do conflito ético-moral, cuja relação se vê debilitada, Ricoeur busca construir um caminho de consideração, muito próxima dos medievais, que é a “retomada do ser”, ou para dizer como Gabriel Marcel, a “reorientação para a rota do ser”.

Contudo, ao assumir a virada para o ser na sequência de Marcel e de Heidegger, Ricoeur evita a tentação da “via curta”, “direta” e “imediate” do autor de *Sein und Zeit*. O caminho da consideração implica um certo distanciamento, um necessário afastamento do imediato, um “desvio” pelo outro, mediado pelo trabalho lento da memória, do aprendizado dos signos e símbolos culturais, das situações sociais e do exame de si. Resta saber se tal “desvio” que definirá o destino da pessoa, tem sustentação filosófica.

Para Ricoeur, “*le longue détour*” não é prorrogação da resposta, mas necessidade de compreensão acerca *daquele* que busca compreender o ser sobre o qual lança a questão. Assim, emerge a necessidade da “questão *quem?*”. Esta questão, por sua vez, remete a um sentido mais originário, a um “quê”. Para compreender a radicalidade dessa questão, Ricoeur se aproxima do método fenomenológico, num primeiro momento, colocando em suspensão qualquer tipo de leitura metafísica sobre o ser e despojando qualquer valor prévio, para que o ser se mostre. A partir daí, o que se desvela pela fenomenologia é o ser como doação e acolhida. Há uma dobradiça difícil de ser tematizada, mas que implica a própria identidade pessoa enquanto sujeito querente e buscante.

Os primeiros escritos do autor francês são prova de um “sujeito em êxodo”, isto é, de um “*cogito militante*”. É nessa busca que se define o processo da pessoa como “êxodo de si”, próprio de uma “afirmação originária”. Através da abordagem fenomenológica o ser de si se realiza como doação de si. Mas para haver doação, é preciso compreender o *apelo radical do Ser*.

Essa análise e releitura da crise do *cogito*, conduz-se a postular uma integração do *cogito*, que ele denomina de “*Cogito integral*”, verdadeiro coração da ética ricoeuriana e pedra de toque da passagem do sujeito para a pessoa.

A linguagem de integração se desenvolve dentro de fórmulas dinâmicas e em tensão como “*ontologia militante*”, em vista de superar as falsas antinomias para aceder

às dimensões constitutivas do ser da pessoa sempre em tensão entre heteronomia (ser em comunidade) e autonomia, ao compreender que esta última surge num momento determinado da história do Ocidente (Kant) não como “ruptura”, mas como exigência *intrínseca* do próprio desejo de viver bem com e para os outros em instituições justas.

Para proceder com esta compreensão que integra o *Cogito* no ser, o Espírito na vida, lançamos como última hipótese que o pensamento de Ricoeur é centrado na busca de superar o dualismo moderno, através de uma “utopia de unidade”, na bela expressão de Jean-Luc Ferry (2009, p. 19), expresso num “*continuum* lógico” entre amor às pessoas (visada da vida boa) e respeito por cada ser humano (exigência moral), sem negligenciar a ruptura que demarca a tensão entre perspectiva teleológica e ponto de vista deontológico, cuja necessária articulação depende a sociedade justa que tanto almejamos, capaz de nos abrir a uma cultura da consideração favorável a políticas de reconhecimento.

No *segundo capítulo*, nos centraremos no *L’homme faillible*. A intenção é refazer o caminho para a pessoa, para isso, com Ricoeur, utilizaremos a sugestiva imagem fecunda da “falha” no coração inquieto do ser humano, mediando os dois polos encontrados na querela do *Cogito ferido*, considerados não como “duas substâncias”, mas dois modos de pertencimento, cada um vivenciado como parte integrante, sem excluir um ao outro. A dupla pertença humana, mediada entre *o si* e a *vida*, de um lado, e entre *o si* e o *espírito* (as *Ideias* platônicas, o *Nous* aristotélico, o *Sumo-bem* tomista) de outro, desvela a pedra de toque para uma cultura da consideração, na qual não se confunde finitude humana com “culpa”, “maldade”, “perversão”, ao mesmo tempo, em que se abre o ser humano para “sonhos”, “expectativas de futuro”, “utopias” de novos mundos.

Foi a ausência de consideração da “falha” e da “ferida humana” que conduziu ao beco sem saída de toda proposta ética, moral e política do ocidente. Sem descobrir que o ser humano é falha e mediação em si para o Outro, da qual emerge a pessoa, a ipseidade, o que fez a filosofia foi eleger uma única forma de transcendência em detrimento da outra.

Seguindo Ricoeur em sua obra de caráter ético que é *O si-mesmo como um outro*, o que importa é como proceder para uma compreensão integral dessa dupla tese de “ligamento” ao ser, no mundo antigo, e “ruptura” com o ser no mundo moderno, uma questão de natureza ontológica que traz de volta a superação da dicotomia criada pelos modernos entre ética e moral, entre desejo de vida boa e exigência normativa.

O *terceiro capítulo* busca coroar os dois precedentes mediante o “mito adâmico” como “lugar” filosófico para a retomada da pessoa. Observaremos como o mito adâmico reabre a questão central da antropologia filosófica de Ricoeur e apontaremos como esse

mito permite uma nova articulação entre a fenomenologia da atestação e a “ontologia militante”, dois conceitos centrais na filosofia de Ricoeur.

A partir dessa articulação, veremos que a “ferida de Adão” serve como pano de fundo para pensar sujeito que se questiona diante da “ferida” que encontra em si, abrindo caminho a uma fenomenologia-hermenêutica que tem como centro a pessoa constituída pela abertura ao ser e no modo como ela se dá conta de um apelo radical que funda sua subjetividade. Como é difícil tematizar o *apelo radical*, iniciado por Heidegger, veremos que Ricoeur se utiliza de uma via indireta recorrendo aos mitos onde se destaca o sentido do ser como êxodo de si, como doação.

Essa doação se expressa nas figuras do êxodo, do exílio, do desvio (*hatta, péché*), na qual e pela qual a pessoa encontra o caminho de realização quando se doa a si mesma, dando-se na forma de uma crença, de uma confiança, de uma fiança profunda, pelo qual acredita neste ser que é capaz de iniciar algo novo, de responder por si mesmo, de assumir compromisso. Mas como falar desse algo novo que nos descentraliza a ponto de nos impulsionar para o outro?

Para responder a essa questão, pontuaremos que para Ricoeur, é preciso como Heidegger o fez, redescobrir o sentido de transcendência. Através de tal noção, a pessoa deixa de ser um simples indivíduo, um ponto no meio de uma série contínua de fluxo ininterrupto, isto é, como categoria que se estende a todos os seres. Pessoa é algo que não pode ser dividido e que é único exemplar de uma espécie. Se entre os indivíduos de uma mesma espécie só existe diferença numérica, isto é, uma diferença acidentada, a pessoa, no entanto, escapa a isso. Porém, não é o dualismo a via de resposta. Não se trata de compreender a pessoa como um indivíduo que tem consciência de si mesmo, uma vez que seu ser arranca seu sentido na relação com outra coisa diferente de si. Nesta relação, a pessoa já não se define como um simples ser, pois, todo o seu ser, como já pensava Descartes, só pode ser apreendido num movimento que o orienta para o mundo, para os outros e para Deus – argumento ontológico.

Esse movimento, a tradição medieval denomina de “transcendência” no qual o ser-no-mundo que somos só se compreende a si mesmo em seu movimento de doação de si. Ora, se o esquecimento da pessoa foi encoberto pelo esquecimento do ser, isto é, se o “quem?” foi soterrado pelo “porquê?” e pelo “o que?”, ou seja, pela metafísica da substância. Agora cabe ressaltar como Ricoeur reverte essa redução que levou ao fracasso do questionar, onde a pessoa permanece presa no que é manipulável, perdendo sua sacralidade e o sentido de ser, sendo arrastada para a perspectiva da substancialidade.

Aqui, não se trata de perguntar pelo sentido do ser que esta diante de mim, mas de saber se a individuação, isto é, a *ipseidade* daquele que pergunta, deriva da vida intencional ou se tem sua fonte em uma vida mais original. Já não se trata de saber se a pessoa tem um sentido prévio, mas de compreender esse ser em seu movimento em busca de sentido de si<sup>13</sup> neste movimento de transcendência suscitado pelo apelo de uma “voz outra”. Aqui emerge a importância da “diferença ontológica” que nos constitui e nos permite evitar a tentação de pensar a pessoa como simples objetivo particular do mundo.

Aqui se encontra a novidade de Ricoeur com sua noção de ipseidade como transcendência e diferenciação. Neste ponto, uma tal transcendência não é de um sujeito que está simplesmente buscando preencher a lacuna entre seu ser e sua essência, mas sim existindo em sua própria inadequação em um projeto ou entrega de ser com e para os outros, que busca responder com a simples escuta.

Esse esforço de Ricoeur de lançar as bases para uma nova ética de abertura e acolhida do outro se exprime num movimento dialético entre uma arqueologia e uma teleologia do sujeito, tendo em vista uma hermenêutica longa da compreensão da totalidade humana. Enquanto orientação arqueológica, a hermenêutica aparece como uma crítica desconstrutiva da fascinação da imediatez e das ilusões, estas capazes de esconderem da consciência a seiva do desejo de ser e da vontade de existir. Já a orientação teleológica faz suceder a esse primeiro momento, desconstrutivo, um outro construtivo, onde as articulações tentarão harmonizar os conflitos e as várias intencionalidades, mantendo-se, porém, as respectivas identidades constitutivas.

Contudo, Ricoeur é autor da radicalidade e neste sentido ele se questiona se não há algo mais radical a essa *arché* e ao *télos*. Para ele, a resposta é positiva, donde ele saca a ideia de um *alfa* e um *ômega*, anterior e posterior, a qualquer abordagem genealógica (*arqueológica – em busca da arché*) e *teleológica* (em vista de um fim), dado que tanto a *arché* quanto o *télos* são ainda modos do domínio do eu.

O *último capítulo*, é a marca da abertura para o outro na constituição do próprio ser da pessoa. Essa abertura é caracterizada pelo *longo desvio pelo outro*, através do qual podemos compreender que aquele que regressa, paradoxalmente, não regressa como o

---

<sup>13</sup> A ideia de “Busca de sentido” está intrinsecamente ligada à noção de “desejo de vida boa” na filosofia de Ricoeur (2011, p. 150), sendo considerada uma base fundamental para sua compreensão ética. No entanto, Ricoeur se distancia das filosofias do sujeito, que associam “sentido” a um “desejo de Deus” ou “desejo do Absoluto”, amalgamando o desejo humano com o que é considerado absoluto e criando a noção de um “plano” que orienta o desenvolvimento da história. Para essas filosofias, descobrir o “sentido da vida” é equivalente a compreender o destino final das coisas e os desejos divinos para os “últimos tempos”.

“eu” – das antigas filosofias do sujeito – mas “como outro”, que se tornou um *si*. Toda base moral está posta neste processo de deslocamento do eu para o outro e do outro para o si. Mas é do si, já transformado por uma espécie de via longa que adentra no campo de uma política saudável, de uma república e da constituição de uma democracia para todos.

Sem a transformação do eu ao si, mediado pelo outro, a vida no terreno da política corre o risco de ser o jogo dos egos. Por isso Ricoeur parece reconstruir a moral, isto é, tanto os conflitos ligados ao processo de reconhecimento da esfera pública (que oscilam entre lutas ou abertura ao outro) e as alianças que tomam corpo no contrato formal que exige por sua vez o plano deontológico da obrigação e do dever.

Neste ponto, o retorno à pessoa em seu sentido ético-ontológica não é um apego ao passado, mas uma escolha refletida e ponderada no desejo de ir ao mais fundamental, anterior a qualquer norma e capaz de elucidar que o conflito por mais forte que seja no plano do reconhecimento, não desfaz o desejo mais profundo do ser humano: o querer-viver juntos.

Concluindo, visamos neste último capítulo justificar o processo do tornar-se pessoa, não como uma soma de elementos dispersos, mas como integração, no interior do *cogito* partido, de uma noção mais larga de pessoa, que sem negar o campo dos conflitos, acentua a compreensão de pessoa como “unidade analógica”. É isso que permite diversos cruzamentos fecundos de perspectivas limitadas entre autores, levando-nos a orquestrar em torno ao conceito de pessoa, um sentido mais rico, sem ceder às várias tendências que se assiste na constituição da pessoa, seja aquela que acentua a *luta por reconhecimento* como determinante, seja a que deixa para um outro mundo a resolução futura, numa espécie de escatologia de uma *sociedade sem classes*.

O fio condutor desta escolha de uma “unidade analógica” se explica por uma convicção de fundo: a de “que habitamos na mesma verdade do Ser”<sup>14</sup>. Em razão disso “sou capaz de supor que o outro esteja na mesma verdade” e que o outro por ser pessoa é digno de ser considerado além de suas próprias ações, por ser “meu semelhante e meu próximo” (RICOEUR, 1968a, p. 9). Esta consideração parece-nos ser a condição essencial para uma exploração fecunda do texto bíblico, com o qual concluiremos nosso trabalho centrado na figura do Bom Samaritano.

---

<sup>14</sup> Ricoeur afirma (1968a, pp. 59-60) algo inspirador em *História e verdade*: “Espero que todos os filósofos estejam na mesma verdade, que tenham a mesma compreensão pré-ontológica da sua relação ao ser. Penso então que a função desta esperança é manter o diálogo sempre aberto e introduzir uma intenção fraternal nos debates ásperos. Neste sentido, ele (o Ser) é bem o habitat (*milieu*) vital da comunicação, a “luz” de todos estes debates”.



## CAPÍTULO 1

### ANTROPOLOGIA E ONTOLOGIA, AS BASES TEÓRICAS DE UMA ÉTICA DA CONSIDERAÇÃO

#### 1.1. A consideração: um percurso da descoberta da pessoa agente e sofredora

A primeira pergunta que ronda o começo de algo é sempre: por onde começar. O filósofo Paul Ricoeur nos dá uma sugestão: partir da consideração da consciência humana, com a qual tem início o décimo estudo da obra ética *O si-mesmo como um outro*. Todavia, esse ponto de partida não é um absoluto, pois, ela vem acompanhada, ainda no início deste *Estudo*, por uma questão fundamental: *Em direção à qual ontologia?* Unindo consciência com a “questão do ser”, Paul Ricoeur dá início a uma verdadeira revolução no conceito de pessoa, retirando-a do “esquecimento” que a tradição metafísica clássica deu por evidente, ao reduzi-la à pura substância, essência, e perdendo assim a singularidade profunda de si.

É em torno à questão pelo ser que a pessoa não se deixa reduzir a simples indivíduo de uma espécie, nem como simples diferença numérica de infinitudes de entes no mundo, cuja nota diferencial seria a consciência de si<sup>15</sup>. Da pergunta pelo ser, a consciência humana se revela como “ipseidade”, dado que o ser mais próprio da pessoa é de ser justamente relação a outra coisa que si mesmo<sup>16</sup>, o que a define como um ser cujo

---

<sup>15</sup> Em *Autobiografia intelectual*, Ricoeur (1990b, p. 129) considera “a consciência” como “locus” da figura do Outro, nomeando-a como o “coração dos corações” de toda filosofia reflexiva. Só ao fim do longo percurso, de um “regresso” do grande desvio do “si ao si-mesmo” passando pelo outro, que ela retoma esse lugar de honra.

<sup>16</sup> Podemos falar, como faz Denis Thouard (2013, p.71), que Ricoeur constrói um verdadeiro “projeto de reontologização ou de uma reinscrição da subjetividade no ser”

seu ser é de transcender a si em direção ao mundo, aos outros seres humanos e até mesmo a Deus<sup>17</sup>. Neste movimento para o Outro inaugura-se uma ética da consideração.

É, pois, em torno desta questão pelo ser que o tema da consciência humana ganha relevância para um filósofo pertencente à filosofia reflexiva<sup>18</sup>, tradição para a qual a questão do sujeito é o problema principal, e para quem o tema da ética, centrada na pessoa, emerge, suscita questões, abre janelas e permite-nos pensar mais e melhor nossa condição humana. Desta questão, é possível verificar a preocupação ética sempre presente no cerne do pensamento de Paul Ricoeur<sup>19</sup>, levando-o a orquestrar um programa de desconstrução das formas fixas de subjetividade, para revelar o sentido da pessoa.

Um dos indícios relevantes dessa preocupação reside no fato de bem cedo ter ele escolhido como tema de seu primeiro ensaio filosófico o fenômeno da “Atenção”, cujo título é: *Estudo fenomenológico da atenção e de suas conexões filosóficas* (RICOEUR, 2016)<sup>20</sup>. A partir deste ensaio, reconhecido por diversos professores e descrito por Jean Greish (2015, p. 60) como um “estudo brilhante e minucioso” sobre o fenômeno da “atenção”, o jovem filósofo foi inscrito, desde cedo, na escola da fenomenologia.

---

<sup>17</sup> Para Ricoeur, apenas sob o “domínio ontológico” e não “ôntico” que se pode determinar o sentido do ser da pessoa, diferenciando-a da metafísica da substancialidade que tendia a coisificar a consciência no nível da natureza. Neste ponto, é importante salientar que mesmo quando alguns filósofos não atentos à esta fina questão do ser e tentando fugir do peso da tradição científica objetivante, utilizam-se de conceitos como “alma”, “espírito”, “consciência” e até mesmo de “pessoa”, é sempre de “algo” que estão falando, dado que lhes falta a exposição fundamental ao ser que nos constitui.

<sup>18</sup> Na introdução da sua obra *Du texte à l'action*, publicado em 1986, Ricoeur se reconhece herdeiro da filosofia reflexiva. É sobre o termo reflexão que a filosofia de Ricoeur abre caminho para uma filosofia da consideração. Refletir é uma palavra cuja origem latina *reflettere* expressa um movimento de “voltar atrás”. Neste sentido, refletir expressa o caminho que leva do sujeito alienado no mundo ao si que nos humaniza, na acolhida da vida como ato de ser e desejo de existir como abertura ao Ser e aos seres.

<sup>19</sup> Ricoeur explica em várias obras sua filiação à longa tradição reflexiva, da qual surgiu a tradição do *Cogito cartesiano*. Essa corrente tomou vigor com Sócrates, passando por Agostinho e encontrando uma problemática idealista em Descartes, Kant, Fichte e Husserl (RICOEUR, 1995b, p. 231). Apesar de desembocar no *cogito moderno*, Ricoeur se inscreve em um outro ramo desta corrente reflexiva, a de Jean Nabert, transformada tanto pela fenomenologia de Husserl e totalmente marcada pelo existencialismo de Søren Kierkegaard, Gabriel Marcel, Karl Jaspers. Através desta corrente, Ricoeur procura desde cedo até o fim de sua obra um *locus philosophicus* para o sujeito destruído pela corrente “pós-moderna”. Sua busca é compreender o *ser do eu*, esforçando-se por recuperar os *atos fundamentais da subjetividade humana*. Porém, a grande luta de Ricoeur é de não confundir *ato fundante da subjetividade* com a tentativa de fundamentação transcendental do conhecimento objetivo, no qual, por um golpe de autoposição e autofundação, o *cogito se impõe e se põe*.

<sup>20</sup> Trata-se de uma conferência pronunciada em Rennes em 2 de março de 1939, a convite do *Cercle philosophique de l'Ouest*. Na época, o secretário de redação do Boletim, o professor Emmanuel Leroux, escreveu na página de Guarda do número 15, datado de janeiro-março de 1940: “A comunicação publicada neste boletim ultrapassa muito suas dimensões habituais. O sr. Ricoeur, ao retomar a redação de sua palestra, permitiu-se dar a ela todo este desenvolvimento. Ele nos havia entregado seu manuscrito antes de alistar-se no exército e, agora, ei-lo prisioneiro na Alemanha. Nessas condições, considerei que não havia nada de melhor a fazermos do que publicar o texto integral, medida absolutamente excepcional, mas que me regozijo em tomar em benefício de um jovem colega em cativeiro”. Texto citado em *Escritos e conferência: Antropologia filosófica* (2016).

Deste ensaio acerca do fenômeno da atenção, Paul Ricoeur retoma o tema clássico da liberdade e do agir humanos, em vista de aprofundar a dimensão ética do ser humano, mediatizada pela consciência que cada um tem de si. Dá-se, então, a opção inicial pelo desenvolvimento de uma *Filosofia da vontade* (*Philosophie de la volonté*), tema central de seu doutorado (*Doctorat d'État*).

A partir daí, são lançadas as bases do projeto filosófico de Paul Ricoeur, cuja obra será composta em três tomos. O primeiro, tem como título *O voluntário e involuntário* (*Le volontaire et l'involontaire*), publicado em 1950; e em seguida, os dois volumes reunidos sob o nome geral de *Finitude e culpabilidade* (*Finitude et culpabilité*), que se designam respectivamente como *O homem falível* (*L'homme faillible*) e *A simbólica do mal* (*La symbolique du mal*), publicados em 1960. Essas duas obras centradas nos temas do mal e da culpabilidade indicam por si só como a preocupação ética interpela e questiona o jovem filósofo.

Ponto importante, é dar ciência que no projeto original da filosofia da vontade, propunha-se construir uma filosofia que levasse de uma eidética das estruturas da vontade passando pela falibilidade humana – destinada a abordar o tema da “vontade cativa” –, até desembocar numa terceira parte dedicada a uma *poética da vontade*, cuja meta era retomar o sentido da “transcendência da vontade” como experiência de criação e recriação, dirigindo a liberdade para uma “segunda inocência”. Mas esse trabalho foi interrompido, de certo modo, para mais tarde, ser reaberto, não mais sob o viés religioso dos primeiros escritos, mas sob o comando da linguagem.

É nesta fase da maturidade que Ricoeur abre caminho para a “imaginação criativa”, ponto central de *Metáfora viva e Tempo e narrativa*, no qual o tema da poética volta sobre um novo foco, não mais interessada numa “criação primordial”, mas num tipo de “criação ordenada”. O sujeito neste sentido é intimado e convidado a examinar-se, para não ceder à tentação de pensar a si mesmo como “senhor do sentido”. Neste ponto, o final de *Voluntário e involuntário* é sugestivo: “querer, não é criar” (*Voloir, ce n'est pas créer*).

São de suma importância as bases lançadas neste início do itinerário de Paul Ricoeur quando jovem, sobretudo, se levarmos em conta como a questão do agir humano o conduzirá diretamente a Aristóteles, para quem o agir é inseparável do ser. Sobre tal fundo, é proposto abordar as várias dimensões da vida humana, desde o ser humano enquanto ser que age, que sofre e aspira a uma vida “boa”, ainda que falível e que possa sucumbir ao mal e ao fracasso humanos, própria da fragilidade humana.

Nesse horizonte, acontece uma verdadeira virada antropológica com a noção de o *homem falível*. Esta inovação aborda o que fragiliza o ser humano em seu próprio ser, devido a desproporção que o habita. “Fragilidade”, como diz Villela-Petit (2023, p. 215), “que tende a desviá-lo de uma “vida boa”, quando ele se deixa seduzir por motivos ilusórios e egocêntricos”. Essa preocupação com o agir e com a fragilidade humana já trazia *in nuce* que a questão da “razão prática” será um dos eixos centrais do interesse filosófico de Paul Ricoeur, uma vez que aquilo que cada pessoa faz ou sofre predomina sobre o que ela conhece ou pensa.

Temos aqui a primeira pedra angular para pensar a pessoa além de uma cultura da representação, como veremos ao longo de nossa pesquisa, na qual a pessoa foi “figurada” a partir de um “imaginário” em que seu ser histórico e atuante, oscila, às vezes, entre um platonismo no qual a humanidade é vista como simples “reflexo”, considerado como irreal (monismo idealista ou empirista)<sup>21</sup>; outras, como algo a ser superado e aniquilado, em vista de outro mundo, criando um verdadeiro dualismo que impede a integração do ser que somos com a finitude que nos constitui e alteridade que nos habita, desde o corpo e a carne do mundo<sup>22</sup>.

Para que haja uma “reviravolta” capaz de colocar a pessoa ao centro, faz-se necessário superar desde as bases essa dupla ontologia: monista e dualista, e assim modificar uma falsa compreensão do ser que somos, e isso não se fará negando a consciência humana, mas integrando-a com todas as suas potencialidades e capacidades no seio do existir concreto e real que somos.

É neste sentido que se pode afirmar que toda filosofia de Ricoeur (1948, p. 17) tem como princípio subjacente o projeto de reconstrução do *Cogito integral*. Esta reconstrução deve, por sua vez, assumir o que de fato se apresenta na história humana, um “*Cogito interiormente ferido*” e “quebrado”, que precisa retomar o caminho que o reorienta ao ser, ao “toque do ser”.

Ao falar do “toque do ser” Ricoeur sugere que o fundamento da personalidade mais profunda dos indivíduos não é um ato de querer a si mesmo, mas o ato de querer o bem

---

<sup>21</sup> Nos primeiros diálogos socráticos, Platão ignorava o valor da humanidade real, sua historicidade. No *Crátilo*, condena a arte e os artistas por produzirem imagens (*eikôn*) e reforçar uma imaginação (*phantasia*), considerada fonte do erro materialista e pelo relativista. Conforme a análise de Steeves (2016, p. 36) Platão segue o monismo de Parmênides, interpretando que as imagens humanas, resultante da imaginação, são irrealis. Em *República II*, “nem os deuses nem o humano têm qualquer conexão com a realidade”.

<sup>22</sup> No entanto, à medida que a República avança, como nos lembra Nicolas Steeves (2016, p. 37) Platão começa a mudar sua visão. Ao considerar que as imagens que temos acerca de nós podem nos enganar, admite-se então que é porque elas têm uma certa realidade. O monismo dá lugar ao dualismo. Platão agora sustenta que existe um mundo de sombras, de “imagens de imagens”, competindo com o mundo das ideias.

que vem a si. É esse duplo movimento que o *Cogito ferido* desvela, pelo qual o sujeito humano se pessoaliza à medida que toma consciência do excesso que transborda de si para o outro e daquilo que podemos ser diante do outro que nos vem e advém, quando sabemos acolher e consentir. Isso nos permite questionar se o que nos damos a nós é suficiente para construir nossas possibilidades mais humanas, este *poder-ser* de nossos mais possíveis? Ou se é preciso abrir-se a este dom que nos é dado pelo ser que nos toca?

Na última parte de *O Voluntário e involuntário*, deixa-se claro que é na abertura e acolhida do ser que se restabelecerá o projeto de uma nova compreensão humana, quando o sujeito aceder<sup>23</sup>, através de “uma aprendizagem de sinais, símbolos e textos culturas”, “a dom do ser que repara as lesões da liberdade” (RICOEUR, 1948, p. 33).

Essa relação tensional entre *cogito ferido* e *cogito integral*, dará a nota filosófica de uma investigação que “adota um ritmo interior de um drama” (RICOEUR, 1948, p. 83), que é o drama da existência humana, sempre exposta ao perigo de uma “dualidade dramática”, que tende a romper o “pensar” e o “existir”, até atingir a pessoa que somos, feridas, desconectas, perdidas. Todavia, não sendo, a “dualidade dramática” a última palavra de tal filosofia, descobriremos que o empenho de um filosofar centrado na pessoa, não se contenta apenas em “descrever e compreender”, mas aspira a uma “restauração, no próprio nível da consciência mais lúcida, do pacto original da consciência mais confusa com seu corpo e o mundo” (RICOEUR, 1948, p. 21).

Assim, põe-se em evidência que a centralidade da consciência está na capacidade humana de considerar que neste “*cogito ferido*” se desvela um fato: de que “em todo agir existe um padecer, sofrer” (RICOEUR, 2016, p. 298). Disso decorre que o papel de uma filosofia preocupada em construir pontes para uma nova humanidade, é de compreender que essa “ferida de nossa situação”, só encontra saída numa “ontologia paradoxal que só é possível” quando se elucida o fato de que ela se encontra “secretamente reconciliada” (RICOEUR, 1948, p. 22).

Sem a consideração desta condição humana e uma saída pela “rota do ser”, os indivíduos não reconhecem verdadeiramente um outro ser humano, e, portanto, deixam de manifestar a atenção, o respeito, a estima que são devidos ao outro.

---

<sup>23</sup> Ao falar do processo de aceder ao ser, Ricoeur (1948, p. 17) coloca em ação um duplo movimento que fará parte de todo seu percurso – a morte para a “falsa ideia que temos de nós mesmos”, na qual participa a filosofia da suspeita e a psicanálise, com a destituição do sonho de uma autopoção que investe no ego até o ponto de fazer um círculo consigo mesmo, fonte de todas as ilusões; e um segundo movimento, que está na raiz do primeiro e que é a condição para que essa ilusão seja derrotada, efetivando-se quando o *cogito* se mostrar capaz de “acolher uma espontaneidade que é nutritiva e como uma inspiração”.

Todavia, antes de entrarmos na temática mais profunda da pessoa e do agir humano, é preciso compreender o termo *consideração* e como ele se tornou central em Paul Ricoeur. Ricoeur é um filósofo que não se deixou engolir pelas ondas desconstrutivistas radicais nem pelo niilismo do pós-Guerra. Unido a grandes figuras do cenário filosófico francês como Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier e Emmanuel Lévinas, Ricoeur acredita que a vida humana é abertura e orientação para o ser. Assumindo o método fenomenológico de Edmund Husserl como via sólida de um percurso filosófico, Ricoeur busca verificar e descrever o modo como a existência humana carrega em si uma estrutura antropológica que se volta para o ser e não finaliza o ser humano em si mesmo.

Em sua tese de doutorado, amadurecendo o conceito da atenção, o sentido da consideração torna-se como filigrana de toda sua obra. Interessante que esta tese se inicia com o trecho de um soneto do poeta austríaco Rainer Maria Rilke intitulado *A constelação do cavaleiro*.

Olhe para o céu. Há alguma constelação chamada “Cavaleiro”? /  
Pois, estranhamente, essa figura está impressa em nós; / esse orgulho  
expresso pela Terra / e outro em suas costas, um cavaleiro que a  
estimula e amansa. / Não é assim, perseguida e depois domada, a  
natureza muscular do ser? / O caminho vira. Um aperto nas rédeas  
cria o acordo. / Novas vastidões. E os dois são um só. / Mas será que  
são? Ou será que cada um dá outro significado ao caminho que  
trilham juntos? / O pasto e a mesa já os distinguem muito. / Até  
mesmo a conjunção astral engana. / Ainda assim, por alguns  
momentos nos alegamos em acreditar na figura. Isso é suficiente.

RILKE, Rainer Maria. Sonetos para Orfeu, 1, 11.

Rainer Maria Rilke estimava necessário que o ser humano retomasse a capacidade de olhar para além de si, que superasse a melancolia da existência de uma vida presa no imediato. Mediante uma análise dos textos antigos, Rilke redescobre o orfismo. Seu poema é convite a superar a força do presente e se lançar na busca de novos horizontes humanos. Neste sentido, ao homenagear o poeta austríaco, Paul Ricoeur (1960a, p. 37) põe as bases de um filosofar que é marcado pela busca do sentido<sup>24</sup>, busca que emerge num sujeito que é “abertura ao mundo”, o que faz dele mediador “entre” o eu e o mundo.

---

<sup>24</sup> A “busca do sentido” é grande contribuição de Ricoeur para o campo da filosofia da linguagem. Diferente de Victor Frankl que trabalha acerca da “busca do sentido”, como recuperação de “um sentido perdido” e que precisa vir à tona pela linguagem, Ricoeur investe no campo da poética da linguagem, na qual o sentido é própria natureza do ser que busca se dizer.

Daí a importância de remontarmos ao termo consideração cuja raiz se funda no mundo antigo e significa a capacidade de pôr a atenção em algo que nos precede, que nos é superior e que vai além de nós. É na própria etimologia que a complexidade deste termo emerge. A palavra latina pode nos ajudar, dado que *consideração* provém, segundo Littré (1873) e *Le Grand Robert de la Langue Française* (1998), da prática marinha e dos ritos religiosos ligados aos astros.

Seu uso prático se consagrou na língua latina como *contemplação dos astros*. O termo latino *considerare* – formado pela aglutinação da preposição *cum* (*esforço da atenção*) e o substantivo *sidus, sideris*, (estrela, estrelas) – passa a designar a relação de contemplação estelar, cujo sentido era compreender as constelações e sua relação com a vida humana<sup>25</sup>.

*Considerar* torna-se, pois, uma atitude espiritual, com a qual o ser humano busca se *re-ligar*, através do esforço e da “*pietas*” fundamental (*espécie de atenção*), àquilo que ele pressente e constata como “quebra” e “ferida” de si em relação *ao Ser e aos seres*. Destarte, considerar torna-se, como dirá Ricoeur, um modo de se lembrar, lembrar-se do sagrado. Essa *anamnesis* é no fundo, como Ricoeur irá aprender com Mircea Eliade, uma maneira de “ler o sagrado”, ler as hierofanias, onde o sagrado é mostrado num fragmento do *cosmo*. O ato de ler o sagrado devolve o ser humano a si, o ser humano que tende a esquecer, e no esquecimento dessa quebra originária, se alienar naquilo no qual se perdeu.

Aprender a ler o sagrado é reverter o processo da perda de si, é a retomada da capacidade de desvelar o sentido que o lido instaura. É deixar passar por si mesmo o outro, deixando-se enredar nas teias que o emaranhado do lido nos chama a viver. Assim, o sujeito da consideração é desperto através dessa atitude de leitor do mundo, lendo o sagrado da vida até lhe captar o sentido. O ser humano que olha para os astros aprende a ler nas hierofanias o que elas lhe transmitem, o seu significado. Eis a pedra de toque de um filosofar que busca compreender no ser humano esse símbolo que faz pensar.

Tomada como “virtude”, a consideração tem sido um tema que começa a ganhar relevância no plano da reflexão filosófica. A filósofa francesa Corine Pelluchon em seu livro *Ética da consideração (Étique de la consideration – 2021)*, discorre sobre a

---

<sup>25</sup> *Le Grand Robert de la langue Française* (1998) faz uma pequena precisão do conceito da *consideração*, ao pôr em relevo que a preposição *cum* (*esforço da atenção*) se liga a *sidus, sideris* (usada no plural), que designa o conjunto de estrelas. Por isso considerar é ver a estrela numa relação de constelações, em oposição a *stella*, no singular, que designa a *estrela isolada*. Na modernidade surpreende ver que Kant ainda mantém este sentido de *consideração* ao unir lei moral no interior do homem ao universo das estrelas: “Duas coisas povoam a mente com uma admiração e respeito sempre novos e crescentes: o céu estrelado por cima e a lei moral dentro de nós”.

necessidade de pensarmos uma nova maneira de nos relacionarmos com a natureza (causa ecológica) e com os animais (causa animal), a partir da consideração de quem somos em nossa interdependência com a vida. Klaus M. Kodalle<sup>26</sup> defende, por sua vez, a necessidade de pensarmos uma “cultura da consideração” em vista de um mundo reconciliado.

Mas foi com o teólogo e místico medieval, Bernardo de Claraval que o tema da “consideração” teve sua aparição como “virtude” espiritual. Herdeiro do pensamento ocidental, no qual Atenas e Jerusalém encontram uma síntese formidável em Roma, Bernardo desenvolve uma espécie de *devoção* à humanidade de Cristo, através da qual elabora uma psicologia cognitiva que integra o transcendente e o imanente, a alteridade divina e a humanidade do ser humano, em cada pessoa. Bernardo busca superar assim tanto o neoplatonismo como as várias formas de gnosticismo que se reproduziam na sociedade numa espécie de desprezo pelo real, pela vida e pelo ser humano.

Em seu livro *De Consideratione (Sobre a consideração)*, a expressão “consideração” passa a designar um modo de diálogo ou relação que aponta em várias direções do ser humano, ancorando este (ser-humano) em três bases fundamentais: sua anterioridade, superioridade e exterioridade<sup>27</sup>. Bernardo considera, assim, que para o ser humano ser livre é preciso que ele aprenda a consentir com um bem que se doa a si.

A virtude da consideração emerge, pois, como abertura ao que vai além de nós e nos precede. Essa virtude é a única que podia fazer face ao processo de corrupção cada vez intensa na sociedade e na vida política de seu tempo. Mesmo entre os gregos, o que contava era estabelecer algumas virtudes que davam ao sujeito social um status de pessoa considerável. Desprovidos de “vida interior”, como admoesta Bernardo, muitos nobres de seu tempo se perdiam na posição social que ocupavam, em uma profissão prestigiosa na sociedade. Sentiam-se importantes para a sociedade de então, preocupando-se tão somente com o papel que deviam desempenhar.

---

<sup>26</sup> Trata-se de uma palestra inaugural que Klaus Michel-Kodalle proferiu na Universidade Friedrich Schiller Iena, em 2 de junho de 1994. Nesta palestra, Kodalle expõe o tema do “Perdão depois de tempos de virada? Sobre a indiferença e falha na autodesculpa (Verzeihung nach Wendezeiten?).”

<sup>27</sup> Ricoeur assume (2009, p. 230) o sentido de consideração a partir de sua compreensão do “símbolo”. Em suas primeiras obras, fica explícito o modo como ele buscará compreender o significado ou o sentido que o ser deixa de si. Como seres simbólicos, a consideração torna-se o “esforço da atenção”, atitude através da qual buscamos unir o que se encontra fendido, separado. Neste sentido, Ricoeur defende que existe uma “transcendência do ser em relação ao dado imediato que temos de nós mesmos”. Considerar se torna, pois, a maneira de aceder à esfera ontológica do ser que somos, algo que o símbolo-religioso desvela, uma vez que “aí se encontra uma antecedência, uma exterioridade e uma superioridade – estas três noções sendo constitutivas do modo pelo qual sou precedido no mundo do sentido”.



Para ser virtuosa, a pessoa que visava ser considerada devia então primar pela coragem, temperança, honra. É num círculo vicioso, muito comum no estoicismo<sup>28</sup>, entre o que é meu (*mien, mienneté*) e o que me dou, que se construía a identidade de si. Neste sentido, o objetivo do sujeito virtuoso consiste pois em “manter-se” inabalável em seu centro, cujo modo de ser (*mienneté*) é de um ser humano que perdeu sua essência, ao perder a verdade de sua vocação (*vocare*), perdendo sua relação com o ser.

Em pleno coração da Idade Média, Bernardo de Claraval percebe que este tipo de prática de bravura, honra, prestígio social ameaçava as pessoas a perderem o melhor de si mesmas, perdendo a si na identificação com os valores externos a si. A partir desta percepção, Bernardo lança uma proposta radical, que se expressa nesta virtude, a consideração. Essa deixa de estar ligada ao status social, e toma a fisionomia de uma virtude relativa ao modo de ser do sujeito que cuida de si mesmo, não tanto da aparência, mas da própria essência de si, primando assim pela virtude da humildade, da acolhida de si, do cuidado consigo mesmo, buscando no autoconhecimento um modo melhor de se relacionar com os outros, sem ceder à corrupção ou ao ativismo imediatista.

Além dessa dimensão de síntese dos opostos (*reconciliatio oppositorum*)<sup>29</sup> e abertura à transcendência humana ao outro (antecedente, superior e exterior) Bernardo antecipa assim o sentido da consideração, como Aristóteles em seu tempo, como a grande virtude da justiça, mostrando que existe uma circularidade entre autoconhecimento e referência ao outro a quem nossas ações podem prejudicar, quando não consideramos o que fazemos e não levamos em conta o outro a quem podemos tratar de maneira injusta. Para o pensador medieval, é justo quem fundamentalmente não comete injustiça. Seguindo a Carta de São Pedro, Bernardo defende que é até melhor sofrer a injustiça do que cometê-la.

---

<sup>28</sup> Para os estoicos, conforme pensa Sêneca, a filosofia, que culmina na moralidade, serve para curar a alma, construindo em torno de si uma “fortaleza inexpugnável” contra a qual a fortuna nada pode fazer (SENECA, 2010 p. 843). A este respeito, Ricoeur nos lembra em *Le volontaire et involontaire*, que para os estoicos: “cuidado aparece então como uma arte de desapego e desprezo, pela qual a alma se retira em sua própria esfericidade, incessantemente compensada por uma admiração reverencial pela totalidade que engloba as coisas necessárias e pela divindade que habita essa totalidade [...] fazendo as coisas assumir a ideia de insignificância (RICOEUR, 1948, p. 588).

<sup>29</sup> A ideia de *reconciliatio oppositorum* (reconciliação dos opostos) tem raízes profundas na tradição filosófica ocidental e foi discutida por vários pensadores ao longo da história. Ela é frequentemente associada ao filósofo e teólogo medieval Gilbert de la Porrée, que já no século XII, explorava a ideia de como a reconciliação entre opostos poderia ser uma forma de alcançar uma verdade mais profunda, particularmente em sua obra sobre o conhecimento e a metafísica. Mas tarde, o pensador Nicholas de Cusa, no século XV, também enfatizou a importância da união dos opostos, refletindo sobre a unidade em meio à diversidade e como a verdade pode ser encontrada na mediação entre contradições.

Kant também, de maneira mais formal, tematiza algo semelhante no nível de sua segunda formulação do imperativo categórico: “não tratarás o outro apenas como meio – aí está a injustiça essencial –, mas *considere-a* como fim”. Sendo justa a conduta que respeita a dignidade do outro tanto quanto a própria.

Sob tal guia, veremos a novidade de um conceito de pessoa tão pouco abordado, e uma maneira de retomar o sentido da consideração como virtude para um tempo de tanta incerteza. Contudo, é preciso estar ciente que para os medievais, o ato de vivenciar tal virtude que educa o sujeito a se abrir ao Ser e nele, aos seres, exigia que se buscasse uma nova forma de relação com o que está acima de nós e que só nos é acessível por meio da contemplação, descrita como o ápice da consideração<sup>30</sup>.

De forma indireta, sem responder ainda a essa questão, impressiona como no século XX, fazendo parte da grande corrente fenomenológica, o filósofo francês vai retomando em sua filosofia, através de uma série de cruzamento entre autores, o sentido ontológico da pessoa que dá vida a uma hermenêutica filosófica, cujo centro é abordar uma “elipse de dois focos” (*ellipse à double foyers*) entre “um ato de consciência de si sobre si mesma e um ato de compreensão histórica sobre sinais que o absoluto doa de si mesmo” (RICOEUR, 1972, p. 53), unindo sobre um mesmo eixo, duas modalidades de hermenêutica: do testemunho do absoluto e da atestação de si<sup>31</sup>.

A grandeza dessa perspectiva, como queremos mostrar, conduz a uma articulação delicada e dialética entre “altura” e “exterioridade” do Ser que se doa na história e com o emergir da atestação de si, como “testemunha” do que nos excede: verticalmente, exteriormente e anteriormente. Uma articulação que permite defender uma certa continuidade pouco salientada pelos estudiosos de Ricoeur, entre a hermenêutica do

---

<sup>30</sup> Em vários trechos do *De considetatione*, São Bernardo (2010, Livro II, § 8, p. 61) fala, através de uma metáfora platônica, do “olho da alma”, como caminho da consideração que se faz pela via da acolhida humilde de si. Esse caminho exige a capacidade humana de “eivar-se” à uma contemplação, que Bernardo denomina de “*via eminentia*” (caminho da excelência), cujo sentido consiste em nomear Deus mesmo no caso em que ele aparecesse como sendo inefável, para além de toda essência, de todo conhecimento, dando-lhe uma série de significados, onde Deus é, ao mesmo tempo, a justiça e a própria bondade, mas não é possível dizê-lo bom ou justo no sentido em que empregamos a essas palavras. Essa via contemplativa e eminente é o processo necessário para desprender o ser humano de si e de uma falsa imagem do Divino, onde se derrota qualquer pretensão do sujeito de alçar-se como senhor do sentido, para se tornar testemunha de... (Ver do mesmo autor *Sur les degrés d’humilité et d’orgueil*, 1958).

<sup>31</sup> Ricoeur (1972, p. 23) sempre buscou distinguir duas modalidades de compreensão sobre o “absoluto”. Uma ligada à tentativa do saber, como a hegelina, cujo centro se dá na tentativa prometeica de tudo englobar por meio do sistema. E a outra, de raiz mais judaica, tem por centro a “lógica do testemunho”, isto é, a experiência do divino na história, sem pretensão de absoluto, mas de testemunha de uma presença que nos excede, tomando a forma de uma questão: “Como [...] compreender a interioridade da afirmação originária e a exterioridade dos atos e das existências que se diz darem testemunho do absoluto?”. Nós iremos abordar essa dupla hermenêutica: do testemunho e da atestação, no final de nosso percurso.

símbolo, que toma forma nos anos 60, e a hermenêutica do si, que se desenvolve nos anos 80. É essa articulação, pouco salientada, que ganha visibilidade no modo de pensar a pessoa entre dois polos, isto é, como “testemunha do absoluto” (do que a excede e a constitui) e do chegar a si, pelo acolhida deste absoluto que se doa como ser.

Sob essa perspectiva, a ética adquire verdadeiro sentido ao reconhecer que a vida e a dignidade humana não existem isoladamente; elas estão intrinsecamente ligadas a esta altura e exterioridade. Ao se debruçar sobre a condição do ser humano enfermo e da condição patológica, Ricoeur destaca que, mesmo em circunstâncias desafiadoras, a humanidade de cada um emana uma grandeza que deve ser respeitada. É crucial cultivar um olhar que valorize essa “outra maneira de ser-no-mundo”, respeitando as singularidades e evitando reduções a meros idealismos de saúde ou realização, que acabam por excluir e marginalizam quem não vive determinado padrão.

Neste sentido, como declara Ricoeur, a relação com a altura e exterioridade, revela a dignidade da pessoa, ancorada em uma “estrutura outra” que possui suas próprias leis (RICOEUR, 2008b, p. 213). Considerar é acolher esse modo de ser outro de cada um.

Contudo, isso que era comum aos medievais, torna-se um ponto delicado para uma consciência moderna, sobretudo, em relação às noções de “superioridade”, “anterioridade” e “interioridade”, “contemplação”. Como fazer esse caminho, como retomar essa via que “coloque a pessoa ao centro?”.

## 1.2. Uma tradição radical: O *Cogito Exaltado*

Esse imaginário marcado por uma síntese entre a cultura grega e hebraica, do qual a Idade Média foi a melhor fisionomia, estava prestes a ruir. Dele nasceria uma nova era, a era denominada por Heidegger de “*Época das visões de mundo*” (*Die Zeit des Weltbildes* – 1938) assinalada pela figura do *Cogito exaltado*. Mas esta “era do *Cogito*” também ruiu e sobre seus escombros emergiu a “crise de fundamento”, da qual vivenciamos a atual crise de sentido, crise da história e da vida, por isso, crise da pessoa.

É sobre a ruína dessa crise que Ricoeur vai aportar os frutos de sua grande obra ética *O si-mesmo como um outro*. Tal crise nos permite *reler sua obra* como caminho de retomada da pessoa, que só pode ter lugar no atual cenário se ela passar por uma espécie de “experiência pascal”<sup>32</sup>, pela qual morrendo o “eu” da tradição do *cogito cartesiano*,

---

<sup>32</sup> Ricoeur se utiliza da linguagem bíblica para mostrar a proximidade da temática filosófica com a compreensão da sabedoria religiosa no combate “às falsas imagens” que fazemos de nós mesmos, como foi a era do *cogito exaltado*: “É necessário (...) dizer do sujeito da reflexão aquilo que Evangelho diz da alma: é necessário perdê-la para salvá-la. Toda a psicanálise me fala de objetos perdidos a serem redescobertos

nasça o si transformado pela nova compreensão de si, isto é, o si da ipseidade ricoeuriana, ou seja, um tipo de *atestação de si*<sup>33</sup> que se aproxima da linguagem do testemunho humilde de si, formado no “amor justo a si”.

A era do *cogito exaltado* representa uma verdadeira ruptura com o imaginário anterior, retomando do estoicismo e do platonismo o forte acento dualístico da dupla realidade, que por sua vez condicionará toda filosofia ocidental, impondo uma cultura da “representação” que ao concentrar “tudo aquilo que pertence ao sujeito no ato de um pensamento feito para a objetividade” (RICOEUR, 1990b, p. 210), repelirá para o plano do fenômeno os dados amorfos da sensibilidade, radicalizando tudo nas “formas puras do entendimento”. Se, de um lado, esse modelo, cujo ápice se deu nas doutrinas kantianas, desvela a constituição de uma consciência em geral, do outro, ela impede a constituição e a inteligibilidade da consciência de si. Será preciso um longo caminho para retomar o acesso que leva da consciência, figurada pela presença do objeto, à consciência de si,

Mas antes de continuar essa via de retorno a si pela transformação de si que conduzirá Ricoeur da abordagem fenomenológica ao enxerto da hermenêutica do si, é preciso ver como ele mantém-se fiel à tradição reflexiva, da qual emerge a tradição do *Cogito*, mas fazendo-lhe uma profunda transformação. Neste sentido, convém compreender bem a raiz do problema da qual emerge a atual crise da ética.

Na nossa introdução, fizemos uma proposição provocante através do modelo da “imagem do espelho”. É este modelo que está no centro da hermenêutica da suspeita e das correntes desconstrucionistas. A força deste modelo está na sua investida contra toda tradição, moderna e antiga, sobre a qual emerge a desconfiança a qualquer proposição moral e ética, considerada como “retorno ao arcaico”, “repetição do recalcado”, “cultura do ressentido”.

Para situar o leitor na problemática de fundo, é preciso retomar esta situação moderna e antiga, como pressuposto fundamental da atual corrente da suspeita e da acusação, que hoje permeia nossos relacionamentos interpessoais. Destarte, é mister considerar a tradição do *cogito moderno*, para ver o que dela se mantém como promessa e expectativa de futuro melhor, redescobrimo o que nela existe de “incoativo, incompleto e inacabado” (RICOEUR, 1990b, p. 211), e que pode, por isso, nos levar para além da

---

simbolicamente; a filosofia reflexiva deve integrar essa descoberta em sua própria tarefa; devemos perder o eu (*moi*) para encontrar o si [*je*]” (RICOEUR, 2013, p. 232).

<sup>33</sup> Esta “*atestação de si*”, como declara Kayombo (2004, p.7) é uma espécie de confiança, de crença (*fiancé* ou *créance*) “no poder de dizer, de fazer, de narrar a si e de assumir as próprias responsabilidades morais e de sustentá-las na vida”.

cultura da “representação” e do “imaginário” aprisionado pela época do espelho e da reprodução de uma cultura centrada no ego narcisista e egóico.

O *cogito* é uma expressão de sentido múltiplos, da qual a vertente cartesiana é somente uma versão<sup>34</sup>. É na tradição do *cogito* que se enraíza a filosofia reflexiva, com uma dupla ramificação, aquela idealista seguida por Kant, Fichte e Husserl; e a tradição contemporânea, cujo maior expoente foi Jean Nabert e Merleau-Ponty, e na qual se insere o filósofo Paul Ricoeur.

Retomar a problemática do *Cogito* é situar-nos na “querela do *cogito*” (RICOEUR, 2014, p. XXIV), que nos coloca diante do antigo paradigma do “dualismo ontológico”, que na modernidade se transformou em “dualismo do entendimento” e no esfacelamento da ontologia clássica.

Ao nosso ver, sem compreender a fundo as consequências de tal dualismo que afeta nossa compreensão antropológica, qualquer proposta ética ficará presa a um ponto cego, isto é, a uma visão de mundo dualista, onde as propostas éticas que não refletem essa questão antropológica e epistêmica, acabam caindo na armadilha de repetir, no plano prático, o que não está resolvido no campo antropológico (e epistêmico). Dito de outro modo, sem a consideração do que vem a ser o ser humano, nossas respostas se mantêm frágeis para oferecer caminhos de soluções à organização ético-política das sociedades que sofrem a influência do Ocidente.

Em seu livro *L'art du roman*,<sup>35</sup> Milan Kundera estima (1986) que por trás deste dualismo se oculta um desejo de “transparência”, no qual “o bem e o mal devem ser claramente discerníveis”. Com este tipo de pretensão, Kundera (1986, p. 22) põe em relevo a emergência de um saber excludente, isto é, “uma incapacidade de suportar a relatividade essencial das coisas humanas”.

Diante de tal risco, Kundera (1986, p. 23) lança uma mensagem: “não tenham pressa de julgar, procurem primeiro compreender”. Dada a incapacidade de compreender

---

<sup>34</sup> Ricoeur demonstra que existem outras concepções do “sujeito”, do *cogito*, que escaparam de antemão à rejeição contemporânea do sujeito, o que permite leituras que ampliam a noção de *Cogito*: “Assim, poder-se-ia falar de um *Cogito* socrático (cuida da tua alma), – um *Cogito* agostiniano (o homem “interior” e da reflexão das coisas exteriores e das verdades superiores, – [...] de um *Cogito* kantiano (o eu penso deve acompanhar todas as minhas representações [...]) (RICOEUR, 1969, p. 233-234).

<sup>35</sup> Trata-se de um clássico da teoria literária escrita por um dos maiores romancistas do mundo, Milan Kundera, com valor inestimável para a crítica literária capaz de situar o leitor na situação de mudança de paradigma que foi a passagem epocal do período medieval para os tempos modernos. O autor avalia esta mudança à luz do clássico de Miguel de Cervantes, *Dom Quixote*. Ele busca “compreender com Cervantes o mundo como ambiguidade” (KUNDERA, 1986, 21).

antes de julgar, as pessoas tendem para ações imediatistas, ou acabam cedendo à cumplicidade com regimes políticos ruins, totalitários, autoritários...<sup>36</sup>.

A partir de tais situações, são necessárias novas propostas ético-políticas, sob uma nova base antropológica, que ajudem a compreender a unilateralidade de nossos pontos de vista, possibilitando a correção de nossa percepção de humanidade e visando o bem das pessoas e não sua eliminação. A aposta versa sobre a possibilidade de superar o pensamento dualista que tende a ceder, ora ao formalismo, ora à redução do ser humano a um modo de vida autorreferencial.

Para encontrar então essa via, é preciso partir da noção ou da convicção de que existe “uma moral comum”, fundada na nossa condição de “ser-no-mundo”. Por mais forte que seja o pluralismo de visões de mundo, os cruzamentos de concepções de ser humano, o conflito de convicções, nada disso é empecilho para pensar essa moral comum, visto que estamos assentados na mesma verdade: a verdade de nossa condição humana (RICOEUR, 1948, p. 27).

A partir dessa “convicção de fundo” e retomado o problema do *Cogito*, *O si-mesmo como um outro*, em seu prefácio se lança a explorar uma análise preciosa da problemática moderna em torno à tradição do *cogito*, cuja questão do sujeito é o problema principal.

É justamente esta questão do sujeito que será posta em crise no período pós-moderno. Ao separar “pensamento” e “ser”, o que ocorre é a afirmação unilateral de um sujeito descolado do real e senhor do sentido. Na visão pós-moderna, este sujeito é um simples engodo, e a teoria reflexiva só um modo errado de pôr a questão das coisas.

Mas antes de ver essa contraposição, voltemos ao *Cogito posto*, cujo iniciador é René Descartes. Descartes ficou famoso por seu “*cogito ergo sum*”, que surgiu no final de uma série de dúvidas impiedosamente lançadas sobre coisas e certezas até então tidas como seguras. Como afirma Kayombo (2004, p. 9): “O pai da filosofia moderna queria dar à ciência (conhecimento) uma base sólida”. Essa base seria constituída por uma “dúvida metódica”, isto é, um tipo de “ambição por um fundamento último e definitivo”.

---

<sup>36</sup> Para Ricoeur, o *cogito* não é “transparente”. Por ser corpóreo, está envolto de opacidade. Neste sentido, Ricoeur reformula a tradição reflexiva. Esta se torna uma componente da visada ética, dado que ela não é nem intuição nem autotransparência, mas apropriação do nosso esforço de existir e do nosso desejo de ser. Contudo, existe no ser humano a tentação prometeica de “adequação da consciência de si ao Cogito e à absoluta transparência da consciência”. E Ricoeur continua: “Prometeu, o filósofo, quer ficar sem sombra. Este titanismo filosófico ignora a si mesmo como uma recusa: esta é sua mentira ou sua ilusão” (RICOEUR, 1949, p. 436).

Descartes está no início dos tempos modernos, na raiz da descoberta do “Novo mundo”, marcado por uma profunda alteração na compreensão das coisas. Neste sentido, “o *Cogito*, como afirma Ricoeur (1990b, p. 223), não é um enunciado inocente”, pois ele pertence a uma idade metafísica para a qual a verdade é a verdade dos entes, e que enquanto tal constitui o esquecimento do ser e a absolutização da objetivação da vida.

Esta ligação nada inocente se explica através de uma profunda associação, muitas vezes negligenciada, entre a era do *Cogito* e o nascimento da ciência moderna, um laço umbilical que determinará um modo de compreensão segundo o qual qualquer forma de pesquisa (científica), acerca de qualquer ente, dispõe do ser, mediante uma representação explicativa.

Assim, torna-se necessário esclarecer os pressupostos dessa ciência – cujo problema se coloca em termos de “pesquisa” (*suchen*), a qual implica a objetivação do ente, colocando-o, mediante um modelo reproduzível, face a nós (*vor-Stellung*), e excluindo assim qualquer elemento pessoal, dado que o que importa é a matematização e exploração quantitativa deste ente.

Decorre de tal postulado, que o ser humano ao calcular, medir, raciocinar torna-se seguro (*sicher*), certo (*gewiss*) do ente, criando assim uma visão linear e incluindo uma concepção científica que se apoiando sobre a física newtoniana, gera a objetivação da vida e atua sob determinada causa fazendo resultar um determinado efeito.

Nasce assim a problemática moderna iniciada por Descartes, quando este faz coincidir “o problema da certeza” com o da “representação”, emergindo o *Cogito*. Nesta metafísica de Descartes o ente fica definido como “objetividade de uma representação” e a “verdade como certeza da representação” (RICOEUR, 1990b, p. 223). Com a objetividade vem a subjetividade, que se põe e se impõe enquanto posição de um sujeito em contrapartida a esse ser certo do objeto. Já não há mais ligação entre pensamento e ser, entre vivente e a vida, entre o existente e o ser pensante.

Na leitura que Heidegger faz sobre esta era, isso só foi possível porque o mundo se tornou “imagem”, (*bild*), um quadro, um espelho que se mantém perante nós. Aí onde o mundo se torna *Bild*, a totalidade do ente é compreendida e fixada como aquilo sobre o qual o ser humano pode orientar-se, como aquilo que ele quer e, por consequência, pode trazer e ter perante si este ente manipulável, ao qual ele aspira poder fixar, imobilizar, num sentido definido, numa representação” (HEIDEGGER, p. 81).

O carácter de representação que se liga ao ente é o correlato da emergência do ser humano como sujeito. Agora o ser humano pode dispor do ente, uma vez que ele se tornou

dominável e pode ser objetivado. Eis a figura do *Cogito absoluto*, figura que precisou de uma determinada época para surgir, na qual o ser humano se põe a si próprio em cena, pondo-se como cena sobre a qual o existente deve, a partir daí, comparecer, apresentar-se, fazer-se espelho, imagem, reflexo, quadro.

É a pretensão de dominar o mundo, o ser, como um todo que inaugura o que Heidegger veio a denominar de época do mundo como espelho, do qual deriva a idade da técnica (da ciência), consequência mais temível, da emergência do ser humano sobre a cena de sua própria representação.

Se a razão, o *Cogito*, ainda abstrato e universal, tinha uma conotação de *substratum*, fundamento que reúne todas as coisas para fazer delas uma base, uma fundação, com Descartes acontece, pois, que “o ser humano se torna o primeiro e real *subjectum*, o primeiro e real fundamento” (RICOEUR, 1990b, p. 224). Produz-se, assim, uma espécie de cumplicidade, de identificação “entre as duas noções do *subjectum* como fundamento e do *subjectum* como eu (*je*). O sujeito enquanto eu-próprio, torna-se o centro com o qual o ente (*das Seiende*) está relacionado”

Eis o nascimento do que se costuma denominar de “humanismo”, que é um tipo de “interrogação” (hermenêutica) filosófica do homem que explica e avalia a totalidade do ente a partir do humano e em direção ao ser humano, trata-se de um antropocentrismo destituído de qualquer base ontológica. É esse pensamento do *cogito* que repousa sobre um modelo prévio de certeza com o qual o sujeito se mede e se satisfaz, fruto de uma tradição metafísica que emerge da relação “sujeito-objeto” interpretada como “*bild*”, como quadro, como vista, que oblitera dissimulando a pertença do ser humano ao Ser.

Resta saber se podemos ainda contar com algo do *cogito* ou devemos renunciá-lo e aniquilá-lo em vista de uma nova proposição de mundo. Como veremos ao longo da tese, a inteligibilidade do *eu* do *cogito ergo sum* cartesiano como consciência pensante, falha por ter radicalizado a redução do *cogito* a uma relação própria entre o pensar e o existir, que podia se adequar a uma lógica intuída racionalmente – *penso, logo existo*. O *Cogito* se torna uma evidência imediata de um tipo aritmético: “se juntarmos partes iguais a outras partes iguais, os todos serão iguais”, ou se tomarmos da matemática a ideia de que “os três ângulos internos de um triângulo são iguais aos outros dois”, formamos uma base do que se compreende como razão.

Aplicada ao sujeito, a posição do “si”, ou seja, a relação entre o *cogito* e o existir do eu, torna-se uma verdade que se impõe, pela clareza imediata de sua existência. Assim, o *cogito* cartesiano se transforma em medida e regra de certeza, que não pode nem ser



verificado nem deduzido, mas que se manifesta como posição de uma existência, a do *Serpensante*. Existir, é para Descartes, pensar. Temos uma verdade de autoposição do sujeito.

Tal lógica, sobretudo, depois da “inversão” (*Kehre*) realizada por Heidegger, vai nos parecer um absurdo. Porém, Ricoeur nos chama a atenção em sua obra *Da interpretação: ensaios sobre Freud*, na qual valoriza o modo como Fichte designava esta verdade clara e distinta para a consciência imediata, denominada de “juízo tético”, ou ato fundante do eu, na medida em que é um juízo que implica uma posição existencial concreta, real, efetiva como *res cogitans*.

Sob tal fato, estamos de acordo com a declaração de Castro (2002, p. 27) quando afirma que “Ricoeur aceita que a evidência do *eu existo, eu sou, eu penso*, seja passível de uma apreensão imediata que a torna indubitável”. Todavia, é preciso lembrar que ao reconhecer tal apreensão, não se está falando de uma “ideia”, mas de uma apercepção, o que transforma a evidência cartesiana em uma verdade tão vazia e abstrata quanto invencível. Como diz Ricoeur (1990b, p. 20): *o eu penso, eu sou*, é uma verdade que fica situada no deserto de uma ausência do próprio sujeito, numa ausência do próprio *eu* que se revela como *res cogitans* cuja essência é o pensar, para quem se pode dizer, que o “*Cogito é um lugar vazio*”.

É essa verdade tão evidente e transparente, que Ricoeur irá retomar, na sequência de Husserl, mas indo além, mediante um trabalho de decifração de si e de ultrapassagem do vazio do *Cogito posto*, por uma experiência *integral do cogito*, resultante da tarefa de “uma descrição do voluntário e involuntário”, bem como do enxerto de uma hermenêutica capaz de compreensão dessa dialética dinâmica do existente e pensante sob o eixo da carne, da vida e da história.

### **1.3. Crise de fundamento: uma filosofia sem absoluto**

Poder-se-ia pensar que a filosofia de Paul Ricoeur seja somente um “salto” por cima da problemática moderna denominada era do “cogito quebrado” para construir sua ética, nada mais enganoso. Ricoeur trabalha uma estratégia metodológica de afastamento e retomada, sempre buscando elucidar pontos cegos e não vistos. Se fizermos um passo para trás, antes de retomarmos a crítica de Hegel, de Nietzsche e de Heidegger a Descartes, veremos como Ricoeur transforma a querela do *Cogito* em uma força que faz pensar, a partir destes três autores que têm como base de sua crítica não Descartes, mas sim a filosofia de Kant e a “visão ética de mundo” que dele nasceu.

Já em Kant é possível perceber uma “via sem volta”, isto é, uma “crise de fundamento” sem precedente, onde emerge um caminho na qual algumas ideias remodelam a compreensão fundamental que temos de tudo. Nasce assim o “projeto Iluminista”, que com Kant e seu princípio moral baseado na “autonomia” e regido pelo critério de “universalização” e “necessidade”, levam tanto a ética quanto a tradição anterior ao destroçamento completo.

É com Kant que o Iluminismo, e com ele o liberalismo tomam forma e se tornam a expressão cultural e política da sociedade moderna. Com esses princípios, as consequências do racionalismo cartesiano chega ao extremo. Os iluministas defendem como valor supremo uma liberdade negativa, a do indivíduo independente de qualquer restrição social<sup>37</sup>.

É neste sentido, que baseando esse projeto na exigência moral, a ética se dissocia da razão autônoma, mas como consequência transformou a pessoa humana em um indivíduo isolado e desencarnado, sem papel social e sem ideia do bem a ser feito. O que Nietzsche fez foi só apertar mais ainda o “martelo”.

Mas antes de tecer crítica ao radicalismo de Kant, Paul Ricoeur considera o que animou Kant a buscar o sentido de uma exigência moral sob o paradigma da autonomia, diante das arbitrariedades possíveis de um conceito errôneo de liberdade.

Depois de Descartes, o filósofo alemão percebe uma extravagância da razão. Kant considera que era necessário distinguir, no seio do *cogito*, o que era “exigência da razão”, daquilo que ele veio a denominar de “patologia do desejo”. Com esta primeira distinção, Kant buscou elucidar o conceito de infinitude que Descartes atribuía à “ideia de infinito” criado por Deus em nós. Contudo, sem sair da base dicotômica criada desde os estoicos e radicalizada por Descartes no campo do entendimento, Kant retoma essa noção de infinitude sob um novo conceito de autonomia sem alteridade (RICOEUR, 2016a, p. 172).

---

<sup>37</sup> Kant constrói um sistema no qual busca explicar a liberdade em termos do antigo problema entre “determinismo e indeterminismo”, na tentativa de mostrar como a liberdade participa, sem aí se perder, na vida de uma consciência e no sistema dos fatos psicológicos que aí se desenrolam” (RICOEUR, 1990b, p. 201) o problema surge quando se busca uma coincidência da liberdade com a causalidade psicológica, um problema sem solução. A partir daí o dualismo se impõe, desvelando duas funções do *cogito* sem unidade possível: a função da verdade a operar no determinismo; e a função da liberdade a operar na consciência ativa e produtiva. De um lado temos então, o plano dos fenômenos onde se dá o encadeamento dos motivos; e do outro, se concentra tudo aquilo que pertence ao sujeito no ato de um pensamento feito para a objetividade. Se tudo está salvo, nada está garantido, visto que o sujeito que daí surge não é nem o “eu” (*moi*) e nem “a pessoa”. Tendo dado uma base sólida para a “razão” enquanto entendimento voltado para a objetividade, exclui-se totalmente o fenômeno para o campo do inefável. Não se sabe nada “do poder ideomotor”, que Kant denomina de “liberdade arbitrária”, lançando tudo para o beco sem saída da representação considerada como a realidade fundamental da qual é preciso partir. (RICOEUR, 1990, p. 210).

É sob esta nova base que Kant busca desenvolver a “descoberta” desta noção de “infinitude”. Com efeito, após a tematização da infinitude, o que ocorreu foi a própria “crise de fundamento” na sociedade ocidental, modificando a compreensão metafísica e “a visão ética de mundo” que sustentavam o entendimento que se tinha do ser e do humano. Se em Descartes havia uma tematização fina da ontologia, em Kant o campo se restringe a uma única via: uma epistemologia radical do *cogito*, cujo pressuposto básico é de que o acesso ao “ser” em si está vedado. Eis os primeiros sinais da crise de fundamento, que irá se agravar com a noção de finitude, própria dos sujeitos mortais.

O impacto desta “crise” afetou “não só as soluções, mas a posição dos problemas” relacionado ao ser e ao humano. A partir do “aparecimento da subjetividade infinita” e da morte como tema da finitude, ocorre, assim, “no plano da filosofia ocidental” um verdadeiro abalo sísmico que atinge “nas profundezas do pensar, do pensar do ser” (RICOEUR, 2016a, p. 172).

Com a descoberta da infinitude, o ser humano se desprende de tudo o que o limitava, o amordaçava à cultura, o prendia aos costumes e às regras sociais. Nasce em cada um o desejo de autonomia que funda a construção pessoal. O ser humano reivindica o seu próprio espaço, arrisca a realizar sua própria existência a partir de sua liberdade.

Todavia, o que Kant nota é que esta descoberta podia se assentar numa resolução individual de vida, sem consideração alguma pela figura do outro no horizonte e sem levar em conta a própria noção de temporalidade que põe tudo sob o véu da incerteza. Foi este dilema que conduziu Kant a pôr limites à razão (*Crítica da razão pura*), através do que denominamos de “exigência moral”.

Num pequeno livro intitulado *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, Ricoeur promove um retorno à preocupação de Kant, pondo à luz sua preocupação moral ligada ao agir *ilimitado, desmedido, infinito* e, por isso, temerário para a convivência humana, devido ao potencial de efetivação do mal no mundo. Assim, se temos, de um lado, a descoberta da infinitude e da subjetividade; de outro, o mal não deixa de ser um problema para a filosofia. Contudo, onde Kant coloca limites à razão, Ricoeur considera a pessoa para além do agir mal, permitindo ao ser humano refletir sobre o “seu melhor possível”.

Sabemos hoje que o filósofo alemão queria superar uma visão metafísica anterior, na qual se misturava um tipo de reflexão sobre o mal com um tipo de saber especulativo. Foi Santo Agostinho que estabeleceu os fundamentos desta filosofia com sua doutrina do mal como não-ser ou como privação do ser. Esta visão agostiniana atinge sua forma exemplar com a teodiceia de Leibniz (1646-1716).

A partir de Leibniz, a filosofia se vê tentada a explicar o mal pelo recurso da razão, sob uma dupla tendência: a primeira, busca explicar que toda forma de mal é reunida sob o conceito de mal metafísico e encontra justificativa na imperfeição inevitável das criaturas. A segunda, baseada no princípio da razão suficiente fundamenta o otimismo metafísico que sustenta que o nosso mundo é o melhor de todos os mundos possíveis. Como não podemos calcular as razões do bem e do mal, devemos nos contentar com as “migalhas do princípio do melhor” e a observação estética de que o mal e as imperfeições das criaturas individuais servem para destacar o bem e a perfeição do Todo.

Esta visão não abre espaço para compreender o mal inescrutável, o mal no mundo, o mal no qual o lamento do justo sofredor é deixado sem resposta. Mas o pior, é quando tudo passa a ter uma justificativa racional. É esta construção ideal da teodiceia<sup>38</sup> e da ontoteologia que desmorona diante da crítica kantiana.

Para superar esta via especulativa, Kant propõe, em seu lugar, uma nova e sóbria “visão moral do mundo”. O mal não é um objeto de justificação, mas de luta moral. Neste sentido, o mal permanece inescrutável em sua razão de ser. É preciso conter o mal, impondo-lhe as exigências da própria razão.

O problema agora se dá no sentido inverso; tentando sair do problema metafísico do mal moral relativo à liberdade infinita (que abria espaço para a arbitrariedade), Kant estabelece uma confusão entre inclinação (*possibilidade de fazer o mal*) e desejo (optativo da vida boa)<sup>39</sup>:

É essa situação que Kant interiorizou, colocando no mesmo sujeito o poder de comandar e o de obedecer ou desobedecer. A inclinação encontra-se desde então definida pelo seu poder de desobediência. Esse poder, Kant o assimila à passividade inerente à inclinação, que o faz chamar “patológico” o desejo (RICOEUR, 1991a, p. 244).

Ao fazer tal associação do dever à vontade livre, no seu rigorismo, Kant considera o *desejo*, interior à vida de cada ser humano, como inimigo do dever. Ser livre, a partir daí, já não é apenas ser independente dos próprios desejos, mas ser capaz de subordinar a própria ação à lei do dever ou, em termos kantianos, de submeter a máxima subjetiva

---

<sup>38</sup> A teodiceia é uma espécie de “teologia racional”. Ricoeur (2011b, p. 171) sempre se mostrou avesso a qualquer projeto relativo a essa forma de saber, que segundo ele está na raiz do pensamento ontoteológico, isso é, do saber absoluto. Neste sentido, a teologia racional, que se alimenta frequentemente na antiga teologia natural, até mesmo no teísmo, opõe-se efetivamente a uma hermenêutica do discurso religioso (ou a uma “fenomenologia da religião”: cf. *Lectures* 3, p. 263-271) na medida em que tenta justificar pela razão natural crenças racionais separadas de toda linguagem religiosa original.

<sup>39</sup> A ideia de *optativo* percorre toda a ética de Ricoeur. O *optativo* faz parte da estrutura gramatical e designa a ideia de aspiração: “Feliz aquele que...!” (RICOEUR, 1995, p. 162).

da ação à prova da regra de universalização: “Age de maneira tal que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT apud RICOEUR, 2016a, p. 165).

“Todas as dificuldades da filosofia da liberdade de Kant [...] limitam-se a essa conjunção da liberdade com uma lei formal vazia”, à qual se vê ruindo hoje, em razão de sua confusão entre ser e a ontoteologia<sup>40</sup>. Ao negar Aristóteles, Kant se privava da meditação sobre as “excelências” da ação (ou “virtudes”). Este divórcio entre desejo de vida boa e exigência moral, traz algumas dificuldades: a primeira e a segunda dificuldades são:

conciliar com a experiência humana comum essa vontade objetiva, idêntica à razão prática, inteiramente contida na relação simples, necessária, infalível, da espontaneidade da liberdade com a legalidade do dever.

depurar assim a experiência humana de todos os seus traços empíricos, Kant torna incompatível o próprio projeto [...] cuja análise engendra somente cisões: cisão entre a racionalidade e o princípios dos desejos, cisão da forma da vontade e de seu objeto, cisão da virtude e da felicidade (RICOEUR, 2016a, p. 165).

“Kant nos deixa com os fragmentos dispersos da síntese prática”, (RICOEUR, 2016a, p. 166), pondo de um lado, a esfera do dever; e do outro, a esfera do desejo; de um lado, a esfera objetiva, unicamente determinada pela lei; de outro, a vontade subjetiva, dilacerada entre ela própria e o desejo.

Ao erigir as normas morais enquanto algo que não se deve transgredir, o filósofo de Königsberg estabelece um tipo de rigorismo, gerando o olhar punitivo e julgador sobre qualquer pessoa que transgrida a norma, devendo, portanto, ser punida com todo rigor da lei. Neste sentido, Kant deixa de lado, em nome do universalismo, tudo aquilo que em circunstâncias muito especiais poderia fazer exceção, e que, embora contrariando o legal no sentido da razão prática, não seria injusto, mas ao contrário, justo.

Em outras palavras, Kant não leva realmente em conta nem as éticas particulares, nem as situações imprevisíveis que podem obrigar a cometer infrações às normas morais, como no caso de ter que mentir ou omitir, como fizeram alguns médicos em certas circunstâncias de perseguição, no período nazista, com o fim de não entregar judeus aos soldados nazistas, sabendo que a atitude de dizer a verdade seria a pior escolha.

---

<sup>40</sup> É compreensível, mas não aceitável a confusão de Kant sobre a questão metafísica e ontológica em Aristóteles. Aristóteles, como bom discípulo de Platão, não conseguiu se desvencilhar da “ideia de ser imutável, separado e imóvel” (*Ontologie*, 1986, p. 510). Contudo, permanece aberta a questão de saber “se a ontologia é necessariamente uma teologia racional” (GUERRA, 1996, p. 15).

Diante de tal cisão, Paul Ricoeur (1991a, p. 332) toma distância do kantismo, cujo formalismo ele irá analisar em *O si-mesmo como um outro*, como sendo um pensamento que exclui o desejo, a adesão, a convicção, e portanto todas as dimensões contextuais das escolhas: “Kant dirigia sua estratégia de depuração contra a inclinação, a busca do prazer ou da felicidade (confundindo todas as modalidades afetivas)”. Eis a raiz da “crise”.

A partir da crise, o que aconteceu foi que o imperialismo do apriorismo kantiano acabou por levar a filosofia para um ceticismo total, rompendo completamente com a tradição ética. A realidade se desliga da problemática central da filosofia. Como afirma Alain Thomasset (2011, p. 293):

Ao eliminar a concepção da ética clássica que dava à natureza humana uma perspectiva teleológica, o “para o qual” ela deveria tender e progredir, a ética moderna kantiana se desligou do contexto social que dava conteúdo à moralidade e se transformou em puro formalismo.

Segundo Alasdair MacIntyre em seu livro *Depois da Virtude*<sup>41</sup>, fazendo um juízo severo ao kantismo, o que a experiência mostra é que o formalismo vazio e sem referência alguma às experiências humanas das virtudes, pode se assentar nas máximas mais perversas (MACINTYRE, 2001, p. 86). Diante de tal vazio, os filósofos pós kantianos entram de cheio no romanticismo idealista e solipsista. Isso permite a MacIntyre criticar o vazio moral de Kant, como a mola propulsora do individualismo moderno permissivista e sentimentalista, dado que o indivíduo que agora se encontra sem modelo, sem tradição e sem perspectiva, pode então se entregar ao seu egoísmo e à busca do prazer máximo.

No campo prático, a partir de Kant, as ciências assumem um outro rumo, invertendo o postulado kantiano que dava primazia às ideias como reguladoras das formas materiais, os filósofos empíricos dão primazia ao sensível e suas *leis internas*, suas regras que precisam ser decifradas. Esses dois polos traduzem uma contradição e aporia sem igual, que é preciso superar.

---

<sup>41</sup> De acordo com MacIntyre (2001, p. 86), o próprio Kant admite a possibilidade de o imperativo categórico ser cumprido por máximas egoístas se tivermos uma inclinação perversa. Além disso, Kant aceita acriticamente o conteúdo da moralidade que lhe vem de sua herança luterana: “Kant não fica devendo, naturalmente, acerca de quais máximas sejam de fato a expressão da lei moral; os homens e as mulheres virtuosos comuns não precisaram esperar que a Filosofia lhes dissesse em que consistia a boa vontade, e Kant não duvidou nem por um momento que as máximas que aprendeu com os próprios pais virtuosos fossem as que deviam ser justificadas por um exame racional”.

#### 1.4. A consideração do sujeito como vontade: um projeto centrado na pessoa

A aposta de superação desse dualismo epistemológico, considerada como caminho exigente e tarefa árdua, conduz os filósofos a retomarem a questão do ser e formularem a partir daí, uma compreensão melhor do que somos depois da era do *cogito* exaltado e desse moralismo cético e rigorista. Isso que se tornou a pedra de tropeço para a filosofia contemporânea, fez Ricoeur aprofundar o tema da “atenção”, indo da esfera fenomenológica para a temática ontológica do ser humano como abertura e desejo do ser.

Ao falar da consideração, o que ele busca são novas bases para compreender a pessoa humana em sua totalidade, evitando assim toda e qualquer forma de reducionismo, sobretudo, de natureza psicológica, que no seu tempo, com técnicas avançadas sobre o cérebro humano, tinha como objetivo reduzir a “vontade” humana a simples noção de força, pulsão, ou impulso, tendo como resolução as explicações mecânicas vinculadas por nexos causais (RICOEUR, 1948, p.37)<sup>42</sup>, até anular por completo a noção de consciência. Desse reducionismo, o que está em jogo é a própria responsabilidade que só pode ter sentido se houver uma consciência capaz de reconhecer em si mesma uma subjetividade.

Todavia, antes de adentrar no campo da ontologia, Ricoeur faz sua incursão no terreno da fenomenologia. Sua intenção é clara, aprender a colocar entre parênteses, isto é, em estado de *epoché*<sup>43</sup> qualquer visão prévia de ser, qualquer julgamento antecipado acerca da existência. É preciso “voltar as coisas mesmas” para que elas se mostrem.

Assim Ricoeur se inscreve na corrente criada por Edmund Husserl que retoma a pesquisa de Franz Brentano sobre a intencionalidade. O método fenomenológico é originalmente um método filosófico, uma forma de se expor a algo, sem intenção, sem medo, pondo em suspensão tudo aquilo que se sabe, até então sobre esse “algo”, expondo-se assim a um contexto obscuro, perdendo todas as balizas, para apreender a essência de uma coisa. No caso de Ricoeur, a “coisa” é a vontade humana, colocando entre parênteses

---

<sup>42</sup> Brentano (2008, p. 42) já havia rompido e superado o reducionismo da psicologia experimental de seu tempo. Seu ponto de partida, é de ter sido inspirado por Aristóteles, a fim de enfatizar a necessidade de retornar à “percepção interna de nossos próprios fenômenos psíquicos”, a ponto de declarar que “a Psicologia repousa sobre a percepção e a experiência. Mas seu recurso essencial é a percepção interna de nossos próprios fenômenos psíquicos, consistindo em uma representação, um julgamento. O que é prazer e dor, desejo e aversão, esperança e inquietação, coragem e desencorajamento, decisão e intenção voluntária, nunca o saberíamos se a percepção interna de nossos próprios fenômenos não nos ensinasse”

<sup>43</sup> Como afirma Giovanni Reale (1991, p. 563): “Fazer *epoché* significa muito mais suspender o juízo, antes de mais nada, sobre tudo o que nos dizem as doutrinas filosóficas, com seus incluídos debates metafísicos, sobre o que dizem as ciências, sobre aquilo que cada um de nós afirma e pressupõe na vida cotidiana, isto é, sobre as crenças que tecem aquilo que Husserl chama de *atitude natural*”.

“o mito da inocência e a empírica da culpa”<sup>44</sup>, isto é, “culpa e transcendência” (RICOEUR, 1948, p. 31)<sup>45</sup>.

Neste sentido, Ricoeur inaugura seu pensamento com sua tese de doutorado *O voluntário e involuntário* (*Le volontaire et l'involuntaire*), obra que ele termina em 1948 e que só publica em 1950. *O voluntário e involuntário* define antes de tudo o projeto ricoeuriano de uma filosofia da vontade, explorando uma nova compreensão entre “as essências do ato volitivo com a existência corpórea e temporal da subjetividade humana” (CASTRO, 2002, p. 23), que desvela o elo estrutural e ontológico de “reciprocidade entre voluntário e involuntário”, e uma fina dialética onde qualquer pretensão de vontade pura torna-se ilusória, pois sempre limitada por forças involuntárias, cuja questão fundamental será: como lidar e integrar o involuntário que molda a vontade humana?<sup>46</sup>

Inspirado pela obra de Edmund Husserl, a quem traduzira uma obra para o francês, *Ideen I*, o jovem filósofo assume o método fenomenológico com o qual elabora a teoria eidética do ato volitivo, onde busca “dissociar o núcleo descritivo da fenomenologia, da interpretação idealista” (RICOEUR, 1995c, p. 61).

Isso lhe permitiu distinguir no texto de Husserl um duplo sentido de “redução eidética”, uma mais ligada ao realismo, na qual a “redução fez com que o surgimento enquanto tal, de qualquer fenômeno, se destaque mais nitidamente” (RICOEUR, 1995c, p. 61). Já a segunda, adotada pelo próprio Husserl, encorajada por Eugen Fink, “a redução tornou possível a quase fichteana produção da fenomenalidade por meio da consciência pura, que apresentou a si própria como fonte de todo o surgimento, mais original que qualquer recebida da exterioridade” (RICOEUR, 1995c, p. 61).

A primeira via permitia um equilíbrio entre realismo e idealismo, próxima da tendência existencialista da filosofia de Gabriel Marcel. Já a segunda, muito marcante em *Meditações cartesianas*, Husserl “reconstruiu um novo idealismo, próximo do

---

<sup>44</sup> A culpa é compreendida, neste início da investigação de Ricoeur, como o resultado de uma prática do mal. Neste sentido, a culpa é sinônimo de mal.

<sup>45</sup> Em sua obra *Autobiografia intelectual*, Ricoeur (1995c, 104) demonstra que a força da *Metáfora viva* estava justamente em fazer ver o papel importante da *epoché* aplicada ao campo da vida, onde a “suspensão da referência de primeira ordem da linguagem natural (o sentido literal, as ruínas dos escombros) abria campo a uma referência de segunda ordem na qual o mundo se manifesta, não mais como um conjunto de objetos manipuláveis, mas como horizonte de nossa própria vida e dos nossos projetos, ou seja, como nosso ser-no-mundo”.

<sup>46</sup> Fazendo uma espécie de recordações e retratações de seu percurso filosófico, como uma autobiografia intelectual, em 1995, Ricoeur escreve uma espécie de autobiografia intitulada de *Réflexion faite*. Neste texto, Ricoeur constata que quando descobriu a fenomenologia, a questão da percepção já havia sido estudada por Maurice Merleau-Ponty. Querendo dar uma contribuição ao “grande livro” de Merleau-Ponty, Ricoeur escreve que sua ambição, não sem uma certa ingenuidade, era de ser “uma contrapartida na ordem prática” à Fenomenologia da percepção.



neokantismo que ele combate: a redução da tese do mundo, é com efeito, uma redução da questão do ser à questão do sentido do ser, tudo se reduz à perspectiva do sujeito” (RICOEUR, 1990b, p. 10). Neste ponto, Merleau-Ponty partilhava a mesma percepção de Ricoeur mantendo certa resistência com relação ao lado idealista da “redução eidética”.

Feito tal ressalva, Ricoeur assume e incorpora esse método à sua pesquisa que é de estender e alargar, mediante o método da análise eidética, as operações da consciência às esferas do afeto e da vontade, do desejo e do querer. A fenomenologia descobre assim o “*Cogito no interior do ser e não o contrário*”, no qual o “corpo-sujeito é a imagem feita carne” (STEEVES, 2016, p. 69). Do *Cogito* vai-se ao “*ego sum*”, antes mesmo de compreender o campo da intersubjetividade da ação humana, ação que não tem nada de neutralidade, uma vez que expõe o agente humano na esfera pública do viver.

A partir desta nova abordagem reflexiva sobre o ser humano encarnado, Ricoeur declara que do interior do próprio método a existência humana parece romper o campo da pureza descritiva. Desvela-se o limite do método, sem retirar em nada sua grandeza que é a de suspender qualquer juízo de valor sobre a estrutura essencial da vontade. Contudo, com o emergir do ser para a existência, o método começa a se complexificar exigindo uma série de cruzamento de métodos diferentes, capazes de interligar o fenomenológico com o existencial, sobre um eixo central, o “corpo-próprio”, sobre o qual se funda sua primeira abordagem filosófica chamada de “fenomenologia existencial”<sup>47</sup>.

Com essa terminologia, torna-se explícita que o objeto de análise não é um “eu” fechado na circularidade de si próprio, qual *res cogitans cartesiana*, mas sim um “eu-corpo-aberto-ao-mundo” (CASTRO, 2002, 26), isto é, um eu volitivo encarnado, que se atualiza no mundo mediante o corpo como seu órgão.

Neste sentido, Ricoeur demonstra que a consciência se encarna no afeto e na vontade não ficando restrito ao campo da percepção e aos “atos representativos”, que reduziria o campo fenomenológico ao plano visual, da imagem, perdendo de vista a dimensão poética e discursiva do ser. Existir enquanto ser humano é “ser-para-o-dizer”. Do silêncio do ser, emerge a escuta do *verbo*. Eis uma pedra de toque para uma filosofia

---

<sup>47</sup> Ricoeur utiliza esta expressão, em «*From the Existentialism to the Philosophy of Language*», in *Philosophy Today*, 17, 1973, p. 89, para caracterizar os seus estudos dos idos de 1950, perfeitamente integrados no movimento do pós-guerra denominado de “fenomenologia existencial”. Michel Renaud, em *Fenomenologia e hermenêutica, o projecto filosófico de Paul Ricoeur*. In. *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XII-4-1985, Faculdade de Filosofia de Braga, 1985, p. 415, utiliza esta mesma expressão para caracterizar a metodologia utilizada por Ricoeur em *Voluntário e involuntário*.

atenta a outras dimensões da existência, a outras formas de acesso ao ser, não mais da invasão e exploração do ver, mas do acolher, do escutar.

Ao ver emergir do interior do ser o dizer (algo que Ricoeur denominará de “veemência ontológica”), a luta de Ricoeur será de retomar uma “unidade” possível, poética e existencial, entre ser e pensar, no qual o saber se alarga.

Porém, para que tal empreendimento seja possível, o que Descartes via como “o eu exilado do mundo”, Ricoeur mostra que tal situação é apenas o desvelar de uma capacidade humana de se distanciar do vivido, algo que vem à luz com o método fenomenológico. A questão é como justificar essa capacidade de se distanciar do vivido.

Ricoeur assume de frente a tarefa de demonstrar esta via possível que é próprio do ser humano. Para isso, é preciso compreender uma lógica humana diversa do “estatuto da ciência da natureza”. Esse postulado é fundamental para a questão ética, uma vez que através dele que a filosofia se abre para o outro. Husserl havia sinalizado tal via, mas ficou aprisionado pelos próprios pressupostos dos quais queria se livrar. Ao definir a “prioridade da intencionalidade *ad extra*”, já dava abertura para dismantelar qualquer pretensão “*ad intra*”.

Neste sentido, o empenho de Ricoeur, como ele mesmo declara em *Autobiografia intelectual*, é assumir de frente, não mais a falsa ideia de consciência como transparência a si, mas acolhimento da opacidade que existe e que impede que o sujeito se coincida consigo mesmo. É esta “barreira” da não coincidência a si que abre espaço para uma reinterpretação da “teoria reflexiva” como processo de autocompreensão e autoconhecimento.

Assim, se a lógica cartesiana prezava pela formalidade cuja circularidade gira sobre o mesmo eixo da exatidão, certeza, coerência; a dimensão reflexiva, inerente no sujeito que somos, exige por sua vez o reconhecimento daquilo que os medievais chamam de “lógica transcendental”<sup>48</sup> em oposição a lógica formal. É a lógica transcendental que estabelece as “condições de possibilidade” e não as condições de objetividade de uma natureza (RICOEUR, 1990b, p.21).

---

<sup>48</sup> Paul Ricoeur é formado na matriz cartesiana do pensamento francês, seguindo assim as regras básicas do *Discurso do método* de Descartes, normativas para quem se dedica à sabedoria, que é a arte de proceder por: evidência, análise, síntese e enumeração. Sob tal matriz, Ricoeur toma como ponto de partida para sua compreensão do ser humano, separado do “todo”, e por isso, cindido, ferido, a noção de uma “lógica transcendental” que o guia na construção do seu conceito de pessoa como “mediação”, “intermediário”, capaz de reintegrar o “todo no fragmento”, o “universal no concreto”, a pessoa na comunidade, mediada por todas as suas dimensões, querer, imaginar, pensar, sentir, na qual nenhuma prevalece sobre as outras.

Sem um tal pressuposto, qualquer pensamento está condenado a “se repetir”, reproduzir-se, afirmar-se como o mesmo de sempre. Além disso, é sob esta mesma “condição do pensamento transcendental” que descobrimos a “condição de apropriação do nosso desejo de ser”<sup>49</sup>. Eis como Ricoeur defende, na mesma direção de Husserl, a possibilidade de o sujeito se distanciar do “vivido” ao qual aderimos pura e simplesmente, base de toda falsa consciência.

É neste sentido que a descoberta da reciprocidade do voluntário e involuntário, permite observar, de maneira imediata, uma dialética mais sutil das relações entre passividade e atividade no seio do agir humano. Diante de tais constatações, Ricoeur dá um passo decisivo na compreensão do ser humano e de seu agir. No agir está o padecer, o sofrer. Não há como pensar ações neutras. Toda ação causa algo no mundo. Por uma ausência de compreensão desse dado ontológico, permanecemos presos aos pontos cegos de uma sociedade positivista, uma vez que por uma certa “espontaneidade”, a tendência é partir dos dados de fatos sem considerar o que vem antes e depois.

Neste sentido, e de algum modo influenciado pela corrente protestante e pelos discursos de Karl Barth, Ricoeur busca elaborar uma nova base epistemológica: superar a era da representação moderna, na busca de explorar dimensões que são negligenciadas e que podem e devem ser acolhidas, para superar a cultura da “representação”, do “espetáculo”, do “imediatismo”. Sua aposta se volta então, como veremos em sua última obra, para a capacidade humana da “acolhida”, da recepção, passando da “voz ativa” da afirmação do “ego” para a “voz passiva” do acolhimento do ser.

É neste sentido que ele defende que o modo do *ser se doar é mais ouvida do que vista* (RICOEUR, 1986a, p. 219), uma vez que fiel a Aristóteles, ele assume a ideia de que o ser se doa em múltiplos sentidos, e o sentido está mais no campo da significação e do *verbo*, que da perspectiva e da visão. Dado isso, pode se afirmar que o mundo não é só palco de visão, dominação e controle, mas da fala, da escuta, da acolhida e da atenção.

Aos poucos Ricoeur vai assumindo uma noção de ser dinâmica, viva, atuante. Neste ponto, a filosofia de Sartre causa lhe estranhamento, uma vez que a noção de ser sartriana não tem nada de vivaz, sendo o ser pura frieza, totalmente inerte, o que gera uma falsa percepção centrada no tema do “nada”, da “liberdade”, que se torna o tema central

---

<sup>49</sup> Como declara Castro (2002, p. 87), para Ricoeur “um dos méritos do transcendentalismo reside precisamente no fato de ter aberto uma nova abordagem filosófica: a da totalidade. Para alcançar a totalidade humana Ricoeur tenta integrar na reflexão filosófica a pré-compreensão do homem como um todo, na medida em que numa visão global do ser humano, não existe dicotomia entre o “eu penso” e o “eu quero”, ou seja, entre o conhecimento e a vontade”.

da obra de Sartre, até o ponto de levar este filósofo a pensar a liberdade como absoluta, capaz de se determinar com total independência de qualquer causa e motivo.

Ricoeur transfere então a análise eidética para o ato volitivo. A intencionalidade se volta para o “projeto”, já desenvolvido por Heidegger em *Ser e tempo*. A análise eidética da intenção voltada para o campo volitivo se distribui então sobre: a) O *projeto* que tem como correlato o *pragma*, isto é, a coisa a ser feita por mim; b) o *motivo* cujo correlato é a razão para a ação; e c) o *movimento* voluntário marcado pela alternância entre o impulso vibrante da emoção e o ponto de vista tranquilo do hábito; d) e por fim, o *consentimento* que tem como correlato o involuntário “absoluto” – sob o estandarte daquilo que é denominado como carácter, isto é, a figura estável e absolutamente não escolhida do ser existente; a vida, essa dádiva não premeditada do nascimento; e o inconsciente, essa zona proibida, para sempre inconvertível em consciência real.

Esse caminho eidético, no qual decai qualquer forma de julgamento axiológico ou epistêmico, conduz Ricoeur a uma segunda dimensão em sua tese que o aproxima de Gabriel Marcel, onde a eidética da vontade se tangencia com o corpo concreto. Se de um lado, a relação do corpo situado no mundo físico deve passar pela *objetividade*, no sentido de estudo intelectual das estruturas inerentes à relação de reciprocidade ontológica entre o querer e seu corpo, que dá origem ao que Marcel chama de “*probleme*”<sup>50</sup>, de outro, tal relação deve atingir o campo da “*existence*” ou, seguindo a terminologia do filósofo existencialista, ao “*mistère*”<sup>51</sup>.

Este cruzamento permite ao filósofo de Valença assumir e explorar análises mais sutis e ricas de distinção, com as quais se desenvolve uma perspectiva mais dinâmica do sujeito encarnado, marcada pela “dialética da ação e da resignação”, cujo corresponde era uma “ética ainda implícita” e não explorada, na qual a dialética do domínio e dos limites, se manifestam simultaneamente no sujeito incarnado e “capaz de colocar à distância os seus desejos e os seus poderes, em suma, um sujeito dono de si e servidor dessa necessidade figurada pelo caráter, o inconsciente, o nascimento e a vida” (CASTRO, 2002, p. 25).

---

<sup>50</sup> Para Gabriel Marcel, “há problema e há mistério. Os problemas são para ser resolvidos, os mistérios para ser respeitados” (GOUVÊA, 1995, p. 34).

<sup>51</sup> Gabriel Marcel mantém na sua obra uma profunda referência ao mistério da vida e Ricoeur aprende com o seu mestre a rejeitar os reducionismos que pretendem explicar integralmente o ser humano e a cultura. Ouçamos Marcel (1964, p. 156): “A esta altura devemos fazer um ataque direto a certos tipos de formulações gerais do tipo ‘isto é somente isso...’, ou isto não passa disto’, ou coisas do gênero. Cada reducionismo depreciativo desta natureza está baseado no ressentimento, ou seja, numa paixão que tem por base um violento ataque direto contra toda a integridade do real”.

Emerge disso as implicações do agir e do sofrer, algo que se tornou explícito em uma palestra denominada *L'unité de volontaire et de l'involuntaire comme idée-limite* na qual o autor apresenta sua tese e se dá conta desse desdobramento.

Ricoeur descobre assim uma mediação, na fenomenologia da reciprocidade entre voluntário e involuntário, entre duas posições conhecidas: dualismo e monismo. Esse desdobramento ganha densidade e é sintetizado pelo autor francês na frase de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Essa é a base antropológica do autor francês, arbitrar o duelo entre monismo e dualismo. Porém, o campo de mediação não é totalmente inerte e pacífico. Ricoeur, seguindo a intuição de Pascal, compreende que essa mediação é dramática, o que o leva a aprofundar mais tarde, em *L'homme faillible*, a “ontologia da desproporção” que mantém o ser humano estendido entre dois polos: o finito e o infinito.

Aos poucos, descobriremos como o filósofo francês enriquece seu método sobre o “eixo da filosofia do sujeito encarnado”, por uma espécie de “excedência de ser”, que nos anos 1960 abrirá a porta para compreender o ser como “veemência ontológica”. Neste ponto, o método puro não consegue abarcar tudo. Por ser marcadamente um método eidético, ele não poderia levar em consideração o “reino empírico da vontade”, dado que através dele não era possível distinguir entre um “reino de inocência” e um “reino de transgressão” (RICOEUR, 1995c, p. 64), seja do voluntário, seja do involuntário. Neste sentido, o reino concreto e histórico no qual emerge o sentido da “má vontade”, acabava ficando de fora de uma eidética da vontade, por serem análises neutras e abstratas.

Ricoeur busca assim distinguir desde cedo as esferas neutras do desejo e da vontade, daquela região que é do domínio das paixões, no qual emerge o drama do “cativeiro do desejo”, desejo aprisionado, alienado, vilipendiado, distorcido, muitas vezes investidos num objeto integral com finalidade de “posse”, “poder” e “valer”. Temos aqui uma pedra de toque para uma ética que aprenderá desde cedo a separar “o joio do trigo”, a contingência do mal e a estrutura fundamental do ser humano que é desejo de ser e esforço de existir, ou para dizer com Ricoeur (2011, p. 158), o ser humano que é “alegria do sim na tristeza do finito”.

### **1.5. Da crise do *cogito* à retomada do ser**

Retomando essas bases fenomenológicas iniciais presentes em sua tese de doutorado, Ricoeur explica numa palestra o seu artigo intitulado *A unidade do voluntário e involuntário uma ideia-limite*, em torno à sua tese, algo que estava implícito, uma “ética

do agir e do sofrer”. É esse dado implícito que o conduz a explicitar sua ontologia sobre o ser humano agente e sofredor e assim construir uma ética da consideração, levando a sério a “reflexão de si como abertura ao outro”.

Da descrição eidética descobre-se o sentido humano da “reciprocidade ontológica” entre liberdade e motivação, voluntário e involuntário. Porém, o ser humano não é só abertura, ele também é decisão e escolha dos valores com os quais busca guiar a própria vida na sua relação com os outros.

É na abertura ao outro que a questão ética toma relevo e o sentido de justiça emerge da própria natureza ontológica do ser. A categoria do ser quando posta na relação com o Outro sofre, sob a perspectiva ricoeuriana, um processo de intercâmbio com a categoria do bem do qual deriva o sentido do justo<sup>52</sup>. Sem se deter por enquanto sobre este ponto, pode-se afirmar que a questão da alteridade será o ponto central da preocupação do filósofo francês nas décadas de 1980 e 1990. Todavia, o esforço desse período inicial (1950-60) é como demonstrar que o abrir-se ao outro é constitutivo do próprio ser do humano.

Com intuito de encontrar um caminho de mediação entre duas vias extremas: a de Heidegger, com sua redução ontológica e a de Lévinas em sua radicalidade heterológica, Ricoeur visou reconstruir uma ética de abertura valorizando a noção antropológica da reflexão que temos de nós mesmos.

Para isso, Ricoeur reconhece que não é mais possível se manter no nível de uma tradição do *Cogito* cartesiano. Esse empreendimento foi derrubado por completo, gerando uma crise de fundamento, um “vazio” de absoluto, uma “perda de totalidade”. O ser humano se torna um sujeito histórico, sem começo, sem um fim definitivo, ele precisa reconstruir o sentido que quer dar a si.

Isso que soaria estranho a alguém sensível à dimensão religiosa e a uma “crença” criacionista, é acolhido com serenidade por um autor proveniente da tradição cristã

---

<sup>52</sup> Ricoeur (2004, p. 220) em um artigo *Le juste, la justice et son échec*, apoiando-se em Aristóteles e nos medievais, assume o conceito de justiça como uma “ideia orientadora” e primordial em relação ao reino das regras, normas e leis, que é o do direito positivo: “Quando falamos de uma ideia reguladora, somos lembrados da teoria medieval do transcendental, que iguala o bom, o verdadeiro e o belo com a eminência do ser, tomado em sua relação principiológica com a ação, a teoria e a estética. Os escolásticos levaram a abstração especulativa ao ponto de professar a conversibilidade mútua dos transcendentais entre si e com a ideia de ser. A teoria moral que mais se aproxima da experiência comum, como pretende ser a ética aristotélica, assume espontaneamente uma implicação comparável do verdadeiro e do belo no justo: o desejo de viver bem que Aristóteles coloca na base da reflexão ética não passa sem a admissão de uma força de autoposicionamento, de uma aprovação inaugural que retira a afirmação do bom e do justo da arbitrariedade subjetiva do coletivo ou, em uma perspectiva moderna, da redução dos chamados fatos morais à meros fatos sociais ou biológicos”.

protestante, o que chama a atenção de muitos leitores. Tal situação se torna aguda no final de *O si-mesmo como um outro*, que na verdade dá o tom à esta obra ética de Ricoeur, ética tecida sob o estilo de “ironia socrática”, de um “saber sem absoluto”, diante do “espaço vazio” que surgiu com a “crise de fundamento” e a queda das “grandes narrativas”, intensificada pela descoberta do terror produzido nos campos de concentração, a desumanização da humanidade, fruto da “paixão violenta” de um pensamento que resulta do ressentimento de quem se recusa e assim ataca diretamente a “integridade do real”, para absolutizar a própria perspectiva.

### 1.5.1. Hegel e a tentativa de síntese ante a crise de fundamento

É preciso fazer um pequeno *excursus* para compreender esse fato que marcará o pensamento de Ricoeur diante da crise de fundamento. Foi o jovem Hegel (1770-1831) que compreendeu bem esse drama da modernidade. O filósofo de Jena tenta, a seu modo, retomar a questão kantiana com o desejo de religar o que “se despedaçou desde Kant”. Este abalo ou desmoronamento da metafísica anterior, Hegel denominou de “*Sexta-feira Santa do pensamento*”, com o qual ele introduziu as metáforas da “morte de Deus” e do “túmulo vazio”. Essas duas metáforas estão na raiz da reviravolta filosófica em torno da qual gira a descoberta da liberdade infinita, isto é, uma liberdade *i-limitada*.

O sonho de Hegel era recuperar o sentido de “unidade viva” dos gregos. Para o filósofo de Jena, a noção de “unidade” e de “totalidade”, foi o que permitiu aos gregos viverem harmoniosamente sua religião cósmica, com uma ética de unidade, equilíbrio e beleza. Toda noção de vida virtuosa se fazia no interior desta totalidade. É deste modo, que para Aristóteles (384-322), a vida ética consiste em sentir-se em casa (*oikos*), em uma comunidade (*pólis*) que é vivida como bela e boa (*agathos*), na qual as pessoas podem se apoiar para descobrir o melhor de si (*areté*).

Esta síntese hegeliana chama a atenção, pois, ela põe em relevo uma distinção fundamental entre a cidade antiga e o estado cristão a partir da descoberta da liberdade infinita. Tentando opor-se à visão negativa, cética, formal e vazia de Kant, que bloqueava a filosofia para o campo da verdade efetiva do sujeito e de sua unidade com o ser, Hegel recupera o sentido de infinito a partir do impacto da ideia da morte, como ideia que lança o sujeito de volta a si, que é na verdade “o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro”, mas “um outro que a reflexão faz vir-a-ser-si-mesmo” (HEGEL, 2003, §18, p. 35).

Hegel interpreta assim o infinito como a possibilidade de o sujeito vir a si, através da ideia do nada (o não-ser), isto é, “o espaço vazio”, com a qual o sujeito encontra suporte para ser si mesmo. Assim, sem origem e sem fim, a liberdade torna-se princípio de sua própria autodeterminação, não mais limitada por nada a não ser por si mesma. De agora em diante, o real vira o ideal e vice-versa.

Porém, com este idealismo radical, uma mudança mais profunda se cria no horizonte, agora não mais ligada à noção de infinitude, mas à própria questão da morte, isto é, a passagem do ser ao não-ser, que Kant deixou em aberto para manter fidelidade ao próprio ceticismo. É esta questão da morte que fornece a Hegel a percepção de uma profunda mudança entre a visão moderna da morte e a concepção grega e cristã, algo bem analisado por Claude Lefort. Na tentativa de fazer um cruzamento destas concepções associadas ao drama da morte, a análise de Hegel ganha força e originalidade, tornando-se a pedra de toque de toda filosofia posterior.

Segundo Hegel, para os antigos, “a morte é um belo gênio, o irmão do sono, eternizado em monumentos e tumbas: para nós, é um esqueleto cujo horrível crânio desfila em cada caixão” (HEGEL, 1987, p. 54). Aos antigos, tudo está inscrito numa ordem cósmica, de tal modo que a morte individual não era problemática, mas sim um “perfume de vida”. A Cidade exercia, assim, uma influência tão holística sobre cada cidadão que a angústia da morte podia ser dissolvida nela. Com o fim das cidades gregas, a visão abrangente se rompe e o indivíduo é colocado diretamente frente a si mesmo, e é por isso que a morte se torna um problema: “A morte, aquele fenômeno que rasgou o tecido de seus objetivos, a atividade de toda uma vida, deve agora parecer-lhe assustadora, já que nada lhe sobreviveu” (HEGEL, 1987, p. 100).

Foi esta perda de sentimento cósmico estruturante da sociedade antiga que permitiu o surgimento da figura do indivíduo separado do todo (ROMANO, 2020, p. 19), em razão da descoberta do *infinito da liberdade* “era desconhecida por Aristóteles” e para a qual os antigos não dispunham de nenhum “aparelho conceitual” adequado para analisar (RICOEUR, 2016, p. 172).

Segundo Hegel (1987), em contraste com a bela unidade grega, o cristianismo compreendeu melhor esta noção de *infinitude*, contudo, o cristianismo a representou como divisão da consciência infeliz, jogando para fora do mundo a possibilidade de realização plena da vida. Assim, a religião cristã fez da morte seu principal problema, aquele que condiciona toda a existência individual a se voltar para o outro mundo.



Todavia, o fato é que nem o mundo grego nem o cristão teriam assumido autenticamente a questão da morte e do tempo (infinidade). Para os gregos, a morte individual foi ofuscada como uma preocupação existencial pela importância primária da vida da Cidade, e foi obscurecida pelo cristianismo, na medida em que foi negada com a afirmação de uma vida após a morte.

Sob este pano de fundo de leitura hegeliana, as consequências que se seguem ficam mais claras, como bem analisaram Richard Kearney e Nicolas Steeves: tanto a filosofia grega quanto o cristianismo, sob uma perspectiva reducionista e desviada, foram matrizes de um duplo modo de pensar: ora voltado para o monismo parmenidiano (idealista ou empirista), muito presente no Platão da juventude, no qual se considera tudo o que é humano como representação falsa e irreal, de uma Ideia eterna; ora, base do dualismo, que faz desse mundo uma “cópia” ruim de uma realidade verdadeira (STEEVES, 2016, p.36). Essa última versão, muitas vezes, apoiada por uma visão de mundo religiosa e dualista, como ocorreu em certas correntes do cristianismo, deu base a um “sujeito” desvinculado do mundo, transcendente ao mundo e sem contato com o mundo, fazendo com que o ser humano fosse um mero fantoche seguindo o destino de “*un dieu méchant*” (um deus malvado).

É este pano de fundo que conduz Hegel a um amadurecimento sobre a questão moderna e antiga, e que, no período de Jena, ele desenvolve a dialética da luta até a morte pelo reconhecimento – dialética que está na gênese do direito. Desta leitura, Hegel revela a experiência original através da qual a consciência da morte é ainda mais despertada no indivíduo que vê sua própria morte, por assim dizer, nos olhos de seu inimigo. O sujeito é chamado a transcender a morte, a apresentar-se “como livre e irrestritamente elevado acima de todas as restrições” (HEGEL, 1972, p. 53).

A partir de agora, a morte vista sob o olhar do outro e de si introduz um tremor que coloca o indivíduo em posição de negar uma naturalidade substancial. O evento que este abalo cria não é outro senão o advento da autoconsciência como consciência da própria liberdade. Desta forma, o indivíduo ganha acesso à vida reflexiva do espírito e assim, a morte é apagada no reino imanente do espírito (HEGEL, 1981, p. 288).

Esta forma autêntica de transcender a morte dará a Hegel um ensejo de reinterpretar a Paixão de Cristo, sobrepondo à interpretação clássica um outro significado: se “Cristo era o Deus que compreendia a natureza humana, até a morte inclusive [...]”; ele também é aquele no qual “o próprio Deus está morto”. Entretanto, a morte de Cristo

“é a negação infinita, a morte de Deus que é preservada nela, de modo que este processo é antes uma matança da morte, uma ressurreição da vida” (HEGEL, 2004, p. 377).

A partir de agora, podemos dizer que Hegel seculariza e dinamiza assim a figura cristã da Trindade no movimento do Silogismo: Lógica/Natureza/Espírito. O Pai (Lógica) se nega na finitude do Filho (Natureza) e retorna a si mesmo como Espírito (Liberdade). A assunção da morte, finitude natural do Filho (natureza), é a autoconsciência que se abre para a infinitude do espírito (liberdade).

Eis pois o sentido do “lugar vazio”, fundar a si mesmo, não mais se apoiando numa ideia de Deus que serviria de “garantia da garantia” do pensar, mas na própria subjetividade humana que vem a si pela assunção da própria natureza que tem diante de si, não a vida imortal, mas o “não-ser” (a morte) de sua própria condição<sup>53</sup>.

Hoje sabemos o resultado dessa grande filosofia de Hegel que tem na metáfora do “túmulo vazio” sua força secularizadora que é não só a superação da visão cristã de imortalidade, mas a própria dissolução do real, a perda da singularidade, sacrificada ao Espírito Absoluto.

### **1.5.2. Do luto do vazio de absoluto a uma nova consideração do ser**

A partir daí, o destino do *Cogito é o vazio*. Mas é sobre os escombros do “vazio” que a temática da consideração deve ganhar força. O “vazio” implica, sob a tinteira “pós-moderna”, a desconstrução das desilusões, e neste sentido, o centro dessa crítica é o sujeito que emergiu na era do *Cogito*, no tempo do esquecimento do ser.

Com muito tato e grande atenção, Ricoeur se aproxima dessas críticas, que ele denomina de “hermenêutica da suspeita”, retirando o que delas existe de verdade, sem com isso ceder ao desconstrucionismo niilista. Mas o que se pode aprender desse vazio do *Cogito*?

---

<sup>53</sup> A temática do “espaço vazio” é um tema pouco salientado nos comentadores de Ricoeur, contudo, trata-se de uma questão que perpassa o itinerário completo do autor francês em sua contraposição com Claude Lefort, que utiliza a mesma metáfora para defender a “invenção da democracia”, fundada sobre o vazio – ou seja, que “não há um princípio transcendente, que ela está em um estado permanente de autoprodução a partir do nada ou de si mesma”. Ricoeur (2013, p. 98) ao defender seu “projeto-programa” de reconstrução e de co-fundação de uma democracia baseada em valores humanitários, na mesma linha de Habermas, que postula que nenhuma “herança foi totalmente perdida” – grega, judaica, romana, etc., não disfarça a dificuldade desse projeto, porque ele é o oposto da ideia de que a democracia se baseia no vazio. Mesmo assim ele afirma: “Essa oposição não nos impede de manter algo da tese da autofundação: sair do momento do vazio para encontrar o que eu chamaria de “transbordamento”, transbordando das fontes esquecidas de nossa cultura. A dimensão do esquecimento daquilo que está oculto e ainda não amadureceu, que ainda não se expressou, é de fato um componente inegável do processo de refundação”.

Sem poder apelar para um “fundamento seguro”, uma “revelação divina” que desse segurança ao agir humano, Paul Ricoeur acolhe o sentido positivo da crise moderna. A ausência de absoluto é condizente com o credo protestante de “não misturar os gêneros”. Contudo, no campo moral e social, não cede também ao discurso de uma construção que parta de si mesmo, que faça de si mesmo o fundamento do agir, como se vê em Claude Lefort. O “espaço vazio” não é capitulação, mas oportunidade de retomar uma via que nos tire da paralisia do “totalitarismo” e da “aventura do Terror”, que pretendem recomeçar do zero (desprezando assim qualquer forma de anterioridade, de exterioridade e de superioridade) e criar um ser humano novo, a partir da ciência.

Para fazer frente as inventivas de uma ciência total, decorre o processo de desconstrução dos discursos que foram coniventes com o sistema totalitarista (nazifascismo) e acabaram criando uma circularidade entre sistema político e cumplicidade dos cidadãos. Porém, onde muitos celebraram a “morte do sujeito moderno”<sup>54</sup>, com a quebra dos modelos que guiaram a sociedade, aparece a expressão “sofro-lhe o luto” (RICOEUR, 2009, p. 170), numa nova aposta de superar o “projeto” ambíguo da modernidade a partir da superação do “esquecimento do ser” e do “sujeito”.

A partir de sua abertura ao diálogo e acreditando que é na consciência humana que a sociedade joga seu destino, o filósofo francês (2014, p. 144) está de acordo que é preciso “jogar a água da bacia, sem lançar a criança fora”. Assim, ele propõe “um discurso outro que não ele mesmo”, para que a pessoa humana não seja suprimida em sua dimensão mais profunda, mas descubra o melhor modo de ser ela mesma, sem esquecer, no entanto, que as fragilidades interiores à consciência humana que frequentemente permanecem ocultas, mais ou menos inconscientes, precisam ser esclarecidas. Eis porque, como em Heidegger, é preciso ultrapassar a “época do esquecimento do ser” para termos novo acesso ao ser que somos no qual o ser se diz.

Em 1959, um artigo publicado na Revista *Esprit* – *O símbolo dá o que pensar* – serve como introdução do segundo tomo da segunda parte de sua *Filosofia da vontade*. Neste artigo, fica nítido o significado do termo *consideração*, contrapondo-o a “uma determinada situação da filosofia e talvez da cultura moderna”.

---

<sup>54</sup> A “morte do sujeito” designa, em filosofia, múltiplas correntes de pensamento (psicanálise, psicologia, sociologia, e algumas correntes antropológicas) que desconsideram o papel da consciência e terminam por menosprezar a tradição da filosofia reflexiva que tem sua raiz na tradição socrática centrada na prática de um preceito presente no templo de Delfos onde se ordena ao ser humano o “conhecer-se a si mesmo” (*gnôti seauton*), base da ideia do “cuidado de si” (*epimeleia heautou*) e fonte da constituição do sujeito ético.

Esta última é representada pela tentativa prometeica de “escapar das dificuldades relativas ao problema do ponto de partida”, constituindo assim o próprio sentido da modernidade cartesiana, que para “sair da extenuante fuga para trás”, buscou a “primeira verdade” sobre um ponto de partida radical, que ironicamente ou paradoxalmente, poderia não ser em absoluto “a primeira verdade” (RICOEUR, 2016a, p. 133).

Essa atitude do ponto de partida, como vimos acima, ficou denominada de “era do *cogito* moderno”, cujo radicalismo levou ao “esquecimento do ser”, como declara Martin Heidegger no início de sua grande obra *Ser e tempo (Zein und Seit - 2006, p. 37)*. Mas o esquecimento do ser teve como corolário o “esquecimento” de nossa condição humana e de nossa relação com o ser.

Antes de analisar os pontos negativos de tal esquecimento, Ricoeur é lúcido ao demonstrar que tal esquecimento não teve só demérito – como vem fazendo certas versões antitecnológica –, seu mérito se manifestou como “tarefa grandiosa de alimentar os homens, de satisfazer suas necessidades graças ao domínio da natureza por meio de uma técnica planetária” (RICOEUR, 2016a, p. 134).

A problemática da modernidade se manifesta quando a busca de fundamento do ponto de partida radical se concentra sobre uma visão estreita da razão, algo que tem levado ao colapso das relações sociais e ambientais. Essa crise tem início no “tempo do esquecimento”. Esquecimento dos “símbolos sagrados; perda do ser humano como pertencente, ele próprio, ao sagrado”.

Para reconhecer este esquecimento, é preciso considerar que “a primeira tarefa de hoje não é começar, mas [...] lembrar-se da esperança da recriação de uma linguagem”, de “uma linguagem integral [...] para além do deserto da crítica”, onde mais uma vez “queremos ser *tocados*” pelo ser.

Sob este ângulo do esquecimento do ser e da “esperança” do seu toque, a consideração é a verdadeira síntese de uma filosofia do “desejo de ser”, isto é, de um querer que nos leva “partir da doação, à posição” e não o contrário. Trata-se da retomada de si, da acolhida mais ampla de nosso ser no mundo e do saber que regenera o nosso sentir e nos orienta ao “toque do ser”. Mas como chegar a esse contato com o Ser? Como redescobrir a rota do Ser?

Para retomar a questão do ser, base fundamental para a consideração, o filósofo alemão Martin Heidegger torna-se fundamental na leitura de Ricoeur. Sua crítica tem um alcance muito grande, como crítica da relação “sujeito e objeto” que se estabeleceu com o dualismo ocidental, preso a esfera do *Cogito*. Ao fazer a crítica ao *Cogito cartesiano*

em *Sein und Zeit*, Heidegger constrói uma filosofia da desconstrução e denegação da prioridade do *Cogito*, concebido como simples princípio epistemológico.

A partir de então, seria ilusório tomar o sujeito como ponto de partida. O sujeito pode ser meta, mas nunca princípio. Ao fazer tal inversão, o sujeito se torna alvo (a meta) de toda ética, ao qual se encontra ao final de um processo de busca, como faz a psicanálise, para a qual o sujeito é o que ainda sempre deve ser investigado, porque o que dele se conhece não é a verdade, mas somente sua deturpação.

Heidegger percebe que por trás da problemática moderna, oculta-se “uma omissão essencial, que constitui a história de um esquecimento: o esquecimento do ser”. O empenho de Heidegger em *Ser e tempo* será de retomar o sentido da “questão pelo ser”. Do momento dessa virada (*Kehre*), onde o ponto de partida é a questão do ser, ou melhor, o esquecimento dessa questão, surge inevitavelmente uma nova compreensão do nosso ser, em sua ligação primordial com a emergência do *Dasein*.

Desde Heidegger, podemos afirmar que a filosofia vive uma experiência ímpar da descoberta da hermenêutica, como crítica do pensamento técnico e científico que, segundo Heidegger, foi responsável pelo esquecer-se da questão do ser e dela, do sujeito que somos nós. Ao perder contato com o ser, o sujeito moderno cria uma espécie de “identificação” de si com a imagem que ele tem de si-mesmo, levando-o à perda de sua própria “essência”, à “sideração”<sup>55</sup>.

Neste sentido, com o esquecimento do ser, o sujeito moderno substitui a capacidade do questionar por uma forma de domínio técnico. A força do pensamento de Heidegger se mostra através de sua ontologia cujo fundamento é o retorno a uma “hermenêutica do *eu sou*”, do qual procede a rejeição da filosofia do *Cogito*<sup>56</sup>.

A crítica de Heidegger atinge o centro da pretensão do *Cogito*, que deixa de ser uma grandeza intemporal em si mesma, e torna-se apenas o reflexo de uma “idade”, na qual o mundo se constrói como “um quadro”, uma “imagem”, um “espelho”, no qual o ser humano põe-se a si próprio em cena, pondo-se a si próprio como a cena sobre a qual o existente deve, a partir daí, comparecer, apresentar-se, fazer-se quadro, espelho.

---

<sup>55</sup> Le Robert define *sidération* como a “Ação repentina da influência de uma estrela sobre a vida e a saúde de uma pessoa”. Na área medicinal *sidération* implica a aniquilação súbita das forças vitais com um estado de morte aparente sob o efeito de um choque emocional intenso ou sob o efeito de um agente elétrico. Isso permite a analogia com as múltiplas formas de pressões oriundas das “*inclinações somáticas, da opinião, da coerção dos outros, das forças da psique humana (o Id freudiano)*”, e todos os tipos de pressões exteriores.

<sup>56</sup> Ricoeur se mostrará preocupado com o radicalismo da “inversão” (*Kehre*), uma vez que da relação complexa entre *Cogito* e hermenêutica do *eu sou* surge a corrente desconstrucionista como projeto de destruição da história da filosofia e de qualquer história anterior.

Retomar questão do ser é destruir o passado, abandonar a reflexão, refazer de baixo pra cima as próprias questões. Isso implica que de agora em diante filosofar é retomar o ser esquecido e abandonado pela “egologia ocidental”, é priorizar a questão do ser que “se desvela e se revela”, pela “explicitação do implícito”<sup>57</sup>, evitando assim tudo aquilo que seria empecilho e inautenticidade da própria questão

Heidegger cria, desse modo, um novo problema, uma espécie de “heroísmo quase estoicista”, como afirma Yohann Michel (2006, p. 48). De sua visão de *Dasein*, como “ente no qual o ser se manifesta” e com sua filosofia desconstrucionista e radical sobre a imagem do passado que atinge toda história anterior, o que resta é um “ente”, que Heidegger chama de *Dasein*<sup>58</sup>, cujo sentido está em se libertar de tudo o que não é ele, incluindo assim, qualquer abertura ao outro.

### 1.6. O *cogito humilhado*: a modernidade e sua imagem diante do espelho

Se Ricoeur buscava um caminho de abertura e de acesso ao ser, o que acontece após a crítica heideggeriana à filosofia do *cogito* é um processo de desconstrução radical. Neste tempo, a proposta de Ricoeur (1990b, p. 73), esbarra-se rapidamente contra uma nova onda de contestação que se impõe sobre a reflexão europeia, denominada de pensamento *hexagonal*, cujo fecho se dá só “no fim dos anos 70, com uma mudança de paradigmas na filosofia francesa”.

Essa crise costuma ser identificada com a noção de “pós-modernidade”, ainda que seja uma expressão tão contestada. O que caracteriza este período é a retomada da crítica que Nietzsche havia levantado contra a “farsa do *cogito*”, em seu jogo retórico. Decorre daí uma posição contra o *Cogito* e a cultura anterior, considerada sob o “paradigma do mesmo, da identidade”, sintetizada na ideia do Ocidente grego e cristão como “Civilização da imagem” (STEEVES, 2016, p. 73).

A importância de refletir sobre esta corrente, é de ver o quanto ela traz de contribuição para refazer um caminho para o ser, mas também de limite, ao colocar a noção de pessoa sob uma grelha que torna impossível pensar no ser humano a partir de

---

<sup>57</sup> Segundo Johan Michel (2006, 48, o que caracteriza a ontologia heideggeriana é uma espécie de “hermenêutica explicitante”, muito presente em Gadamer. Esta hermenêutica não se baseia em um sujeito, mas em “uma existência factual que serve como fundamento de todas as hermenêuticas regionais e sem cuja elucidação elas permanecem desprovidas de qualquer ancoragem ontológica”.

<sup>58</sup> O *Dasein* heideggeriano não é um sujeito diante de um objeto, mas um ente, em ser, no Ser. *Dasein* não é sinônimo de homem ou de sujeito, de indivíduo ou de pessoa, mas engloba a noção de “lugar” onde a questão do Ser surge, o ente onde o Ser se manifesta. Pertence à estrutura do *Dasein* ter uma pré-compreensão ontológica do Ser, que, em Ricoeur, se mostra na inteligibilidade da pré-compreensão do homem como um todo.

um imaginário que não seja compreendido como ilusão, engodo e mentira. É essa compreensão que está na raiz da “cultura da suspeita”, da “acusação” e da “indiferença”, sempre aversa a qualquer tipo de “visão moral de mundo” e de “verdade”, que segundo a hermenêutica da suspeita são noções intrinsecamente ligadas a uma “interpretação errônea da consciência” (RICOEUR, 2014, p. 406).

Todavia, para que esta corrente “pós-moderna” vingasse, foi preciso se apoiar em autores que pudessem trazer à cena uma nova reflexão. No campo da ética, muitos filósofos retomam a filosofia de Hegel. O filósofo de Iena havia colocado em questão a pretensão kantiana e seu ceticismo. Ao separar o ser e pensar, no campo do viver e existir, Hegel percebe que o kantismo e seu rigorismo recria o dualismo em campo ético. Como superar tal visão ética de mundo e seu corolário de universalidade?

Hegel mira diretamente a pretensão do formalismo kantiano, reduzido, “à instauração da prova de universalização”. Ao fazer tal crítica, Hegel, na verdade, constrói o “artifício de uma figura”, que nós denominamos na introdução de “estagio do espelho”, com a qual Hegel cria “os excessos, as transgressões e as hipérboles de todas as espécies de que se alimenta a reflexão moral e talvez a reflexão filosófica”.

Hegel torna visível a “imagem do dualismo” moral em Kant, que ao postular pela moralidade, o dever que deve ser cumprido a todo custo para se tornar “real”, “atribui insignificância à natureza inteira”, levando à condenação do desejo, que é natureza em nós (RICOEUR, 2014, p. 406).

Além disso, seguindo Hume neste passo, Kant havia estabelecido a impossibilidade de harmonia entre o “dever-ser” e o “ser”, fazendo com que a moralidade desprezasse qualquer forma de satisfação, postergada *ad infinitum*, uma vez que não existe neste mundo consonância alguma entre forma e conteúdo, está é simplesmente transferida para outra consciência, a de um santo legislador situado fora do mundo.

Ocorre um total desmantelamento da “visão moral de mundo”. Este desmantelamento é denominado por Hegel de “deslocamento equívoco” (RICOEUR, 2014, p. 407). Com esta noção, Hegel demonstra que a moral kantiana vive de um jogo de estratégia, esquiva, sempre fustigada pela posição insustentável para o outro, dado que o próprio princípio da moralidade fica condenado às contradições de toda espécie, sempre dissimuladas pelos postulados da visão moral de mundo.

Eis o sentido da cilada que desvela a falsa ideia de consciência moral, consciência que num bom legalista e moralista é aquela que leva a si mesmo muito a sério. Está aí a razão da crítica de Hegel ao formalismo, preso na própria armadilha, onde o dever perde

sua força de efetivação, uma vez que precisa fugir indefinidamente. Até mesmo o princípio da autonomia moral perde consistência de soberania, por ter transferido a reconciliação com a realidade para outro mundo.

O que fica visível, é uma história de grande “hipocrisia” à qual Hegel vê com desprezo e cabe dela se despedir. Isto afeta a noção de consciência por causa do fato de haver em Hegel o “encaminhamento da crítica da visão moral do mundo em direção ao ponto em que o *Gewissen* se iguala à certeza de si mesmo”. Aquilo que só tilintou em Hegel, o “martelo” de Nietzsche destruiu por completo.

É nesta direção que se constitui a pretensão de “verdade primeira”. E foi justamente esta ambição fundadora do *cogito* que Nietzsche atacou. Nietzsche se utiliza, como ponto de apoio, a ideia hegeliana do “deslocamento equívoco”, pelo qual submete tanto o *cogito* quanto a “visão moral de mundo”, às mais duras críticas que, a seus olhos, não parece ser nada mais do que uma soma de ilusões. A primeira certeza alcançada por Descartes é vista por Nietzsche como nada mais do que uma ilusão. E como tudo foi construído sobre essa primeira certeza, conclui-se que tudo foi construído sobre areia movediça.

O filósofo alemão começa criticando a retórica e, por consequência, a filosofia em sua pretensão de “erigir-se como ciência, no sentido forte de uma disciplina de base”. Descartes chegou a afirmar de modo peremptório que para chegar à certeza do *cogito*, era necessário “estabelecer algo de firme e constante em ciência” (DESCARTES apud RICOEUR, 2014, p. XVI).

É esta “certeza” que entra em jogo na “navalha” e no “martelo de Nietzsche”. Para proceder com sua crítica, Nietzsche coloca a linguagem em julgamento, a própria linguagem na qual o “eu penso” é expresso. Essa dimensão da linguagem, na filosofia reflexiva, foi totalmente esquecida. Mas para Nietzsche tal esquecimento não foi uma simples negligência, mas um tipo de “estratégias retóricas [...] hipocritamente reprimidas e negadas em nome da imediatez da reflexão” (RICOEUR, 2014, p. XXV).

Nietzsche traz à tona a tentativa de Descartes de chegar ao ser pela via imediata da razão, sem levar em conta a condição humana da linguagem. Para Nietzsche, uma tal atitude é farsa, dado que pensamento e linguagem se coincidem. Com tal defesa cabe à filosofia repensar o pensamento como um tropos, que na antiga poética de Aristóteles é considerada uma das múltiplas figuras de linguagem, demonstrando assim que não existe base que justifique uma “linguagem natural”, dado que toda linguagem é sempre convencional, figurada e figurativa, ou seja, enganosa por ser convencional.



Mas Nietzsche não para aí. Com seu ímpeto de levar ao paroxismo radical, até diluir questões mal postas, ele diz que a antropologia cartesiana e, portanto, ocidental é vítima de “uma “ilusão” que serve como um “expediente” a serviço da conservação da vida” (RICOEUR, 2014, p. XXVI). O engano que emerge desde Platão e se radicalizou em Descartes, só ocorre porque “a natureza privou o ser humano do poder de decifrar essa ilusão”: “ela jogou fora a chave” (NIETZSCHE apud RICOEUR, 2014, p. XXVI). Faça o que fizer, o ser humano permanecerá à mercê dessa ilusão. Mas Nietzsche vê “a ilusão” em ação, mais do que em qualquer outro lugar, na linguagem. Ela usa a linguagem, pervertendo-a a seu bel-prazer.

Com este tom mais retórico do que o de Descartes, Nietzsche assume um tom hiperbólico mais radical do que o “gênio mal” de Descartes. Já não estamos mais sob a parábola do “gênio mal” que nos engana quanto ao estado de “vigília” ou de “sono”. Com a noção do “tropos”, declara Nietzsche: “a linguagem do mentiroso não tem como referência uma linguagem não mentirosa”.

O que acontece com o “*cogito*” preso a uma nova dimensão tropológica? Haveria uma alternativa para pensar a vida, o sentido do existir, fora do grande engano? Pode-se falar de redução tropológica: a linguagem é simples e radicalmente reduzida a tropos. Ela é atingida em seu cerne por uma impotência congênita de dizer o que é verdadeiro. O *cogito* de Descartes é, portanto, visado, pelo menos indiretamente, no sentido de que ele não pode constituir uma exceção à dúvida generalizada, na medida em que a mesma certeza que abrange o “eu existo”, o “eu existo-pensando”, a realidade formal das ideias e, em última instância, seu valor representacional, é atingida pelo tipo de redução tropológica pronunciada aqui. Assim como a dúvida de Descartes se originou da suposta indistinção entre sonho e vigília, a dúvida de Nietzsche se origina da indistinção mais hiperbólica entre mentira e verdade.

É por isso que “o *Cogito* deve sucumbir a essa versão hiperbólica do gênio maligno, porque o que ele não podia incluir era o instinto da verdade”. Agora é o *cogito* que se torna “enigmático”, pois, “o gênio maligno mostra-se aí mais malicioso que o *Cogito*” (RICOEUR, 2014, p. XXVII).

Em outras palavras, a certeza que Descartes pensou ter alcançado após sua dúvida hiperbólica é, em si mesma, incerta. A partir de Nietzsche, a verdade e a mentira são indiscerníveis, portanto, que garantia há de que o “penso, logo existo” não seja uma mentira, uma artimanha da grande ilusão (do inconsciente coletivo, das estruturas

monológicas inconscientes)? Nietzsche traz a dúvida para o próprio coração do *cogito*, para o santuário da verdade que era visto como uma fortaleza inexpugnável.

A confusão é trazida para a própria subjetividade. A subjetividade não pode mais servir como o alicerce sobre o qual repousa todo o edifício do conhecimento. Não apenas as coisas estão em dúvida, mas até mesmo o “eu” que duvida das coisas também é atingido pela incerteza. O reinado da objetividade e o da subjetividade são, portanto, varridos pelo mesmo martelo.

Contudo, não é só “a certeza do cogito” que se arruína, com ele a noção de “vida interior”, “alma”, ou até mesmo “o *Cogito*” como “consciência de si”, passa a ser governada pela mesma regra da fenomenalidade do mundo exterior<sup>59</sup>. Lembremos que Kant, para reforçar a tese cartesiana do “eu penso”, compreendia o mundo exterior, enquanto mundo “em si”, como “mero fenômeno”, isto é, “arranjo, simplificação, esquematização, interpretação”. Diferente de Kant que acredita numa possível objetividade do “eu transcendental”, Nietzsche pensa que mesmo o mundo interior da transcendentalidade é pura “ilusão” e que o trabalho da “consciência” é somente de organizar o caos interior.

Assim, a “querela do cogito” chega ao paroxismo total, quando Nietzsche declara que a “verdade” é somente uma interpretação subjetiva, catapultando tudo à ilusão, pela qual o “o ego” do “*ego cogito sum*” não passa de “efeito do efeito” das “estruturas”. Essa última declaração corresponde a um ataque certeiro, não só à pretensão do cogito transcendental, mas também ao positivismo que não passa de uma soma de ilusões: “onde positivismo diz “*só há “fatos”*”, Nietzsche diz: o que não há são *fatos*, mas apenas interpretações” (RICOEUR, 2014, p. XXIX).

A partir de então, nem “fatos”, nem “ego”. Já não é possível falar de um “sujeito” que supera a dúvida de si. O “eu” deixa de aparecer como substância, deixando de “aparecer como inerente ao *Cogito*”, e se torna um uma “interpretação de tipo causal”, um “simples hábito gramatical”, que é o “hábito de juntar um agente a cada ação”. Se com Descartes, o *Cogito* se viu desancorado do real, com Nietzsche ele é posto numa posição de humilhação completa, desaparecendo por completo.

---

<sup>59</sup> “Eu retenho (*ich halte*) a fenomenalidade também do mundo interior: tudo o que se torna consciente para nós é também, de uma ponta a outra, pré-arranjado, simplificado, esquematizado, interpretado – o processo real de ‘percepção’ interna, a cadeia causal entre pensamentos, sentimentos, desejos, como aquela entre sujeito e objeto, estão absolutamente ocultos de nós – e talvez pura imaginação” (Nietzsche, Fragmentos póstumos, citado por RICOEUR, 2014, p. 25-26).

Essa situação cria um verdadeiro impasse: pois do *cogito exaltado*, dominador e centro do mundo, passa-se para um conceito de “vida” sem sujeito, sem “si”, uma vida cujo mecanismo de “conservação” foi a criação ilusória de um “eu”. Para valorizar a vida, é preciso abandonar tudo que a ligava com o antigo edifício do “cogito”, até mesmo a argola instrumental utilizada por Descartes: a ideia de Deus.

Mas diante de tal abismo, de tal vazio e de tal niilidade naticante do nada, haveria uma outra forma de considerar a vida humana que não seja desilusão e desconfiança? Para responder esta questão, é preciso voltar ao “lugar vazio”, é dele que emerge a grande questão ética: quem colocar neste “lugar vazio” resultante da “morte de Deus”? Em direção à qual ontologia este “túmulo vazio” aponta? A questão que se põe marca a originalidade de uma ética que busca responder tal questão “colocando a pessoa ao centro” de sua filosofia.

### **1.6.1. Da crise do cogito à cultura da suspeita**

Seguindo a corrente “pós-moderna”, Lacan, no campo da ética, alimenta um tipo de filosofia desconstrucionista, que mais do que ativar um caminho de reorientação ao ser, ou de transcendência para o outro, a hermenêutica da suspeita se alimenta da cultura da acusação, reforçando ainda mais o risco que corremos, decorrente das duas imagens projetadas pela “querela do *Cogito*”. Vejamos seu argumento que fragiliza ainda mais uma reconstrução do conceito de pessoa como abertura e projeto de melhoria.

Herdeiro de Freud, Lacan estima que a crise moderna se deve a uma “espécie de ficção”, por isso ilusória, que tomamos como verdade e real. A partir da afirmação da razão sobre todas as formas cotidianas da vida, o que aconteceu na verdade, foi uma inversão da vida pela ficção, na qual emerge o status do espelho ou “imaginário”, que Lacan toma como ilusório, engodo, engano.

Com essa crítica mordaz, o sujeito “pós-moderno” busca se questionar sob o que vem a ser sua identidade mais profunda. Somos isso que vemos, ou um simples efeito de um espelhamento da realidade?

Com esta questão, o que está em jogo é a noção de sujeito, autossuficiente e “ingênuo”. Sair deste estágio do espelhamento, no qual o “eu imaginário” é construído durante a fase infantil do espelho, requer a dissolução desse “eu” pela psicanálise, o que levaria, segundo Lacan a “troca” do “eu” pelo “outro” (LACAN, 1998, p. 102), uma vez que a identificação com o ego ideal torna narcisista tanto a pessoa quanto a cultura humanista.

Mas Lacan, como os filósofos da desconstrução não vão tão longe. A questão desta postura não é abrir o caminho para uma ética, no estilo levinasiano de abertura ao outro, mas simplesmente permanecer em “estado de alerta” contra as insídias da tradição, da reificação. Em poucas palavras, o caminho não é a consideração, mas a “negação”, negar tudo que nega a mim. Neste sentido, a postura contra a “imagem do espelho”, é de grande monta quando serve de alerta necessária, para que cada um não seja refém do “reflexo”, do espelho, da *mimesis* de uma cultura fixadora e identitária.

Com Ricoeur, ousamos perguntar se esta hermenêutica de uma suspeita radical pode ter vigor para uma “reconstrução” do querer-viver junto<sup>60</sup>, ou se ela só reforça o conflito, a contenda, as divisões com as quais se alimentam mais ainda as corrosões sociais que vão minando a vontade da convivência humana.

As questões que Lacan levanta são pertinentes, não desconsideramos isso. Mas nos perguntamos, seguindo Ricoeur: se o agir humano seria simples *mimesis* ante o espelho que é o mundo, diluindo para sempre o “eu”, que não passa de artimanha? E seríamos somente crianças ante o espelho, como “mágicos minúsculos”?

Os teóricos da desconstrução, entre eles Louis Althusser, Jacques Derrida, Michel Foucault e o próprio Lacan, postulam que a imagem do espelho é só a projeção do “imaginário” social e psíquico. Mas onde nos leva tal pensamento? Ao “lugar vazio”!

Diante desse impasse, ousamos dizer que o problema fundamental de nossa época é que ela, sustentada por este pensamento pós-moderno, não acredita mais em um referente real. Fruto da “reviravolta linguística”, sem referencial algum, tudo fica reduzido a “jogos de linguagem” à maneira de Ludwig Wittgenstein.

Pensar agora significa desalojar tanto um objeto imaginado (pré-modernidade) ou um sujeito imaginador (modernidade). O significado das coisas e das “pessoas” é desconstruído em um jogo interminável de signos linguísticos em um círculo paródico e vicioso. Vemos assim uma verdadeira revolução textual pós-moderna, na qual o antigo humanismo dá lugar a uma intertextualidade sem objeto ou sujeito<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Em razão das feridas humanas, dos conflitos inerentes ao viver juntos, esse querer sofre desde sempre as deformações e deteriorações até o ponto de dar início à violência sem fim. Ricoeur usa a sugestiva imagem de “*Cogito ferido*”, para descrever esse modo de ser da pessoa histórica, marcada pelo drama do existir sempre envolto da fragilidade e em busca de segurança. Mas se a ferida é o nosso modo de ser histórico, ela não é a base ontológica do ser da pessoa. Uma filosofia que se preocupa ainda em ser radical, precisa retomar o sentido das questões mais fundamentais. É da questão do ser e da pessoa que somos remetidos à tese ricoeuriana de retomar o acesso “ao dom do ser que repara as lesões da liberdade” (RICOEUR, 1948, p. 33) e assim nos fazer descobrir o sentido da pessoa.

<sup>61</sup> Podemos nos lembrar da grande revolução trazida pela antropologia social liderada por Claude Lévi-Strauss. Foi com Lévi-Strauss que a polemica antihumanista toma maior vigor. Os escritos levistraussiano ganham as ruas e praças. Com *Les tristes tropiques*, o campo etnológico ultrapassa as fronteiras dos

Seguindo a psicanálise, não é mais o sujeito que fala uma linguagem, mas a linguagem que fala no sujeito. Esse desaparece. Já não há mais começo e nem fim, tudo está sob o jogo estrutural de “pares de oposição e correlação”.

Tal abordagem impactou diretamente a modernidade, pondo como alvo do tribunal da acusação o humanismo<sup>62</sup>, agora considerado como a forma mais sutil e dissimulada de uma neocolonização sob o “império do mesmo”. Foi esta “era do imaginário moderno” que denominado por Heidegger de “Época da imagem de mundo”, que entrou em crise: a crise do imaginário, a crise do sentido, a crise de si-mesmo. O empenho da hermenêutica da suspeita surge como “desconstrução” deste imaginário. Crise denominada, como vimos, de crise de fundamento.

Nascida dessa crise, Hegel postula que a “crise de fundamento” só pode sobreviver se for uma filosofia da “negação”. Neste momento, o imaginário, com sua “visão de mundo”, se dilui. E quem se coloca como centro desse algo é o outro “imaginário”: o da suspeita, da dúvida, da hipérbole, da revolta, da rebeldia. Para esta nova tendência, o “imaginário” anterior fica reduzido à tendência de “retorno”, que recorre sempre aos conceitos de: unidade, êxtase, semelhança, correspondência, autonomia, imitação, representação, harmonia, plenitude e totalidade.

É para essa compreensão que surge com força uma nova onda de “negação”, uma frente de vanguarda cujos bordões são a falta, a ausência, a diferença, o conflito, a fissura, a dispersão, a fragmentação e a heterogeneidade. Não há assim espaço algum para pensar a pessoa como semelhante e próximo, abrindo a fissura para uma nova cultura: da indiferença.

É verdade que Lacan visava rejeitar este imaginário humanista demasiadamente solipsista e colocar no lugar um novo altruísmo, onde morreria o “si imaginário” para viver o “outro simbólico”. Sob tal crivo, a única saída para abrir-se ao outro seria superar a fase do imaginário do qual a pessoa emergiu.

Além da psicanálise, sob a versão lacaniana, Louis Althusser, enquanto marxista, critica a cultura moderna e sua “imagem no espelho” por vincular, à ideologia burguesa

---

especialistas e alcança o grande público. Suas obras validam a “ideia de uma organização sistemática dos *ensemble* míticos”, e de forma geral, das “estruturas linguísticas sociais”, consideradas como indiferentes para a “demanda do sentido” levado a cabo pelo sujeito da ansiedade. Morre assim o sujeito, emerge um “transcendentalismo sem sujeito”.

<sup>62</sup> Com a “reviravolta linguística”, Ricoeur (1986a, p. 37) observa o perigo do estruturalismo reducionista e racionalista, que busca estender à compreensão das relações humanas (o texto), a análise estrutural do sistema de signos. Esse processo, no qual já “não existe autor do texto”, cria a “ilusão positivista de uma objetividade textual fechada sobre si e independente de toda subjetividade do autor e do leitor”.

moderna, o sujeito às suas condições de vida. Dentro de tal compreensão, a subjetividade pessoal é a sujeição ideológica ao *status quo* social anterior. Somente uma ruptura epistemológica entre “humanismo e marxismo, entre a ideologia das representações imaginárias e a ciência das relações estruturais” (STEVEES, 2016, p. 75) é salutar. Então, rejeitar este imaginário é lançar uma revolução.

Althusser, Freud e Marx estavam certos ao denunciar o antropocentrismo burguês. Uma nova revolução copernicana está, portanto, a caminho, uma revolução que descentralizará o imaginário no qual se constituiu o conceito de pessoa: o centro vazio agora deve dar lugar à estrutura<sup>63</sup>. Qualquer forma de filosofia que não seja puramente imanentista, é banida da cidade em nome da revolução. Para esta nova fase, a pessoa considerada como símbolo deixa de ser a utopia que “*pensa mais e de outro modo possível*”, para se tornar ideologia que autojustifica a autoridade do “*status* burguês.

Essa fase, como reconhece Lacan, não seria uma hipótese simples de ser suplantada, uma vez que ela resiste a ser traduzida em termos racionais ou comparativos. Dado que não se pode transpor sem mais este imaginário, o que se faz é colocar o imaginário no centro da crítica da hermenêutica da suspeita.

Mas então como passar dessa fase para uma fase na qual o outro deixa de ser pura projeção do “eu”? Como abrir o “eu” para a diferença e a alteridade, num mundo sem base e referência? Lacan e os defensores da desconstrução encontram em Hegel uma saída na “parábola” do “senhor e do escravo”, na qual se desfalece o “estágio do imaginário”, pela emergência no terreno “intersubjetivo”.

Para Hegel, é nesta transição do imaginário para o terreno do intersubjetivo que a ética encontra saída. Neste novo estágio, o sujeito precisa des acostumar de se tomar por uma entidade autônoma, e confessar sua dependência dos outros no campo da intersubjetividade, que Hegel denomina “*Geist*”, Lacan denomina o “Outro” (vista como o campo da sociabilidade como um todo).

O que se percebe é um frágil ponto de equilíbrio, nesta passagem do “estádio do imaginário” para o terreno da intersubjetividade, do intercâmbio; às vezes, demasiadamente marcado pela “tautologia do mesmo”; às vezes, radicalizado pelos defensores da “heterologia radical”, para falar como Richard Kearney (2004, p. 43).

---

<sup>63</sup> A crítica da tradição que vem de longa data, desde a escola de Frankfurt, baseia-se em tradições imaginativas, nas histórias bíblicas do êxodo, exílio, morte e ressurreição e na resistência socrática (anamnesis).

Esta é a questão no coração da ética ricoeuriana, conciliar a noção de alteridade com a noção de ipseidade, o que implica uma reformulação do conceito de pessoa e de um novo imaginário que seja capaz de sair da asfixia do sistema de signos para o campo de uma ontologia que é promessa e tarefa, mediado por um “*Cogito* militante e ferido” (RICOEUR, 1990b, 82), e que “se encontra no interior do ser”. Eis o movimento de transformação do “*cogito ergo sum*” para a descoberta do “eu sou”.

Se a pós-modernidade enxerga o ponto fraco da era do *cogito*, todavia, ela fica a meio caminho de uma ética. Ao decentralizar o “*cogito*” de sua pretensão e grandeza, os defensores do anti-*cogito* não conseguiram pensar a crise do *cogito* como uma dimensão de abertura e de acolhida do ser que somos a partir do Outro que nos constitui. Com a tendência de reduzir toda forma de abertura à pura ilusão, o sujeito se apequenou de seu desejo e de sua busca. Tudo fica reduzido sob o signo do conflito e da perda de ser.

Neste sentido, o radicalismo da hermenêutica da suspeita não é senão a imagem do espelho invertida, que para superar a era do *cogito* exaltado, reproduz uma antropologia pessimista do ser humano conforme Hobbes. Com tal antropologia pessimista o que a pós-modernidade fez – por carecer de uma base antropológica da “pessoa” –, foi transpor uma ontologia moderna (não menos egológica) de natureza mais política do que ética, centrada num mundo sem abertura ontológica ao outro.

Com a defesa da pessoa como Ricoeur propõe em sua ética, podemos nos perguntar se a “fúria em desconstruir” (RICOEUR, 2019, p. 78) todo o terreno da nossa condição humana no qual nos enraizamos e sob o qual se assenta toda forma possível de consideração da pessoa e do reconhecimento mútuo, é capaz de estimular uma boa convivência em sociedade plural? Na ausência de critérios de humanidade comum, como saberemos que a noção de indivíduo atomizado tão em voga na era pós-moderna, é capaz de cultivar o respeito, o querer-se bem, a estima mútua? Ou teríamos que reduzir tudo às lutas por reconhecimento que se alimentam do “mal infinito”, dos conflitos, confrontos e sentimentos de suspeita e desconfiança?

Sob os olhos de Ricoeur, a pós-modernidade não tem condições de reconstruir uma ética da consideração, porém, onde ela para, Ricoeur avança e visa compreender a ligação do nosso existir com o ser e o modo de separação como busca do ser, fruto de uma “promessa”, isto é, de uma ontologia não certamente triunfante, mas sobretudo “militante e quebrada”, que, como Moises, o sujeito que fala e reflete pode somente entrever de longe antes de morrer.

### 1.7. Da era do espelho a reelaboração do projeto filosófico: um caminho para si

Diante dessa posição radical, Paul Ricoeur prefere uma mediação menos vitalista e mais reflexiva<sup>64</sup> cuja característica principal será dada nos anos 1960, quando Ricoeur assumir uma abordagem reflexiva próxima de Jean Nabert, que tem como centro a “aprendizagem dos sinais” objetivadas pelas ciências humanas.

Mas antes de encaminharmos para essa abordagem mediada, é preciso ver como Ricoeur se enriquece com a “virada” heideggeriana (*Kehre*) da “ontologia da compreensão” que lhe permite reabrir uma nova perspectiva do “ser que somos”. Neste ponto, Ricoeur (1990b, p. 73) busca descobrir em Heidegger dimensões que estavam implícitas, e que na França do período hexagonal, fortemente anti-humanista, conduziu a uma leitura “mal orientada da filosofia de Heidegger, sobretudo de *Sein und Zeit*”.

Em *Heidegger e a questão do sujeito*, inserido em *Conflito das interpretações*, Ricoeur relembra que Heidegger começa *Ser e tempo*, vinculando a questão geral do ser à emergência do *Dasein* na própria interrogação daquele que questiona. O *Dasein* é a própria expressão do vir a ser do ser no ente que somos nós, como Heidegger diz, “a emergência de si, como interrogação e ser que questiona”.

Em *Autobiografia intelectual (Réflexion faite)*, Ricoeur mostra a revolucionária descoberta que Heidegger faz a partir do modo de “pôr a questão do ser”. Com isso, visa-se, inicialmente, contrapor à tentação idealista a “experiência primordial” do ser-no-mundo, caracterizando o sujeito cognitivo, ativo e sofredor como a “experiência de pertencer a um mundo que se experencia prioritariamente sob a forma da passividade e da receptividade”, para então reconstruir uma ponte entre “fenomenologia do encontro e da acolhida” com a hermenêutica da compreensão.

Assim, do vínculo primordial entre a questão do ser e a emergência do *Dasein*, pelo círculo da questão – natureza da interrogação e do ser que questiona – decorre a destituição do *Cogito* soberano, na sua pretensão de primeira verdade e a restituição ao plano ontológico na qualidade do *eu sou*.

Não se trata, de uma crítica do *Cogito*, mas de uma crítica da metafísica que está subjacente a ela, onde o “existente”, o “ente que somos nós” é concebido como “*Vorstellung*”, isto é, como “representação”. A crítica a esta posição de fundamento se dá

---

<sup>64</sup> Como afirma Tiaha (2009, p. 31), “A consciência reflexiva está ao centro de toda fenomenologia de Ricoeur [...]. A fenomenologia, portanto, quer se livrar da sedimentação da história do significado da realidade na qual a atitude da relação natural com a coisa está imersa, a fim de apreender seu ser em toda a sua nudez. Surpreender o ser da coisa começa com uma redução fenomenológica pela qual a coisa pode aparecer como uma coisa até que seu significado ou objetividade seja constituído”.



como uma “inversão” (*Kehre*), onde se põe fim à questão do *Cogito*. O ser se desvela (*aletheia, verdade*) como ser-no-mundo. Já não é possível se iludir com uma “imagem” que se tem de si, como se fosse si.

Porém, o que estava implícito é que, no elo da questão pelo ser, existe uma relação circular em Heidegger que nunca é abandonada, trata-se da relação entre “*Sein e Dasein*”, isto é, entre “a questão do Ser” e o “Si”. Contudo, devido ao radicalismo que Heidegger se impõe com a “virada para o ser”, o pensamento e nele a linguagem sofre um reducionismo.

Ricoeur retoma o “ponto cego” da ontologia heideggeriana buscando demonstrar que na “atitude primordial” que é uma “experiência” (*Erfahrung*) ou, para falar em termos fenomenológicos, a *posicionalidade* dóxica, teórica, prática, volitiva e afetiva da consciência, existe uma *crença* que põe o objeto como isto que é dado como ser<sup>65</sup>.

Como vimos acima, Ricoeur defende a “dimensão transcendental” com a qual distingue a “lógica formal” da “lógica transcendental” e humana, e, portanto, acolhedora de sentido. Retomando o axioma da fenomenologia de Husserl, que deixando de lado a questão da metafísica da realidade das imagens mentais (representações), busca desenvolver um olhar capaz de neutralizar os “valores”, para captar as coisas na sua doação de sentido, unindo mundo externo dos objetos com o mundo interno do sujeito consciente, Husserl definia que o papel da fenomenologia, através de uma operação imaginativa, era de visar um objeto “como se”, criando assim uma tensão entre o “irreal” “como se” fosse real, o possível “como se” fosse o realizado (STEEVES, 2016, p. 61).

A partir deste axioma, a fenomenologia lida com o fenômeno da doação do ser, e a imaginação serve para liberar da contingência sensível e para declinar a intencionalidade eidética (essencial) do objeto. É, pois, com a *epoché* (*εποκη*), como se vem desenvolvendo, que o sujeito se torna capaz de se desprender de uma falsa imagem de si, abrindo-se à *crença* mais profunda (*créance* ou *crédit*), do real, *crença* aquém de qualquer objetivação de julgamento<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Em *Idées directrices pour une phénoménologie*, (trans. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, série “Tel”, 1950, §114), Husserl explica o que vem a ser a palavra “*posicionalidade*” que não significa “a presença ou a operação de uma posição real; mas que expressa apenas uma certa capacidade potencial de operar atos dóxicos que postulam o ser de uma maneira real”.

<sup>66</sup> Como nos lembra Steeves, é dessa análise de Husserl que Ricoeur recolhe algo que aproxima tal abordagem fenomenológica da filosofia aristotélica, na qual “a ficção tem a função de descobrir objetos para a apreensão das formas”, o que possibilita a “criação do possível”. Neste sentido, Ricoeur terá um papel fundamental na filosofia contemporânea, no momento em que ele integra, no campo da filosofia, a imaginação ao ser do sujeito, até o ponto de ela se tornar poética, como já havia tematizado Heidegger em *Ser e tempo*, estando na base de todo saber e agir, por isso, “uma poética do possível”.

Essa *crença* precede qualquer forma de pensamento. O julgamento humano torna-se uma “atitude posicional da consciência face aos modos de ser do objeto” (TIAHA, 2004, p. 33). É dessa compreensão profunda da “coisa”, do “real”, que os *atos téticos*, como diria Fichte, procedem do ser e não o contrário. Ricoeur (1948, p. 481) resume isso em seu axioma: “o *cogito ferido no interior do ser* e não o contrário”.

A partir de tal compreensão do nosso ser diante do Ser, o sujeito pode se desprender de “seu próprio mundo”, de “uma visão fixa de si”, absorvida pelo imediato. No Brasil, poderíamos dizer: o sujeito se dá conta que não precisa viver como “Gabriela:

Em vez de ficar preso em seu próprio mundo, a consciência se recupera desse poder envolvente e descobre como posto, sob os acentos afetivos e práticos que a realidade deve à minha atividade avaliativa e volitiva: ignorando positivamente o belo e o bom, o útil e o válido, eu me torno um espectador (RICOEUR, 1986b, p. 100).

Esse poder de “ver o mundo de outro modo”, Ricoeur denomina de “variação imaginativa” que se desvela através das modalidades dóxicas e indica, assim, uma variedade de disposições para orientar o olhar na direção do que é pretendido, o significado da coisa. Pode se afirmar então que a experiência da *crença* é a atitude fenomenológica que condiciona o aparecimento da coisa como coisa. Há, por assim dizer, uma maneira de orientar o olhar que torna a coisa disponível para o olho. Ela consiste em interrogar (*interroger*) a “coisa em si”, em outras palavras, em questioná-la (*questioner*). A consciência que questiona o ser problemático da coisa é, ao mesmo tempo, aquela que a toma como um “guia transcendental”. Isso permite fazer a liga entre intencionado e consciência desperta, que se manifesta como abertura ao real.

Essa “descoberta da realidade”<sup>67</sup>, isto é, este voltar-se para a “coisa mesma”, é uma reflexão noemática na medida em que, em vez de simplesmente viver em uma imersão natural, impensada e inquestionável e por isso ingênua, desperta o sujeito para um “vivido”, o *cogitatum*, que, por falta de autoconhecimento e compreensão de si, nos

---

<sup>67</sup> Tiaha (2004, p. 39) busca articular nesse cruzamento inicial entre fenomenologia e hermenêutica, a importância que Ricoeur concede ao método eidético como processo de “distanciamento” do imediato. Faz parte da experiência natural, quase espontânea da “percepção” humana, o risco de se esquecer de si mesmo, quando a experiência do “vir-a-si-do-ser” (consciência de si), se ultrapassa a ponto de se confundir com os aspectos mesmos da coisa que se percebe, seja a imagem de si, seja algum “fantasma” da imaginação. Neste sentido, a consciência do vivido pode ser absorvida pela coisa vivida. É neste momento que a noção de “*crença*”, enquanto “sentimento de pertença”, deve abrir caminho para uma “*desconfiança*” (*défiante*), que permite o *distanciamento* do vivido, até se desvelar no movimento que vai do *ato de posição* ao *ato de redução*. Em termos kantiano, podemos dizer que o “sujeito se desprende do objeto para retornar a si mesmo a fim de experimentar os efeitos “estéticos” (αισθητα) da receptividade sensível.

amarra ao vivido sem possibilidade de se abrir ao melhor de si. A este respeito, Tiaha (2004, p. 34) declara que:

Essa constituição fenomenológica da coisa não é uma simples reflexão dentro da consciência, mas encontra sua plena expressão em um choque, isto é, uma reação da polarização “questionadora” entre a coisa e o corpo, ou seja, a dialética da corporificação.

Sob tal pressuposto fenomenológico da doação, o questionar da analítica do *Dasein* é a própria abertura ao mundo, ao ser e ao outro. Ricoeur busca um modo de articular fenomenologia e hermenêutica, com a qual “*Sein e Dasein*” possa se manifestar de maneira correlacional e não fusional.

Em um artigo feito para a *Encyclopedie Universalis*, denominado *Ontologia*, Ricoeur se delonga sobre esse “poder do questionamento”, fazendo um resumo de *Ser e tempo*, no qual se descreve que a questão do ser é constituído em três momentos:

O primeiro, é aquele no qual emerge o sentido do *Dasein*: cuja primeira referência consiste em analisar as determinações constitutivas de qualquer questão, como “visar, entender, compreender, escolher, aceder, expressões que desvelam ‘modos de ser de um ente determinado’”, desse ente que somos nós próprios, que questionamos. Para Heidegger, “todo questionar é um buscar”, o que significa que o correlato do questionamento, isto é, do “quê”, é aquilo mesmo que dá a direção e orienta a abordagem do questionar, o que já indica que questionar é orientar-se na direção do ser e, ao mesmo tempo, indo além do ser, criando uma dialética entre “o ser que somos enquanto tal” e a “essência” desse ser como significado do seu “*ser-ai*” ou sua “presença”.

Disso se desvela que é como eu sou e não como eu penso que estamos implicados na questão que fazemos ao mundo. Isso exige um aprendizado adequado para elaborar a questão do ser. A primeira é de assumir que somos um “ente”. Tal reconhecimento determina a posição da questão determinada pelo objeto, pelo qual nos informamos, desse ente que somos, por meio do ser. E este ente que nós próprios somos e que tem em seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de pôr questões, que se denomina de *Dasein*, *ser-ai*. Neste momento, há como que um movimento de “retorno” no qual o “questionado” se move na direção do “ser-ai”. Tal retorno exige o trabalho de conceitualização do questionado. Isso só é possível, porque o questionador está “desde sempre” se movendo em uma compreensão do ser entregue antecipadamente à sua disposição.

Ricoeur (1990b, 222) observa que a partir desse eixo circular da questão, que não é um “círculo vicioso”, mas fecundo, Heidegger conduz ao “nascimento do ego”, já não

como posição primeira, isto é, como “raciocínio circular”, mas como o “emergir da questão do sentido do ser”, que “contém em si uma ‘referência’, tanto antecipativa como retrospectiva do objeto perguntado – o ser – à questão de um ente”. Assim, tanto a “verbalização quanto a conceitualização ganham vida nessa compreensão pré-ontológica” (TIAHA, 2004, p. 35)

O nascimento do sujeito emerge do momento em que a questão do sentido (o emergir do conceito) surge no horizonte. E essa questão do sentido do ser que remete para trás e para frente ao orientar para a própria inquirição, como modo de ser de um “ego” (ente) possível.

A partir desse “achado”, Ricoeur propõe-se a reconstruir uma nova história da filosofia do *Cogito*, que é restituí-lo a sua categoria ontológica – fazendo o movimento do eu penso ao *eu sou*, mas este “eu sou”, não sendo estático, se manifesta como “existência” que precisa “ser esclarecida” (Karl Jaspers).

A partir da questão do ser emerge então a questão do “quem” que é o existente, isto é, da *ipseidade*, da pessoalidade mais profunda. É o questionamento que permite a reorientação como direção para o ser e do ser para o *si*. Eis a pedra de toque para uma ética da consideração. O objetivo da questão do ser é uma condição *a priori* da ontologia fundamental. É uma questão de identificar a existencialidade, ou seja, o conjunto de estruturas que constituem a existência. Assim, se a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do *Dasein*, então sua existência é constituída como questionada, a partir da qual ele compreende a si mesmo como a possibilidade de si mesmo, a possibilidade de ser ele mesmo ou de não ser.

Neste sentido, se podemos dizer que só há fenomenologia quando descontentes com o viver, ou o “reviver”, interrompemos a vida para poder atribuir-lhe um significado, o mesmo se pode dizer, com relação ao ato de questionar, mas com a complexidade do questionar, o que ocorre é uma necessidade a mais, no plano da filosofia: a necessidade de uma hermenêutica que se aproxime daquele que questiona, o “quem”, o sujeito envolto pela opacidade do mundo, o quem que exige compreensão.

E só há necessidade de hermenêutica, como dizia Schleiermacher, “quando existe má compreensão”. Ricoeur considera a hermenêutica com prolongamento do processo de distanciamento primordial do gesto fenomenológico, situando-se numa área muito importante, a das ciências históricas na qual se condensa e se sedimenta nossa memória comum e com as quais torna-se possível uma compreensão mais alargada de nós,

reconhecendo, acolhendo e se abrindo a uma nova compreensão do passado que se mantém vivo, de modo inconsciente, em nós.

Neste sentido, Ricoeur refaz o caminho inverso de Heidegger, indo um passo atrás da armadilha na qual Husserl acabou caindo. Indo aquém dos trabalhos anteriores à *Ideen* como também das *Meditações cartesianas*, Ricoeur chega ao estado de desenvolvimento da fenomenologia no qual a tese da intencionalidade revela uma consciência dirigida para seu exterior, virada para o sentido, antes de virar para si na reflexão.

É essa descoberta da intencionalidade que torna possível interpretar o *distanciamento* de acordo com a hermenêutica (o processo de mediações e intermediários entre o si e o si-mesmo), como uma variante *epoché* fenomenológica, que coloca o sentido a alguma distância do “vivido” ao qual aderimos pura e simplesmente (falsa consciência).

Do ser que se doa ao vivido e histórico, Ricoeur cria a ponte entre “estrutura essencial da vontade” e “situação histórica do vivente”. Para compreender, esta existência entre os dois polos (*entre deux*), Ricoeur busca apoio na hermenêutica. Esta começa quando, descontentes com o fato de pertencermos ao mundo histórico, e entendido sob a forma de transmissão de uma tradição, interrompemos a relação de pertença para poder atribuir-lhe um novo significado. Eis o processo de duplo movimento de enxerto da hermenêutica na fenomenologia e da fenomenologia na hermenêutica.

Neste ponto, o campo da hermenêutica se alarga, tornando-se o caminho inelutável, incontornável e fundamental para quem busca autocompreensão, aceitando sair do pedestal do orgulho do eu senhor do sentido, para acolher os signos, símbolos e textos, no qual sou chamado a entrar no mundo do texto, e dele me tornar discípulo.

### **1.8. Do *Dasein* à consciência de si – a consideração como abertura ao Outro**

Fazendo a ponte com o início deste capítulo acerca da “consciência”<sup>68</sup>, no final desse percurso que busca unir sujeito e ser, vimos emergir, com a “crise de fundamento”, a necessidade de retomar a questão do ser. Essa questão conduziu Heidegger a postular uma noção inovadora de “consciência” (*Gewissen*) anterior a qualquer visão moral de mundo. Não se trata mais de uma “consciência” que se põe por si, mas que vem a si

---

<sup>68</sup>Iniciamos falando da consciência como “coração dos corações” de toda filosofia reflexiva. Com a virada para a “questão do ser”, Ricoeur promove a renovação da filosofia reflexiva, não mais da “coincidência de si consigo mesmo do sujeito transparente a si”, mas de um “si que chega a si-mesmo depois do longo desvio pelo outro”. Para a tradição reflexiva, o objetivo mais radical é a possibilidade da “*compreensão de si*”, neste sentido, ela é um meio para o sujeito não se perder na floresta da alteridade, com risco de se alienar e assim ficar siderado para sempre de si. O si pode voltar à casa, como Ulisses regressa à sua morada apenas no fim de uma longa viagem.

através de um apelo mais radical a si. É pois, “na consciência, declara Heidegger (2006, § 57), que o *Dasein* apela a si mesmo”.

Nossa tese se volta para um diálogo entre Ricoeur e Heidegger. Sob nosso olhar, Heidegger é um caminho incontornável para a compreensão da pessoa e para a retomada de sentido sobre ela. Heidegger ensina a questionar o sentido de ser da pessoa, a maneira como ela aparece. Não se trata de algo evidente como se costuma pensar, na medida em que a modernidade é caracterizada, contra todas as aparências, por tal esquecimento da pessoa dando por pressuposto o que se acredita ser pessoa sem se questionar.

Foi neste sentido que dissemos, já na introdução, que existe, paradoxalmente, um abismo, um fosso, um vazio entre o valor absoluto da pessoa e os direitos fundamentais da pessoa que talvez nunca tenham sido proclamados com tanta veemência por aqueles que vivem na boa consciência de serem justos e, no entanto, essas declarações, tão retumbantes quanto sonambulas, só podem ser feitas à custa de uma redução arbitrária e impensada da pessoa, reduzida à pura abstração que é a personalidade moral, como a capacidade de tomar consciência de si mesmo e de ser responsável por suas ações.

Esse discurso universalista convencional pertence, na verdade, ao nosso mundo técnico, no qual cada indivíduo deve, acima de tudo, estar disponível, utilizável, manipulável como um objeto manufaturado e cujas reações e manifestações podem ser antecipadas. Essa questão se torna mais ruínosa quando nos damos conta de viver numa “cultura da imagem”, muito condicionada pelos grandes meios de comunicação, que constantemente transmitem informações sobre a realidade, segundo a visão e o interesse dos donos, e através das quais se produzem uma sociedade de consumo, de relações interesseiras, estreitas, possessivas e até descartáveis, pois, nos condicionam a uma maneira comprada de ver. Conforme demonstra Heidegger, esta era da tecnologia moderna, ao exigir que a natureza coloque seus recursos à sua disposição, reduziu a pessoa à simples ente no mundo, quando a considerou como “simples animal racional”.

Diante disso, Heidegger (1992, p. 91) se recusou a apelar para o conceito de pessoa porque, em sua opinião, “o eu, a consciência, a pessoa, é considerado na metafísica de tal forma que é precisamente esse eu que não é questionado”. De fato, como a metafísica moderna está preocupada apenas com a certeza e a objetividade, a pessoa não é questionada quanto ao seu sentido de ser, mas é exigida apenas como um fundamento, como um ser dotado de autoconsciência. É certo que se pode perguntar se essa crítica realmente afeta toda a metafísica moderna da subjetividade e se, por exemplo, Kierkegaard, ao descrever a pessoa como um paradoxo absoluto, não escapa a essa crítica.

Além disso, como veremos, Ricoeur percebe neste modo radical de pôr a questão como um reducionismo, pois, corta completamente com o passado, esquecendo toda riqueza conceitual de pessoa que a patrística e os medievais nos legaram, e que foi consideravelmente empobrecida em relação ao seu significado original, conforme aparecia nos séculos IV e V<sup>69</sup>. Heidegger tem razão ao enfatizar que a pessoa se tornou um mero objeto teórico das ciências, quando o sentido do ser da pessoa cessou de nos tocar, fazendo com que a questão da pessoa se tornasse indiferente. Como se lê em alguns lugares: “se todas as vidas importam”, cabe nos então perguntar: por que ninguém se importa? Qual a razão de tal indiferença?

Ao nosso ver, isto toca diretamente a essência da filosofia. Parece que pulamos de um “universalismo” dado metafisicamente, para uma cultura da diferença, sem mediação alguma. O resultado disso, como analisa Emmanuel Housset (2007, p. 13) é que “o termo ‘pessoa’ se tornou excessivamente usado, e não é suficiente usá-lo para escapar de um mundo onde todos os seres humanos acabam parecendo iguais, onde acabam sendo indiferentemente substituíveis uns pelos outros”.

Mas ao nosso ver não basta diferenciar “pessoa” de “coisa”. É preciso levar a sério o esquecimento do ser pessoa para pôr em movimento a força da estrutura do questionamento com o qual podemos nos reorientar. Neste sentido, estamos de acordo com Housset (2007, p. 22) quando afirma que:

Se somos uma pessoa apenas por nos tornarmos uma pessoa de acordo com uma certa maneira de estar no mundo, com os outros e,

---

<sup>69</sup> Não cabe aqui fazer uma retomada da grande contribuição dos antigos, da patrística e dos medievais com relação ao conceito de pessoa. O que é preciso afirmar é que a radicalidade da questão do ser posta por Heidegger negligência toda tradição anterior. Se a patrística não tinha um instrumental para formular o conceito de pessoa, nem por isso ela deixa de ser importante. Para a patrística, a centralidade antropológica não era indiferente, mas os Padres da Igreja a compreendem como uma questão ontológica, que nos afeta. O Mistério da encarnação, tão central, pode ser lido como aquilo que nos leva a um questionamento de nós mesmos como aquele que desdobra uma compreensão do ser, entre o homem velho e o homem novo. Podemos legitimamente nos perguntar se, no pensamento patrístico, o termo pessoa não abriu a possibilidade de pensar o ser humano em relação ao ser e não mais o ser em relação ao homem. Toda a difícil gênese do conceito de pessoa tende a mostrar que o ser humano se torna pessoa precisamente apenas em sua relação com o ser, que é em si mesmo uma pessoa. Através do cristianismo, o Ser deixa de ser pura abstração teórica, e torna-se “pessoa”. O Deus Uno e Trino, ao se doar em pessoa, é quem me dá o dom de ser uma pessoa humana. A partir dessa perspectiva, a pessoa humana não é mais entendida como um animal racional, mas como o ser que é dado para ser à imagem de Deus como Pessoa. Essa coparticipação da pessoa com o ser parece estar na origem do conceito teológico de pessoa humana, e é precisamente essa coparticipação que é esquecida na metafísica moderna pelo “encapsulamento” da pessoa no ego, para usar novamente a frase de Heidegger. Como afirma Housset (2007, p. 34) “É o significado de tal relação original com o ser que precisa ser elucidado a fim de destacar a forma específica de interiorização desenvolvida pelo cristianismo, segundo a qual não se trata de cumprir uma essência, mas de se tornar algo completamente diferente: o homem não tem parte divina, ele é apenas à imagem de Deus, e é por isso que ele só pode ser encontrado em um movimento de transcendência”.

em geral, com a alteridade, não podemos separar o questionamento da pessoa de nosso próprio tornar-se uma pessoa.

Sem isso, tomamos por obvio o que não é, e terminamos numa cultura da indiferença. Se tudo é o mesmo, então tudo termina por ser indiferente, a ponto de estar subjacente à certa mentalidade de nossos dias, a ideia de que somos substituíveis uns aos outros, e por isso descartáveis. Eis a crise radical na qual vivemos e os múltiplos perigos que dela podem advir.

Todavia, se Heidegger opta pela compreensão imediata, assumindo um “caminho curto”, que conduz diretamente ao problema do ser, Paul Ricoeur busca, por sua vez, compreender o emergir da pessoa do apelo de uma “voz outra”, mais radical do que “o *Dasein* que chama a si mesmo”, para que se desenvolva uma perspectiva que seja realmente ética, uma vez que a partir da

Íntima certeza de existir no modo do si, o ser humano não tem o domínio; ela lhe vem, lhe advém, à maneira de um dom, de uma graça, dos quais o si não dispõe. Esse não domínio de uma voz mais ouvida que pronunciada deixa intacta a questão de sua origem (RICOEUR, 2016, p. 307)<sup>70</sup>.

Sob tal ângulo, mesmo a autonomia do *Si*, entendida como autonomia radical, é apenas um produto da separação entre o *Eu* e o Ser, permanecendo “radicalmente monádica”<sup>71</sup>. Para Ricoeur, é somente a partir da descoberta do Outro como constitutivo do Si e que vem do fundo mais profundo de si, pela *voz* e pela *luz* do Outro, que o ser humano pode se tornar uma pessoa, ou seja, estar na verdade, vindo a si. Tornar-se uma pessoa é, portanto, uma possibilidade que é comum a todos os seres humano.

A “crise” no “interior do *cogito ferido*” não é outra coisa senão a capacidade humana – de tomando consciência da impossibilidade de coincidir consigo mesmo –, desenvolver um modo diverso de se singularizar na medida em que as pessoas deixam de procurar proteger o que pensam de si mesmas, identificando-se com imagens falsas de si, para acolher a própria vulnerabilidade que nos deixa expostos ao Outro e pela qual nos aproximamos do mais profundo de si.

---

<sup>70</sup> Ricoeur (2016, p. 308) corrige com este passo a fórmula de Heidegger citada acima segundo a qual “O *Dasein* chama-se a si mesmo”, enquanto o “si é chamado de mais longe”, de uma “Voz outra”. Isso nos permite lembrar o celebre momento da conversão de Agostinho no qual ele coloca de forma singular e notável o problema da “voz narrativa”, voz enigmática, que dirigindo-se ao jovem Agostinho lhe diz: “*Toma et legge*”. Voz que ao se dirigir ao leitor, ainda antes de “ele ler”, torna-se a voz que parece se erguer de um passado irreal, o passado do próprio acontecimento da invocação da leitura que temos da vida.

<sup>71</sup> Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur chega a declarar (1985, p. 110, nota 2): “Não seria a ontologia do *Dasein* radicalmente monádica a esse respeito?”



Ora, se o ser-si não se define por uma identidade estática ou por uma autonomia radical que se perde em si mesmo, então, sob essa perspectiva de abertura para o ser que vem até nós, surge uma nova compreensão: ser verdadeiramente si-mesmo implica não apenas acolher, mas também se doar. Mas para isso, Ricoeur vai insistir, junto com a psicanálise que precisamos aprender a nos libertar da tendência de pensar em nós mesmos em termos de coisas corpóreas, ligado à nossa história, ou até mesmo à nossa ignorância. Isso também significa nos libertarmos das categorias de compreensão para entendermos como a pessoa recebe a si mesma a partir da aceitação do outro e a partir daí, aprende a doar-se a si mesmo, algo que Joseph Moingt (1999, p. 574) soube sintetizar:

A pessoa é um ser em formação, ela se constrói pelo impulso do amor que a lança para fora dos recintos do ego e a projeta em direção ao outro e para dentro de um outro, a fim de fazer e encontrar sua verdade ali.

Entre os seres humanos, a comunidade do termo “pessoa” não pode ser a de um gênero ou de uma espécie, porque é somente na aceitação do Outro que o ser humano se manifesta em sua verdadeira efetividade pessoal. Mas a questão do modo pelo qual a pessoa é dada não é uma interrogação de um modo limitador de fenomenalidade, na medida em que a pessoa é uma realidade primária que é dada por si mesma e não um objeto constituído com base nas demandas da consciência. Desse ponto de vista, descrever a fenomenalidade da pessoa, que resiste a todas as tentativas de objetivação, é ter acesso à essência da manifestação: a pessoa, em seu caráter inobjetável, anuncia-se como um evento, além de toda expectativa, e assim se abre para o evento do mundo.

Não é, de fato, a própria ipseidade que é evento e que se dá a mim na minha impossibilidade de compreendê-la? A pessoa não é, então, aquele ser que, ao se colocar à prova do mundo, só pode ser transformado? A pessoa quer ser ela mesma em seu próprio poder de ser, mas a questão é de onde vem a possibilidade de escolher a si mesma: vem de si mesma ou vem de um encontro do qual ela procede? Em seu sentido original, a personalidade é a maneira pela qual um indivíduo está aberto às suas origens, o modo como ele acolhe e assente a isso que o ultrapassa e supera. A pessoa não aparece para si mesma em um mundo já constituído, mas qualquer revelação de si mesma abre um mundo para ela, e qualquer revelação do mundo a abre para si mesma. A ipseidade seria, então, um evento nessa apropriação do ser humano e do mundo, que pressupõe a apropriação do ser humano e do outro ser humano no amor.

É dessa crise que Ricoeur inicia, ainda que de maneira implícita, a compreensão do “si” como “atestação da ipseidade”. A partir da descoberta da não coincidência de si a si que a questão do ser faz emergir, a preocupação de Ricoeur é como encontrar um equilíbrio entre o poder de afirmação ontológica com a injunção ética que vem da alteridade dos outros.

Isso só é possível através da meditação de uma na antropologia que considere as condições de possibilidade de um sujeito acolhedor, no interior de si, de uma alteridade que alargue a compreensão de si. Com efeito, tal alteridade primeira não é estranha à constituição da consciência, ao contrário, é ela que nos dá o sentido da atestação de uma “ipseidade” (pessoalidade, personalidade, dignidade). Mas como chegar a essa dimensão?

Em sua análise sobre a *ipseidade*, Heidegger cria os instrumentos que nos permitem fazer uma espécie de caminho para autenticidade, no qual o si da ipseidade que se desprende do “eu” desvela meios que nos tornam capazes de reagir às investidas do anonimato do “*man*” (impessoal). Nesse ponto, o caminho para a autenticidade em Ricoeur não se reduz em “negar o que me nega”, mas em pôr a atenção naquilo que tendemos a excluir e que são nossas possibilidades mais profundas. Dar lugar ao não-ser do qual emerge o ser que somos, é o coração de uma filosofia da consideração. Isso exige o esforço da atenção (*cum-sidere*) como base fundamental da constituição de um sujeito da consideração.

É neste sentido que Ricoeur termina *O Voluntário e o involuntário* com a noção de consentimento: “consentir é, como declara Jervolino (1995, p. 67), aceitar a si mesmo e, nesta acolhida de si, acolher a dimensão de necessidade que se insere inelutavelmente no nexa entre voluntário e involuntário”, acolhendo a vida que não geramos, o inconsciente que não produzimos e o involuntário absoluto do qual procedemos.

Neste sentido, a questão do ser remete à emergência do sujeito com a qual se busca integrar a si, pelo exercício da aceitação de si, aquilo que não podemos mudar, evitando o revoltar-se, e aceitando-se a si mesmo como vindo ao mundo e não como posto por si. Eis como a fenomenologia exige um alargamento da compreensão que temos de nós mesmos. Sendo assim, retomar e integrar o que tendemos a negar, negligenciar, excluir, só é possível pela via da transformação do “eu” em vista do “si” da “ipseidade”.

Com a questão do ser, o cogito ficou destronado e descobriu assim a alteridade que o faz sair do solipsismo. Mas antes de falar de ipseidade, Ricoeur buscou compreender nosso primeiro “outro”. Sua pesquisa o leva à descoberta do “corpo-próprio” que o acompanha em todo seu percurso, como um grande ganho da descrição

eidética, permitiu-nos, ainda hoje, detectar a “passividade fundamental” do ser que somos, o consentir como *crença* a realidade mais profunda de si.

Essa descoberta da “passividade fundamental”, primeiramente da “alteridade corporal”, isto é, do “corpo-próprio”, abre caminho para a compreensão das outras alteridades, até chegarmos na “alteridade radical”, que se manifesta na metáfora da voz. Contudo, essa alteridade radical não é a postergação da iniciativa de um sujeito, ao contrário, é descobrindo nossa condição humana mais profunda – anterior, interior, superior e exterior –, que nos abrimos à consideração de quem realmente somos e nos tornamos capazes de responder ao apelo de quem nos solicita.

A condição para esta abertura é “morrer para o eu” e dar vida ao melhor de cada um. O objetivo de Ricoeur em *Conflito das interpretações*, foi de orquestrar o confronto com as disciplinas e os discursos que colocam a subjetividade (consciência de si) em julgamento a ponto de destruí-la, para que elas percebam que a “morte do eu” é só o início do caminho, que deve continuar na busca de uma experiência da subjetividade que precisa se reencontrar no final de um caminho de transformação de si.

A partir deste movimento pascal, fica inviabilizada a identificação do sujeito na pureza de sua subjetividade, sem com isso destruir a consciência de si de cada um. Dá-se, então, a ruptura fundamental da esfera subjetiva, em sua desproporção e descontinuidade consigo mesmo. Essa desproporção se manifesta como “dualidade” com a qual o sujeito se distancia do imediato, o que “lhe permite questionar-se” (RUEDEL, 2000, p. 72). É com esta capacidade de se questionar que o sujeito aprende a distanciar-se das falsas imagens que tem de si, fruto da imediaticidade.

Esta constatação, no entanto, não é suficiente. É preciso retomar o campo da reflexão. Pensar reflexivamente é o próprio ato de morrer para o “eu”. Trata-se de um exame de si, no sentido socrático, que leva o sujeito a tomar consciência da mentira, das omissões, das distorções ou deturpações da consciência. Sendo contrária à intuição imediata, a reflexão “nos permite entrever o lugar da interpretação no conhecimento de si mesmo” (RICOEUR, 1965, p. 52). Assim, no momento em que o sujeito se reconhece como ser capaz de autoconhecimento, sua reflexão o conduz a tentar se desprender de si mesmo, de seu narcisismo, para melhor ver o mundo e melhor se conhecer.

Mas o movimento de morte do “eu” não para no niilismo e nem na desconstrução. O ser humano é o ser do “sim”, da busca e da aspiração para o bem. Ao fazer apelo ao

Evangelho<sup>72</sup>, o que se quer é adaptá-lo ao projeto filosófico, considerando que nossa identidade está sempre objetivada nos “signos, símbolos e textos culturais” (RICOEUR, 1986a, p. 33), a tal ponto que o mundo ou as possibilidades que se abrem a partir de uma obra, como os Evangelhos, confundem-se com as possibilidades do próprio sujeito.

Uma tal visão amplia consideravelmente a compreensão antropológica do sujeito ricoeuriano, uma vez que o conhecimento de si só se realiza mediante inúmeras mediações que passam pelos outros e pelas obras culturais. A consciência não pode conhecer-se a si mesmo sem passar pela cultura. A simples introspecção não dá conta de uma vida ética.

Neste sentido, o que é denominado “processo pascal” acrescenta numerosas “marcas” que sublinham o tom “espiritual” de seu objetivo: um “verdadeiro ascetismo da subjetividade” que deve “se deixar despojar da origem do sentido”, um “despojamento” que “deve se tornar a perda real do mais arcaico de todos os objetos: o eu” [*moi*] (RICOEUR, 2013, p. 24).

Há no “despojamento” a contrapartida da “apropriação existencial” que constitui positivamente a figura da subjetividade, uma vez que ela pode sobreviver a seus críticos. É de suma importância lembrar a distinção que Ricoeur faz, assumindo a posição de Fichte, entre “saber apodítico de *que se é e que se pensa* e a consciência concreta daquilo que se é e pensa” (RUEDEL, 2000, p.73).

Esse despojamento, ou abandono – essa *Gelassenheit* que ele acolhe do Heidegger tardio – em outras palavras, o movimento de uma desapropriação do próprio, desvela o sentido positivo da tradição espiritual reflexiva à qual Ricoeur adere, em vista da consideração como abertura de si para o outro.

Dado tal pressuposto, podemos entrever o sentido da noção de consciência. Esse movimento de despojamento e de apropriação existencial revela a “consciência como tarefa” e não mais como um dado. É dessa tarefa compreendida como movimento de “morte do eu”, do “mesmo”, do idêntico” e de retorno em direção ao si que se chega ao conceito de “atestação”, como centro da tarefa da consciência.

---

<sup>72</sup> Ricoeur (2011b, p. 178) sempre se manteve fiel ao seu grande axioma: “não misturar os gêneros”. Ele defende assim que a própria noção de revelação bíblica deve ser compreendida “num sentido não religioso, não teísta, não bíblico da palavra”. Para o filósofo francês o universo bíblico deve ser assumido sob a “regra hermenêutica”, sendo a “hermenêutica bíblica alternativamente uma hermenêutica regional numa hermenêutica geral e uma hermenêutica única que se junta à hermenêutica filosófica”. Por ser um caso particular, ela é rica e favorece uma leitura poética da existência, na qual se desvela, isenta de qualquer referência religiosa, “o ser-novo que ela mostra”, ser que emerge no momento em que o texto bíblico mostra uma proposição de mundo, um “mundo tal que eu possa habitá-lo para projetar nele um de meus possíveis mais próprios”.

## CAPÍTULO 2

### DA VONTADE À EXISTÊNCIA: A PESSOA AGENTE E SOFREDORA

#### 2.1. Ipseidade e transcendência: o caminho histórico-conceitual da pessoa

A partir deste longo percurso acerca da ontologia da pessoa e da crise de fundamento, chegamos ao final do capítulo I centrado na questão do ser com a qual emerge o sentido do sujeito que questiona, base da atestação da pessoa que age e sofre no mundo. Esse conceito crucial no pensamento de Ricoeur resulta da ampliação de sua noção de sujeito a partir da reinterpretação clássica da concepção de pessoa.

É importante fazermos um breve excerto para entender o pano de fundo da noção de pessoa na ética de Paul Ricoeur, que não apenas supera a concepção moderna de “indivíduo”, mas também ilumina a identidade pessoal como uma via de superação da atual crise espiritual do Ocidente. Sob a ótica antropológica, o problema do sujeito na modernidade está vinculado ao pessimismo hobbesiano, do ponto de vista filosófico, ele se situa num tipo de identidade reduzida pelo *Cogito* cartesiano a um eu autofundante.

Sendo assim, surge uma fusão entre pensamento técnico e a sociedade líquida, que pavimenta o caminho para o individualismo e a conseqüente desvalorização do outro. Esse fenômeno espiritual, como analisa Ricoeur em *A Crítica e a Convicção*, representa a crise da pessoa e a crise de identidade que estão na raiz do divórcio entre universalidade e diferença. Essa crise espiritual coloca em questão qualquer forma de sociedade, uma vez que ela torna impossível conceber um projeto comum, ou até mesmo pensar uma moral comum. Entra em crise os direitos fundamentais, a noção de dignidade humana e qualquer concepção de bem comum.

Sendo assim, sem a construção provisória de um “universal-concreto” (RICOEUR, 2015, p. 39), observamos um movimento antagônico que, por um lado, desintegra a universalidade em confusão e anonimato, e, por outro, radicaliza o foco em políticas identitárias que resultam em separações e exclusões<sup>73</sup>.

Essa cisão fez com que o individualismo se impusesse, levando o indivíduo a ver a sociedade como um inimigo que limita seus direitos, direitos estes que lhe pertencem antes mesmo de entrar em sociedade. Assim, a afirmação da diferença torna-se violenta, focando na liberdade própria sem consideração pelo sofrimento ou pela liberdade do outro. Ricoeur em um debate acerca da *L'identité narrative* inserido na Revista *Esprit* argumenta que o “individualismo é um produto ideológico da cultura contemporânea, associado a um fenômeno de classes” e que ele promove a “reivindicação da satisfação própria, ignorando o outro” (RICOEUR, 1988, p. 311). É urgente criticar essa ideia, para que possamos pensar em uma pessoa ou sujeito que transcenda o individualismo<sup>74</sup>.

Diante desse panorama, surge a pergunta sobre o verdadeiro sentido da pessoa, que não deve ser considerada indiferente. Essa questão antropológica, como apontou Ricoeur com a indagação “*Em direção a qual ontologia?*”, nos leva a refletir sobre nossa própria compreensão do ser. Para Ricoeur, o indivíduo não se encontra por si mesmo, mas é acolhido na vida, um vir a ser em processo de afirmação de si na acolhida de si. Retomando a ideia de Mounier, ele elucida a relação essencial entre pessoa e comunidade, afirmando que “trata-se de uma relação fundadora pela qual se constituem simultaneamente a identidade pessoal e a identidade coletiva” (RICOEUR, 1988, p. 311).

Esse entendimento motiva Ricoeur a reformular a noção de sujeito, ampliando a concepção de pessoa. Existe, é claro, uma história da pessoa, que não é uma simples história do termo, mesmo que esteja ligada a ele, mas uma história do conceito, da coisa em si, na medida em que a pessoa é um significado intersubjetivo, uma formação ideal, que nasceu, nas controvérsias teológicas, sem estar acorrentada a este tempo particular, e que pode ser reapropriada, transmissível, reproduzível por cada geração humana. O significado do termo “pessoa” é, portanto, histórico no sentido mais forte: não tem uma história, mas é uma história, porque é a sua própria transmissibilidade que a torna uma história, mesmo que seja esquecida.

---

<sup>73</sup> Ricoeur (2014, p 7) chega a se perguntar “se podemos avançar muito na determinação do conceito de pessoa sem provocarmos, num momento ou noutro, a intervenção do poder de autodesignação que já não faz da pessoa apenas uma coisa de um tipo único, mas um si”.

<sup>74</sup> Ricoeur escreve dois artigos com o mesmo título: *A identidade narrativa*, um publicado na revista *Esprit* (1988), da qual segue o debate acerca da identidade, e outro na *Revue des Sciences humaines* (1991).

A tarefa atual é evidenciar como Paul Ricoeur reativou o sentido de pessoa em sua proposta filosófica e ética, fundamentada em uma abordagem hermenêutico-fenomenológica. Suas análises da intencionalidade e transcendência não apenas restauram a concretude da pessoa, mas também reconstituem seu significado. Para Ricoeur, a pessoa, sendo tanto agente quanto sofredora, não é apenas aquilo que se impõe, mas o que se recebe e acolhe. Assim, ser sujeito enquanto pessoa implica a capacidade de se abrir à diferenciação em relação às coisas, reconhecendo os aspectos que o “antecedem ou o ultrapassam”, mantendo uma “igual distância” entre o *cogito* exaltado e o *cogito* humilhado (RICOEUR, 2009, p. 230).

Nesse contexto, surge a questão de como Ricoeur se reapropria dessa noção clássica de pessoa. Se, de um lado, Ricoeur opta por uma “ascética metodológica” baseado num “agnosticismo teórico” que não nomeia Deus; por outro lado, ele sempre se declarou enraizado no cristianismo, comprometendo-se a resgatar a riqueza original dos conceitos. Dessa forma, ele acolhe as influências de Grécia, Roma e Jerusalém para aprofundar sua compreensão da noção de pessoa.

### **2.1.1. A definição e evolução etimológico do termo pessoa**

O termo “pessoa” possui uma longa trajetória histórica. Em Homero e Hesíodo, esta noção estava vinculada ao termo grego *prosôpon*, fundamentalmente associada ao corpo (*soma*), que designava a personalidade e, por conseguinte, a individualidade. Com Platão, essa dimensão passa por uma nova remodelação, incorporando sua concepção dualista de *soma* e *psique*. Aristóteles, por sua vez, retoma essa dualidade, mas fundamenta uma nova perspectiva, criando uma síntese na qual o princípio psíquico (alma, *psique*) se torna a forma — ou seja, a manifestação do ser que constitui a pessoa — enquanto seu conteúdo é a matéria, representando o ente que ocupa um lugar no tempo e no espaço. Temos assim uma revolução provocada pelos filósofos gregos, sobretudo, pelo neoplatonismo com a ideia de pessoa relativa a uma “participação no ser”.

Acontece que, através de um processo gradual, no Ocidente, o termo “persona” foi deixando essa conotação filosófica para designar uma conotação jurídica, referindo-se aos indivíduos humanos, embora ainda não se tenha o sentido moderno de “sujeito de direito”, isto é, um sujeito com direitos e deveres. Com essa noção jurídica de “persona”, surge também a ideia de pessoa pública (como o povo ou o senado), permitindo que autores antigos façam uma distinção entre “coisas” (*res*) e “pessoas” (*persona*).

É só com os estoicos que se acrescenta uma nova dimensão a esse sentido jurídico, conceituando o ser humano como aquele que “possui uma interioridade”, qualificando-o como cidadão. Assim, possuir a si mesmo e ser sujeito de direito torna-se a essência do conceito de pessoa, diferenciando-a das coisas. Desde então, ser pessoa implica ser causa de seus próprios atos, fundamento da responsabilidade e dignidade. A pessoa jurídica, portanto, não é apenas um objeto do direito, mas assume uma tarefa de universalização ao exigir e reivindicar seus direitos. Desta forma, a significação jurídica de pessoa permanece conectada ao significado filosófico de um ser consciente, independente, livre e responsável, reconhecendo, no entanto, que não se pode estabelecer uma derivação simplista do segundo a partir do primeiro.

Sob esta conotação grega, tornou-se inviável conceber um método histórico neutro, especialmente quando se discute o conceito de pessoa, que necessariamente demanda uma ‘precompreensão’ sobre esta noção. Para articular essa precompreensão, os gregos recorrem ao termo *prosôpon*, que designa uma ‘expressão visual’, compreendendo-o como a face ou o rosto – o primeiro nome antropológico associado ao conceito de pessoa. Para os antigos, a noção de *prosôpon* representa aquilo que precede um objeto, refletindo, assim, a ideia de algo que se manifesta por si mesmo.

Dessa conotação antiga, pode-se reconhecer como faz Husserl, uma significação fenomenológica através da qual o *prosôpon* designa o aparecer e não a aparência de uma coisa. É essa dimensão epifânica do ser ou de *donation* na bela expressão de J.L. Marion que *prosôpon* designa a pessoa como aquilo que se doa no mundo em seu aparecer.

Na bíblia, essa antropologia tem certas ressonâncias. O conceito usado no universo bíblico é *Panim* que por sua vez designa “rosto”. Temos assim uma convergência entre as duas tradições: grega e judaica, que utilizam o termo *prosôpon* e *Panim*, como modos de falar do ser que somos como uma presença “em pessoa”, isto é, alguém que ao se desvelar em sua “face” (*prosôpon*), desvela a “si-mesmo”, como alguém que está diante do “inimigo”.

Com o tempo, sobretudo, na época de Demostenes, o termo deriva para o sentido de “máscara” cênica. Segundo Emmanuel Housset em seu livro *La vocation de la personne*, esta noção tem sua raiz na esfera religiosa. A máscara servia para representar o invisível, isto é, os heróis míticos da tragédia grega. A máscara é um *prosôpon*, isto é, um ator que se identifica com o seu personagem. Desde então, *prosôpon* passa a designar uma “pessoa social”, depois, um indivíduo geral, isto é, a pessoa agente e falante. Temos assim um processo histórico do termo que vai evoluindo de um sentido primeiro de



*prosôpon*, como face, rosto, para atingir o sentido de indivíduo geral que se apresenta em pessoa, até chegar ao seu termo como o indivíduo concreto que se mantém em seu papel.

### 2.1.2. A influência judaico-cristã na formação do conceito de pessoa

Com a remodelação do conceito de pessoa promovida pelo cristianismo, surge uma importante distinção entre o termo ‘indivíduo’, oriundo da filosofia, e o conceito de *prosôpon*. Este último, que não é um termo técnico de filosofia ou de teologia, possui uma rica história que transita da ideia de rosto à concepção de um ser puramente espiritual em seu sentido absoluto, alguém que tem um rosto e assume a palavra.

Esta evolução logo se manifestou sob a influência do Novo Testamento, mediado por um profundo diálogo entre as culturas helênica e judaico-cristã, especialmente nos debates trinitários e cristológicos dos séculos III e IV. Nesse novo contexto, o conceito de indivíduo passou a designar a pessoa humana singular. Assim, a ideia de um indivíduo genérico perdeu força, despojando-se do significado de máscara e adquirindo a característica de “pessoa em seu sentido absoluto – um indivíduo que se expressa por si mesmo, apresentando-se em sua própria essência” (HOUSSET, 2007, p. 38).

Para reforçar a noção de pessoa que une estoicismo e neoplatonismo, buscando evitar o risco de uma perspectiva dualista, os Padres Capadócijs, juntamente com Irineu de Lion e Tertuliano, introduzem um novo termo: *hypostase* (*ὑπόστασις*). Essa expressão complementa a ideia de *prosôpon-persona*, prevenindo uma abordagem puramente social da pessoa. Com a adoção do termo hipóstase, o significado de ‘pessoa’ passou a variar entre substrato (*ousia* ou *hypokeimenon*) e as características singulares de cada indivíduo.

Sabemos que inicialmente, essa nova noção de pessoa surgira para discutir as três hipóstases divinas (três pessoas da Trindade) dentro da relação trinitária, algo que permitiu transcender tanto a visão modalista<sup>75</sup> quanto uma compreensão fragmentada das pessoas divinas.

Neste ponto, a hipóstase (*hypokeimenon*) se opõe à simples aparição, para afirmar no ente o ser concreto existente como epifania do ser. Sendo assim, a hipóstase pode

---

<sup>75</sup> O modalismo trinitário é uma doutrina considerada herética pelos cristãos porque enfatiza a unidade de Deus em vez da distinção entre as três pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). De acordo com essa visão, Deus é uma única entidade que se manifesta em diferentes modos ou feições, dependendo da circunstância. Assim, a crença é que o mesmo Deus se apresenta como Pai no Antigo Testamento, como Filho durante a vida de Jesus e como Espírito Santo na era atual, mas essas manifestações não são consideradas pessoas distintas, e sim diferentes modos de ser de um único Deus.

receber tanto o sentido ativo como o sentido passivo<sup>76</sup>. Conforme analisa Housset (2007, p. 49), pode-se dizer que:

A hipóstase pode ser simplesmente aquilo que “está sob”, ou pode ser o ato concreto de subsistir que traz uma realidade à existência. No neoplatonismo, particularmente em Filo de Alexandria, a hipóstase assume o significado de realização do primeiro princípio. Plotino, por outro lado, restringe o uso de hipóstase ao Um (raramente), à inteligência e à alma, mas sem lhe dar uma dimensão de individuação. Porfírio ampliou o uso do conceito de hipóstase e definiu seu significado com mais precisão, considerando todo ser uma hipóstase porque expressa um ser superior. A partir de então, no século I, hipóstase passou a significar realização e foi traduzida por subsistência. Portanto, hipóstase não é simplesmente *hypokeimenon*, ou seja, a forma sempre presente de um ser, mas o termo designa o cumprimento desse ser, a realização de uma essência. Foi Plotino quem deu a esse termo toda a sua dignidade filosófica, embora tivesse antecedentes no neoplatonismo, mas ainda concebia o indivíduo como acidental, ao passo que o cristianismo vislumbraria uma compreensão diferente do indivíduo ao nomear a singularidade humana como hipóstase<sup>77</sup>.

O principal desafio reside na compreensão da hipóstase como individualidade sem unidade. No contexto teológico, surge a preocupação com o triteísmo. Para Orígenes, a questão central é esclarecer como as hipóstases não são entidades separadas em substâncias, explorando de que maneira o Pai e o Filho podem ser entendidos como duas hipóstases, mas uma única expressão, ou natureza.

Com o termo hipóstase, temos a clássica oscilação entre *ousia* (*idem* ricoeuriano), referente a um tipo de identificação de algo que dura, permanece e se mantém no tempo, e a capacidade do ser que é de se destacar em sua temporalidade de tudo que o tende a fixa-lo, formando a base da *ipseidade*, que rompe com qualquer forma de identificação, distinguindo-se assim da *ousia*, isto é, da identidade imutável (*identidade-idem*)<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Ricoeur, a exemplo de Lévinas, sublinha o caráter de passividade presente na noção de sujeito. Ser sujeito não implica apenas atividade. Quando se diz que se está ou se é “sujeito” a algo, não teria esta expressão algo a nos ensinar? O sujeito não é apenas ativo, não apenas age, mas “é agido”, como indica, por exemplo, a expressão “estar sujeito a”; o sujeito é marcado por experiências de *passividade*. Tal conotação de passividade está claramente indicada nas origens da palavra *sujeito*, tanto em sua versão latina – *subjectum*, quanto grega: *hypokeimenon*

<sup>77</sup> Marilena Chauí (1994, p. 351), afirma que: “Hypokeimenon designa: Sujeito, substrato, suporte, fundamento. Essa expressão vem de *hypokeimai* que significa: estar estendido sob, servir de base ou de fundamento, alicerce e suporte; estar colocado sob os olhos ou sob a mão, à disposição de; estar proposto ou posto como base ou fundamento; ser admitido como princípio. Aristóteles afirma que a substância - o que existe em si e por si mesmo — é o *hypokeimenon* que é o suporte, a base, o fundamento onde se assentam os atributos ou predicados da *ousia*, da essência. É o sujeito que recebe os predicados”.

<sup>78</sup> Podemos ver nesta oscilação as bases implícitas do conceito de *ipseidade* em Ricoeur. Neste sentido, podemos entender a ênfase que ele coloca na ideia de “modéstia da sustentação de si” (*maintien de soi*), essa noção contrasta profundamente com o “orgulho estoico da rígida constância a si” (RICOEUR, 2014, p. 98). Através da modéstia, o ‘si’ se disponibiliza ao outro, o que envolve uma ‘desposseção’, um

É esse debate sobre a definição da hipóstase que levou o cristianismo a desenvolver sua própria concepção de pessoa. Ao direcionar o olhar para o campo especulativo, podemos afirmar que, assim como nos “grandes gêneros” platônicos, o cristianismo combinou *prosôpon* e *hipóstase* para estabelecer uma relação dialética, que propicia a pessoalização e a personalização do ser, atravessado pelas categorias do *mesmo* e do *outro*.

Sob tal ângulo, não é possível no primeiro momento comparar ou pôr em correlação a comunidade humana e as relações distintas entre as hipóstases do Pai, do Filho e do Espírito Santo e esta forma de comunhão (comunidade), com a comunidade das pessoas humanas. O que ocorre, é o contrário, a compreensão da comunidade das pessoas divinas que dará inteligibilidade e compreensão para a comunidade humana. Isso porque as particularidades das pessoas divinas, isto é, as propriedades de cada uma, não pode ser confundida com uma separação radical de substâncias divididas e diferentes.

Ainda hoje tal compreensão sofre, com os debates atuais, em torno à identidade pessoal, uma série de anulação, aniquilação, negação. Na antiguidade, havia o sabelianismo que considerava a *identidade* pessoal, isto é, a propriedade de cada pessoa, como simples máscara, ou mera “aparência” sem importância. Derek Parfit (1986, p. 156) retoma essa tese com sua ideia de que a “identidade é o que não importa”. O que Parfit visa aqui é o *self* humano, o *ipsissimum* de cada um. Para Parfit, isso seria um mero nome, uma mera projeção.

Se de um lado é fundamental ancorar e radicalizar o nosso ser no mundo, isto é, naturalizar nossa existência, para evitar qualquer perigo de dualismo, isso não deve, contudo, fazer perder de vista a consistência e a particularidade humana, isso é, a *transcendentalidade do eu*, ou em termos ricoeuriano, a *ipseidade*. Essa pessoalidade mais profunda de si, constituída pelas múltiplas alteridades, não é simples máscara, engodo, ou aparência (*prosôpon*, personagem).

Mas qual seria então a consistência própria às pessoas? O campo trinitário contribuiu para distinguir *hipóstase* de *ousia*, unindo sob o mesmo sentido, hipóstase e persona. De tal distinção, a hipóstase torna-se a própria ipseidade, em que cada sujeito possui um modo próprio de ser único e singular, enquanto a *ousia* vem a ser o caráter

---

despojamento ou desapego de si mesmo. O prefixo ‘des’, frequentemente utilizado por Ricoeur, sugere uma dupla experiência de passividade: por um lado, o ‘si’ que se oferece e se entrega ao outro na promessa; por outro, o ‘si’ que não é ‘mestre do jogo nem mestre do sentido’ (RICOEUR, 2009, p. 205).

indelével de ser imutável – masculino, feminino, etc. Para Ricoeur, é o fator temporal que permitirá fazer tal distinção.

Neste contexto, a identidade-*idem* mantém seu valor, mas já não é o elemento que define o ser da pessoa. Como observa Sybil Safdie Douek em seu livro *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo* (2007), é imprescindível que exista um ‘mínimo de mesmidade’ para que a ‘ipseidade’ perdure ao longo do tempo. Dessa forma, podemos identificar como um fio subterrâneo, no pensamento de Ricoeur, a concepção de ‘pessoa’ proposta pelos Capadócijs. Basílio Magno, por exemplo, ao referir-se à *ousia*, a utiliza para designar aquilo que é comum às três pessoas divinas – a mesma natureza, enquanto a hipóstase (ipseidade) remete a propriedades individuais, ou seja, a um princípio de individuação que diferencia as Pessoas

Ao separar a essência da hipóstase, Basílio define a hipóstase como o indivíduo determinado que possui essência (*ousia*), mas que dele se distingue como o próprio no que é comum: naquilo que circunscreve ao comum e a ele se restringe, a *ousia* em Deus é sua bondade e divindade, enquanto as hipóstases são a paternidade, a filiação e a potência salvífica.

Temos assim a história do conceito de pessoa. Essa nos revela a evolução do termo e um enriquecimento mútuo entre “*persona*”, “*prosôpon*” e “*hypostase*”, um processo que, através do cristianismo, ampliou o sentido latino da palavra, transformando-a de “representação no teatro” para “existência no mundo”, e de um significado concreto para um significado abstrato, além de uma significação natural para uma significação técnica. Essas transformações permitem uma abordagem filosófica que capta a manifestação dual, desde uma expressão externa (máscara) até uma manifestação da interioridade<sup>79</sup>.

Na interpretação cristã, essa interiorização não pode ser compreendida como maneira de “realizar uma essência”, de “seguir um destino posto de fora”, mas de “tornar-se outro”. Neste ponto, o ser humano não é parte divina como pensava o platonismo, mas “um ser que encontra o seu sentido num movimento de transcendência” (HOUSSET, 2007, p 34)<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> A partir do cristianismo com os debates em torno à questão trinitária e sua nova compreensão, a noção de pessoa é reformulada por completo. O termo *prosôpon* deixa de designar a simples *face*, *rosto*, para expressar uma individualidade, não de um ser qualquer, um ente às mãos, como diria Heidegger, mas como *manifestação*. O Cristo neste sentido atinge o máximo dessa nova compreensão, uma vez que ele é uma das manifestação de Deus. Isso não anula o sentido de drama, ou a *dramaticidade do existir* enquanto pessoa, ou *persona*. Se o sentido de máscara, própria do cenário cênico deixa de ter a primazia, o sentido dramático mantém sua relevância.

<sup>80</sup> Com Tertuliano (1842, t. 7, p. 468), o sentido de pessoa se enriquece. Agora a clássica ideia aristotélica de que o ser se diz de muitos modos, ganha uma refiguração conceitual, e passa a designar os modos do ser

A própria origem da palavra “pessoa” parte do cotidiano, o que evita aos cristãos construí-la a partir de uma noção abstrata. Neste aspecto, o cristianismo previne-se do “eu moderno”, e desenvolve um aspecto original e novo da “ipseidade” humana, sem cair no exílio do eu. Essa gênese desvela os “paradoxos da pessoa”, que no primeiro momento conjuga uma reflexão trinitária e cristológica.

Essa longa tradição esquecida pela modernidade foi retomada por Emmanuel Mounier e remodelada pelo filósofo francês Paul Ricoeur. A originalidade de Ricoeur consistiu no momento em que ele assume de Heidegger a “questão do ser” e conduz tal questão para a noção do “quem”. É sabido que o radicalismo heideggeriano da questão pelo ser fez emergir uma tarefa revolucionária de “reconduzir a categoria da pessoa ao despertar de seu sentido original” (HOUSSET, 2007, p. 35).

A partir de tal cruzamento, o cristianismo se despedia da noção de pessoa como algo vazio, isto é, de simples “suporte”, uma “hipóstase” essencialista, para se “des-velar” como este ser que está aí em presença, o que implica estar “exposto à verdade disto que o toca e que se deixa guiar por esta verdade” (HOUSSET, 2007, p. 35)

A pessoa, então, não é o sujeito que se coloca como origem, mas o indivíduo que deixa ser o que o afeta para poder dizer melhor, para dizer uma verdade que não é precisamente a sua. A ontologia da pessoa é, então, uma ontologia do ser-aí.: a pessoa humana não tem as mãos vazias do cidadão grego, que pode tudo fazer, nem as mãos plenas do sujeito histórico contemporâneo, que está pesada de sua história, mas de mãos abertas daquele que é apenas si-mesmo na acolhida do outro e na entrega de si, mediante um compromisso que o ata com a vida das outras pessoas.

Claude Romano (2015, p. 142) a este esclarece bem o sentido de “Ipseidade”, pensada por Ricoeur, esta

designa um modo de ser, o modo de ser no qual me comprometo com os outros a manter meus compromissos, no qual eu respondo por eles além de minhas próprias transformações e, assim, afirmo ser confiável, fidedigno, em um ato de atestação.

Nos próximos capítulos, veremos os desdobramentos desta noção de pessoa no pensamento de Paul Ricoeur e na sua proposta ética, unindo antropologia e ontologia, com seu conceito de hermenêutica do si.

---

em seu dizer, a partir de uma noção personalista. Tertuliano formula o sentido trinitário com a noção de *persona*: “Nós distinguimos três pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Eles são três, não em essência, mas em grau; não em substância, mas em forma; não em poder, mas em espécie; todos os três tendo uma e a mesma substância, uma e a mesma natureza, um e o mesmo poder, porque há apenas um Deus de quem procedem esses graus, essas formas e essas espécies, sob o nome de Pai, Filho e Espírito Santo”.

## 2.2. Nossa condição humana: uma aproximação fenomenológico-existencial

Contudo, antes dos frutos maduros que a noção de pessoa forneceu a Ricoeur em *O si-mesmo como um outro*, precisamos ver os momentos difíceis dessa retomada, sobretudo, pela nova onda de desconstrução que vinha se instalando com força no campo acadêmico e que envolve o filósofo francês nos grandes conflitos e polêmicas das décadas de 60 e 70, pondo em perigo a pessoa em sua totalidade. Veremos que o modo de responder a essa onda, inscrevendo o *Cogito moderno* no interior do ser, desvela um caminho fecundo para captar o ser humano ferido, incompleto, mas sempre capaz.

Com a virada para o Ser, operada por Heidegger, a tentação é ceder a um novo imediatismo sem mediação, preso a uma finitude sem abertura:

As consequências filosóficas dessa inversão são consideráveis. Não conseguiremos vê-las se nos limitarmos a enfatizar a finitude que torna inatingível o ideal da autotransparência do sujeito. A ideia de finitude em si permanece banal, até mesmo trivial. Na melhor das hipóteses, ela apenas declara em termos negativos a renúncia de qualquer arrogância de reflexão, de qualquer pretensão do sujeito de se basear em si mesmo. A descoberta da precedência do ser-nomundo sobre qualquer projeto de fundação e qualquer tentativa de justificação recupera toda a sua força quando extraímos as consequências positivas para a epistemologia da nova ontologia da compreensão (RICOEUR, 1986a, p. 33)

Diante de tal situação, ele se impõe unir finitude de nossa condição com a “beatitude de nossa aspiração”, o que o leva a definir a “ética” como “apropriação do nosso esforço para existir, em seu processo inteiro, da escravidão à beatitude” (RICOEUR, 1990b, p. 334).

Esse movimento de apropriação de nosso esforço de ser e alegria de existir, não é nada mais do que a tradução do movimento mais profundo do sujeito ricoeuriano que ele chama de “cogito ferido”. Esta imagem da *ferida (blessure)*, reenvia, por sua vez, a uma concepção particular de consciência, muito próxima do credo luterano, do “homem ao mesmo tempo, justo e pecador”.

Esta herança protestante, se de um lado marcou o pensamento do filósofo, do outro, precisou fazer as pazes com uma linha mais ontológica e misteriosa, como a de Gabriel Marcel e Karl Jaspers, criando nele uma tensão que o fez reler a tradição anterior (cartesiana) em busca de “aceder a uma experiência *integral* do *Cogito*, até os limites de uma afetividade mais confusa” (RICOEUR, 1948, p. 12). Tal dado, o leva a assumir de

frente a ideia do *cogito encarnado*<sup>81</sup>, exigindo um tipo de reflexão que “adote o ritmo interior de um drama” (RICOEUR, 1948, p. 20), com objetivo de “esclarecer a existência”, como aprendera com seu mestre Jaspers.

Nesse contexto, Ricoeur adota uma “filosofia do paradoxo” que abraça a “linguagem quebrada da subjetividade” (Ibidem, p. 22). Este paradoxo, segundo ele, se abre ao “mistério” e, ao contrário de Karl Jaspers e Kant, sugere que a noção de “paradoxo” só se torna relevante quando há uma “ontologia paradoxal” implícita, que só pode existir se for secretamente reconciliada.

A “reconciliação” é vista como a terra prometida para a filosofia da vontade, um objetivo que orienta o cogito em sua jornada. Para alcançar essa compreensão, é necessário que o *cogito* se lance em um caminho de autoconhecimento, onde descobrirá o fenômeno de seu próprio corpo, a experiência da queda, a inevitabilidade da falha, seus limites e a esperança que o impulsiona a seguir adiante.

Em uma palestra intitulada de *A unidade do voluntário e involuntário como ideia limite*, inserida em *Antropologie philosophique*, proferida na *Sociedade Francesa de Filosofia*, em 25 de novembro de 1950, resumiu-se bem, em uma só frase, o projeto geral de sua Filosofia da vontade: transpor o “dualismo do entendimento” para a dualidade “dramática” ou “polêmica” da existência sob a ideia reguladora de uma liberdade exclusivamente humana, ou seja, uma “liberdade motivada, incorporada, contingente”, que não pode ser confundida com “um fiat absoluto e criador” (RICOEUR, 2013, p. 117).

A intenção de Ricoeur, com este projeto, era superar uma noção distorcida da vontade. Influenciado pelo modo de se deixar questionar, aproximando-se, neste ponto, de Karl Jaspers, com quem se enriquece de questões existenciais<sup>82</sup>.

Assim, busca-se abordar os temas dos limites e das possibilidades últimas da vontade humana, estabelecendo e desenvolvendo seu pensamento em relação à responsabilidade humana e suas repercussões na sociedade. Ele propõe uma visão

---

<sup>81</sup> Não queremos aqui desenvolver toda a riqueza temática de *O Voluntário e involuntário*. Sabemos que em sua tese, existe um debate tácito entre Ricoeur, Marcel, Sartre e Merleau-Ponty, que apresentaram as questões que Ricoeur queria responder: a relação entre imaginação e percepção, a possibilidade de liberdade absoluta e sua relação com o mundo, as questões de emoção e abertura. A inflexão existencial encontra seu representante mais importante em Marcel, que não hesita em colocar o corpo, em vez da consciência, no centro de sua filosofia (RICOEUR, 1948, p. 8).

<sup>82</sup> Em 1947, na companhia de Michel Dufrenne, o jovem filósofo publica um livro dedicado ao filósofo e médico vienense, sob o título: *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence* (Karl Jaspers e a Filosofia da Existência), cujo objetivo era oferecer uma resposta a uma sociedade que buscava redescobrir seus rumos após a tragédia da Segunda Guerra Mundial.

antropológica que está preparada para superar o dualismo clássico entre corpo e alma, assumindo uma dualidade a serviço de uma concepção unificada da pessoa.

Inaugura-se assim uma filosofia da vontade que leva em conta o fato de que as estruturas fundamentais da vontade, como o motivo, a escolha e a intencionalidade, estão emaranhadas com a estrutura da passividade humana<sup>83</sup>. Inserida no interior do drama existencial, o *cogito* perde sua forma de grandeza, e assume o sentido de condição corpórea, fazendo uma passagem pascal do *eu penso* para o *eu sou*.

Ao falar do “eu sou”, o que Ricoeur intenciona é falar sobre a carne, a humanidade, o barro de nossa existência, começando sua *consideração da pessoa* desde sua base fundamental: o corpo. Esta é a tese central de Ricoeur: o ser humano começa como corpo, não numa relação de posse, que tornaria sua existência extrínseca a si, mas numa dimensão ontológica.

Para compreender essa dimensão ontológica do humano, recorre-se ao método fenomenológico criado pelo filósofo Edmund Husserl. Através deste método, visa-se empregar a análise eidética para “revelar as estruturas ou as possibilidades *fundamentais do ser humano*”, trazendo à luz a dimensão carnal profunda (RICOEUR, 1948, p. 20).

Podemos reconhecer nesta posição do autor francês, sua preocupação em levar a sério a crítica pós-nietzschiana, bem formulada por Lacan em sua metáfora do espelho. É mister reconhecer que o ser de si da pessoa humana se confunde demasiadamente com aspectos objetivos do cotidiano (tradição, crenças, hábitos, costumes), como também com a visão da ciência e das ideologias. A partir de tal inclinação, o sujeito tende a ceder facilmente às artimanhas do imediatismo, do conformismo, prisioneiro de uma mediocridade que o apequena na vida.

Através do método eidético e da atitude de “*epoché*” (suspensão de qualquer juízo moral, religioso, cultural e científico), Husserl legou à filosofia um gesto inovador do “dar-se conta”, isto é, do tomar consciência, indo “às coisas mesmas”, até atingir os limites do pensar e esclarecer assim o sujeito que somos, purificados de todo preconceito.

Contudo, é importante ressaltar que, desde o início, Ricoeur chama a atenção para os limites intrínsecos de tal método: “A descrição pura, entendida como uma elucidação

---

<sup>83</sup> Maria G. A. Castro (2002, p. 70) defende que Ricoeur no início de *L'homme faillible*, reelabora “a antropologia filosófica como antropologia da falibilidade” para se afastar “de uma antropologia de influências psicologistas que é, sob diversos aspectos, uma antropologia positivista, pois aborda o problema do homem como um ente do mundo, negligenciando o facto essencial de que o homem é também um ente capaz de configurar e de transfigurar esse mesmo mundo. E pela sua concepção de homem que Ricoeur ultrapassa esta antropologia psicologista. Para o filósofo o homem não é somente um ser do mundo, mas é também, e sobretudo, um **ser no mundo**” (*cursivo da autora*)



de significados, tem seus limites; a realidade jorrante da vida pode ser enterrada sob essências” (RICOEUR, 1948, p. 37). Para evitar esse limite, Ricoeur sempre buscou reconhecer que este corpo que somos é como um rio que transborda, um desejo que o faz sair de si em direção de seu outro. Neste sentido, o desejo não é um modo subjetivista e fechado sobre si, mas a abertura ao mundo, ao outro e ao Ser, pois, o desejo:

Não é uma maneira de me sentir, nem uma sensação interna: ele é falta experimentada de..., impulsão orientada para...[...]. No desejo estou aberto a todos os acentos afetivos das coisas que me atraem ou me rejeitam; é esta a atracção captada sobre a própria coisa [...] que faz do desejo uma abertura sobre... e não uma presença a si, fechada sobre si (RICOEUR, 1960a, p. 70).

Com esta noção de “desejo intencional” e visando mediar os limites do método, Ricoeur descobre, ao cruzar o método fenomenológico com a abordagem existencial, a complexidade da existência humana que, como diz Ricoeur (2014, p. 363), acena para um “*fundo de ser ao mesmo tempo potente e efetivo*”, *in-corporado, en-carnado*. Considera-se assim que o primeiro nível de uma ética emerge desta dimensão ontológica (pré-ética), não só no sentido simples de ato e potência, mas de um ser constitutivamente aberto a múltiplas formas de alteridade que só é possível sob a condição do ser-em-carne, por estar situado e ontologicamente inserido no mundo<sup>84</sup>.

*In nuce*, já temos a primeira forma de alteridade: o corpo, a carne e o mundo. Essa tríplice forma de alteridade não emerge do nada, mas do mistério do nascimento, que implica em si uma incapacidade de acesso a tal mistério, do qual o corpo é a marca de nossa primeira possibilidade de transcendência e de limite intransponível. Citando Hannah Arendt Ricoeur declara (2006, p. 208-9) que o nascimento é:

O milagre que salva o mundo, o reino das coisas humanas, de sua ruína normal, “natural”, é a título último o fato da natalidade (*Gebürtigkeit*), no qual a faculdade da ação está ontologicamente enraizada.

Todavia, sem cair no misticismo apofático, o corpo em sua dimensão mistérica se torna o “primeiro outro” que recebo pela natalidade, através dele se revela o que se denomina de “*reversibilidade do desejo*”<sup>85</sup>. Ricoeur (2006, p. 208) reconhece que “uma

---

<sup>84</sup> Nossa compreensão sobre “mundo” é muito próxima à que Castro (2002, p. 71) elabora. O que nos leva a compreendê-lo, na esteira da fenomenologia de Merleau-Ponty, não como horizonte das coisas que se oferecem à nossa percepção, mas sim como “o modo como cada ser humano se situa, age e reage no lugar que ocupa”, a partir do seu corpo-próprio e na sua relação com os outros seres humanos, isto é, na dimensão intersubjetiva que caracteriza o próprio homem.

<sup>85</sup> A “reversibilidade do desejo” é um fenômeno que os estudiosos de Ricoeur buscaram correlacionar, nas sendas da reversibilidade da percepção, em Merleau-Ponty, como uma “conaturalidade” mútua entre

reflexão sobre o nascimento é difícil”, mas através dele, me acolho como um corpo vindo dos pais que em mim, se torna o outro, único e singular<sup>86</sup>.

É neste sentido que Ricoeur compreende que o existir está envolto pela incapacidade de exaurir esse aspecto de recepção de si, concretizada na materialidade do corpo-próprio que vai além do corpo-objeto. Ser corpo-próprio implica a dramaticidade do existir, cuja primeira atitude de consideração se dá sob a condição de me *aceitar* como existente no corpo. Considerar é dar lugar a este outro que me constitui no que eu sou e que recebo em meu nascer.

Com menção ao fenômeno do nascimento, os escritos de Ricoeur deixa-nos alguns índices que nos permitem demonstrar que o corpo nos abre ao outro, levando-nos a um relacionamento enriquecedor com o mundo, quando a noção de corpo desvela, mediante a descrição eidética, uma bifurcação ontológica: entre corpo-objeto e corpo-próprio. Como isso acontece? Ricoeur busca articular a noção de “corpo próprio”, apoiando-se na tradição fenomenológica de Husserl e Merleau-Ponty, mediada pela pesquisa de Gabriel Marcel, com intuito de nos conduzir ao lugar da alteridade em sua esfera existencial.

Se quisermos dar à noção de corpo-próprio uma importância proporcional à sua constituição, precisamos superar o conjunto de concepções que a reduzem a uma compreensão naturalista e se fixam em seu aspecto funcional. Para começar, é importante reorientar o *cogito* numa existência que se integra à ordem do mistério. Assim, o *cogito* que tende à autoposição precisa enfrentar a espontaneidade de um corpo que foge a qualquer tentativa de classificação. Como resultado, para entender o dinamismo corporal, não é suficiente lê-lo por meio das lentes da objetividade. É preciso passar da objetividade para a existência, ou da análise intencional para a “síntese existencial”.

Isso exige uma atenção ao mistério da existência como Marcel compreendia. Essa categoria do mistério é fundamental para entender melhor o *cogito* integral de Ricoeur, que é capaz de reconciliar o corpo com os aspectos voluntários e involuntários da consciência. Marcel verifica que, em meados do século XX, o caráter conceitual da existência é tão fragmentado quanto desprovido de sua constituição de mistério. Ele

---

“abertura e interioridade”, o que implica por sua vez, como declara Castro (2002, p. 91) “a compreensão do desejo não como um sentir ou uma sensação interna, mas como uma realidade capaz de unir numa só experiência a afecção do sujeito e a *visée* intencional do objeto”.

<sup>86</sup> Ricoeur (1960a, p. 81) considera o nascimento como abertura do ser humano à sua humanidade. Não sendo um acontecimento para nós, o nascimento é um fato, um fato dos mais longínquos, escondido no fundo de nossa memória, que atesta a nossa realidade de existentes, e por isso, desde sua origem uma abertura finita sobre a universal condição humana, o que implica acolher todos aqueles que nos envolvem, que desde cedo se interligam conosco, determinando nossa circunstância e marcando-nos com os princípios (e valores) da sua realidade comunitária, institucional e social.

retoma o tema do mistério em um momento em que a consciência do sujeito moderno parece ter sido dessacralizada, ou seja, conscientemente desprovida de uma concepção simbólica da existência.

Ao fazer isso, a noção de mistério de Marcel nos ajuda a entender a relevância da existência incorporada, conforme apresentada em *O Voluntário e Involuntário*. Como afirma Santos Pires (2021, p. 21) “Marcel teve o mérito de renovar o significado de mistério, dando-lhe relevância filosófica por meio de uma abordagem positiva”.

A partir desta renovação do conceito de mistério, Marcel defende que esta noção de mistério não pertence ao reino do insuperável, mas da implicação. Ele tenta enfatizar sua singularidade confrontando-o com a noção de problema. Ao se colocar como um obstáculo para o sujeito, o problema é temporal e decifrável. O mistério, por sua vez, habita o sujeito, pois é uma dimensão da existência vivida em seu corpo, onde quer que ele esteja e o que quer que esteja fazendo. Como diz o próprio Marcel (1991, p. 16).

O mistério é algo em que me encontro engajado, cuja essência é, portanto, o fato de não estar tudo aí diante de mim. É como se, nessa zona, a distinção entre o que está em mim e o que está diante de mim perdesse seu significado.

De fato, enquanto um problema pode ser submetido à inteligência em quase todas as suas nuances, o mistério pertence à ordem do não verificável, do intransmissível, até mesmo do indizível. Além disso, temas como o mal, o amor e a fé fazem parte do mistério e não permanecem fora da dimensão intelectual, mas nos reconduzem na direção do outro.

Neste sentido, pode-se dizer que o mistério está associado a um tipo de disposição iniciática no sentido de que é importante permitir-se ser continuamente *tocado* pelo que estamos procurando. Ao se entregar tanto à transgressão quanto à transição, o mistério nos permite pensar sobre a vida de uma maneira diferente, indo além das abordagens dualistas que estão fixadas na estrutura dentro-fora.

Com esta tematização do mistério, a filosofia se enriquece de uma dimensão que não se exaure numa “consciência genérica, desprovida de raízes históricas e sociais” (SANTOS PIRES, 2021, p. 22). Mesmo que o termo mistério tenha sua raiz numa inspiração religiosa, algo que Marcel não esconde, essa categoria evita que as ciências tenham a última palavra sobre a vida. Como diz Emmanuel de Saint Aubert (2005, p. 91):

O mistério não é a obscuridade do que não pode ser pensado, aquilo além do qual não há nada e que deve ser abandonado à vida não filosófica. Não é uma porta fechada marcada com uma proibição de

entrada, nem o segredo de uma jornada iniciática, mas a incompletude daquele além do qual há sempre mais a ser pensado.

A partir desta categoria do “mistério”, Marcel oferece um novo impulso para pensar uma transcendência imanente, ou uma infinitude inerente à finitude, exigindo que qualquer forma de descrição (científica ou fenomenológica) esteja mais atenta ao contexto histórico na qual ela se situa, a fim de compreender a existência humana em profundidade. Neste sentido, nenhum filósofo pode, portanto, ignorar seu eixo vital, seu contexto, seu mundo de ação sempre inserido numa ordem simbólica<sup>87</sup>.

Marcel realiza assim uma inversão reflexiva na qual a argumentação está associada ao nível do sentimento que enraíza o pensamento na realidade do corpo. O ponto mais audacioso desta ontologia do mistério consiste em estabelecer uma nova compreensão da existência encarnada como o dado fundamental da metafísica. Aos olhos de Marcel, a filosofia deve se aplicar a restituir o peso ontológico da existência, cuja finalidade é superar a tentação reducionista de muitas ciências que tratam a existência como uma coisa entre as coisas. Sob o signo do mistério, a existência humana encontra seu fundamento como *ser-no-mundo*, e se desvela tanto como um ser dado (*être doné*) e quanto um ser de doação (*être donnant*).

Essa dobradiça na carne humana, constitui a própria existência sob dois vetores: a do ser dado a si e a do ser como doação de si. Tal dobradiça existencial permite uma reviravolta ontológica que faz a existência mesma preceder ao pensar e ao agir, e não o contrário (RICOEUR, 1968a, p. 23). Neste sentido, essa ontologia da existência encarnada nos lembra que o eu não pode ser concebido como separado de seu corpo e da existência corporificada dos outros.

A partir de então, assumir o controle da existência se distancia totalmente da tendência estoica, pois, pressupõe ser responsável pelos outros como seres corporificados na mesma carne, no mesmo mundo comum. O corpo introduz uma noção importante no sistema antropológico: o eu sou vai além do eu penso, renunciando a uma objetividade totalizante. Por outro lado, uma subjetividade aberta às sutilezas do mundo e atravessada por sua identidade, misteriosa por assim dizer, revela-se crucial. A função da existência entendida como mistério é expressar a conversão da pessoa ao seu próprio centro vital em um movimento que se desdobra para além de uma abordagem materialista.

---

<sup>87</sup> Ricoeur valoriza muito este conceito de “ordem simbólica”. Através dele, é possível pensar a noção de “pertencimento” a uma “comunidade histórica”, isto é, a um “determinado povo”. Desta dimensão de pertencimento, explicita-se melhor o que vem a ser uma realidade ética e histórica que exige, por sua vez, atitudes morais, uma escala de valores e estruturas que lhes correspondam.

Porém, mais prudente que Marcel, Ricoeur se afasta do teor teológico da posição marceliana. Marcel não reage bem à aniquilação das teodiceias, enquanto Ricoeur busca abordar a transcendência por meio do desvio (COLIN, 2004, p. 97). Isso permitiu a Ricoeur explorar a questão do ser em seu “mistério”, mantendo a existência aberta ao ser e mediada pelos valores como promessa, compaixão, e sentimentos como o amor.

O que Ricoeur retém de fundamental desta perspectiva de Marcel, é que não se pode pensar a sério uma noção ontológica que renuncie a referência à alteridade, sem tal pressuposto não seria possível uma abordagem ética. Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur mantém sua fidelidade a essa ontologia atravessada pela alteridade. Neste sentido, o corpo (*Lebs*) é considerado como primeiro nível de alteridade. Este dado permite acolher e vivenciar as múltiplas janelas de nosso ser-no-mundo e as múltiplas formas de receptividade do mundo em nós. O corpo neste sentido pode ser chamado de nosso “primeiro outro”, do qual emerge o primeiro sentido da ética como ponte, ou “sutura” para o outro:

De fato, a concordância de minhas próprias possibilidades com as possibilidades do mundo seria incompreensível se as obras do homem e a ordem do mundo não fossem assentadas na mesma massa de existência [...] onde o possível que eu projeto e o possível que eu descubro são *suturados* juntos pela ação (RICOEUR, 1948, p. 53)

É mister, neste exato momento, fazer uma distinção entre corpo e carne, como bem observa David-Le-Duc Tiaha (2009, 19-20), que algumas vezes parecem sinônimas nos escritos de Ricoeur, e em outras, se diferenciam. Neste caso aqui, trata-se do corpo-próprio, que põe em tensão uma “situação ontológica incomum”, que é objeto de “uma atestação” quebrada entre o *Cogito* e a *Carne*.

É essa quebra que Ricoeur denomina de *Cogito ferido (blessé)* pelo qual se compreende “a alteridade unida à ipseidade” no seu grau mais profundo, e que é atestada “apenas em experiências díspares, segundo os diversos focos de alteridade” (RICOEUR, 2014, p. 376)

Neste sentido, a ipseidade é constitutivamente formada por múltiplas formas de alteridade, da qual a carne é a primeira. Mas se a alteridade me constitui, ela também me possibilita aceder ao melhor de mim. É neste sentido que Ricoeur reconhece o corpo como um “instrumento dócil” pelo qual executo meus projetos no mundo, até à sua forma mais profunda, seu elemento involuntário, que nos define como ser carnal, finito, marcado por essa alteridade que nos habita e nos leva a pensar que nosso corpo é um outro ao qual devemos integrar a nós mesmos, sem fusão ou confusão, no processo de

autoconhecimento, como declara Santos Pires (2021, p. 17): “Existir é, portanto, administrar o involuntário que se manifesta em nosso corpo, compreendendo e acolhendo o fato de que dentro de nós sempre haverá algo que nos escapa e vai além de nós”.

A partir destes primeiros dados sobre nossa condição corporal, tomamos como hipótese que não é possível compreender e incorporar a diferença dos outros sem considerar a diferença corporal, fundamental que nos constitui e que nos habita. É esta primeira alteridade, como veremos, que emerge como índice do “lugar vazio”, isto é, da “ferida do *cogito*”. Mas diferentemente de Descartes que fixou o *Cogito* numa espécie de exílio do mundo, Ricoeur se aplica a uma abordagem de reconciliação entre “o corpo objeto” e o “corpo-próprio”, unindo o domínio da reflexão àquela da vontade, através de uma subjetividade aberta ao mundo e às suas surpresas.

### **2.3. A ferida de Adão como condição de possibilidade para o outro**

Essa tensão entre corpo-próprio e corpo-objeto, sinaliza o primeiro nível de alteridade. Mas a descoberta do corpo-próprio não para neste nível, a ferida no ser da pessoa, é uma ferida que se abre à alteridade do outro e do outrem. É em razão deste segundo nível que Ricoeur buscou privilegiar o mito *adâmico*, tanto pela dimensão de fragilidade quanto de abertura ao outro.

Lembremos que a palavra hebraica *adam* (homem) vem de *adamah* “terra”, “barro”. Neste sentido, o conhecimento de nós mesmos que funda a consideração não é abstrato, trata-se de um conhecimento que mantém nossa posição na terra e se constitui a partir desta experiência carnal que é a experiência de nossos limites, de tudo o que nos escapa e que não podemos dominar.

Para compreender essa dimensão do que nos escapa, Ricoeur assume a categoria do desejo que desvela uma “quebra” profunda em nosso ser. Isso implica que o *cogito* só encontra seu termo fora de si, numa realidade que ele não produz, mas que é *doação*. Esse aspecto desvela a fragilidade do *cogito* e sua vulnerabilidade fundamental: “a impossibilidade de o *cogito* finalizar em si mesmo e não garantia de sua realização” (GREISH, 2015, p. 11). Em razão de nossa encarnação, é preciso nos dar conta que não somos senhores do sentido. Neste ponto, a consideração é este modo de compreender que nos desinstala de um olhar de superioridade, e nos convida a descer ao “*humus*” de nossa existência carnal e corpórea.

Não podendo ter acesso a um saber superior, o sujeito da consideração começa a despertar para a dimensão ética, saindo do egoísmo. Sua finitude desvela que dobrar-se

sobre si é sinal de tristeza. Ferida desde o mais profundo de si, como ser de desejo, o sujeito da consideração, mediante a aprendizagem de sinais, descobre que a vida, em seu sentido mais profundo, é abertura ao outro, é este movimento a base da consideração.

Contudo, sublinhamos que é a esfera do desejo, no interior da vontade, que cria a maior ferida, enquanto desejo de realização e não somente de afirmação, perseverança e esforço. Segundo Julian Farges (2017, p. 38), é mediante “o desejo que Ricoeur retoma o caminho metaproblemático de Marcel”, isto é, a abertura da poética. Desta análise da abertura e de uma possível poética, a filosofia de Ricoeur se manifesta como uma “segunda revolução copernicana” da vontade e do desejo, rompendo assim com o primado kantiano do “eu penso”, para o “eu sou”, própria de um ser cuja abertura orienta a pessoa na direção do seu outro, “rompendo os limites da subjetividade como a primeira revolução fez romper os limites da objetividade natural” (RICOEUR, 1948, p. 39).

Neste sentido, pode-se dizer que tal abertura do *cogito* é uma abertura fecunda. Segundo a bela sugestão de Monique Schneider (1991, p. 63), a noção de “ferida” é potencialmente fecunda “na medida em que delimita uma ruptura que pode ser habitada por outras palavras, palavras que não podem negar o modo de enunciação que suportou seu surgimento”.

A questão sugestiva da “ferida”, também nos aproxima da tese de Santos Pires quando afirma (2021, p. 18) que tal imagem da ferida nos remete inevitavelmente “ao mito da criação bíblica de Adão que descreve a forma pela qual a alteridade foi originalmente instituída, do corpo aberto de Adão”. Conforme o relato bíblico, o *corpo* de Adão foi aberto por Deus através de uma ferida para que ele fosse desafiado pelo sentido da alteridade”<sup>88</sup>. Ao favorecer a imagem da ferida, entendida como uma abertura, e não como “falta”, uma ausência de qualidade, um “pecado”, é possível tematizar uma ética do desejo como orientação do ser da pessoa estruturalmente disponível para acolher a diferença e a ela se oferecer.

O corolário desta compreensão é o estabelecimento de um vínculo tão original quanto originário, tão fundador quanto criativo, entre natureza e cultura, entre subjetividade e alteridade. É esse fato, como afirma Alain Thomasset (1996, p. 77) que

---

<sup>88</sup> Em *O si-mesmo*, Ricoeur (2014, p. XXI) mostra Descartes ficou hesitante com a ideia de infinito colocado no homem por Deus, através da qual “Por uma espécie de contrachoque da nova certeza, a saber, a da existência de Deus, sobre a certeza do *Cogito*, a ideia de mim mesmo aparece profundamente transformada simplesmente pelo fato do reconhecimento desse Outro que causa em mim a presença de sua própria representação. O *Cogito* desliza para o segundo plano ontológico. Descartes não hesita em escrever: “De algum modo, tenho em mim primeiro a noção do infinito e depois a do finito, ou seja, Deus antes de mim”

coloca a filosofia “nas fronteiras” com o “religioso”, uma vez que Ricoeur considera que “a liberdade humana não é um começo absoluto”, mas sim uma “liberdade de resposta”, pois, “o ser humano que se afirma é o sujeito capaz de responder ao *apelo* do Ser que os sinais do Sagrado nos dão a ler”.

Isso completa a compreensão que Ricoeur tem do *Cogito*, marcado por um duplo movimento: descentralizado, de um lado, pela descoberta de um desejo de existir mais original do que a consciência, e por outro, descentralizado, uma segunda vez, ao acolher o significado que vem da interpretação de símbolos e mitos. A força poética da linguagem religiosa nos une ao “poder do possível” cuja função narrativa é nos fazer aceder<sup>89</sup>.

Mas para chegar a esta dimensão originária que une a visada do bem com a exigência da razão em busca do melhor, é preciso superar a visão distorcida da “natureza humana”. É esta leitura, subjacente mas não explícita nos primeiros escritos de Ricoeur, que nos anima a mostrar que “a experiência do mal”, da “falta”, do “erro” (*pecado*), que justificaria o “caráter moral” de proibição, recebe uma outra conotação nos escritos de Ricoeur, em vista de ver a pessoa para além de suas ações, a pessoa como sujeito que apesar da “falha”, é capaz de se reconstruir.

É neste sentido, que podemos ler sua segunda obra *L’homme faillible*, na sequência do *Voluntário e involuntário*, como uma maneira de evitar novos ressurgimentos gnosticismo antigo e a necessidade constante de superá-lo, pois tende a colocar o mal como algo intrínseco ao ser humano. Tal visão, além de reforçar uma leitura pessimista como a de Hobbes e de Kant, traz consequências para o campo do direito, prejudicando o processo judiciário que tende a ser distorcido até o ponto de se tornar, em muitos casos, um meio vindicativo e um instrumento de indiferença para com as pessoas.

#### **2.4. Um pressuposto incontornável: o mito adâmico entre falibilidade e símbolo**

Ao fazer esta rápida análise das primeiras obras de Ricoeur, centrada na noção do corpo-próprio, com a qual o jovem filósofo inaugura sua preocupação ética, fomos levados ao campo da “ferida humana”, aludida pelo mito da criação adâmica, na qual o

---

<sup>89</sup> Ricoeur, em um artigo intitulado *Démythiser l’accusation*, realizado congresso organizado por Enrico Castelli, nos lembra que a linguagem do Novo Testamento é marcada por um tipo de gênero denominado “querigma”, isto é, anúncio da ordem poética. O querigma torna-se assim aquilo que “o ser humano acolhe no âmbito de sua vontade e que ele não pode “fazer”. “Minha convicção é que a redução desse ‘dom’ ao ‘fazer’ humano marca, ao mesmo tempo, a perda do poder de projetar a si mesmo. A esse respeito, rejeito completamente a alternativa de Sartre: se o homem é criado, então ele não é livre. Acredito que o homem é criado em seu poder de se projetar por meio do dom da esperança inscrito nele por outro”. Gostaria de, ressaltar, aqui, que este trecho, decorrente de um debate, após a palestra de Ricoeur, não foi, infelizmente, reproduzido em *Conflito das interpretações*. Pode-se achá-lo em *Archivio di Filosofia*, n. 35 (1965, p.75).



gênero humano se vê representado em seu drama de abertura e vulnerabilidade. A partir dessa noção de ferida, podemos dizer que a concepção antropológica de Ricoeur se centra firmemente no sentido do limite, na finitude do humano.

Para tematizar tal “ferida” evitando cair nas posturas radicais do existencialismo como de Jean-Paul Sartre (*Dieu e le diable*) e de Albert Camus (*O homem revoltado*), Ricoeur busca reformular sua noção antropológica, reformulando, o que se escreve nas primeiras paginas do *L’homme faillible*, com a expressão “visão ética de mundo”.

Para não ceder às ondas do existencialismo da moda, ele se manteve unido à reflexão pura com a qual buscou analisar as estruturas antropológicas fundamentais em *Homem falível*, chegando assim ao seu conceito de falibilidade, cujo sentido desvela, de modo original, que o mal não sendo necessário, mas contingente, se mantém como uma possibilidade inscrita no coração do ser humano em razão de sua fragilidade afetiva.

Contudo, falar do mal é falar da existência exposta ao mundo. A realidade do mal no mundo exige a mudança de método. Aquilo que a eidética, por ser um método de abstração e em busca da vontade indiferenciada e neutra, acabou deixando de lado (em suspensão, em estado de *epoché*), agora devia ser considerada: a *culpa*<sup>90</sup>.

Mas já no início de *O voluntário e involuntário*, permite-se entrever a hipótese de duas linhas diretrizes para a problemática da vontade: a de uma vontade inocente (pura) e a de uma vontade cativa (empírica). Foi tal abordagem que conduziu a compreender a vontade histórica, cedendo lugar a uma “empírica da vontade”, onde o mal atua.

Neste sentido, o mal deixa de ser uma dimensão da natureza e torna-se o drama da existência humana. Ricoeur nos lembra que autores como Heidegger, Kierkegaard, Jaspers e Nabert, acreditam no mal intrínseco à natureza humana ou à liberdade<sup>91</sup>. Kierkegaard chega a localizar a falta (culpabilidade) na origem da consciência (RICOEUR, 1948, p. 30). As consequências de uma tal imbricação entre falta e liberdade, é o perigo da naturalização do mal e a impossibilidade de discernimento entre ações perversas (livres) e deficiências cognitivas (doenças mentais).

Sem adentrar no terreno das patologias, o que Ricoeur faz é nos levar a reconhecer essa fragilidade afetiva, no nível da existência concreta. Com o propósito de ampliar a

---

<sup>90</sup> A *culpa* tomada num sentido mais largo e não como expressão do “pecado” no sentido cristão, designa o resultado de uma prática má. Trata-se mais da capacidade humana de reconhecer a própria falha, um erro, um “descuido”; ou também, de assumir um “desejo” mal transformado em “ato”, em “crime”.

<sup>91</sup> Ricoeur elucidará esse aspecto em dois artigos em torno a Kierkegaard. Porém, em *O Voluntário e involuntário* Ricoeur (1948, p. 141) diz: “O nascimento e o despertar da liberdade nos parece como foi descrita por Kierkegaard que, de modo mais equívoco, liga estas duas ideias, que a falta nasce da vertigem da liberdade e que a consciência nasce da falta”.

perspectiva antropológica do primeiro tomo de seu projeto filosófico centrada na estrutura da vontade, Ricoeur insere a dualidade do voluntário e involuntário no interior de uma dialética mais vasta entre os polos do finito e do infinito.

Assim, o fundo de tal investigação se desenvolve no âmbito de uma filosofia de raiz cartesiana e na dimensão antropológica da reflexão transcendental kantiana, que tem como subjacente uma antropologia original, da falibilidade humana, que Ricoeur desenvolve a partir do pensamento de Blaise Pascal com sua noção de “ontologia da desproporção”, característica ontológica do ser humano (RICOEUR, 1960a, p. 28).

Para esclarecer esse cruzamento entre visões diversas, Ricoeur busca a inteligibilidade dessa antropologia a partir da inserção da dualidade humana no interior dos polos finito-infinito, até elaborar uma *ontologia da vontade finita*, “implícita na dialética do agir e do *sofrer*<sup>92</sup>” (1995b, p. 68). É isso que se encontra presente desde os conflitos mais profundos no coração do ser humano.

Como ser-no-mundo, o ser humano precisa de uma nova compreensão de si. Sendo a vontade humana uma dimensão real do ser humano e cuja existência se desenvolve no mundo, o ser humano então se descobre como ser “mundano”, ser que desvela uma vontade aprisionada, serva e, por isso, malvada, desviada, caída.

É preciso esclarecer que “*vontade malvada*” não significa dizer que a vontade é má, mas sim, o fato de que a vontade pode ser afetada pelo mal, por estar exposta, transformando-se em vontade má por causa exterior e jamais por razão intrínseca à própria natureza humana. Por natureza, o ser humano é um ser livre, e por sê-lo, como afirma Castro (2002, p. 71) “o homem é simultaneamente um ser culpado, pela consciência que tem da indevida utilização da sua liberdade”.

Por ser, em sua realidade, um ser concreto e real, o ser humano é um ser livre de querer (*volonté*) e de não querer (*nolonté*), dado que ele é um ser capaz de distanciar-se do real e de tomar posição ante o real, incluindo a si-mesmo e seu próprio corpo. Entre sua consciência e o mundo externo, não existe conciliação fácil e harmonia prévia, mas sim um equilíbrio precário.

---

<sup>92</sup> O verbo utilizado por Ricoeur (1995, versão francesa, p. 28) em *Réflexion faite é “pâtir”*. Ora significa “padecer”, ora significa “sofrer”. Essas duas expressões têm conotações diferentes nos escritos do filósofo. O sofrer está mais próximo da *ipseidade*, enquanto o padecer implica a própria existência em sua totalidade, sem que o sujeito se perceba padecendo no próprio agir. A raiz etimológica de *pâtir* vem do grego *pathos*, e designa a realidade que nos torna humanos, por isso vulneráveis ao sofrimento, no sentido que somos afetados pelos acontecimentos.

No que diz respeito à vontade, provavelmente deveríamos inverter a ordem da enumeração cartesiana: primeiro vem o “eu não quero”, que assume a forma de resistência, desafio, revolta, etc. Explicita-se assim que o ser humano ao descobrir-se como não totalidade, como separado do todo, está suscetível à “falta”. A estrutura do questionamento é o que nos permite retomar o sentido do ser, através do qual se pode apropriar do “eu quero” positivo, cuja forma mais elevada é o consentimento.

Mas antes de chegar a esta possível reconciliação consigo, que se manifesta pela atitude espiritual do ser humano capaz de consentir, é preciso compreender que pela própria razão, o conflito não é um regime de exceção mais ou menos evitável, mas é parte integrante da vida psíquica, na medida em que a reciprocidade do voluntário e do involuntário implica uma certa forma de conflitualidade.

Essa forma de entender a relação do ser humano com sua própria liberdade nos permite perceber que o ser humano é um ser cuja liberdade não é uma liberdade absoluta, capaz de ser determinada com total independência de qualquer causa ou motivo, como pensava Jean-Paul Sartre, por exemplo; mas sim um ser cuja liberdade está sempre sob o risco de ser subjugada à paixão que transforma a totalidade humana em uma totalidade alienada, apaixonada, escravizada e, portanto, culpada e servil. O mal aparece aqui como um acidente que se enxerta na própria liberdade humana:

O mal não constituía uma das situações limite implicadas pela finitude de um ser submetido à dialética do agir e do sofrer, mas uma estrutura contingente, ‘histórica’ (...) em relação ao involuntário ‘absoluto’ e a todas as outras características da finitude (RICOEUR, 1995b, p. 68).

Neste sentido, pode-se afirmar que o mal é uma experiência humana enigmática, situada entre a censura ou condenação e o arrependimento. Diante de tal enigma é preciso retomar uma leitura fundamental para compreender a vontade humana, reconhecendo que “a constituição de uma vontade finita (é) apenas responsável pela fragilidade humana, ou seja, no que respeita ao mal já existente, um simples princípio de falibilidade” (RICOEUR, 1995b, p. 68). Assim, o mal deixa de ser necessário e torna-se contingente.

Emerge dessa análise um ponto central que reconduz à novas convicções acerca da liberdade cativa, da vontade ferida: dar-se conta das fraquezas de um ser exposto ao mal e capaz de fazer mal, mas não ser realmente mau. Este achado tornou-se central numa filosofia que demarca com precisão a linha divisória entre “finitude e culpa”, o que permite colocar entre parênteses o “estatuto histórico da má vontade” (Ibidem, p. 68).

A questão é: como integrar o mal, esse “injustificável” (RICOEUR, 1995, p. 17), na sua relação com a liberdade (RICOEUR, 1948, p. 14), que elucide a “visão ética do mundo”. Ricoeur busca integrar, no coração da filosofia da vontade a “empírica das paixões” como interferência explicativa do modo como o mal afeta o ser humano.

Isso o conduz a um cruzamento corretivo e promissor entre duas perspectivas: a de Kant e de Jean Nabert. Fazendo uma releitura do *Ensaio sobre o mal radical* de Kant, o mal, sob a matriz formalista, era reduzido a uma simples máxima do livre-arbítrio, negligenciando todas as situações, circunstâncias e limites humanos e psicológicos. Já na releitura de *Éléments pour une éthique* de Jean Nabert, Ricoeur acolhe a ideia de que o processo que leva o ser humano à confissão do mal é, simultaneamente, a descoberta da liberdade. Leitura muito próxima a de Kierkegaard.

A partir desse cruzamento, o mal é retirado da esfera ontológica e recolocado no campo ético, na dependência da vontade humana, sendo pois relativo à liberdade. Só uma liberdade que se reconhece responsável é digna de confessar o mal, confessando que depende dela a não realização desse mesmo mal. O mal é assim aquilo que se faz “deliberada e responsabilmente” (RICOEUR, 1960a, p. 15) dado que o homem é seu ator.

Ricoeur (1960, p. 11) havia se perguntado, numa busca minuciosa dessa realidade: qual “é o lugar humano do mal, o seu ponto de inserção na realidade humana?”. É na própria realidade humana (ibidem, p. 14) que o mal pode ser visto e descrito. Tal fato atesta que o ser humano é abertura e não totalidade, o que implica que através dele “o mal pode entrar no mundo” (ibidem, p. 11). Não sendo seu autor, nem sua origem, o ser humano é seu ator, pelo qual atua mas ao mesmo tempo sofre suas consequências, a perda de horizontes, a força de seu enraizamento<sup>93</sup>.

Porém, mesmo sendo o “mal radical”, ele nunca será original, dado que ele não é ontológico. Se fosse ontológico, seria necessário e assim anularia qualquer possibilidade de mudança e de avaliação transformadora. Todavia, se o mal não expressa a essência do ser humano e nem é coextensivo à própria natureza humana, o ser humano continua a ser sua real possibilidade.

Isso conduz-nos a perguntar: como e por que o ser humano é essa abertura ao mal? Em *L'Homme faillible*, Ricoeur aprofunda a sua ideia de “ferida” já presente em *O*

---

<sup>93</sup> O termo “horizonte” em Ricoeur é emprestado de Koselleck, e designa frequentemente o sentido da busca de sentido da vida de maneira sensata. Mas Ricoeur leva em conta aquilo que Weber denominou de “desencanto”, isto é, a dissipação moderna de nosso sentido do cosmo como ordem significativa, que supostamente teria destruído os horizontes nos quais as pessoas antes levavam sua vida com sentido.

*Voluntário e involuntário* e descobre uma “falha”<sup>94</sup> no coração do ser humano. Devido a esta falha, o ser humano é frágil: encontra-se numa posição de mediação frágil de si próprio e do mundo, uma mediação que tem de ser feita e refeita, com o risco constante de se desfazer. É assim que o ser humano frágil é também falível: podendo destruir tudo e se destruir a si mesmo em vez de construir e se constituir<sup>95</sup>.

Essa “falha” indica o eixo antropológico da filosofia de Ricoeur, imagem sobre a qual se inscreve “o princípio da falibilidade humana” (CASTRO, 2002, p. 75). Trata-se na verdade de uma “fenda” que aparece repetidamente no esforço de conceitualização de Ricoeur: no coração da finitude, e entre a finitude e a culpa, a “falha” (fenda, cisão, ferida) designa um fosso irreduzível que só o símbolo pode colmatar<sup>96</sup>.

O importante na reflexão pura deste momento, foi a descoberta de que “o ser humano tem uma constituição frágil” permitindo um grau de inteligibilidade na qual “mal parece inscrita na constituição mais íntima da realidade humana” (RICOEUR, 1960a, p. 21), sem com isso ser inerente à natureza humana.

A pergunta que irá emergir ao longo do filosofar de Ricoeur é como colmatar esse “hiato”? Haveria uma ontologia possível capaz de unir o momento reflexivo (*a visada*) e abertura humana (o vivido, marcado pelas dialéticas tensionais e conflitivas, no qual se insere o mal), nessa descoberta da fragilidade?

A marca dessa questão é que do interior desse “vazio”, (o hiato, o fosso, a fenda, falha) emerge a “pessoa”. Nossa tese é que do mal radical, Ricoeur conduz sua reflexão para um imaginário mais originário, na qual tem sentido pensar uma outra “imagem” do ser humano, não como *lobo*<sup>97</sup>, mas como abertura, acolhida, doação, donde a pergunta:

---

<sup>94</sup> Ricoeur utiliza a expressão “*faillie*” que, no entanto, em sua conceitualização designa uma polissemia de sentido, desde “*fenda*”, “*ferida*”, “*quebra*”, “*queda*”, “*fissura*”, presente no coração da finitude, sobretudo, entre a finitude e a culpa. Essa “falha” designa um “vazio”, uma “lacuna” irreduzível que só o símbolo pode colmatar. Mas o que é a “falha”? De acordo com o dicionário *Trésor de la langue française*, em geologia, é uma fenda, uma ruptura numa camada; figurativamente, é um “defeito”, um ponto fraco. Para além deste duplo significado, Littré acrescenta uma nuance: pode ser uma ruptura visível, mas também uma ruptura invisível devido aos materiais estranhos que a preenchem.

<sup>95</sup> Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur sublinhará esta “falha”, que atravessa o coração do si, entre o *idem* e o *ipse*, dando acesso ao *alter*.

<sup>96</sup> Ao nosso ver, nem mesmo o símbolo pode preencher o fosso: continua a ser uma ruptura que exige uma atenção sustentada e é tanto mais perigosa quanto pode oferecer uma aparência de continuidade que pode ceder a qualquer momento. Dito de outra forma, o símbolo designa a falha sem pretender descrever nem as suas figuras nem as suas profundezas: não há outra forma de entrar a não ser pelo que parece ser um salto para a racionalidade. É isso que se vê em Kant e que Ricoeur busca mediar.

<sup>97</sup> Ricoeur (2016, p. 324) dá a entender que o horizonte no qual Hobbes pensou o conflito humano só foi possível porque a Europa, depois de vivenciar vários momentos de terror, guerras de religião, precisava ancorar-se num novo princípio que justificasse o nascimento do Estado moderno. Neste ponto, existe uma circularidade mútua que “caminha par a par” entre “pessimismo quanto ao fundo da natureza humana [...] com um elogio do poder absoluto de um soberano exterior ao pacto de submissão dos cidadãos”.

A questão que se apresenta, então, é a de saber se o vínculo social se constitui exclusivamente na luta pelo reconhecimento ou se não há também, na origem, uma espécie de benevolência ligada à similitude de homem a homem na grande família humana. Temos uma suspeita disso na insatisfação em que nos deixa a prática da luta. A demanda de reconhecimento que aí se expressa é insaciável: quando seremos suficientemente reconhecidos? Existe nessa busca uma espécie de mau infinito (RICOEUR, 2016, 335)

Sem a devida consideração dessa questão, continuaremos a reproduzir um esquema pessimista, na qual o mal torna-se parte do ser que somos, sem abertura possível a pensar outros modos de um “ser que se orienta projetando suas próprias possibilidades” (*en projetant ses possibles les plus propres* – RICOEUR, 1986a, p. 32).

Após fazermos essa análise de *L’homme faillible*, abre-se uma perspectiva de futuro que atinge todo nosso sistema judiciário e nossa concepção de erro, crime, falha, figuras da maldade humana. Sob o estilete que cava as camadas profundas, essa distinção de “fragilidade” e “culpabilidade”, torna possível pensar o erro humano sob outras perspectivas, na qual a primeira palavra não é a acusação ou punição a quem erra, mas a busca de compreensão de quem se reconhece humano e se pergunta: “como é que estou sujeito a inúmeros erros?, ou como Ricoeur mesmo formula: como é que o ser humano “se encontra exposto” ao erro? Exposto ao erro, não somos necessariamente maus, o que abre esperança para uma política restaurativa, reconciliativa, transformativa.

Temos aqui uma “pedra de toque” para uma filosofia que põe a pessoa ao centro e evita assim confundir o “mal” e a “pessoa”. Em *Memória, história e esquecimento*, Ricoeur aportará os frutos dessa dimensão, capaz de reformular e fazer pensar uma outra forma de justiça onde:

O culpado seja feito capaz de recomeçar. Tal deveria ser a figura deste desengajamento que comanda todos os outros. [...] Esta dissociação íntima significa que a capacidade de compromisso do sujeito moral não se esgota com suas diferentes inscrições no curso do mundo. Esta dissociação expressa um ato de fé, um crédito aos recursos regenerativos do eu. [...] Sob o sinal do perdão, o infrator pode ser visto como capaz de algo diferente de seus crimes e erros. [...] A fórmula de uma palavra tão libertadora, abandonada à nudez de seu enunciado, seria: “você vale muito mais do que suas ações”<sup>98</sup> (RICOEUR, 2006, MHE, p. 702).

---

<sup>98</sup> Essa separação entre mal e pessoa terá frutos inéditos quando Ricoeur abordar a questão do “difícil perdão” em *A memória, a história e o esquecimento*, como tarefa de reconstrução da pessoa. Se nos limitarmos ao único esforço psicológico empreendido pelo ser humano, não é preciso dizer que a ideia que temos de certas categorias de crime ou agressão permanecerá confinada ao que Ricoeur, seguindo Jankélévitch, chamou de imperdoável. Ora, sabendo que o verdadeiro perdão não tem limites, é inteiramente sensato que o humano que deseja acabar com o canto de sireia da vingança, do rancor e do

Agora cabe saber como Ricoeur encontra um meio para pensar essa “imagem do ser humano” marcado por um fundo de “benevolência suscitada pelo encontro do humano, meu semelhante”, capaz de frear a cupidez do “mercado” que intensifica a competição, a desconfiança, a rivalidade.

Para Ricoeur, é a figura da “fragilidade humana”, a assunção dessa condição que nos permite sair tanto do fosso reducionista (monismo) com suas múltiplas formas históricas (hoje tecnocrática) e do dualismo que apregoa e reforça a cisão sem reconciliação dos polos, dando força a uma corrente gnóstica anti-humanista, que se alimenta da versão desconstrucionista da pós-modernidade.

## **2.5. A desproporção como tema antropológico: o paradoxo do finito-infinito.**

Tentar reconstruir uma nova imagem do ser humano, exige uma reflexão mais aprofundada de nossa humanidade. A investigação de Ricoeur (1995b, p. 68) conduz a uma teoria da “desproporção” na qual se explicita a ontologia da vontade finita marcada pela dialética implícita do agir e do sofrer, ontologia que designa o drama humano de uma “ontologia da desproporção” entre desejo e finitude, com o qual se esclarece a situação da “fragilidade humana”, isto é, “nossa vulnerabilidade exposta ao mal moral” que não é outra coisa senão a “desproporção constitutiva entre um polo do infinito e um polo do finito”. Mas como esclarecer o misto entre “liberdade pura” e “contingência do mal”?

O pressuposto que temos da leitura que fazemos da obra de Ricoeur é que no fundo dessa desproporção, existe uma tensão entre duas dimensões diferentes em si, mas que no ser humano são convergentes: o finito e o infinito. É sob tal pressuposto que em *L’homme faillible*, a reflexão teórica – uma teoria do conhecimento que descreve a consciência em geral e uma teoria da vontade que descreve a autoconsciência – situa-se entre um estudo da pré-compreensão da falibilidade humana e uma exploração da fragilidade afetiva do coração inquieto: a falha do ser humano – isto é, “uma certa não coincidência do ser humano consigo mesmo” –, corresponde a esta ruptura entre o pré-reflexivo e o reflexivo, e entre o reflexivo e o afetivo.

Para esclarecer esta antropologia do *homem falível*<sup>99</sup>, o filósofo francês (2011, p. 21-34) busca o recurso do nosso enraizamento numa precompreensão não-filosófica que

---

ódio recorra à uma dimensão outra de viver, capaz de “desligar-se da memória triste” e reativar em nós a abertura para “horizontes de expectativas” e de novas possibilidades, que se encontra no caminho do perdão.  
<sup>99</sup> Essa antropologia de Ricoeur (1960a, p. 24) se caracteriza por ser uma elucidação do que ele denomina de “visão global da não-coincidência do ser-humano consigo mesmo, da sua desproporção, da sua mediação que ele opera pelo simples fato de ele existir”.

ele denomina de “patético da miséria” humana. Através dos mitos platônicos do *Banquete*, do *Fedro* e da *República*, retoma-se a ideia da alma humana como uma “mistura”. Pascal utiliza-se dessa imagem para situar o ser humano entre dois polos – finito e infinito –, antecipando de algum modo o conceito kierkegaardiano de angústia<sup>100</sup>.

Essa angústia, que o mito platônico tentou descrever como mistura, toma uma conotação não de desespero, mas de busca de compreensão, dado que a desproporção se dá no interior do próprio ser humano pela exigência de uma outra noção complementar, a de união e do encontro. Deste modo, o ser humano tem consciência de si como uma desproporção entre finito e infinito; e também, possui, simultaneamente, a consciência de ser ele mesmo intermediário e por isso orientado para a totalidade. Como declara Castro (2002, p. 78), “o ser humano é um ser-mediado, pelo que a questão se coloca agora na busca da inteligibilidade dessa realidade de intermediário”.

Por ser intermediário entre os polos, a “falha” atravessa o coração do ser humano, não como entre duas substâncias, mas entre dois pertencimentos, cada um experimentado como parte integrante, mas um não excluindo o outro.

Esse duplo pertencimento é explicitado no coração humano, em sua ansiedade, entre a indignação (o coração desejoso) e a coragem de se entregar a uma obra, se comprometer (o coração razoável). Essa inquietude do coração é superada por sentimentos de pertencimento ao mundo dos vivos, por um lado, e a uma comunidade de pessoas cercada do mundo de valores, por outro. O coração aparece como uma entidade dupla, entre o si e a vida, por um lado, e entre o si e o espírito (as Ideias, o *Nous*, o Sumo-Bem), por outro.

A “falha” entre essas afiliações é o que torna o ser humano frágil, porque é uma possível discordância entre o desejo e a razão, entre o finito e o infinito, entre a imanência do si e o si transcendido e, por fim, entre duas transcendências, a da vida e a do espírito.

Para explicitar melhor esta “ontologia da desproporção”, o autor francês (1995b, p. 69) se aproxima dos escritos de Kant, fazendo à descoberta brilhante da “*imaginação*

---

<sup>100</sup> O conceito de angústia desempenha um papel central na filosofia de Kierkegaard. Para o pensador dinamarquês, a angústia representa um estado de incerteza radical em relação ao futuro, ao que ainda não existe, à ausência e ao destino desconhecido, além de uma origem que foge à nossa compreensão. Tanto a origem quanto o destino são condições intrínsecas à nossa forma de viver, ou, mais precisamente, à nossa *ex-sistência*, que nos leva a projetar-nos para além de nós mesmos. Kierkegaard ilustra essa noção fundamental em sua obra *O conceito de angústia*, publicada em 1844, ao mencionar a passagem do Gênesis em que Deus proíbe Adão de comer o fruto da árvore proibida. Essa proibição divina não provoca a angústia apenas porque Adão, em seu estado de inocência, pode compreender as palavras de Deus, mas porque, como ser humano, tais palavras despertam nele a possibilidade da liberdade. O que aparece como um nada empolgante para a inocência de Adão é, na verdade, a potencialidade pura que define a condição humana: a relação entre o que é possível e o futuro, uma conexão que é aberta pela imaginação.



*transcendental*<sup>101</sup>, posta nas encruzilhadas da “receptividade específica da sensibilidade e da espontaneidade característica da compreensão”.

Buscando superar a visão de mundo anterior, na qual o imaginário estava condicionado a reproduzir o mundo tal qual vemos, e influenciado por David Hume, Kant lança uma verdadeira revolução copernicana do pensamento, pondo à luz a dimensão ativa e produtiva da imaginação humana. Com isso, o discurso sobre o conhecimento vira de cabeça para baixo: em vez de a imaginação ser o fruto dos sentidos, ela se torna a raiz sintética *a priori* da constituição de todo o conhecimento.

Essa virada está ligada ao desejo de responder a Hume e aos empiristas ingleses, levando a uma real “revolução copernicana” ontológica, na qual Kant desaloja o ser do centro do universo e o substitui pelo sujeito. A imaginação desempenha um papel decisivo na produção do conhecimento: a ontologia de Platão é invertida. Com a força da virada antropológica que coloca o sujeito conhecedor no centro, Kant atribui a ele uma “imaginação transcendental”<sup>102</sup> *a priori*, que não depende de fontes empíricas de conhecimento, mas é uma condição de sua possibilidade.

Embora Kant siga Descartes (o sujeito, fonte do ser) e Hume (imaginação, fonte da constituição de todo o conhecimento), ele quer superar suas respectivas aporias (*dualismo e ceticismo*). Para isso, postula que uma imaginação preexiste à sensação, o que determina a maneira como lemos os fenômenos e os experimentamos por meio de uma síntese transcendental. Embora Kant aprove a tese empírica de que todo conhecimento vem dos sentidos, ele a limita ao conteúdo do conhecimento: sua forma é fornecida *a priori* pela faculdade do conhecimento, o entendimento.

Os dois ramos do conhecimento, a sensibilidade e o entendimento se unem pela imaginação que apresenta a experiência segundo a forma dos conceitos puros do entendimento. A imaginação é, portanto, reconhecida como tendo duas funções: produzir e reproduzir. Para que essa última crie uma série de percepções sensíveis na mente, uma

---

<sup>101</sup> Em 1781, Kant publica a primeira edição da *Crítica da razão pura* através da qual gera uma reviravolta no pensamento moderno ao afirmar que a imaginação é a raiz desconhecida da constituição dos dois esquemas de conhecimento humano – sensação e entendimento: “Chamo de transcendental todo conhecimento que em geral se preocupa menos com os objetos do que com nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que isso deve ser possível *a priori*”. *Crítica da Razão Pura*, A11/B25, p. 110. Kant também afirma que há uma imaginação empírica *a posteriori*.

<sup>102</sup> “Deve haver, portanto, algo que torne possível essa reprodução de fenômenos, constituindo o fundamento *a priori* de sua unidade sintética necessária [...]. Essa síntese da imaginação também se baseia, acima de tudo, em princípios *a priori*, e é necessário admitir uma síntese transcendental pura, que é em si mesma o fundamento da possibilidade de toda experiência [...]. A síntese reprodutiva da imaginação pertence aos atos transcendentais da mente, e é a esse respeito que também chamaremos esse poder de poder transcendental da imaginação”, (KANT, 2012, A101-102, p. 180).

função produtiva autônoma deve organizar essas percepções de acordo com uma ordem estabelecida.

Agora, a percepção só pode ser unificada por uma unidade de apercepção na forma de um “eu transcendental”, a consciência que governa a imaginação transcendental a *priori*<sup>103</sup>. O sujeito que imagina e conhece está no centro do universo que ele imagina, e por isso, assume a posição de autonomia frente o mundo, mediante a imaginação:

A imaginação (como um poder produtivo do conhecimento) é, de fato, muito poderosa quando se trata de criar, por assim dizer, outra natureza a partir do material dado a ela pela natureza real. (KANT, § 49, p. 300).

A partir de Kant e de sua retomada da “imaginação produtiva”, Ricoeur relança uma ponte entre a “crítica da suspeita” e a “riqueza do imaginário humano”, dado que a “imaginação humana”, por não se reduzir à mera reprodução das estruturas representativas do vivido, desvela-se como a grande faculdade intermediária entre as duas dimensões humanas: a infinitude e a finitude.

## **2.6. A tríplice dimensão de finitude infinitude: do conhecer, do agir e do sentir**

Surge assim um modelo em ritmo terciário, entre acolhida (sensibilidade) e espontaneidade (entendimento), que conduz à compreensão. Esse ritmo sofre um deslocamento do plano teórico para o plano prático (ética, agir moral) e finaliza-se na esfera do afeto, isto é, no plano do sentimento, que traduz nossa condição ontológico-existencial. Disso emerge nas três esferas – do conhecer, do agir e do sentir – uma nova compreensão da “fragilidade humana”, inerente “às mediações disseminadas, tênues e sutis entre os polos”.

### **2.6.1. Da finitude à infinitude: o poder de conhecer**

A investigação do “poder de conhecer” conduz a uma compreensão da pessoa como aquela que faz mediação entre *uma percepção*, que *recebe* as coisas, e um

---

<sup>103</sup> É importante frisar que apesar de Kant se manter preso ao idealismo, Ricoeur assume com prudência sua tese da “imaginação”, sem no entanto deixar de considerar que a consciência descoberta por Kant não é a mesma que Descartes e Husserl defendem. Neste sentido, a concepção kantiana de consciência desvela que a reflexão não é, nem pode ser, intuição, entendendo-se este termo com o mesmo conteúdo semântico-filosófico que lhe deu Descartes e mais tarde Husserl. Para Kant, o sujeito transcendental não é dotado de intuição intelectual, uma vez que a ele pertence apenas a intuição sensível. Lembremos que Kant é herdeiro da filosofia de Hume, onde a intuição sensível é a única intuição. Sendo assim, para Kant, a consciência é apenas um polo de ligação de todas as representações e não se revela como sendo conhecimento de si, na medida em que não pode ser transformada em intuição sensível. Isto implica que a noção de *Eu*, no kantismo, seja simplesmente a de um polo unificador e referencial de todas as representações, mas nunca uma consciência de si, no sentido em que Ricoeur reconhece esta expressão.

*entendimento*, que lhes determina o *sentido*. Temos aqui a ocasião, antes de tudo, para uma análise transcendental que servirá de modelo para as outras áreas de investigação.

Seguindo a inspiração kantiana, trata-se de refletir sobre as condições de possibilidade da constituição de um objeto de conhecimento. Não havendo a possível relação imediata entre entendimento e sensibilidade, faz-se necessário uma mediação, uma “representação mediadora”. É este o trilho que Ricoeur irá seguir para alcançar a dinâmica explicativa da imaginação como faculdade mediadora, aquela que “determina o ser humano como ser humano na sua realidade de ser misto capaz de efetuar mediações e de assim encontrar a sua verdadeira natureza” (CASTRO, 2002, p. 82).

Como Heidegger já havia notado (1982, p 56), essa questão nos afasta de uma abordagem simplesmente epistemológica, e nos abre para um questionamento do modo de ser do ente. Esse modo de abordar o conhecer humano nos retira do subjetivismo, e nos faz considerar o objeto como síntese intencional, isto é, o termo intermediário entre uma “perspectiva finita” e uma infinitude característica do “objeto de conhecimento”.

Neste sentido, evitando qualquer forma de sistema, Ricoeur descobre a experiência da finitude como uma experiência correlativa de transcendência. O primeiro índice dessa experiência é meu corpo, pelo qual se manifesta minha abertura para o mundo, sem deixar de ser uma abertura finita (RICOEUR, 1960a, p. 37). Resulta disso que a relação primária do ser humano com o mundo é de *receber* os objetos segundo essa perspectiva de “abertura ao mundo”, caracterizando a finitude humana pela vínculo entre “abertura” e “perspectiva”, própria da receptividade da percepção, pois, “meu próprio existir original *aqui*, a partir do qual se abrem lugares no mundo” (*Ibidem*, p. 42)

Contudo, é essa abertura que permite inserir no ser da pessoa a noção de “ponto de vista”, considerada como pressuposto fundamental que torna possível, em segundo plano, que eu fale das coisas em suas faces não percebidas e ausentes. Estamos diante de um corpo que engloba uma percepção e cuja receptividade física, emocional e afetiva, justifica a sua limitação e pode ser denominado de “ponto de vista” sobre alguma coisa.

Mas como compreender que dessa finitude emerja a infinitude, o polo de abertura? Ricoeur segue Heidegger neste ponto em sua obra *O que é uma coisa?* Com esta questão, e indo além de Heidegger, salienta-se algo insuspeito: a noção de objetividade como unidade indivisível de um *aparecer* e de um *dizer*. Como diria Aristóteles: “O ser se diz de múltiplas formas”. O ser (a coisa) é aquilo que se dá à receptividade finita mas que, ao mesmo tempo, poder ser dita, isto é, ser significada. O ser rompe com o visto e abre-se ao dizer, desvelando dimensões que a percepção não é capaz de alcançar.

A partir desse dado, Ricoeur conduz a uma compreensão humana mais profunda e enraizada do ser no dizer e do dizer como retomada do ser. Se “o ponto de vista” é a característica da finitude do ser humano, a coisa que se doa e que é recebida só pode ser devidamente apreendida na sua totalidade, quando se admite outras partes, não perceptíveis, porém, existentes e constitutivas das mesmas. O ser da perspectiva e da percepção abre caminho para o não ser que só o dizer pode preencher:

A intenção perceptiva finita, que dá o presente da presença, nunca está só; ela é sempre acompanhada e completada pelo preenchimento de uma outra realidade que a atravessa e à qual a palavra está originariamente ligada (CASTRO, 2002, p. 83):

Neste sentido, a própria intenção de significar ou falar manifesta uma característica infinita da palavra: “o Verbo infinito”. Esta vontade de dizer, transcende a percepção (RICOEUR, 1960a, p. 42-54), e atravessa a “coisa”, estabelecendo uma nova dialética entre o “ver” (perspectiva) e o “dizer” (nome). Ricoeur cria uma “reviravolta” que inverte a tese subjetivista. Através dessa dialética entre o *olhar perspectivo* e o *dito do dizer* (o sentido da “coisa”), compreende-se que a objetividade se dá *na e pela* presença da “coisa” à consciência e não *na* consciência, gerando uma “síntese da aparência e do sentido” (RICOEUR, 1960a, p. 56), isto é, entre o sensível e o inteligível.

Ricoeur oferece um exemplo que facilita essa maneira do conhecer, que dá base a uma compreensão mais ampla da percepção, como abertura diante do objeto que se apresenta: “quando olho para um objeto, eu o percebo de um determinado lado” e nunca na sua totalidade. Isso comprova que meu corpo recebe os objetos do mundo de uma perspectiva limitada e particular, porém, com o “ato de dizer”, sem desconhecer que meu campo de visão só me permite ver um lado do objeto, antecipa-se tanto a unidade da coisa quanto sua nomeação.

O dizer permite superar o limite do ver, tornando possível que o lado que vejo seja ordenado em relação aos outros lados que não vejo, mas que conheço, de certo modo. O próprio discurso da finitude manifesta, assim, a transgressão da finitude. A intenção de significar o objeto supera a finitude da percepção.

Há, portanto, uma transcendência do *logos* que atravessa as limitações do sensível. O termo intermediário que torna possível articular a dialética de significar e perceber, de dizer e ver, é aquilo que Ricoeur chama de “imaginação pura”, que segundo a celebre fórmula de Kant desvela (2012, B, 181, p. 177): “uma arte oculta nas profundezas da alma

humana, cujas verdadeiras operações dificilmente conseguiremos decifrar na natureza, de modo a tê-las descobertas diante de nossos olhos”.

Em virtude de seu esquematismo transcendental, a “imaginação” torna-se a fonte oculta da síntese entre o inteligível e o sensível, entre a razão e a receptividade. O que o mito chama de “mistura” aparece aqui, em uma primeira aproximação, como o poder da pessoa de mediar entre o finito e o infinito nas coisas (RICOEUR, 2011, 35-63).

O ser que se doa à percepção se abre ao sentido e à linguagem no ato de significação. Esse “dado” do *significar* e da *linguagem*<sup>104</sup>, será a grande pedra angular para Ricoeur retomar o sentido do ser, o ser que existe para dizer, superando assim qualquer forma de sistema estruturalista que busca aprisionar a existência num jogo sem fim de evanescências linguísticas.

É em razão da “falha” que atravessa o ser humano em seu centro, que este se torna irreduzível a qualquer sistema. Sua unidade não é da ordem do ser, mas do fazer, e do fazer mediação. E por ser da ordem do fazer, o ser humano é em sua essência, exposto ao sofrimento, podendo assim falhar, fracassar:

O ser humano é a Alegria do Sim na tristeza do finito. Esse “misto” nos apareceu como a manifestação progressiva da *falha* [sublinhada por Ricoeur] que faz do ser humano, o mediador da realidade fora de si, uma mediação frágil para si mesmo (1960a, p. 192).

Pode-se, pois, afirmar que se a falha abre espaço para o dizer, este, por sua vez, rompe com a estrutura e retoma a rota do ser. Mas, é na imaginação que emerge o sentido dessa rota, não somente como alargamento e ponte, mas como renovação e transformação do si, ligando o “homem falível” com o a pessoa agente e sofredora na história.

Contudo, para efetivar esse caminho de renovação de si, Ricoeur (1960a, p. 37) percebe que o modelo kantiano está demasiadamente preso a uma consciência que não ultrapassa “a síntese intencional do objeto”, impedindo a inteligibilidade da consciência de si. Isso o levou a postular “outro tipo de mediação para passar” da consciência, figurada pela presença do objeto, à consciência de si. Neste sentido, a dialética do conhecimento

---

<sup>104</sup> José Enes em *Linguagem e ser* (1983, p. 83), desenvolve a compreensão desses termos. “Significar, segundo Enes, é tornar presente pela fala aquilo que é pensado. Assim [...] a significação pertence à estrutura dinâmica do pensar, que pensa falando e que fala pensando. Daqui se infere [...] que toda a significação não linguística no sentido estrito, como a simbologia (...), é mediada pela significação da linguagem”. Já “a linguagem define-se [...] como a função expressiva do homem mediante o sistema significativo da língua. O que o homem expressa é o que ele quer dizer: o que pensa, o que quer, o que sente, o que sabe e o que faz”. Unindo linguagem e ser, emerge que é próprio do significar a arte de “comunicar sentido”. Lembrando que o “sentido” “encontra a sua origem na estrutura dinâmica do movimento físico, e daí, metaforicamente, é transferido para o movimento consciente do espírito, ultimando-se esta transferência “no verbo de que sentido é participio” – Sentir” (*Ibidem*, p. 45).

é transposta para os domínios prático e afetivo. A análise se transpõe, assim, para a esfera prática, onde a reflexão não se dá mais sobre o objeto, mas sobre a pessoa.

### 2.6.2. A pessoa como síntese prática: entre caráter, felicidade e respeito.

A tríade da síntese anterior (percepção, discurso e imaginação) assume agora a tríplice forma: da finitude prática do “caráter”, da infinitude do desejo de “felicidade”, cuja síntese – constitutiva da pessoa – ocorre no sentimento de “respeito”.

Para compreender essa nova dialética que terá seus grandes frutos na ética, Ricoeur considera que o ponto de partida da compreensão transcendental do ser humano como intermediário é a “falha” (*fenda*) que a reflexão introduz numa visão global do ser humano. Mas essa “quebra” ou “falha”, que Kant também assume em sua filosofia, ao contrário de cindir o ser humano num dualismo que separa sujeito cognoscente e sujeito moral, é o desvelamento inovador trazido pela tradição do transcendentalismo, ao trazer para o centro da reflexão a noção de “totalidade”.

Os defensores do *Cogito moderno* falharam quando fizeram do cogito a medida e o ponto de partida, rejeitando o passado, a memória, a tradição, impedindo, assim, uma compreensão mais profunda do ser humano. Para alcançar a compreensão da totalidade do humano, Ricoeur busca integrar na reflexão filosófica, na mesma direção apontada por Heidegger, a pré-compreensão do ser humano como um todo<sup>105</sup>, na medida em que na visão global do ser humano, não existe dicotomia entre o “eu penso” e o “eu quero”. O ser humano como realidade total não é um ser cindido, onde se destacaria o conhecer em detrimento do querer, mas uma realidade englobante dessas duas dimensões do seu ser.

É com essa noção de “totalidade” que Ricoeur provoca uma reviravolta completa na reformulação da antropologia filosófica (1960a, p. 66): o ser humano é uma “tarefa”. E essa tarefa é uma “ideia diretriz, em sentido kantiano, que opera como exigência de totalização e faz funcionar essa exigência em sentido inverso daquela radicalidade exigida pela pureza e pelo princípio de universalização que regulamentou a investigação kantiana. A vontade é “um degrau” desse processo, um ponto limiar entre o ‘puro’ e o ‘total’, “o ponto de inflexão do abstrato ao concreto”

---

<sup>105</sup> Num ensaio sobre história e singularidade, da década de 50, intitulado *Objetividade e subjetividade em história*, inserido em *História e Verdade* (1968a) Ricoeur buscou elaborar uma noção de totalidade que superasse os impasses hegelianos que tendia a fazer o “particular” ser subsumido no total até desaparecer no “geral”, uma vez que este último tendo o caráter previamente instituído, era automaticamente elevado à norma ou unidade de medida de tudo. Ao falar de totalidade num contexto de busca e procura, o que Ricoeur faz é repor uma nova exigência de superar esse olhar que suprime o singular, entendendo numa tensão lógica uma nova compreensão que tem no “humano” o todo, elevando-se esse humano à medida do todo, também quando, não pretendendo reduzi-lo, deixa-o subsistir “incompreensivelmente”, imensuravelmente.

Sendo uma dimensão intrínseca da ontologia da desproporção, a filosofia da vontade finita torna-se uma área incontornável. Diferente de Descartes que via na vontade uma infinitude, para Ricoeur, a vontade é finita. Tal finitude manifesta o que falta às coisas para se tornarem um mundo,

todos os aspectos afetivos e práticos, todos os valores e contravalores [...] todos os obstáculos, todas as vias, todos os meios [...]. Falta sobretudo a esse complexo de coisas a presença das pessoas com as quais trabalhamos, lutamos e comunicamos e que se levantam sobre este horizonte de coisas (RICOEUR, 1960a, p. 64).

Com esses aspectos “afetivos” e “práticos”, manifestam-se claramente que o mundo não engloba apenas as “coisas”, mas também as “pessoas”. A noção de totalidade se assenta na apreensão da globalidade real, exigindo a mudança do objeto de análise para o campo da “síntese prática”. Por ser misto, a pessoa se revela como desproporcionada. A ponte que une os polos na mediação prática prolonga a da *imaginação transcendental*. Assim, o que valia para a “perspectiva”, agora recebe uma nova conotação na ideia de “caráter”, que Kant (1995, p. 22) definia como “a constituição particular dos dons naturais” sendo estes a “coragem, a constância de propósito, as qualidades do temperamento”. Já aquilo que era próprio da noção de *transcendental de sentido*, se traduz agora com a noção de felicidade, beatitude.

Como se trata de uma “ordem prática”, o que emerge dessa nova mediação é a pessoa, em relação a ela cabe uma atitude: a do respeito. O respeito é um sentimento que se produz na própria razão e que traduz o momento de subordinação da consciência a uma lei, sem intervenção de outras, que Kant denomina de “fato da razão”. A dualidade aqui sofre da fragilidade congênita do ser humano. A falha atravessa novamente a síntese prática no respeito à pessoa<sup>106</sup>.

Ricoeur ultrapassa a visão kantiana do respeito, sem negligenciar a delicada passagem que Kant faz ao separar a coisa da pessoa. Sob tal distinção, é possível colocar diretamente em relação de intencionalidade o respeito e a pessoa, o que implica que há uma reciprocidade entre desejo e razão. Essa intencionalidade é a humanidade entendida como “a qualidade humana da pessoa”, isto é, a constituição ontológica dos entes humanos, em linguagem heideggeriana, que visa o próprio ser humano como pessoa.

---

<sup>106</sup> Em Kant, o respeito é a submissão à lei moral, isto é, à razão. Trata-se de um sentimento produzido pela razão. Neste sentido, Kant reduz o conceito de pessoa à síntese entre a vontade e a lei moral, o que justifica a afirmação de Kant de que ela se “aplica sempre às pessoas e não às coisas” (RENAULD, 1988, p. 488).

A noção de pessoa, que o respeito descobre, é o “Si que faltava à constituição geral recíproca da síntese do objeto, o *Si* que faltava ao ‘Eu’ do *eu penso* kantiano” (RICOEUR, 1960a, p. 86). Neste ponto, o si não é visado, mas vivido. A pessoa não é ainda um fato, mas um projeto, uma síntese projetada, onde o si permanece como ideal a alcançar e não como o resultado de uma consciência que se põe a si mesma por si mesma.

Nesse ponto, falar de pessoa e de respeito implica a mediação dos valores, que Kant denomina de “lei” que se dá como fato. O sujeito se descobre no campo do respeito situado no mundo. Se a perspectiva (ponto de vista) é uma noção abstrata<sup>107</sup>, por não integrar os traços afetivos da vida na ideia “pura” do ponto de vista, a noção de respeito implica a acolhida do caráter no seio da humanidade.

Neste sentido, a própria liberdade pessoal não pode ser compreendida com base no fantasma de um sujeito puro, senhor de si mesmo e transparente para si mesmo, que, em última análise, sente apenas a si mesmo e pensa apenas em si mesmo em um solipsismo existencial radical. É pelo caráter que nos tornamos pessoas. O caráter expressa “uma totalidade dos aspectos de finitude”, dado que ele é “uma abertura finita da minha existência tomada como um todo” (*Ibidem*, p. 75), pela qual a existência se apresenta como determinada.

Ao acolher o “caráter”, desvela-se que o ser humano em razão de sua finitude não age sem motivações. A motivação faz aparecer uma espécie diferente de receptividade, a do desejo. Há como que um apelo que desperta em mim o desejável, o amável. Neste sentido, o desejável é da ordem da receptividade prática e não do domínio teórico. Eu me apoio sobre meu corpo seja no ato de decidir, pelo qual me projeto, seja no do mover, pelo qual me esforço; seja pelo consentir<sup>108</sup>, pelo qual acolho o que não me dei, mas que é inerente ao meu existir. O corpo se desvela como “corpo desejante”, na medida em que se pelo desejo se anseia, por meio dele, sente-se a falta de algo, no qual o projeto, mediante a “variação” imaginativa, visualiza em posse o objeto desejado, e assim preenche a aspiração, que faz o sujeito agir na direção do desejado. Por isso, o desejo, tal como a percepção, é intencional.

---

<sup>107</sup> Ricoeur (1960a, p. 68) chega a afirmar que “O ponto de vista é uma perspectiva desinteressada, é um simples ângulo de visão [...] que exprime a limitação de um ‘aqui’, é uma perspectiva afetivamente neutralizada, pelo que é o aspecto afetivo da perspectiva que é necessário restituir”.

<sup>108</sup> Ao final de sua tese, Ricoeur (1948, p. 450) nos exorta a dizer “sim ao meu caráter, cuja estreiteza não posso transformar em profundidade, aceitando compensar sua invencível parcialidade com amizade[...]; O sim ao inconsciente, que permanece a possibilidade indefinida de motivar minha liberdade [...]. E o sim à minha vida, que não escolhi, mas que é a condição de toda escolha possível”.



Há algo nesta intencionalidade afetiva, pela qual o desejo se diferencia da percepção. Se esta última tem sua intencionalidade voltada ao objeto visado se separando do sujeito que percebe, na intencionalidade afetiva, tal dicotomia não existe. O sujeito, enquanto ser afetivo, não está imediatamente presente a si, mas voltado ao exterior. Destarte, o desejo “não é uma maneira de me sentir, nem uma sensação interna: ele é falta experimentada de..., impulso orientado para...” (RICOEUR, 1960a, p. 70).

Como vimos acima, tal dobra causada pelo desejo, para fora e para dentro, denomina-se de “reversibilidade do desejo”, no qual o desejo é simultaneamente abertura e interioridade, na medida que o impulso, orientado pelo desejo para o objeto desejado, é revelador da própria incompletude humana. Assim, o ser humano sente-se a si mesmo e nesse sentir, descobre-se como ser frágil.

O correlato do desejo implica o horizonte dos valores. Neste sentido, o desejo significa que os projetos de nossas vidas não aparecem do nada, e nem são resultados da pura fantasia de uma imaginação criadora. O ser humano age ao deixar-se inclinar por motivos; só avança *para...se* nos apoiarmos *sobre...* – o amável ou o odiável. Donde se afirma: “uma liberdade humana é uma liberdade que avança por projetos motivados; eu pratico os meus atos na medida em que acolho as suas razões” (RICOEUR, 1960a, p. 69).

É deste modo, que Ricoeur, baseado na ideia de Jean Nabert de que necessitamos de uma “aprendizagem dos sinais”, constrói sua teoria narrativa pela qual nos remete à necessidade que temos do exemplo, do testemunho daqueles que procuram se descentrar de interesses individualistas, egocêntricos, tornando-se capazes de evitar só caminhos tortuosos do que é injusto.

A desproporção afetiva, seguindo a análise da desproporção objetiva, se manifesta na oposição entre a abertura limitada do meu campo de motivação (o modo finito da minha liberdade que se exprime através do amor-próprio e do hábito) e o campo total de motivação que encontra seu fim infinito na felicidade, que Ricoeur considera como a verdadeira “escatologia da liberdade”<sup>109</sup>.

Se a imaginação transcendental é considerada como a síntese oculta na qual a forma da coisa é constituída, na “síntese prática”, onde o agir ganha expressão, é o respeito que se torna, por sua vez, a síntese frágil na qual a pessoa é constituída, e pela

---

<sup>109</sup> Mesmo que este conceito seja de raiz religiosa, o filósofo francês o utiliza como capacidade de questionar qualquer tentativa humana de “finalizar um discurso”, ou a pretensão humana de criar um sistema absoluto. Por haver um campo escatológico, o ser humano precisa lidar com a tensão entre o “já” que ele vive e o “ainda não” que é promessa de existir melhor. É em razão desta noção escatológica que Ricoeur aposta numa “poética” criativa da vontade, ou como ele afirma, como “poética da liberdade” (1948, p. 33)

qual é preciso mediar a relação entre o caráter e a infinitude da felicidade<sup>110</sup>. Essa síntese é nova. Diferente de Kant que estabelecia a dicotomia entre conhecer e agir, Ricoeur conduz essa abertura para a ordem do sentir, na qual se desvelará uma síntese natural. Mas antes de chegar a essa nova síntese, o que Ricoeur fez questão de mostrar é que a nova desproporção entre caráter e felicidade, enquanto caminho de realização prática implica a capacidade de respeitar, e o respeito é tanto o fim de minha ação quanto a presença da existência, sendo por isso mesmo: fim em si mesma.

Contudo, ao falar de felicidade, Ricoeur (1960a, p. 82) reabre uma discussão central para a ética da consideração: reconhecer a felicidade como “ato do ser humano”. Através de um cruzamento criterioso e atento, Ricoeur interpreta de maneira inovadora Aristóteles e Kant, para elaborar de modo gradativo seu conceito de felicidade, cruzando *Ética a Nicômaco* e *Crítica da razão prática*.

De Aristóteles, Ricoeur retoma o conceito teórico de sentido, próprio do “ato do ser humano”, e de Kant, a “exigência de totalidade”, própria da razão prática. Ao fazer tal cruzamento, é nítido que a convergência abre caminho para uma diferença: o caráter mediativo operado pela imaginação da qual emerge a noção de pessoa, cuja unidade desemboca na identidade ética do si humano que emerge da conjunção entre desejo de ser e exigência de viver bem como totalidade de sentido.

O fosso intransponível entre ética antiga e moralidade moderna ganha uma nova fisionomia numa utopia de unidade que vincula “visada da vida boa” (*ética teleológica*) com a “exigência moral” (*ponto de vista deontológico*), em resposta à condição humana: “Porque o ser humano exige a totalidade de sentido, o seu desejo é dirigido para a felicidade como totalidade do sentido e do contentamento” (RICOEUR, 1960a, p. 88).

É do interior mesmo do “desejo de viver bem” que a exigência moral adquire sentido como aquilo que deve apoiar tal desejo. Se a tarefa do ser humano enquanto humano é viver bem, com Kant tal “tarefa” adquire o caráter de exigência (obrigação, imperativo) próprio do dever. Se alguém deseja viver como ser humano, ele precisa se

---

<sup>110</sup> Diferente de Kant, Ricoeur (1960a, p. 88) retoma de Aristóteles do “desejo de felicidade” como algo natural do ser humano, sendo tal desejo o movente que torna a felicidade determinante da vontade. Todo ser humano deseja ser feliz, por isso, a “felicidade é o termo extremo da obra do homem”. Em Ricoeur, como nos faz ver Castro (2002, p. 93), “a noção de felicidade está relacionada com a do destino, não no sentido de predeterminação, ou *moira*, mas no sentido de “aquilo que quero para mim”, isto é, “aquilo que quero ser”. Tal desejo que está subjacente a uma exigência de totalidade, que Kant colocou fora da exigência moral. Neste ponto, Ricoeur diz que “Em razão do ser humano exigir a totalidade de sentido, o seu desejo é dirigido para a felicidade, como totalidade do sentido e do contentamento” (RICOEUR, 1960, p. 88).

impor a tarefa de tornar-se mais humano. Humanizar-se, pelo *desejo* e pelo *dever*, torna-se a virtude do ser humano ou sua excelência.

Essa noção de felicidade, enraizada na tradição aristotélica, permite retomar a noção de prazer em sua relação com a compreensão do agir humano como um todo. Se a felicidade para Aristóteles está ligada a diversos bens<sup>111</sup>, o prazer, por sua vez, é aquilo que é relativo à vida que segue a virtude, o *ergon humano*, considerado como verdadeira atividade do ser humano enquanto tal, da qual o prazer é o coroamento, isto é, a realização do aperfeiçoamento desejado.

Com tal distinção, Aristóteles oferece uma noção fundamental de felicidade: aquilo que o “desejável em si” e não “em relação a algo” (X, 1176b, 4). No coração do prazer emerge uma transgressão marcada pela infinitude que visa a própria perfeição. O próprio do ser humano se encontra nesta aspiração que o conduz para além das virtualidades inscritas em sua natureza, algo que o abre, como frisaram bem os medievais, para um aperfeiçoamento da própria natureza através da participação na vida divina em si, isto é, na procura do Sumo-Bem (*téleion agathón*)<sup>112</sup>.

Se de um lado, Aristóteles capta o sentido do desejo como busca do sentido da vida a partir da abertura ao ser, por outro, sua proposta ética termina numa espécie de utilitarismo ou melhor dizendo, numa visão “fundamentalmente instrumental”<sup>113</sup>, presa ao modelo meio-fim. Diante deste limite, Ricoeur busca em Kant um modo de explicar que o Soberano Bem não é a soma de diversos bens a alcançar, mas sim, a plenitude de realização absoluta que se assenta no princípio material da faculdade de desejar.

Neste ponto, Ricoeur une o esclarecimento kantiano com o desejo aristotélico, para dizer que também o prazer é uma perfeição, no sentido de que ele é performativo,

---

<sup>111</sup> Em *Ética a Nicomaco*, Aristóteles (I, 8, 1098b, 24-29) identifica a felicidade com diversos bens: a virtude, a prudência - *phronesis* (que Ricoeur denomina de sabedoria prática), a sabedoria filosófica, a prosperidade, todas podendo ser ou não acompanhadas de prazer. Em síntese, trata-se de todo o *bem viver*, ou seja, todos os bens unidos em suas devidas proporções.

<sup>112</sup> Aristóteles inicia a sua *Ética* com a imagem do “arqueiro”, cujo “alvo”, a “meta” é o bem visado por excelência, ao lançar a “flexa”. Assim se dá com o ser humano que visa o bem “por si mesmo”, sendo esse bem, buscado por si e não em vista de outra coisa, o bem supremo por excelência. A realização humana está em alcançar aquilo para o qual foi feito, e isso implica um movimento, uma dinâmica, que leva o ser humano à busca, isto é, à interrogação não apenas pelo *fim* que justifica tal busca, mas também pelo *quem age*, pelas *condições* da “ação” e pelos meios da mesma. Quando esses elementos se adequam, então a ação se traduz em felicidade, sem se confundir com a satisfação do desejo, pois, ela aponta para a busca, a meta, o Bem supremo, que supera todos os momentos passageiros.

<sup>113</sup> Ricoeur nota a perplexidade que a busca da felicidade mantém na ética aristotélica, incapaz de resolver o paradoxo “meio-fim”, reduzindo a deliberação aos meios, e assim, incapaz de envolver todo campo da ação, o que fez da ética aristotélica apenas uma *tekne*, subtraída da reflexão fundamental acerca do ideal de vida: “Pior: o modelo meio-fim parece de fato levar a um falso caminho, uma vez que convida a construir todas as relações entre fins subordinados e fim último com base numa relação que continua sendo fundamentalmente instrumental” (RICOEUR, 2014, p. 189).

dado que ele *perfaz a ação*, isto é, ele é o resultado afetivo e efetivo que a completa, o seu “*terminus ad quo*”. Contudo, por ser o prazer, na filosofia de Ricoeur, algo momentâneo e por isso finito, a felicidade se dá como polo oposto, isto é, como abertura ao infinito, que só se realiza pela exigência de “totalidade de sentido” que se efetiva pela realização dos “atos humanos”, num “ideal de vida”, isto é, num “projeto existencial da pessoa” (RICOEUR, 1960a, p. 83), chamada a coordenar em si mesma a relação entre desejo e razão, entre visada de bem e exigência normativa, até seu “*terminus ad quem*”.

É esta busca que faz da felicidade uma “totalidade de sentido”, um desejo que se transforma em exigência, resultante do projeto da própria razão, que Kant (1984, p. 117) denomina de “o objeto inteiro de uma razão pura prática”, e que Ricoeur compreende como “totalidade da própria pessoa”. A partir da base ontológica do ser do homem como abertura ao “mistério” e como “paradoxo” que tem como fundo uma “unidade mais profunda”, demonstra-se que a felicidade reabre o sentido da pessoa como disposição e a torna “mistério”, num jogo de “*des-velar-se*” e “*esconder-se*”, num movimento que exige o trabalho de decifração aplicado aos documentos nos quais a vida de cada um se objetiva.

A felicidade é pois uma atualidade humana, nunca satisfeita, sempre aspirando à realização total. Através da felicidade, o ser humano se compreende como sentimento, sentimento que nos abre à inúmeras possibilidades e realização existencial. Como afirma Castro (2002, p. 96), de quem nos apoiamos para esclarecer este momento, a felicidade, em Ricoeur, não é “um conceito que engloba a plenitude de uma vida realizada, mas sim a busca incessante do sentido de uma vida com sentido”.

### **2.6.3. A fragilidade afetiva: o coração ferido**

Já a análise do *sentir* constitui o terceiro momento da antropologia da falibilidade, cuja função é integrar e interiorizar as outras duas. Uma vez que somos marcados pela tensão do drama de existir, bifurcada entre duas tendências: de um lado, para a infinitude do discurso e do desejo de ser feliz e, do outro, chamado a reconhecer o limite de uma perspectiva finita e de um caráter incontornável, o que acontece é o desvelamento da “ferida” no nosso ser, pois é difícil conciliar a necessidade de totalidade e a restrição do caráter, a aspiração à felicidade e o desejo concretamente determinado<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> É neste “*entre deux*”, isto é, na bifurcação da tensão humana que se situa a fragilidade humana. Por consequência, Ricoeur (1995b, p. 69) buscou distinguir três zonas de fragilidade: a da imaginação, colocada entre a perspectiva finita da percepção e a intenção infinita do verbo; a do respeito, o mediador prático entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade; e, finalmente, a do sentimento, dividida entre a intimidade de ser afetado *hic et nunc* e a abertura à totalidade das coisas, ideias e pessoas.

Como lidar então com essa fragilidade afetiva? Ricoeur está convencido que é preciso dar um espaço privilegiado para uma reflexão necessária sobre os sentimentos afetivos, terreno de realização existencial deste ser paradoxal e conflituoso que é o ser humano, exposto às paixões, ao tríplice bramir do Ter, do Poder e do Valer. Sem absolutizar essas paixões, Ricoeur desenvolve uma abordagem integral na busca de unir numa progressiva elucidação: o transcendental, o prático e o afetivo.

Assim, mediante a retomada da “síntese transcendental” de Kant, Ricoeur busca mostrar que no sentimento coincidem, na mesma vivência, uma intenção e uma afecção. Tal reciprocidade do sentir e do conhecer impede qualquer queda no irracionalismo:

A função universal do sentimento consiste em unir; o sentimento une o que o conhecimento separa; o sentimento me une às coisas, aos seres, ao ser; enquanto todo o movimento de objetivação tende a contrapor um mundo a mim, o sentimento une a intencionalidade, que me joga para fora de mim mesmo, com o afeto, graças ao qual sinto que existo; ele está, portanto, sempre mais ou menos além da dualidade do sujeito e do objeto. (RICOEUR, 2011, p. 148).

Mas, ao internalizar todos os vínculos do eu com o mundo, Ricoeur constata que o sentimento dá origem a uma nova divisão, “do eu comigo mesmo”, uma desproporção ontológica. Ela torna evidente a dualidade da razão e da sensibilidade que encontrou no objeto um ponto de repouso. A partir de tal dualidade, o eu se bifurca em duas aspirações afetivas fundamentais: a primeira relativa à vida orgânica (*bios*), que se consome na perfeição instantânea do prazer; a segunda, no “desejo espiritual” (*logos*), que aspira à totalidade, à perfeição da bem-aventurança, como acabamos de ver.

Essa desproporção do sentimento dá origem a uma nova mediação, a do *thymos*, isto é, do coração (o *Gemut*, o *Feeling*). Essa mediação corresponde, no domínio do sentimento, à mediação silenciosa da imaginação transcendental no domínio do conhecimento. Porém, enquanto a imaginação transcendental se reduz, toda ela, à síntese intencional, ao projeto do objeto diante de nós, essa mediação se reflete em uma demanda afetiva indefinida, na qual se atesta a fragilidade humana, que pode ceder aos caprichos humanos: “o coração será o momento frágil por excelência” (RICOEUR, 1960a, p. 98).

É de Platão que se retira a base teórica do *Thymos*, que o “*Banquete* denomina de *Eros*, o *Amor*”. Mas *Thymos* é a ambiguidade que o coração encerra, incapaz de alcançar a completude que originariamente é falho. E por quê? Porque *Eros*, o *Amor*, é filho de *Poros* e de *Penia*, do excesso e da escassez e, ao mesmo tempo, da falta e da fealdade.

Tomado por este movimento de grandeza e miséria, como diria Pascal, o ser humano se vê frágil, sendo ele mesmo o lugar por excelência da fragilidade afetiva, na

medida em que, pela ambiguidade da natureza, torna-se uma constante procura de equilíbrio da sua própria contradição interna, anterior a toda linguagem, mas sempre expressa pelo poder da palavra.

Para Ricoeur, isso é a demonstração de que existe um conflito que está na constituição mais originária do ser humano<sup>115</sup>. A este respeito, Ricoeur (2011, p. 149) diz que se “o objeto é síntese, o eu é conflito”. É no ser da pessoa que essa dualidade é mediada, num movimento de abertura e recolhimento, sempre em tensão. Se podemos dizer que a dualidade humana é intencionalmente superada na síntese do objeto, ela, por sua vez é interiorizada afetivamente no conflito da subjetividade.

Mas como isso pode acontecer? Ricoeur defende o primado da pessoa como unidade dual antes de qualquer conflito existencial. Mesmo que seja verdade que os conflitos reais que marcam a história afetiva sejam, no sentido próprio da palavra, acidentes, fatos de coincidência entre nosso esforço, nossa capacidade de afirmação e as forças da natureza, do ambiente familiar, social e cultural, continua sendo verdade, para Ricoeur, que nenhum desses conflitos externos poderiam ser internalizado se um conflito latente entre nós e nós mesmos não os precedesse, nem os reunisse, nem lhes conferisse a nota de interioridade que, desde a origem, os caracteriza.

Nenhum conflito entre nós mesmos e qualquer instância capaz de nos conceder uma personalidade emprestada poderia ser introjetado se não fôssemos já essa desproporção entre *bios* e *logos*, a discordância originária da qual sofre nosso “coração”. É tarefa da filosofia restituir e reintegrar o ser humano em sua totalidade, presente na visão global de sua apreensão.

Destarte, a função do sentimento, como terceiro momento da reflexão do ser humano como mediação do finito-infinito, é *re-ligar* o que primitivamente estava unido e que o emergir do *cogito* “feriu”, quebrando e cindindo a vida do ser humano tomada como um todo. Do sentimento, o projeto ricoeuriano recebe uma conotação fundamental para uma poética da pessoa, ao revelar a dimensão ontológica como restauração de um sentido primeiro e perdido, sentido este que é a própria pertença ao ser, cujo acesso reconduz “ao dom do ser que repara as lesões da liberdade” (RICOEUR, 1948, p. 33).

Se cabe à razão, enquanto exigência de totalidade, orientar e hierarquizar (ordenar) o sentimento, é próprio deste, ao descobrir uma relação originária com o mundo,

---

<sup>115</sup> Ricoeur considera que existe um “conflito originário” constitutivo do si humano, que é precisamente a consciência que o ser humano tem de sua própria miséria.

anterior a qualquer relação, interiorizar a razão, mostrando-a como pertencente a um sujeito próprio, uma razão considerada como um modo de ser da pessoa humana.

Ricoeur elabora assim uma autêntica antropologia filosófica que culmina na noção de *falibilidade* graças a uma sábia articulação entre três momentos dialéticos: afirmação originária, diferença existencial, mediação humana<sup>116</sup>. Se a finitude é própria do homem, ela expressa o que é um ser racional finito, e não a contingência de um ser que se encontra atirado (lançado –, como diria Heidegger) numa existência privada de sentido. É a finitude frágil de um desejo e de um esforço para existir que, na assunção do limite e no empenho em operar mediações, tenta perigosa e problematicamente dizer Sim à Vida, pois, “O homem é a alegria do Sim afirmativo na tristeza do finito” (RICOEUR, 2011, p. 158).

É o próprio ser humano que “em si e por si” continua sendo existência que tende a laceração. O sentimento revela essa ferida secreta, essa “não coincidência entre si e si mesmo”; ele é conflito e revela o ser humano como conflito originário, de onde podemos compreender que “a mediação ou limitação é somente intencional, vista numa coisa ou numa obra, e que por si o ser humano sofre uma distensão” (RICOEUR, 2011, p. 159).

## 2.7. A natureza conflitual do ser humano: as paixões humanas.

A partir dessa noção de distensão ou desproporção, Ricoeur nos mostra um verdadeiro olhar de consideração sobre a situação humana marcada por paixões, que em si não são nem boas nem más, mas marcam o modo de ser do humano.

Ricoeur se preocupa em mostrar, diversamente, dos *Tratados das paixões* tradicionais, que esta realidade, ao mesmo tempo que “se distingue das instâncias neutras da vontade, desejo e da emoção” (CASTRO, 2002, p. 73), não se reduz tampouco ao foro íntimo do homem ou às suas relações pessoais nas quais se desvelam o mal de que o ser humano se torna simultaneamente cúmplice e vítima, mas ela se manifesta também e sobretudo nas suas relações sociais<sup>117</sup>.

As paixões são, pois, aquilo que afetam as formas cotidianas, concretas e reais do querer que nos aparecem como a complicação, a confusão e a desfiguração das estruturas fundamentais da vontade. Através das paixões, a vontade pura é alterada e se revela

---

<sup>116</sup> Essa tríade ricoeuriana deriva diretamente da triada kantiana relativa às categorias da qualidade: realidade, negação, limitação.

<sup>117</sup> Esta vontade, assim afetada por algo que lhe é exterior, justifica a nova metodologia capaz de integrar a culpa como matéria de reflexão filosófica. Pelo desenvolvimento desta temática, a empírica da vontade serva pode constituir aquilo que Ricoeur denominou um novo *Tratado das paixões*. Não um Tratado nos moldes tomista, cartesiano ou espinosista, uma vez que não é somente no foro íntimo do homem ou nas suas relações pessoais que se desvela o mal de que o ser humano se torna simultaneamente cúmplice e vítima, mas também e sobretudo nas suas relações sociais.

apaixonada, isto é, alienada, siderada, formando assim “o círculo vicioso da existência real” e escravizada (RICOEUR, 1960, p. 26).

A vontade assim afetada por algo que lhe é exterior, justifica uma nova metodologia capaz de integrar a situação de “culpa” como matéria de reflexão filosófica. Neste sentido, a desproporção conduz à compreensão do conflito do coração em sua dupla tendência: de um lado, o coração segue os movimentos afetivos que podem terminar no prazer, que completa e encerra atos isolados e finitos; por outro lado, existe um movimento em direção à plenitude da felicidade ou beatitude, que aperfeiçoa o trabalho total e o projeto existencial do ser humano. Como Ricoeur diz “O prazer não é, em si mesmo, uma maldade”, mas é a crise de voltar-se sobre si mesmo na celebração do viver.

Neste sentido, o agradável acompanha as atividades humanas e as encoraja, porém, por estar próxima das paixões, ela pode se transformar num tipo de prazer cujo poder é inverter o caminho de abertura à infinitude e se concentrar em uma atividade, fixando-se no resultado. Esta situação cria a dialética entre prazer e felicidade, uma vez que essa, como disse Aristóteles, é o “desejável em si”, e não “em relação a outra coisa”.

A virtude, no sentido de “excelência” (termo que Ricoeur prefere), é aquela que direciona a atividade para sua totalidade duradoura e definitiva, tornando-a disponível e aberta. “A virtude é a essência afirmativa do ser pessoa, anterior a toda desgraça e a todo dever que proíbe, constrange e angustia” (RICOEUR, 2011, p. 114). Com esta perspectiva, a felicidade considerada como um requisito de totalidade, ao contrário da visada do caráter na síntese prática, torna-se, a partir dessa dimensão mais profunda do ser humano e anterior a qualquer prescrição moral, repleta de significado afetivo, e por isso vem a ser o maior prazer que se pode vivenciar uma pessoa.

A partir de uma análise refinada da “desproporção” que o ser humano experimenta “de si a si”, Ricoeur retoma (2011, p. 128) de Platão a ideia do *Thymós*, cujo sentido é desvelar a mais viva manifestação da abertura e da tensão humanas para a felicidade.

O *Thymós* desvela o lugar e o ponto crucial do conflito interno ao coração. E nos faz tocar a sede mais profunda da condição humana, cercada de fragilidade. Sendo ele o centro e coração das decisões humanas, ele expressa uma posição mediana, e, por isso, o lugar onde a dualidade original do finito-infinito é internalizada na constituição de um Si.

O Si está em uma posição intermediária; ele é o sujeito vital e, ao mesmo tempo, transcende a si mesmo nos sentimentos de pertencimento derivados do sentimento ontológico (pertencer a uma comunidade, a uma ideia, a uma causa).



Com o *Thymós*, Ricoeur (2011, p. 128) traça uma via difícil entre os antigos tratados sobre as paixões que permanecem na dimensão da simples finitude e a antropologia de Kant, cuja análise descreve detalhadamente os desvios patológicos da afetividade designado pelo termo *Sucht*. A tríplice face e raiz dos conflitos são *Habsucht* (sede de possuir), *Herrschaft* (sede de dominação) e *Ehresucht* (sede de honra).

Para a antropologia da falibilidade, o problema é o oposto daquele colocado por Kant: em vez de olhar para essas paixões do ponto de vista da decadência (ou seja, de uma falta já cometida), precisamos olhá-las do ponto de vista original da falibilidade. Por trás do *Sucht* patológico, devemos encontrar uma autêntica aspiração e busca (*Suchen*), que só é pervertida pelo fechamento do ser humano sobre si (*pecado, péché*)

Essa retomada terminológica de origem kantiana permite que o autor francês entre no domínio social e interpessoal, ao mesmo tempo em que expressa o desejo de “restaurar o original que está na raiz do caído” (RICOEUR, 2011, p. 127). A afirmação originária é expressa em termos dos sentimentos originalmente inocentes de *ter*, *poder* e *valer*, que correspondem às dimensões *econômicas*, *políticas* e *culturais* que compõem o mundo.

O que está em jogo é a própria constituição do mundo humano como um modo de estar-junto. O “mundo comum” dos seres humanos não termina com a representação; é um mundo marcado de significados humanos e imbuído de interesses especificamente humanos. Delineia-se, assim, uma área que serve de base para uma ética social.

Ricoeur procede com uma espécie de dedução *a priori* das três paixões humanas fundamentais, começando com as paixões da esfera do *ter*, que refletem o aspecto “econômico” da existência humana. Mesmo que essa dimensão seja o local das maiores alienações – e, conseqüentemente, das maiores misérias, podendo chegar ao “horror econômico” (GREISH, 2001, p. 79) – ela tem um significado humano positivo que transcende a esfera da simples satisfação das necessidades básicas da vida. O mesmo se aplica ao trabalho, que é a categoria-chave nessa esfera.

Assim, o fato de *ter* permite que o si humano se constitua a partir de um “meu”. O trabalho que produz bens disponíveis para mim institui uma relação com as coisas que difere daquela do animal. Chega-se a si pela dimensão do meu, é isso que Kant buscou demonstrar em sua divisão mutuamente exclusiva do “meu” e do “teu”, permitindo assim a constituição do contrato social, ampliando uma diferenciação que inicia com os corpos.

Mas disso decorre que a comunhão humana é potencialmente ameaçada por essa exclusão, que os críticos socialistas do século XIX denunciaram; no entanto, como afirma Ricoeur (2011, p. 132), “não posso imaginar uma suspensão do ter tão radical a ponto de

suprimir qualquer ponto de apoio do eu naquilo que é meu”. É possível imaginar uma posse justa que distinga as pessoas sem excluí-las, na forma de uma utopia de apropriação pessoal e comunitária. Existe, assim, uma fronteira tênue entre “O ter injusto e uma posse justa que distingue os seres humanos sem os excluir mutuamente” (Ibidem, 2011, p. 133). A paixão de possuir é a “perversão” presente na história desse sentimento original de ter.

A segunda raiz da autoafirmação está ligada à existência do ser humano em suas relações de poder, incluindo as estruturas de poder, fonte da qual origina a dominação em sua forma decaída. Nas sociedades modernas, é o trabalho que, ao organizar a luta contra a natureza, pressupõe relações de subordinação que se tornam, por meio de instituições econômicas e sociais, relações de comando e dominação. Esses relacionamentos são sancionados por instituições e por uma autoridade que, em última análise, é política

O ser do humano, como nos lembra Ricoeur (2011, p. 134), implica inevitavelmente e tendencialmente o poder de uma vontade humana sobre outra vontade. Antes de criticar os abusos de poder e as paixões políticas, precisamos nos perguntar como “a afetividade, ou seja, o sentimento em si, experimentado como uma modificação passiva do eu, se torna humana ao se tornar contemporânea dos objetos de alto nível nos quais as relações humanas se cristalizam?” (RICOEUR, 2011, p. 136).

Para Ricoeur (2011, p. 135), existe um nível anterior, uma “vontade de querer viver junto”<sup>118</sup>. Assim, compreende-se que a autoridade não é ruim em si mesma. Isso nos lembra a definição de Estado de E. Weil: “o Estado é a organização de uma comunidade histórica, que a torna capaz de tomar decisões”. O sentido do político é a objetivação desse poder-com, esse querer-viver junto, base fundamental de toda sociedade.

Contudo, sabemos que historicamente, o poder parece estar ligado ao mal, onde se destaca a relação de uma vontade sobre a outra, com desejo de dominar, desvelando a face violenta do poder, mas também aqui devemos resistir à tentação de demonizá-lo. É isso que uma segunda variação imaginativa pode mostrar, consistindo em imaginar um

---

<sup>118</sup> Ricoeur (1955, 286-300) reconhece sua dívida para com Hannah Arendt de quem acolhe esse conceito de “querer viver junto”. Essa “vontade” de nível fundamental dá forma ao que se dizia em *La symbolique du mal*, quando afirmava que há nos povos, um “núcleo ético-mítico”. Ético porque implica valores, mítico porque se exprime sobretudo de forma simbólica. O desejo de vida boa marcada por esta vontade de viver juntos redefine a noção de povo, de cultura, pois vai além da ideia de raça e de território, tendo como fio unificador a ideia de cultura, isto é, o estilo de vida comum que se concretiza numa vontade determinada e numa decisão política de se unir, de se autodeterminar e de se auto-organizar para realizar um bem comum. Nasce, assim, uma comunidade histórica (um povo), isto é, uma cultura comum com condicionamentos históricos que dão a uma comunidade a possibilidade de solidariedade política. Mesmo que haja e pode haver sempre, no mesmo povo, compreensões concretas diferentes e até opostas do bem comum, o que prevalece é o “querer e o agir” com vistas a realizar esse bem-comum.

poder inteiramente a serviço do advento da liberdade, pela qual “a autoridade se propõe a educar o indivíduo para a liberdade”, demonstrando assim que “o poder” é totalmente distinto de qualquer forma de violência. Isso leva à utopia do Reino de Deus, uma cidade de liberdade, um império de espíritos e um reino de fins (RICOEUR, (2011, p. 137).

Por trás da terceira paixão, na qual se instala o desejo de honra, de glória e de fama existe uma demanda mais original: a demanda de ser valorizado na opinião dos outros, a demanda por estima. Lembrando que este conceito ganha centralidade nos escritos propriamente ético, sobretudo, após a escrita de *O si-mesmo como um outro*, onde a preocupação de Ricoeur se volta para os mais frágeis da sociedade, os doentes, os excluídos, os privados de recursos. Neste sentido, a demanda da estima permitiu ao autor francês (2008b, p. 219), como ele mesmo reconhece:

Introduzir um componente novo [...]: a autoestima não se resume a uma simples relação de si para consigo. Esse sentimento inclui também um pedido dirigido aos outros. Inclui a expectativa da aprovação vinda desses outros. Nesse sentido, a autoestima é ao mesmo tempo um fenômeno reflexivo e um fenômeno relacional, e a noção de dignidade reúne as duas faces desse reconhecimento.

A graça do reconhecimento vinda dos outros é a verdadeira passagem da consciência para a autoconsciência, que não é satisfeita pelas relações de ter (exclusão mútua) ou de poder (não-reciprocidade).

Aqui estamos entrando em uma área em que o julgamento moral que em geral se faz sobre a vanglória torna a busca pelo desejo de originalidade particularmente difícil. Além disso, não é apenas o moralista que intervém nessa questão, mas também o psicanalista que está interessado nas ligações entre o *Ehrsucht* e o narcisismo. René Girard em seu livro *O Bode expiatório*, também elabora uma análise contundente dessa deformação passional. Girard suspeita que por trás de toda paixão por honra e glória estão os mecanismos de rivalidade mimética que geram a violência da vítima.

Apesar de Ricoeur não compartilhar de uma visão radical que pode reduzir as paixões ruins à própria natureza do ser humano, ele dá um lugar importante para a dimensão da estima e do reconhecimento, dado que a estima de si é inseparável, de certo modo, da opinião de um outro, adentrando no coração dos relacionamentos interpessoais.

Hegel havia manifestado algo semelhante na *Fenomenologia do Espírito*, onde ele diz que o desejo se torna humano ao se tornar “desejo do desejo do outro” (RICOEUR, 2006, p. 205), no qual se abre o caminho para a luta por reconhecimento. Assim, Ricoeur

(2011, p. 138) afirma que, subjacente a toda demanda por estima, há “um desejo de existir, não por meio da autoafirmação vital, mas pela graça do reconhecimento dos outros”

Mas essa “graça do reconhecimento” pode, a qualquer momento, tornar-se uma maldição. Essa é a vulnerabilidade do desejo de ser reconhecido: eu me torno dependente da opinião dos outros sobre mim ou de seus julgamentos sobre mim. Em última análise, eu me reduzo a “uma sentença de outro” (RICOEUR, 2011, p. 138) Além disso, Ricoeur ainda nos lembra que a fragilidade da existência está ligada ao fato de que essa estima é apenas uma opinião, e por isso, constitui uma crença.

A objetividade dessa estima só recebe densidade através daquilo que Kant chama de humanidade: a ideia de humanidade em minha pessoa e na dos outros. Além disso, com a virada hermenêutica, sobretudo a partir de Dilthey, as obras culturais passam a manifestar a universalidade concreta da humanidade, nas quais se atualizam a noção hegeliana de espírito objetivo, sem cair, no entanto, na noção de espírito absoluto.

A consequência mais importante dessa definição de autoestima como “desejo do desejo” do reconhecimento do outro humano, é que, no nível dos sentimentos correspondentes, a autoestima e o respeito pelos outros tornam-se inseparáveis.

Dessa consequência, repete-se, num nível mais sutil, em *Finitude e culpabilidade* a “célula germinal” da consideração: “se é a humanidade que eu valorizo em mim-mesmo como um *tu* para o outro” (RICOEUR, 2011, p. 141) então eu aprendo a valorizar a humanidade nos outros e em mim mesmo.

Assim, a estima de si é a fonte da consideração, pela qual eu me amo como outra pessoa, e essa “alteridade faz a diferença entre a autoestima e o apego à vida”. A autoestima não é, como o egoísmo vital, uma relação imediata entre mim e mim mesmo, mas uma relação de longo prazo mediada pelo olhar de valorização do outro. Essa maneira de considerar a pessoa a partir do laço de estima e do reconhecimento antecipa as análises mais técnicas e detalhadas em *O si-mesmo como um outro*.

## CAPITULO 3:

### UMA OUTRA NARRATIVA É POSSÍVEL?

#### 3.1. Da pessoa falível ao sujeito concreto: a preferência pelo mito adâmico

Nossa intenção não é exaurir os grandes temas da filosofia de Paul Ricoeur. Após falar da “falha”, Ricoeur se lançou na aventura hermenêutica, buscando compreender como se dá a passagem da possibilidade do mal para sua efetivação no mundo, dado que o “salto do falível para o já caído” continua sendo um enigma (RICOEUR, (2011, p. 159).

Neste capítulo, iremos acompanhar o processo do “tornar-se pessoa”, considerando a importância que o tema do “mal” adquire nos escritos de Ricoeur na década de 60. Tomamos como pano de fundo, que por trás da preocupação ricoeuriana com o “mal no mundo”, existe uma reconstrução antropológica moral acerca da pessoa. Assim, como *A falha/culpa* observada na história não pode ser deduzida ou explicada a partir do estado ontológico fundamental, também a pessoa humana não pode ser abordada de forma direta e imediata, sobretudo, pela sua situação “concreta e histórica”, visto sob o olhar do observador frio, reduzindo as pessoas à cifra numérica.

Ricoeur (1960a, p. 25) compreende a pessoa, ainda que dela fale indiretamente, como um “ser simbólico” (*homo symbolicus*), um todo, cuja tarefa filosófica é unir o que se vê quebrado na história. Neste sentido, a pessoa histórica se vê situada entre dois abismos, entre a finitude e a infinitude. Essa situação faz com que a pessoa seja um “misto” de “miséria e grandeza”, o que define o ser humano como *páthos*. O *páthos* da existência humana é a “matriz de toda filosofia que faz da desproporção e da intermediaridade a característica ôntica do ser humano”.

Retomando a seu modo a quarta questão orientadora de Kant: “O que é o homem?”<sup>119</sup>, Ricoeur busca entender como a filosofia pode auxiliar, enquanto propedêutica de um novo mundo, a compreender a pessoa humana e seu papel na história. Porém, ciente de que o kantismo tem a tendência de desembocar em formalismo, Ricoeur, por ser formado no seio protestante, cultiva desde cedo, uma figura do ser humano na qual a pergunta kantiana ganha um colorido poético e uma dimensão metafórica, através da pergunta que o salmista dirige a Yahweh acerca do homem, partindo de um elogio: “Quando vejo o céu, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste, pergunto: o que é o homem para dele te lembrares, e um filho de Adão, para vires visita-lo?” (Sl 8, 4-5).

Então falar de pessoa é assumir de frente essa liminaridade presente numa apreensão, não filosófica, do ser humano como um todo, isto é, sobre a apreensão que o ser humano tem de si-mesmo como ente patético e esperançoso. Isso conduz o filósofo a percorrer uma nova estrada, que desemboca numa linguagem narrativa dos mitos, que a seu ver, conserva “algumas das mais belas expressões que dizem a pré-compreensão do ser humano por ele mesmo enquanto miserável” (RICOEUR, 1960b, p. 25). As narrativas míticas servem de pressupostos para o pensar filosófico, e este encontra seu sentido quando se reconcilia com esses pressupostos:

Para começar por si mesma, a filosofia deve talvez ter pressupostos que ela questiona criticamente e reabsorve em seu próprio ponto de partida. Quem não tem fontes primeiras, então não tem autonomia (RICOEUR, 1994, p. 154).

Daí vem a necessidade de Ricoeur (1969, p. 260), em insistir numa “reflexão concreta”, iniciada nos anos 1960, onde o filósofo francês desenvolve a ideia de uma descentramento do sujeito, através de um “*cogito* mediatizado por todo universo de sinais” que desvela que só aprendemos sobre nós à medida que somos educados por essa “aprendizagem dos sinais, textos e símbolos culturais e religiosos”<sup>120</sup>.

Sem entrar em particularismo religioso, podemos adentrar nesta reflexão concreta através do mito adâmico e terrestre<sup>121</sup>, que segundo Ricoeur (2014, p. 158) é um “traço

---

<sup>119</sup> De acordo com Jean Greish (2016, p. 118) Kant desenvolve as suas respostas com intensão de responder a primeira pergunta pela metafísica, a segunda pela moralidade, a terceira pela religião e a quarta pela antropologia, acrescentando no final, segundo Greish: “poderíamos considerar tudo isso como antropologia, porque as três primeiras questões se relacionam com a última”.

<sup>120</sup> Frisamos que este processo de “descentramento” do “eu” através da linguagem mítica só é possível, porque esta linguagem não é simples nem linear, direta e unívoca, mas possui seu “quê de notável” por ser indireta, figurada, equivocada e opaca, em síntese, por ser, simbólica.

<sup>121</sup> A condição terrestre orienta e acentua a inteligibilidade da noção de *pathos*, isso é, da *miséria*, lembrando que para Parménides, conforme nos lembra, Castro, (2002, p. 108), designa “o caminho onde os humanos põem o pé”, isto é, o lugar onde os humanos põem o pé o barro da sua própria existência.

que qualifica a condição terrestre como tal e dá à Terra a significação existencial de maneiras diversas”, condição que mesmo “Nietzsche, Husserl e Heidegger” reconhecem como condição fundamental: “A Terra aqui é mais que planeta e algo diferente de planeta; é o nome mítico de nosso ancoradouro corporal no mundo”.

Este percurso o conduz à sua obra *A Simbólica do Mal*, com a qual iniciou o “enxerto da hermenêutica na fenomenologia”<sup>122</sup>. Esta obra teve sua aparição em 1960, como continuidade de sua *Filosofia da Vontade*. Nela, Ricoeur desvela o centro de sua problemática filosófica: a escolha do mito de Adão, que não é outra coisa senão a expressão da busca pela realidade concreta do ser humano que se confessa culpado e falível no mundo, algo que só pode ser captada mediante a interpretação de uma linguagem mítico-simbólica.

Mas qual a razão dessa escolha? Primeiro, porque Ricoeur acredita na força criadora de sentido que a linguagem simbólica é capaz de elucidar, linguagem que se reveste de múltiplas formas, sendo uma delas, a narrativa mítica. Essa força que inquieta, torna-se o núcleo de um filosofar que não tem pretensão de partir do zero.

Por ser um mito fundacional, isto é, ligado a uma compreensão do ser humano na sua origem, o mito adâmico desvela que a imagem que temos do ser humano vai além da “pura razão” e admite dimensões da existência que foram deixadas de lado sob o crivo da razão autônoma, mas que a “imaginação” pode recuperar. Neste sentido, Ricoeur integra a imaginação no seio do filosofar.

Além disso, por ser filho do seu tempo situado numa história concreta, Ricoeur encontra a fonte de seu pensamento enraizado numa dupla cultura: helênica e hebraica, o que implica aos seus olhos compreender a pessoa na interface e no cruzamento do mesmo. Uma vez que nos é vedado falar diretamente da pessoa, é pelo desvio dos mitos que Ricoeur inicia uma compreensão da pessoa encarnada, visando encontrar uma via poética capaz de retirar o ser humano do “deserto da crítica”, na qual o pensamento abstrato retira

---

<sup>122</sup> Em *Existência e hermenêutica* e *A questão do sujeito* inseridos em *Conflitos das interpretações*, Ricoeur mostra como ocorre o processo no qual a “hermenêutica deve ser enxertada na fenomenologia” (1990b, p. 18). É numa relação cruzada entre Heidegger e Husserl, que a hermenêutica se insere na fenomenologia. Husserl, conforme analisa Ricoeur, já havia aberto o caminho de uma apreensão pré-conceitual dos fenômenos, visando um método descritivo e de suspensão de juízo, capaz de revelar o ser, em toda sua facticidade e historicidade. A partir desse dado, Heidegger encontra um método capaz de explicar os processos do ser na existência humana, de tal modo que o ser pudesse tornar-se patente. Se Husserl buscava ainda tornar visível, pela “suspensão” (*epoché*), o funcionamento da consciência como subjetividade transcendental, Heidegger realiza uma verdadeira inversão, ao proceder do mundo e dos objetos cuja verdade, a fenomenologia colocava de fora. Renova-se assim a fenomenologia, ao enxertar a hermenêutica como método capaz de “desvelar qual o modo de ser deste ente que só existe compreendendo”.

das pessoas a “alegria do sim” e o “desejo que faz viver” pelo esforço de existir, mediado pelo compromisso sociotransformador da história.

Mas como transformar essa realidade desértica? Ricoeur se coloca a questão a partir de uma perspectiva hermenêutica, assumindo a “reviravolta da linguagem”. Seu batismo se dá em 1960, ano em que publica *A simbólica do mal*, no mesmo ano Gadamer também publica *Verdade e método*. Buscando “esclarecer a existência” como aprendera de seu mestre Karl Jaspers, Ricoeur compreende o valor da “imagem” na constituição do ser humano, o que o conduz a valorizar a força que a imaginação possui na compreensão e transformação do real.

Apoiando-se em Kant e indo além dele, Ricoeur considera que a imaginação representa a liberdade por excelência, e por isso a dimensão capaz de libertar o ser humano, colocando-o na abertura a todos os possíveis, levando a cabo sua promessa de uma “poética da vontade”.

Dito isso, antes de mostrar o potencial heurístico e hermenêutico da imaginação na constituição do ser da pessoa, Ricoeur busca compreender melhor a estrutura da falta no seio da eidética e o modo como ela se torna o ponto de encontro e o contraponto da imaginação criativa. Sem a falta, talvez não saberíamos do poder criativo e constitutivo do tornar-se pessoa inerente à imaginação presente em nossa humanidade, algo bem traduzida por Santo Tomás de Aquino com o seu “*felix culpa*”<sup>123</sup>.

Como o mal se insere no coração da liberdade humana? Ricoeur compreende que é através de uma “transgressão original” que o mal entra no mundo. Neste sentido, tanto os gregos como os judeus estão de acordo. Mas como falar dessa dimensão concreta, histórica com a qual se compreende a “empírica da vontade?”, compreendendo essa transgressão original?

Seguiremos de perto três autores: Richard Kearney, discípulo irlandês de Paul Ricoeur; a filósofa portuguesa Maria Gabriela Azevedo e Castro e Nicolas Steeves. Todos buscam salientar a inovação de Ricoeur com seu conceito de “imaginação” visto como

---

<sup>123</sup> A expressão “*felix culpa*”, usada por Tomás de Aquino, traduz-se como “culpa feliz” ou “feliz culpa”. Essa expressão refere-se à ideia de que, embora o pecado de Adão – a “culpa” – tenha trazido a queda da humanidade, ela também possibilitou a vinda de Cristo e a salvação dos seres humanos. Assim, essa culpa é considerada “feliz” porque resultou em um bem maior: a consciência da redenção e a graça divina. Tomás de Aquino e outros teólogos católicos utilizam esse conceito para enfatizar a bondade de Deus e o mistério da providência divina, que transforma o mal em bem. Numa linha diversa de Tomás, o franciscano Duns Scoto, defende que independente da “culpa” de Adão, a encarnação do Filho de Deus iria acontecer, o que engratece o criado, na sua total independência do pecado. O pecado só fez exaltar mais ainda o projeto mais originário, no qual Deus criou o ser humano para se assemelhar com ele, mas que apesar do pecado, este projeto não fora anulado, mas serviu para enfatizar ainda mais a radicalidade do amor divino, pois onde abundou o mal, superabundou a graça.



contraponto do mal. Nossa intenção é de analisar o modo como os mitos nos ajudam a compreender melhor o emergir da pessoa, enquanto consciência de si, marcado pelo misto da miséria e da grandeza, em sua possibilidade mais radical de doação e entrega de si.

É nos mitos da criação e da queda, que se busca uma elucidação do ser humano aprisionado e sempre desejoso de liberdade<sup>124</sup>. Sob um olhar menos “mítico” e mais filosófico, Ricoeur demonstra que aquilo que foi “impropriamente” denominado de “pecado original”<sup>125</sup> pela tradição agostiniana, é na verdade

Uma narrativa da sabedoria, que projeta, sob a forma de uma narrativa do começo, o acontecimento impensável da passagem da bondade original do ser criado para a maldade que tem ocorrido e sido adquirida pela humanidade histórica (RICOEUR, 1995b, p. 72).

Neste ponto Adão é sugestivo. Usando-se da imaginação, os judeus buscaram compreender o que era a situação de perdição na qual se encontra o ser humano, situação de exploração, de guerras, de perseguição, sujeito a todos os tipos de maldades, alienados do solo fundamental, expostos à dor e à morte injustificada.

Para compreender isso, os judeus tinham como pressuposto o fato de o ser humano se afastar do bem, aproximando-se assim do mal – não há como buscar o bem sem evitar o mal. Seguindo nossos três autores, Castro, Kearney e Stevees, deixemos que o mito nos devolva a força do ser a nos tocar. Conforme veremos, as narrativas guardam um potencial capaz de nos fazer pensar melhor nossa condição humana em vista da consideração. São elas o melhor modo de retomar a questão posta por Kant no início: o que é o ser humano? Mas indo além, uma vez que o formalismo kantiano, no qual “o projeto de fundar uma ética sobre a razão autônoma estava destinado ao fracasso, como

---

<sup>124</sup> Ricoeur compreende os mitos como símbolos de “segundo grau” porque são narrativas de dupla intencionalidade que tem em si a capacidade de revelar um sentido, que, sem essas narrativas, permaneceria oculta. Dito isso, Ricoeur faz uma distinção de “símbolo primário” e “símbolo de segundo grau”, isto é, o mito. O símbolo é o que há de mais primitivo, como o “pecado”, que na simbólica judaica significa posição de afastamento, exílio, queda da presença de Deus. A narrativa mítica de fundação como da queda, busca situar esse acontecimento num determinado tempo *in illo tempore*, e num determinado espaço: o jardim do Paraíso, com determinadas personagens: Adão, Eva, a Serpente e o Divino, relativo a situações fabulosos em vista de um determinado fim – a expulsão de Adão e de Eva do Paraíso, que torna visível o “estado de sideração e alienação” na qual se encontra o ser humano. Há nesse relato uma certa ambiguidade, que o símbolo primário não é capaz de descrever, mas à qual a mítica vem socorrer, o que faz da narrativa mítica um símbolo.

<sup>125</sup> Para Ricoeur (1995b, 72) até mesmo o conceito de “pecado original” é um mito tardio, uma reflexão especulativa construída que não alcança a situação originária do ser humano. Porém, pode-se aprender muito com essas noções, como o autor explica, tratando-se de um tipo de sabedoria que desenvolve uma trama narrativa, isto é, um “meio de desenrolar, sob a forma de sucessão de acontecimentos, o paradoxo da sobreposição do histórico ao original”. Assim, Ricoeur, assumindo de Marcel a dialética da ação, busca fazer uma articulação entre o “originário” e o “histórico”, entre o imutável das essências fundamentais da vontade e a “contingência” mutável do agir.

diz Thomasset (1996, p. 13), por fazer a pessoa humana um *individuo isolado*, desencarnado, sem papel social, nem ideia do bem a fazer”.

Maria G. A. Castro elabora uma excelente interpretação do mito adâmico, buscando interpreta-lo à luz da Talmude e da Torah. Stevees mostra que a Talmude desvela um *caminho (méthodos)* que é percorrido com a ajuda das imagens. No relato da criação, esse caminho se abre como um *dia-logo*, que é na verdade o ato do *dialégesthai*, isto é, do caminhar através do *lógos*, da *Palavra divina*.

É esse dialogo inicial que nos permitirá aceder ao papel da ética da consideração. Sob o signo da palavra, Ricoeur entra na porta estreita da “culpa”, visando mostrar que ela não tem a última palavra, mas nos abre o caminho para “pensar mais e pensar de outra forma” nossa existência frágil e vulnerável ao mal.

O Antigo Testamento é um canteiro de experiência que nos abre com uma narrativa da criação do ser humano, desvelando-nos um ser que suporta a inteligibilidade de uma consciência destinada a conhecer o bem e o mal. O pano de fundo da criação, presente em Gn 1, é Gn 3, no qual se inscreve a perspectiva da queda original. O texto nos abre a um contexto no qual se observa a natureza, a sociedade, o humano e o divino: A história da imaginação é a velha história da criação. Assim, o livro do Gênesis sugere que o nascimento do poder humano de imaginar, de criar mundos diversos, coincide com a transgressão feita por Adão à lei de Deus.

Para Adão e Eva, nada faltava. Tudo estava disponível para que eles fossem felizes. Eles só deveriam honrar um pacto com a divindade e não comer do fruto de determinada árvore. Sob a força da sedução da serpente<sup>126</sup>, ambos imaginam para si um futuro melhor: se comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, serão “como deuses” (Gn 3,5). Assim, cedem e comem o fruto proibido, rompendo com o símbolo da aliança primordial com a divindade.

De fato, seus olhos se abrem e, vendo a natureza de forma diferente, eles querem transformá-la – por exemplo, costurando para si roupas feitas de folhas de figueira. E assim adquirem o conhecimento do bem e do mal que os torna idênticos a Deus, como lhes promete a serpente. A partir daí, seu conhecimento os leva a duas dimensões éticas do seu agir, primeiro, como poder que o ser humano tem para imaginar seu mundo: mundo de competição, de desejo, de remorso e de morte, que começou com a queda do paraíso e com a consequente passagem que os levam ao nascimento da história.

---

<sup>126</sup> O mito adâmico, como veremos mais à frente, introduz o que os outros mitos estudados em *La symbolique du mal*, tentaram justificar, a origem do mal.

Neste ponto, o poder “criativo”, portanto, imaginativo, surge como uma transgressão de Adão e Eva perante à lei de Deus. De agora em diante, a imaginação tem sua marca no início da criação, como poder de mudar o curso das coisas, de ver diversamente, de um “ver como” que conduz a um “como se” (*ser-como*) das coisas.

Contudo, a segunda dimensão ética, é o caráter ambíguo que a imaginação humana passa a ter. Para o mundo bíblico, esta será a grande pedra de tropeço. Com a descoberta da imaginação, “o primeiro casal descobre que vivencia apenas uma cópia pálida do verdadeiro conhecimento imaginativo de Deus. Enquanto a imaginação humana remenda roupas sem importância, um Deus maternal costura vestes de pele confortáveis” (STEVEES, 2016, p. 31)

A força dessa ambiguidade ao mesmo tempo que serve de momento revelador do poder imaginativo, coloca os primeiros limites na liberdade criativa humana, podendo conduzir o ser humano para o melhor como para o pior, pois, sob o olhar da sabedoria bíblica, o conhecimento do bem e do mal implica uma escolha moral não sendo aquelas realidades inerentes à natureza humana.

A tradição talmúdica considera o mal, como o bem, num contexto ético de decisão no qual o ser humano terá de escolher entre o bem ou o mal, entre o que faz viver e o que faz morrer. O ser humano é lançado no mundo como aquele que tem possibilidades, cabendo-lhe a construção de seu próprio destino, desvelando assim a consciência histórica da humanidade. Neste ponto Ricoeur declara: “Mal e história são contemporâneos; nem o mal nem a História podem ser mais trazidos para o começo da ordem original; o Mal torna-se escandaloso, no mesmo momento em que se torna História” (1960b, p. 192).

O poder criativo originário corresponde, no Gênesis, a uma consciência ética capaz do melhor e do pior. Mas por ser uma consciência histórica, ela se torna a sede de um saber do passado e do futuro.

A imaginação helênica não é diferente. Stevees (2016, p. 16) nos oferece uma interpretação semelhante do universo simbólico helênico, onde a figura da “transgressão original” desvela a consciência grega do poder imaginativo. Trata-se do mito de Prometeu. Do mesmo modo que no judaísmo a imaginação está enraizada na queda de Adão e Eva, na Grécia antiga, ela está enraizada no mito da fuga de Prometeu. Com seu herói que rouba o fogo dos deuses, o mito quer explicar nossa misteriosa capacidade de mudar o mundo. Desde o início, o nome define o projeto: “*Pro-metheus*” que é o “pré-visor”, ou “pré-vidente”, enquanto aquele que projeta o futuro em um horizonte imaginável. De acordo com Platão, Prometeu deve compensar o trabalho infeliz de seu

irmão Epimeteu (“aquele que vê depois do fato”). Ao criar os animais, Epimeteu os dotou em excesso, deixando os seres humanos nus, sem teto e desamparados. Para compensar, Prometeu dotou o ser humano de fogo e lhe ensinou artes como a metalurgia. O fogo e as artes assim transmitidas simbolizam a capacidade humana de mudar a natureza por meio da cultura. Mas o que isso tem a ver com a imaginação?

O fogo de Prometeu ajuda a humanidade a exigir um novo destino, mesmo que isso signifique cometer um crime. Embora muitas vezes identifiquemos o fogo roubado com a razão e o conhecimento, identificá-lo com a imaginação simbólica que nos dá o poder de mudar o mundo oferece um significado mais amplo e mais radical do que a razão, Prometeu dá ao ser humano a imaginação. Ele não se contenta em ser um “Previsor”; com o fogo, ele dá ao humano o poder de prever e mudar o mundo. Enquanto a imaginação hebraica é, acima de tudo, ética, a imaginação de Prometeu é, antes de tudo, cognitiva, um meio de ver e conhecer, e depois de projetar o possível e torná-lo realidade.

É claro que há paralelos entre as duas histórias. Elas contam sobre a transgressão – o roubo da imaginação – punida por um deus irado (Prometeu sofre mais); elas veem a imaginação como uma bênção e uma maldição, como ambígua; elas mostram esse crime como uma pré-condição de toda a cultura humana, tensionada entre o peso do pecado radical e a esperança de progresso. Por causa dessa ambiguidade, a imaginação humana se imagina e se encena como um poder secundário: ela nunca se esquece de que “sua arte é um artifício, sua liberdade arbitrária, sua originalidade uma simulação, uma repetição, uma mimese” (STEVEES, 2016, p. 33).

É com essa riqueza imaginativa presente nas narrativas míticas que Ricoeur integra de forma fecunda “a imaginação transcendental” kantiana no campo do agir e do existir humanos, explicitando melhor sua ontologia e, ao mesmo tempo, criando a ponte ontológica entre a “ordem da criação” (*eidética das estruturas fundamentais do humano*) e a “empírica da vontade” histórica e concreta, na qual o ser humano se encontra.

Se em *O voluntário e involuntário*, Ricoeur havia colocado entre parêntesis a “culpa” e a “Transcendência”, agora, a partir do mito adâmico, relança o ser humano num conjunto de afinidades na qual a experiência de culpa se liga a uma mítica da inocência mediada pela imaginação como afirmação da Transcendência humana. Estas duas abstrações agora demonstram sua capacidade heurística e desveladora do desenrolar da existência humana no seio do paradoxo histórico entre finito e infinito, desvelando o papel

da imaginação para a descoberta do “si-mesmo”<sup>127</sup>, do ser pessoa, subjacente às grandes leis humanitárias, que defendem, apesar das falhas humanas, os direitos fundamentais, cujo pressuposto, é na verdade a elucidação desta condição sempre aberta à restauração, que é a liberdade ferida.

A partir dessa emergência da imaginação, que em Kant, é um “princípio oculto no mais profundo da alma humana”, a filosofia da imaginação ganha uma densidade criativa em Ricoeur, não só no campo da estética, como quis Kant, mas da própria existência humana<sup>128</sup>. Ricoeur integra assim a imaginação no interior do ser humano falível.

### 3.2. Hermenêutica do símbolo: mítica concreta em vista da inocência perdida

Esse processo de integração da imaginação no coração da eidética requer a remodelação de todo programa da fenomenologia de *O voluntário e o involuntário*, o que levou Ricoeur (1995b, p. 69) a se inserir na “reviravolta linguística” mudando o rumo de seu pensamento e dando-se conta, como declara numa palestra intitulada *A unidade do voluntário e involuntário*, acerca da necessidade de “explicitar a ontologia” do voluntário e involuntário com essa incorporação do imaginário, a partir da situação da falta. Para tal empreendimento, somente uma hermenêutica da existência humana pode nos levar a compreensão desse duplo movimento: reflexivo e hermenêutico.

Se o mal desvela uma “força sobre-humana” “desde sempre *já-ai*” (1990b, p. 283), anterior ao ser humano, através do qual, este se vê aprisionado naquilo que se denomina de “servo-arbítrio”, cabe o cruzamento da hermenêutica com a filosofia reflexiva para desvendar um caminho ético que conduza do humano falível ao ser humano capaz, do sujeito servo à pessoa chamada a amar e se fazer dom de si.

O mito adâmico e o desvelamento da queda, é para Ricoeur o caminho do ser humano para a linguagem, sobretudo, a linguagem da confissão. A confissão, conforme interpreta o autor francês, é a expressão da vivência sobrenatural do ser humano. O mito

<sup>127</sup> Na *Simbólica do mal*, Ricoeur “1960b p. 330), fala de uma “etapa transcendental”, na medida em que o símbolo se converte em um a *priori* da dedução transcendental de parcelas reais da subjetividade humana, neste sentido, os símbolos do mal são o autêntico a *priori* da dedução que permite a compreensão da consciência agente na sua relação com o mal. Segundo Castro (2002, p. 109), “O Eu é uma construção que vai aparecendo como realidade “simbolizada” através dos símbolos e dos mitos”.

<sup>128</sup> A prioridade dada por Kant à epistemologia como sua única fonte, para além de proporcionar a limitação fundamental da filosofia crítica, explica ainda porque é que em Kant, apesar das aparências, a filosofia do conhecimento, exposta na *Crítica da razão pura*, subordina a filosofia prática a todas as estruturas transcendentais. O único objetivo que orienta Kant, na busca do modo como se processa o conhecimento, é: o que é que é a *priori* e o que é que é empírico no processo cognoscitivo? Esta distinção-chave, da teoria da objetividade, entre o empírico e o a *priori*, é transposta, por Kant, para a *Crítica da razão prática*, na qual “a objetividade das máximas da vontade assenta sobre a distinção entre a validade do dever, que é a *priori*, e o conteúdo dos desejos empíricos” (RICOEUR, 1965, p. 52).

remete ao estado de inocência perdido. Com o corte operado pelo “pecado”, isto é, pelo desvio da meta, do alvo da existência, o ser humano acessa o “estado de sua consciência interior” marcado pelo drama da culpa e responsável pelo mal.

Na sequência da criação, o mito desvela a situação da queda, onde Deus interpela Adão: “o que fizestes?”. Com esta questão, o mito remete o ser humano a si mesmo e o coloca ante a necessidade de realização, isto é, de assumir conscientemente o rompimento voluntário do círculo envolvente da vontade divina.

Adão responde, mas sua resposta desvela o ser humano imaturo, acusador, incapaz de assumir sobre si a responsabilidade. Ao remeter a Eva a responsabilidade – *“foi a mulher que me tentou e eu caí”* –, Adão tenta se furtar da queda. Mas no universo cultural bíblico, a queda não afeta apenas o ser humano individualmente, mas na sua totalidade, coletiva e histórica, diante de Deus. São Paulo irá dizer a este respeito: “Todos pecaram, e todos estão privados da glória divina”. Há uma solidariedade na “graça” e na “desgraça”. O mito da queda desvela que no agir está um sofrer. A humanidade dará certa em seu conjunto, ou perecerá em sua totalidade.

Como sair desse círculo vicioso presente na história de nossas sociedades e das relações interpessoais de acusação? Como superar o antigo “espinho da cultura vindicativa” do olho por olho e dente por dente, tão presente nas demandas judiciais, na qual a lei que devia abrir caminho para transformação das relações, se torna arma da antiga “vendeta”<sup>129</sup>.

Através do mito da queda, emerge uma vantagem que intenciona mostrar que o mal nos ultrapassa, mas não tem a última palavra e nem a palavra definitiva sobre a história humana. Ao analisar, através do mito, a origem do mal, o que se salienta é que ele entra no mundo humano “na figura da serpente”. A serpente, quer dizer “o mal já-ai desde sempre”, o mal anterior, que atrai e seduz o ser humano. Com a figura da serpente percebemos melhor que o ser humano não é a origem do mal, mas que o encontra: a serpente é o outro do mal humano. Há um desdobramento da anterioridade:

Adão é anterior a todo o ser humano, [...] mas a serpente é ainda mais velha do que Adão. Esta dupla anterioridade significa que o mito trágico persiste no mito antropológico como se a confissão do mal como humano suscitasse a confissão do mal como inhumano.

---

<sup>129</sup> Ricoeur (2008b, 216) se pergunta também: “Como superar a noção insolente de “saúde”, com seu ideal de perfeição que demanda uma tirania do gosto, do espetáculo, e que faz muitas pessoas se vangloriar de sua “boa saúde”, arvorando em norma ideal, esse sentimento que as fazem se sentir melhor por estar num corpo idealizado, que termina por criar um estigma de exclusão, tacitamente assumida na opinião pública, que vê na doença uma forma de “pecado”, e não da condição humana de mortalidade, comum a todos”.

Se seguirmos até ao fim a intenção do tema da serpente, é necessário reconhecer que o homem não é o mau absoluto, ele só é mau em secundarização, é o mau por sedução. Pecar é ceder” (RICOEUR, 1960b p. 242).

Se é verdade que o ser humano se encontra num estado de queda, o relato não para neste fatalismo. Se há uma quebra originária com o ser e o “esquecimento dessa queda”, nem por isso o ser humano permanece caído. Ao reconhecer a “culpa”, ou como diria Heidegger, ao retomar a “pergunta pelo ser” que nos retira do “estado de esquecimento”, o ser humano recomeça um novo caminho em que reintegra sua relação com o sagrado.

Este movimento desvela a partícula mais íntima do nosso ser e nos guia na procura daquilo que queremos ser. A linguagem simbólica do mal se torna: “*comme une guide du devenir soi-même*” (RICOEUR, 1960b, p. 20). No íntimo da falta não há desespero, mas esperança de um recomeço. O símbolo do mal faz pensar e dá o que pensar.

Esse passo será decisivo para a constituição de uma imaginação ética, na qual somos colocados ante o “texto do mundo”, como leitores e autores, chamados a entrar no “mundo do texto” com outro olhar. Ricoeur inicia essa caminhada que terá no arco de quase 30 anos de reflexão, uma variação de fases – desde o caráter simbólico (início dos anos 60), passando pelo onírico (meados dos anos 60) até desembocar no poético (1970-1980) e dar seus frutos nos últimos escritos, numa fase mais ético-político-social.

### **3.2.1. O símbolo como critério para o autoconhecimento**

A intenção inicial de Ricoeur, no período de sua compreensão simbólica da existência, era coletar e analisar três regiões nas quais os símbolos emergem, o que nos ajuda a identificar um “núcleo fundamental” de cada cultura e nela o modo da construção social da pessoa e sua constituição como ser de relação.

Ricoeur mostra em *Conflito das interpretações* como se delineia o conceito de “símbolo”. Ressalta-se, assim, na perspectiva de Ricoeur, uma dupla diferença: a primeira, o filósofo francês se distancia de uma simbólica geral como a de Ernest Cassirer que considera toda “apreensão da realidade por meio de signos como simbólica”, incluindo percepção, mito, arte e ciência; e depois, tal definição se distancia também de visões mais limitadas que veem o símbolo apenas como uma analogia, características da retórica latina ou da tradição neo-platônica.

A abundância de histórias sobre a origem do mal oferecem agora novas possibilidades de pensar nosso ser no mundo e o drama do mal da liberdade. Através dos mitos antigos e das narrativas bíblicas, dupla formação de Ricoeur, a interpretação dos

símbolos são incorporados na “filosofia reflexiva”, onde os símbolos primitivos da “mácula, do pecado e da culpa” desvelam o “estrato das expressões indiretas da consciência do mal”.

Esse longo desvio dá a base para os primeiros esboços de uma ética. A partir desse desvio, Ricoeur (1990b, p.71) define sua hermenêutica, concebida como “decifração dos símbolos”, entendidos como “expressões significantes”, e que contém um “duplo sentido” (sentido equívoco, pluriversal): temos, assim, o sentido literal, usual, comum que guia a desvelamento do segundo, aquele ao qual se dirige o símbolo através do primeiro”.

Essa concepção de expressões com significado duplo é fundamental para o campo hermenêutico, que se ocupa da interpretação e da compreensão do significado, e daí para a compreensão da pessoa, quando nos damos contas que o ser humano possui em si uma dimensão inexaurível, uma ontologia que não se aprisiona a sistema e a estruturas objetivantes, cuja tendência é arrastar-nos a uma leitura imediata e literal das pessoas.

Podemos chamar esse momento de imaginação simbólica. Sendo o símbolo fruto da imaginação, ele permite que o ser surja como *linguagem (significação)* e, por extensão, como *pensamento (interpretação)*, de acordo com o axioma “o símbolo nos dá algo para pensar”. Num mundo em que a técnica esmaga a poética, precisamos recuperar os poderes inventivos da simbolização. Esse projeto envolve uma crítica dos excessos da mitologia explicativa, levando à “segunda ingenuidade” que restaura o brilho dos símbolos.

### **3.2.2. A dimensão cósmica: um percurso pela religião**

Ricoeur, sob inspiração de Mircea Eliade, assume a intuição que este dava de “símbolo”, como “estrutura fundamental da linguagem religiosa”, presente em *Traité de l'histoire de religions*. A partir desta intuição, Ricoeur buscou desenvolver um tipo de reconstrução dos mitos, com suas tessituras narrativas, partindo de sua base que se assenta sobre os símbolos primários. O que o mito faz é oferecer uma forma narrativa (tessitura textual) ao símbolo primário. No campo da “má vontade”, o que o mito intenciona é mostrar a “contingência do mal” como abertura a uma “ontologia militante”.

Os primeiros símbolos analisados por Ricoeur (1960b, p. 17) manifestam-se como símbolo do sagrado no Cosmo, isto é, “aspectos cósmicos hierofânicos”. Esse simbolismo cósmico implica que todos os símbolos possuem um valor religioso. A porta de entrada para compreender grande parte das culturas presentes no mundo se dá pela via religiosa. Tal sensibilidade abre-nos a um olhar menos apaixonado na busca da compreensão do outro. Cada cultura busca exprimir o melhor de si através de hierofanias, isto é, do sagrado



existente no meio dos humanos. Jesus dizia a este respeito: “o Reino de Deus está no meio de vós”. A hierofania é a tradução do transcendente no meio dos humanos.

A tentativa de falar do cosmo e de suas manifestações hierofânicas é, na verdade, o esforço humano (do penitente, do confessante, do Édipo que reconhece a falta), como dinâmica analógica daquilo que revela o estado interior do humano. É mediante uma analogia direta e imediata, presente na coisa-palavra, que a linguagem simbólica desvela através da “sujeira”, da “nódoa”, da “mancha”, a condição humana perdida, isto é, uma *hata* (em hebraico designa o *pecado*) pela qual o ser humano se sente desviado ou afastado da sua meta, pela culpa ou pelo peso de uma ação inconsequente, cujo mal pode acarretar.

Essa descoberta do sagrado descentra o ser humano do centro egóico. O sagrado desvela um “vazio”, o ser humano é histórico, e enquanto histórico, está rodeado por realidades poderosas e significativas que o lembram de sua contingência finita, de sua existência errante e do seu futuro incerto. O ser humano toma consciência do que é, tomando consciência daquilo que lhe falta.

Claro que o homem arcaico não trabalha conceitos abstratos (ser, não-ser, real, devir), mas em contrapartida o simbolismo facilita-lhe o uso de expressões que séculos mais tarde serão expressas conceptualmente (CASTRO, p. 119).

O simbolismo cósmico ata assim o ser simbólico ao “*homo religiosus*”. Através dos símbolos religiosos o ser humano descobre uma “realidade” do real ou uma estrutura do mundo não evidente no plano da experiência imediata. É neste sentido que o ser simbólico se torna sujeito religioso, porque o símbolo aponta para “algo mais”, para *algo real*. Esse *real*, no contexto das culturas arcaicas, equivale ao sagrado.

### 3.2.3. Dimensão onírica – um percurso pela psicanálise

Dessa fase simbólico-religiosa, Ricoeur busca compreender o modo como ela se articula com a existência humana, isto é, com a *psique*. De que maneira esse modo de olhar “fora”, com tantas variações polifônicas dos símbolos pode ter ressonância na estrutura do humano?

Ricoeur abre caminho para uma longa jornada em seu pensamento, em companhia do pai da psicanálise, Sigmund Freud. Essa nova etapa que podemos denominar de *imaginação onírica*, Ricoeur se dá conta da polissemia do sentido simbólico. Agora o símbolo não serve apenas para desvelar a realidade sagrada que nos falta, mas nos faz tomar consciência do risco que é padecer da “falsa consciência”, da “falsa imagem” que cada um possa ter de si.

Através da análise dos sonhos, Ricoeur (1960b, p. 19-20) reconhece o valor da “crítica” vinda da hermenêutica da suspeita, relativa às falsas imagens que mascaram o real. Os sonhos servem de passagem da função cósmica para a função psíquica dos simbolismos mais fundamentais e estáveis da humanidade:

não compreenderíamos que o símbolo pudesse significar a ligação entre o ser do homem e o ser total, se opuséssemos [...] as hierofanias, de acordo com a fenomenologia da religião e as produções oníricas, segundo a psicanálise freudiana e junguiana [...], porque é a mesma coisa manifestar o sagrado no ‘cosmos’ ou na ‘psique’.

Esses dois polos, cósmico e psíquico, são no fundo, complementares da mesma expressividade da existência humana, na medida em que o ser humano ao se expressar, expressa o mundo e, ao decifrar a sacralidade nele existente, explora a própria dimensão “sagrada” de si (RICOEUR, 1960b, p. 20).

Com Freud, Ricoeur aprende que o sonho é uma realidade eloquente. Ele abre as zonas de emergência do ser ocultado e muitas vezes recalcado pelas feridas. Sonhar torna-se o pórtico do real, e tal abertura e acolhida que o sonho desvela convidam a interpretar. Os sonhos são regressões ou projeções, que apontam para a memória do vivido e para o campo do inaudito, porém, o que eles desvelam são o nosso modo de ser enquanto devir, por isso, “guia do tornar-se si-mesmo” (RICOEUR, 1960b, p. 20).

Todo aspecto da “empírica da vontade” encontra no momento cósmico e psíquico, uma densidade do real que se une à vontade, não para se fixar numa análise naturalista, que determinaria o beco sem saída da filosofia fadada ao puro determinismo. A experiência da falta, mediada pela simbólica do sagrado e pela descoberta do inconsciente, feita pela psicanálise, com o onírico, nos faz entrever o sujeito se tornando pessoa pela sua capacidade de ir além.

#### **3.2.4. A dimensão poética: um percurso pela poesia**

Vemos nesse início da caminhada de Ricoeur e em sua análise do cósmico e do onírico os primeiros prolegômenos da “poética da vontade”, na tematização de uma liberdade liberta e da criatividade humana, existe uma opção metafísica que vai além do drama do mal e do pecado e que se exprime nas obras da linguagem, como poder de redescritção e de evocação da verdade mais profunda do real.

A pessoa agente e sofredora é compreendida agora sob o olhar histórico não fatídico e fixador. Mas para falar dessa dimensão poética, Ricoeur entra no que ele

determina de terceira zona de emergência do símbolo, que é a imaginação poética. É o campo da poesia por excelência.

Ricoeur se aproxima de Bachelard, para quem a poética é uma “realidade sobre-humana”, diríamos “sobrenatural”, uma vez que a poética é o desvelar de zonas profundas do ser humano, tidas como “faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que cantam a realidade” (BACHELARD, 1942, p. 23)<sup>130</sup>.

A poética é aquilo que abre o real ao possível, sendo heurística, torna-se a verdadeira fonte da ciência e da poesia. Bachelard vê a imagem criada como um ato que transcende a realidade renovando-a sem cessar. Com esse poder de formar imagens além do real, a imaginação para Bachelard leva menos ao irreal denunciado por Sartre do que ao surreal, em outras palavras, um irreal definido positivamente. O irreal e o surreal são respectivamente difratados no sonho e no devaneio.

Se o sonho é pura neantização sartreana, o devaneio é a imaginação como uma recriação constante da realidade, uma expressão pura da liberdade do ser. No devaneio, na imaginação, a intencionalidade ultrapassa o ser humano. A afinidade de Bachelard com o surrealismo significa que sua imaginação é tanto suprarrenal – portanto, iconoclasta (por meio de uma crítica além do real) – quanto sobre-real – portanto, preocupada com a incorporação (por meio de seu vínculo com o real). A função do irreal é a fonte do surreal possível. O real e o irreal devem trabalhar juntos na imaginação, aquele para o passado, este último para o futuro. Vamos além do real, não para negá-lo, mas para almejar uma realidade renovada, na alegria de imaginar o possível. Para servir ao realismo, a imaginação deve, paradoxalmente, ser iconoclasta, móvel e autocrítica.

A imaginação que critica a realidade também pode ser autocrítica. A dinâmica da imaginação nos leva a mover imagens incessantemente, evitando qualquer imaginário fixo. Essa é uma pedra de toque para a reflexão ética na descoberta de “novos possíveis” mais humanos no mundo tão fixador, etiquetista, e apequenado pelo julgamento.

---

<sup>130</sup> Gaston Bachelard (1884-1962) foi um filósofo francês conhecido por suas contribuições à epistemologia, à filosofia da ciência e à estética. Uma nota importante, deixado no início de *A Poética do Espaço*, na qual fornece uma gênese biográfica esclarecedora. Bachelard queria lidar com a imaginação, antes de tudo, como um filósofo da ciência cauteloso. Não sem um drama interno, ele teve que revisar sua abordagem. Para evitar o “pequeno drama cotidiano” do filósofo racionalista, ele pede uma compreensão da riqueza do que está em jogo na imaginação, o poder das imagens sobre si mesmo e sobre os outros, além do “drama cotidiano” do filósofo racionalista. A partir daí, inicia sua crítica ao racionalismo e à abordagem positivista da ciência, enfatizando a importância da intuição, do sonho e da imaginação na construção do conhecimento, demonstrando como diferentes ambientes impactam a nossa imaginação e sensibilidade. Ele argumentava que a ciência não é apenas um processo lógico e objetivo, mas também um ato criativo que envolve a imaginação. Sua abordagem é muitas vezes vista como uma ponte entre a filosofia e a poesia.

Ricoeur (1965, p. 24) assume essa noção de Bachelard e avança no campo da existência em busca de sentido. Pela poética, cada um descobre que existe em si um sentido escondido “que o sonho desvela, o que faz de todo o sonhador um poeta”. O símbolo poético ganha a conotação metafórica de “imagem-verbo”.

O símbolo se encarna numa imagem verbal (expressão significativa). É bom lembrar que no momento da escrita de *A simbólica do mal*, o autor se mantém distante do “ícone” ou imagem visível, como atitude prudencial que o afasta da tentação *imagem-representação*<sup>131</sup>. Porém, vivendo num mundo que destrói a poética, é necessário redescobrir o poder inventivo da simbolização. Este processo o aproxima de Bultmann, pois, exige uma crítica ao excesso da mitologia explicativa para chegar ao que Ricoeur denomina de “segunda ingenuidade”, isto é, o reencontro com o ser.

A fase poética é de grande promessa para uma compreensão da pessoa para além da imagem do espelho, para a retomada de si, feita com humildade mas também com coragem. Essa fase vem complementar a fase anterior, dos sonhos, que nos remete ao passado do humano, para nos levar a uma nova possibilidade de existir.

Ricoeur, a este respeito, valorizou a psicanálise, quando viu nela a função de combate à qualquer forma de apego à imagem que fazemos de nós mesmos, a falsa consciência. Porém, uma filosofia que se fixasse neste aspecto desconstrutivista, niilista ainda que sendo necessário, não seria promessa, mas somente um modo de constatação da ferida e de fazer o cachorro girar em torno do próprio rabo. Para Ricoeur, a suspeita é somente o primeiro passo. Para além da idolatria, a imagem deve ser “restaurada” como um símbolo do sagrado. Unindo sonho e poética, Ricoeur distingue dois polos interpretativos das imagens: um polo arqueológico que desmascara o reprimido e um polo escatológico que traz à luz novos significados. É essa dialética que dá origem a um conflito de interpretações, dando origem à maravilhosa obra *Conflito das interpretações*.

Se a arqueologia do sono é fundamental para o descentramento do sujeito, é na imaginação poética que vamos nos construindo como pessoas. Neste estágio, Ricoeur vai se lançar numa aventura para compreender o ser que somos em sua “veemência ontológica”, o ser que busca se dizer. O caminho se abre para a metáfora. Essa etapa ficará bem mais clara na década de 70, quando for escrita *La Métaphore vive* (1975).

---

<sup>131</sup> “Essa *imagem-representação*, concebida no modelo do retrato do ausente, ainda é muito dependente da coisa que ela irrealiza; ela continua sendo um processo para tornar presentes as coisas do mundo. A imagem poética está muito mais próxima do verbo do que do retrato” (RICOEUR, 1960a, p. 20).

O campo poético, já não se refere ao Transcendente, como o autor havia almejado na juventude, tentando seguir os passos de Karl Jaspers. O que a poética faz é redimensionar o ser que somos para o Ser que se diz<sup>132</sup>. Ricoeur busca compreender a transcendência humana do tornar-se pessoa a partir da própria imanência do existir. A fenomenologia-existencial abre-se a um novo paradoxo. Não somente a questão do ser importa, mas o que nesta busca desvela-se do ser que questiona. Mas como alcançar resposta para compreender esse dinamismo da existência para a personalidade? Da animalidade para a subjetividade?

Só o poeta é capaz de nos transportar para além da fixação semiótica da vida, das estruturas, dos signos. O poeta tenta dizer aquilo que Wittgenstein buscou aludir quando afirmava que o ser humano é aquele que se situa “no limite do mundo sem se confundir com o conteúdo do mundo” (RICOEUR, 2014, p 33).

Ricoeur neste ponto é muito próximo de Heidegger. Este ao escrever *A origem da obra de arte*, afirmava que o poeta tem o poder de criar formas novas, e neste criar, ele gera a poesia, esta é por sua vez o momento revelador da verdade do ser. Ser poeta é ser capaz de captar e expressar o momento originário e emergente do ser. Ser pessoa é de alguma forma ser poeta, se expor ao ser, acolher-se a si nesta abertura ao ser que se doa.

Essas três fases ou etapas iniciais da compreensão do símbolo precisam encontrar eco na “existência humana”. Ricoeur (1990b, p. 21) reconhece a não possibilidade de retorno a uma “ontologia unificada”, mas também não cede à moda de uma “ontologia separada”. Sua defesa é que as três etapas encontram eco numa “ontologia quebrada”, num existente aberto ao ser e para ele orientado. É nesta tensão que nos tornamos pessoas.

Para Ricoeur (1965, p. 23), é “o universo do discurso” que une as múltiplas manifestações simbólicas do ser que somos, que emergem e se desvelam nas diferentes realidades cósmica, onírica e poética. A palavra torna-se, por excelência, o lugar no qual o mundo se faz dizível. Neste ponto, o campo simbólico é um convite a reaprender o caminho humano da hospitalidade do Ser nos seres. Quando somos sensíveis ao símbolo, aprendemos a não reduzir o outro à um espelho de nós mesmo.

---

<sup>132</sup> Ao retomar o campo da poética, Ricoeur põe em cena sua noção de “veemência ontológica”, desvelando um tensão no ser da pessoa, como ser simbólico. Trata-se de uma tensão entre o “signo” e a dimensão “originária”, ou para dizer com Nabert, trata-se de uma “afirmação originária”. Neste sentido, a própria vida se torna “manifestação” e “ocultação”, sinal de uma dimensão mais originária, que não está sujeita ao puro sincronismo, mas desvela o sentido de uma infinitude, que se contrai nos “signos, símbolos, textos”, mas sem reduzir a estes sinais de que capta tal “afirmação originária”, pois esta não se esgota nos signos.

Aprender a linguagem dos símbolos como ensinava Mircea Eliade, é ir além dos preconceitos que marcou mentes tão ilustres do início da ciência etnográfica e antropológica como James Georg Fraser e Frans Boas. Fraser, como nos lembra Eliade, “via nos nativos apenas superstição”. Mas onde ele via superstição, Eliade (1983, p. 189) compreende uma metafísica implícita, mesmo que essa se expresse por símbolos em vez de conceitos: “uma metafísica, quer dizer, uma concepção global e coerente”.

Ricoeur (1965, p. 25) acolhe esta noção de símbolo como o lugar no qual se revela uma ontologia pré-sistemática, implícita, “o que equivale a dizer uma expressão do pensamento de um período quando os vocabulários conceituais não tinham ainda sido construídos”, uma vez que “não há simbólica antes do ser humano que fala”.

Como o símbolo diz respeito à vida, seu sentido excede e supera a simples linguagem técnica e conceitual: “pelo símbolo, assimilamo-nos ao simbolizado sem que possamos dominar intelectualmente essa mesma similitude” (RICOEUR, 1960b, p.22). Se, de um lado, não é possível dominar a similitude, pode-se, por outro, através da hermenêutica, desvelar os diferentes níveis de significação implícitos no símbolo e possibilitar o acesso à compreensão do ser em seus múltiplos sentidos.

### **3.3. O modo de ser como acolhida do sentido: o símbolo dá a pensar**

Ricoeur entra no campo dos símbolos, como vimos acima, pela fenomenologia da religião. Seus estudos iniciais destacam as figuras como Paul Leenhardt<sup>133</sup>, Fritz Van der Leeuw<sup>134</sup> e por fim, Mircea Eliade, resultando em *A Simbólica do mal*.

A intenção de Ricoeur é desenvolver uma “espécie de analogia” entre o ser-no-mundo e o mundo simbólico que se expressa em nós<sup>135</sup>. Ser objetivável e exposto à observação fria, mas sem esgotar o ser que somos nesta fixação laboratorial. A escolha pelo símbolo não é neutra. É no símbolo que algo se manifesta como “ipseidade”, apesar de Ricoeur ainda não ter desenvolvido esse conceito fundamental de sua ética. Neste

---

<sup>133</sup> Paul Leenhardt (1945-2021) foi um antropólogo e teólogo francês, conhecido por seu trabalho sobre a cultura e a sociedade e por sua análise do simbolismo na religião e nos rituais. Ele é frequentemente associado ao estudo da relação entre religião, identidade e cultura em contextos africanos, com foco especial nas sociedades tradicionais.

<sup>134</sup> Outro importante antropólogo da linha fenomenológica foi Frits van der Leeuw (1885-1959) estudioso e antropólogo da religião holandês. Ele é conhecido principalmente por suas contribuições aos estudos da religião e sua abordagem fenomenológica à antropologia e à teologia.

<sup>135</sup> Segundo Johann Michel, essa analogia entre esferas diversas do ser-do-mundo e do ser-de-si, “pressupõe que podemos “objetivar” e nos distanciar do sistema de interação; ela se opõe ao paradigma sociológico que considera o discurso sobre a ação como parte integrante da própria situação de interação”. Ao fixar a ação, é possível extraí-la, por assim dizer, do evento em que ocorreu, para melhor analisar sua própria configuração.

sentido, compreende-se a afirmação ricoeuriana de que “o ser do mundo é o correlato obrigatório do ser do si”, de tal modo que “não pode haver um mundo sem um si que se encontre nele e que nele aja”, e não pode haver um si “sem um mundo que possa ser praticável de alguma forma” (RICOEUR, 2104, p. 366).

Já não se pode falar de um modo informe, vazio e estéril acerca da vida humana e de seus valores. Ainda no início de *A simbólica do mal*, Ricoeur alerta que se a ciência goza do “olhar distanciado”, frio, neutro e objetivo, no entanto, ela não consegue ser o ponto que favoreça o verdadeiro encontro entre os seres humanos, encontro rico de significados. Neste ponto, o olhar frio da postura “pós-moderna” se equipara ao sujeito observador do laboratório. Para este sujeito, vale a advertência de Ricoeur (2015, p. 40):

Quem quisesse escapar a essa contingência dos encontros históricos e manter-se fora do jogo em nome de uma “objetividade” não situada, essa pessoa, no limite, conhecerá tudo, mas não compreenderia nada; a bem dizer, não procuraria nada, pois não seria impulsionada pela preocupação com nenhuma questão.

Toda insistência de Ricoeur é de nos ajudar a discernir como libertar-nos deste modelo muito comum na ciência natural e no radicalismo pós-moderno, que neutralizam o real e tornam inoperante a imaginação criativa. Acerca disso é preciso se deixar tocar pelo ser para captar o símbolo como o lugar no qual a vida adquire sentido para lá do “deserto da ciência”. Os antigos se utilizam de ritos e crenças para apreender este sentido. As suas narrativas são fontes de inspiração para retomar este sentido constantemente. Na pesquisa que se desenvolve, o símbolo, na fenomenologia da religião, não é uma “contorção da linguagem, mas sim a manifestação de uma outra coisa que aflora no sensível – na imaginação, no gesto, no sentimento –, a expressão de um fundo que podemos dizer se mostra e se esconde” (RICOEUR, 1965, p. 17).

Neste sentido, se o “símbolo” era aquilo que nos ancorava no ser, cuja força era transformar o ser-no-mundo em um estar-em-casa, capaz de dar à vida significado, apoio e orientação; com a modernidade, os símbolos religiosos haviam perdido sua capacidade de força originária e vinculante. O reducionismo racionalista de Descartes os deslocou até perder cidadania. Todavia, a pós-modernidade não deixa de estar ligada a essa fase, uma vez que ela também serve como uma época pós-simbólica.

Foi com a intenção de superar essa fase, que a fenomenologia trouxe novos ares de esperança para uma compreensão renovada da pessoa enquanto símbolo. Retomando o axioma da fenomenologia de Husserl, que deixando de lado a questão da metafísica da realidade das imagens mentais e ideológicas, busca desenvolver um olhar capaz de

neutralizar os “valores”, para captar as coisas na sua doação de sentido, no seu sentido simbólico. Unindo mundo externo dos objetos com o mundo interno do sujeito consciente, Husserl definia que o papel da fenomenologia era de “visar um objeto “como se”, criando assim uma tensão entre o “irreal” “como se” fosse real, o ausente “como se” fosse presente”, o possível “como se” fosse o realizado.

Porém, resta uma questão para esse momento da apreensão do sentido contido no símbolo. É ainda possível aderir a essa linguagem? A fenomenologia tem seu ponto forte em nos devolver as coisas como elas são, como elas se mostram. Mas seria ela capaz de nos fazer acolher uma verdade aquecida pela luz do ser, uma vez que o que a fenomenologia encontra é uma verdade sem crença. O desafio é enorme. Sem isso, a pessoa é reduzido a um conjunto de entes sem vida, sem conexão, sem partilha. Ricoeur se pergunta: “o que eu faço destas significações simbólicas, destas hierofanias?”.

Como unir, para expressar com os termos de Ricoeur, convicção e crítica, razão sem paixão com a crença em seu valor de verdade, crença sem a qual cai-se na indiferença, na noite em que as vacas são pretas<sup>136</sup>. Como conseguir que os símbolos ainda nos falem e deles renasçam o sentido da pessoa?

### **3.3.1. O círculo hermenêutico: da apreensão à compreensão de si**

Ricoeur defende, sobretudo, na década de 1970, o campo da exegese textual como modo privilegiado para apreender a verdade presente no símbolo, e deste, a iniciarmos um caminho inovador na aproximação da pessoa. Tal aproximação nos lembra o texto do Êxodo 3, em que Moises se detém diante do fenômeno da “sarça ardente”. Ela o envolve de uma linguagem simbólica e o convida a entrar não com as sandálias, mas com os pés descalços. Caminhar pelo símbolo que conduz à pessoa é aprender a se despir de toda forma artificial, intrusiva e violenta, para estar face ao outro em total nudez.

Como fazer tal caminho? O símbolo exige a inserção numa cultura, num contexto, numa ordem simbólica. Para fazer tal percurso, é preciso assumir a noção do “círculo hermenêutico”. Este círculo implica uma relação ternária entre o texto no qual se sedimenta o estilo de um povo e das pessoas; entre o leitor que recebe o texto e o interpreta; e, por fim, entre o “mundo do texto” no qual se desvela algo da verdade do mundo. É preciso decifrar a pessoa pelo “mundo do texto”, isto é, do “sistema peculiar

---

<sup>136</sup> Esse ditado popular nasce da expressão: “À noite, as vacas são pretas”, cujo sentido é que, em condições de pouca luz, é difícil ver as cores e, portanto, tudo pode parecer igual.



de textos que são nossas ações” (JERVOLINO, 1995, p. 29), partindo do texto que nos ajudam a compreendê-las.

Para iniciar este campo rico de promessa, no qual já se vislumbra o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, o novo caminho implicou o desenvolvimento de um processo crítico para não tomar ingenuamente os textos antigos. Essa inserção no mundo do texto abre uma nova questão: o quê do ser. A insistência de Ricoeur sobre o “aprendizado dos sinais, símbolos e textos culturais” ganham uma maior conotação ética. Não é possível diluir tudo à simples perspectiva e ponto de vista, isso faria qualquer noção de bem ou de valor cair no vazio niilista e relativista.

Ao questionar sobre “o quê do ser”, cujos sinais o ser deixa de si e que inspiram o ente que se questiona a se lançar na orientação do ser, Ricoeur, recusando qualquer forma de reducionismo, nos ajuda a questionar: que melhor medida dispomos da realidade acerca dos assuntos humanos e que nos oferece o melhor sentido de nossa vida? “Oferecer o melhor sentido” significa para Ricoeur não só proporcionar a orientação melhor e mais realista sobre o bem, mas também permitir que compreendamos melhor e encontremos sentido nas ações e sentimentos nossos e dos outros.

Neste sentido, o que costumamos chamar de linguagem de deliberação está em continuidade com nossa linguagem de avaliação e esta com a linguagem na qual explicamos o que as pessoas fazem e sentem. Este novo modo de questionar centrado no texto exige pois uma explicitação do sentido sedimentado (*o quê do texto*) e de sua releitura e reapropriação.

Mas tal leitura não pode ser ingênua e nem mítica, eis, pois, o desafio de uma hermenêutica lúcida e capaz de superar qualquer forma de ingenuidade na leitura do texto. Com intuito de assumir este processo racional de “desmitologização dos mitos” para compreender melhor os símbolos, e assim chegar a uma leitura em busca do sentido original do texto, que Ricoeur se aproximou do teólogo e biblista Rudolf Bultmann

Decifrar o “sentido” do texto, decodificando “os sinais” que o ser deixa de si na cultura faz com que o elemento crítico receba a ajuda de várias linhagens, desde a exegese bíblica, como a psicanálise e suas análises dos sonhos, dos contos, das lendas, como também do campo religioso, com sua imersão nos símbolos primitivos dos elementos da natureza. A este aspecto crítico, Ricoeur denomina de “método genealógico”, isto é, na qual busca a compreensão genética dos textos antigos. Porém, a parte genética não pode vir só, ela demanda a “reconstrução do sentido”. Neste sentido, junto à postura crítica, emerge a dimensão “prospectiva”, “reconstrutiva”.

Um ponto fundamental deste longo desvio, é que ele dá origem a uma série de posicionamento crítico quanto ao pressuposto fundamental da modernidade, comum tanto a Descartes, Kant e Husserl: a ideia de transparência e apodicidade do *Cogito*.

Fazer o desvio pelos símbolos e mitos, em busca da compreensão de si, desmantela completamente a pretensão do *Cogito*. A era do *Cogito* como mestre do saber dá lugar ao sujeito como discípulo do ser. A partir de tal perspectiva, o sujeito é chamado a dar-se conta de sua situação histórica e cultural, o que implica que “o sujeito não se conhece a si mesmo diretamente, mas apenas através dos signos depositados na memória e na imaginação pelas grandes tradições literárias”. (RICOEUR, 1995b, p. 70).

Chega-se assim ao “círculo hermenêutico”. Esse conceito é fundamental para a compreensão humana nas encruzilhadas de métodos que tendem a nos fragmentar cada vez mais em múltiplos pedaços sem colagem. Vamos seguir de perto a explicação que Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002, p. 127ss) nos dá acerca do “círculo hermenêutico”. O círculo é a unidade do fenomenológico com o hermenêutico. Se é próprio do símbolo doar, dar (algo, o sentido das coisas), cabe ao crítico interpretar<sup>137</sup>. Isso forma a compreensão crítica, própria da reflexão filosófica, que se une à crença ou a fé, que se assenta sobre a ingenuidade do religioso.

Como não é possível saltar a história e reviver o laço primitivo, isto é, a ingenuidade interpretativa primitiva, a não ser por uma espécie de simpatia e imaginação, é pela via crítica, que se pode aspirar uma “segunda ingenuidade”, a de interpretando compreender de novo.

O receio de Ricoeur (1990b, p. 296), ao reconstruir uma nova noção de pessoa enriquecido pelo caráter simbólico que adere à vida, e que dá “carne ao cérebro”, é o desvirtuamento do simbólico em duas tendências deletérias, constantes na esfera simbólica: a primeira, consiste em cair numa “interpretação de tipo alegorizante”, que a levaria de volta ao “reino do gnosticismo”; a outra, é de supor que o sentido retirado do símbolo seja simples “máscara” de um “sentido desde sempre aí”, um “sentido escondido, dissimulado, recoberto”, que levaria “a um pseudo-saber de uma simbologia dogmática”.

É esse receio que o conduz a retomar o antigo axioma anselmiano para construir sua ideia de “círculo hermenêutico”. O bispo de Cantuária<sup>138</sup> Santo Anselmo buscava

<sup>137</sup> Ricoeur (1990b, p. 293 e 1960b, p. 329) usa o seguinte raciocínio: “é pela hermenêutica que se entrecruza a doação de sentido, próprio do símbolo, e a iniciativa inteligível da decifragem”.

<sup>138</sup> Santo Anselmo de Cantuária (c. 1033-1109) foi um importante teólogo e filósofo cristão, frequentemente considerado o “pai da escolástica”. Ele é conhecido por suas contribuições à teoria do conhecimento, à teologia e à filosofia, especialmente no que se refere à relação entre fé e razão.

compreender a fé crista a partir da e com a razão. Isso o leva a formular uma máxima: “é preciso compreender para crer; é preciso crer para compreender”.

Com a ideia de “círculo hermenêutico”, nos damos conta que “toda compreensão, como toda a interpretação é sempre orientada por uma precompreensão daquilo que justifica a procura de resposta num texto”. Não há como compreender um texto, a vida das pessoas comparadas a texto, sem uma conjectura. Ricoeur entende por “conjectura”, “a compreensão ingênua de um texto enquanto um todo”. Esse é primeiro momento de uma compreensão, articulando uma dialética entre compreensão-explicação-compreensão, sendo o terceiro termo desta dialética a compreensão como apropriação.

Nesta dialética, Ricoeur une duas tradições: a helênica, sobretudo, a tradição ligada a Parmênides e Platão; e a medieval, nas pessoas de Agostinho e Anselmo. O primeiro momento do semicírculo do círculo hermenêutico é de natureza maniqueísta e gnóstica. Quando o filósofo afirma que “é preciso compreender para crer”, situa-se sob uma perspectiva socrática, da qual se afirma que o ponto de partida de qualquer *teorein* deve ser a compreensão. Para tal vertente, de matriz racionalista, o erro seria fruto da pura ignorância. Bastaria compreender algo para não errar<sup>139</sup>.

Já o segundo semicírculo do círculo hermenêutico, é a retomada do preceito anselmiano: “é preciso crer para compreender”. Anselmo parte do pressuposto de que é preciso uma pré-compreensão vivida, mas ainda não pensada. Tal postulado ganha força na argumentação de Anselmo quando formula seu argumento “*fides querens intellectum*”, que Kant denominará de argumento ontológico.

A expressão anselmiana “crer para compreender” abrange a crença religiosa cristã de que Deus “é o Ser maior do que o qual nada pode ser pensado” (*Aliquid quo nihil maius cogitari possit*). Eis a realidade da fé para a qual a inteligência busca compreensão. Anselmo chega a rezar, no II capítulo do *Proslogion*: “Fazei, Senhor, que compreenda aquilo que já creio”. O primado da fé justifica o esforço racional para a compreensão do Ser que se crê, graças ao dom da fé. O axioma é uma tentativa de demonstrar racionalmente aquilo que já se crê, isto é, de dar razão da própria esperança.

---

<sup>139</sup> No gnosticismo, o pressuposto fundamental é de que quando se conhece o bem e o mal, o ser humano tem condições de acolher o primeiro, e relegar o segundo. Difícil compreender tal raciocínio, quando temos aquela destruidora expressão paulina (Rm 7,15): “vejo o bem que quero, que aprovo, mas faço o mal que não quero”. Este trecho é parte de uma passagem em que Paulo discute a luta interna que sente entre sua vontade de seguir a lei de Deus e sua natureza pecaminosa. Rm 7 é um dos trechos mais citados sobre a luta entre o bem e o mal dentro do ser humano e é significativo na teologia cristã sobre o pecado e a graça.

Esse modo de abordar a questão é conhecido como argumento ontológico. Anselmo afirma que, se podemos conceber um ser que é o maior possível (a quem ele se refere como Deus), então esse ser deve existir na realidade. A razão para isso é que a existência real é superior à mera existência na mente. Assim, Anselmo busca fundamentar sua afirmação por meio de um único argumento que se sustenta nessa premissa, a de que:

bastasse a si mesmo para garantir que Deus existe verdadeiramente, que ele é o Sumo Bem, sem nada de outra coisa precisar, do qual todas as coisas têm necessidade para existir, e bem existir, em suma, tudo o que nós acreditamos da substância divina (ANSELMO apud CASTRO, 2002, p. 129).

Anselmo antecipa poucos anos antes o pensamento de Bernardo de Claraval, ambos herdeiros da patrística, para quem a fé e a razão não se separam, mas se interligam numa perfeita unidade entre a verdade acreditada e a verdade compreendida, baseada no dogma caledoniano que afirma a “dupla natureza de Cristo”, “sem mistura, sem confusão, sem divisão e sem mutação”<sup>140</sup>. Esse modo de crer, assenta-se na profunda identidade do ser e do pensar, que Anselmo herda de Parmênides, Platão e dos Padres da Igreja.

Para Ricoeur (1960b, p. 327), este segundo momento do semicírculo hermenêutico não é uma simples adesão, que se atestaria numa correlação do “pensamento com a própria coisa que o questiona”, mas exprime o pressuposto a partir do qual se tem acesso, ingenuamente, a todo o sentido que o símbolo dá. Trata-se do momento prescritivo da imediatez da crença, isto é, o momento de adesão, ainda que ingênua ou simples pressuposto, ao vivido no pertencimento<sup>141</sup>.

O sujeito que questiona o ser que se dá ao crer, é considerado como pertencente à realidade acerca da qual questiona, pois, só pertencendo previamente a um mundo, é que se pode questionar acerca do seu sentido para nós. O argumento heideggeriano do “ser-no-mundo” ganha maior relevância e inteligibilidade como precedente da reflexão. É isso que ressoa no pensamento de Ricoeur (1960b, p. 327) quando declara que “o interprete

---

<sup>140</sup> Assim reza o concílio de Calcedônia (451): “Nós, pois, seguindo os santos Padres, todos os ensinamentos da Igreja, proclamamos que reconhecemos uma só e mesma pessoa de nosso Senhor Jesus Cristo, o mesmo perfeito em divindade e perfeito em humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, composto de uma alma racional e de um corpo, consubstancial ao Pai, quanto à divindade, e consubstancial aos homens, quanto à humanidade; em tudo semelhante a nós, exceto no pecado; e que Ele é conhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação”.

<sup>141</sup> Castro (2002, p. 130) nos lembra que o conceito de pertencimento em Ricoeur, indica a “ligação pré-lógica do sentido à experiência, não somente à experiência da percepção, mas a todo o domínio da experiência abrangido pelas ciências do espírito e que, na linha de Gadamer, Ricoeur encara como a experiência estética e histórica”.

nunca conseguirá aproximar-se do que diz o seu texto, se não estiver já posicionado na sua atmosfera de sentido”.

Do questionamento do ser enquanto hermenêutica filosófica bem-posicionada por Heidegger, Ricoeur (1990b, p. 260) conduz ao conceito que abre à compreensão do ser que somos nós, através de uma questão reversa: “como é que a própria interpretação (do ser) advém ao ser no mundo?”. Ricoeur demonstra que há um escalonamento dinâmico do ser: primeiro o ser no mundo, depois o compreender, depois o interpretar e por fim o dizer. Tudo isso implica que é no seio da linguagem que o Ser se diz e se manifesta. Mas a linguagem não é prisão sobre si, mas abertura feita para se exprimir. A pessoa vem a si nesta capacidade do dizer. E isso só é possível porque “a linguagem é feita de modo que é capaz de designar o solo de existência donde procede, e de se reconhecer a ela própria como um modo do ser de que fala”, donde Ricoeur (1990b, p. 261) conclui:

Esta circularidade entre o eu falo e o eu sou dá alternativamente a iniciativa à função simbólica e à sua raiz pulsional e existencial. Mas este círculo não é um círculo vicioso; é o círculo bem vivo da expressão e do ser exprimido.

O emergir do *Dasein* implica em si mesmo um manifestar-se no âmbito do sentido, isto é, da linguagem. Ricoeur vê aqui o “nó” não explicitado por uma “via curta”, pela pressa em tomar o ser em seu compreender. Enquanto o ser-pessoa implica um caminho mais longo, um momento de possibilidade da própria compreensão, que Ricoeur denomina de “distanciamento”. O descentramento do “ego que se põe” em Descartes desvela um novo tipo de ego, um “ego autêntico” constituído pela própria questão, já não de uma “subjetividade epistemológica”, mas de “alguém que questiona” em busca de sentido<sup>142</sup>.

Onde Descartes parou, fazendo a primeira revolução copernicana com a descoberta de um “cogito pensante”, mas vazio e exilado do mundo, Ricoeur (1990b, p. 222) busca dar continuidade, com uma “segunda revolução copernicana” de um “cogito encarnado”, uma vez que “a questão do sentido do ser contém, afirma Ricoeur na sequência de Heidegger, uma notável ‘referência’ tanto antecipativa como retrospectiva

---

<sup>142</sup> Ricoeur valoriza a vida humana como “busca de sentido”. É em torno do sentido da vida que emergem muitas interrogações sobre o ser e que desperta a descoberta da ipseidade. Com a modernidade, sobretudo com a imposição naturalista que reduz o desejo humano à mera “reação visceral”, passou-se a duvidar que a vida tenha sentido, mas isso não anula o fato de que permanece uma verdade que todos temos um sentido imediato do tipo de preocupação que se articula nessas palavras. Essas questões implicam uma certa configuração – ordem simbólica, como diz Ricoeur – que ajuda a definir as exigências a partir das quais as pessoas julgam sua vida e medem sua plenitude ou nulidade.

(*Rück – oder Vorbezogenheit*) do objeto perguntado – ser” – que nos remete ao modo de ser do ente que questiona”.

Ricoeur (1990b, p. 222), se bem compreendemos o seu diálogo e posicionamento acerca do *Dasein*, assume dessa virada heideggeriana, o pressuposto do “nascimento do sujeito” como pessoa, relativa à questão do sentido do ser que “remete para trás e para a frente para a própria inquirição, como modo de ser de um *ego* possível”, que não só contesta a *filosofia do Cogito*, mas “a restitui à sua categoria ontológica”, na medida em que o problema último de Descartes não era o *eu penso* mas o *eu sou*, dado que a existência do ego procede para a *existência* de Deus e para a *existência* do mundo.

Por esta razão, o compreender ganha uma significação ontológica, na medida em que pertence ao *Dasein* a capacidade e o poder de se distanciar (imaginar), formar imagem (*facultas formandi – Abbildung*). Temos agora o conceito inovador de Ricoeur: o de *distanciamento* que se desenvolve como momento fundamental do pertencimento. Só é possível o tornar-se pessoa neste duplo processo de pertencer e de distanciar-se<sup>143</sup>.

Se de um lado existe o pertencimento ontológico do *Eu-mundo* anterior e prévio à constituição do eu como sujeito face a um mundo de objetos, há também um modo de ser que adere, como uma “queda do ato inacabado na representação”<sup>144</sup> (Jean Nabert). É essa “queda” que se costuma chamar de “motivo”. Com a “a transgressão” do “primeiro casal”, o ser humano toma consciência desta queda, dessa adesão, desse “ato inacabado”, e pelo poder de imaginação, ele assume a possibilidade de recriar um novo sentido, de se formar como pessoa – nem idêntico ao “representado”; nem niilista ao extremo.

A possibilidade de estabelecer uma distância, entre o Eu e os Atos nos quais esse mesmo sujeito se objetiva, explicita uma dialética sutil da distanciação crítica o que torna

---

<sup>143</sup> Com esta noção de *distanciamento*, Ricoeur faz a reviravolta no conceito de “reflexão”, que ele assume com maior clareza a partir de uma relação cruzada entre Nabert e Marcel. Com esse cruzamento, “a reflexão secundária” – por não ser mais a pretensão de uma consciência imediata de si – torna-se o correspondente do *distanciamento* sem o qual não teríamos consciência de pertencer a um mundo, a uma cultura, a uma tradição. Refletir enquanto capacidade de se distanciar é a própria instância crítica, originalmente ligada à experiência de pertencimento, o que confere à essa consciência seu caráter histórico. Assim, Ricoeur irá defender, após cruzar os autores, a ideia de reflexão não como ponto de partida, mas como “uma crise” que surge no meio de uma experiência que nos leva e nos transforma em sujeito de experiência.

<sup>144</sup> Ricoeur (1990b, p. 211) assume a semântica do ato de Jean Nabert, O ser do ente que somos nós por não ser um ser ato puro, torna-se “ato acabado”, depois de ter “perdido” os momentos “dos atos incoativos, incompletos e inacabados” que representam a chance e os possíveis mais profundos de nosso ser no mundo, nunca esgotado em nosso acabamento na adesão da representação que fazemos de nós. “Nós chamamos motivo; assim objetivada, a deliberação aparece-nos como um corpo de necessidade no qual já não sabemos alojar uma alma de liberdade. Mas estes motivos são apenas o efeito, ou antes, a consequência, da causalidade da consciência; em cada um deles “transpõem-se os atos incompletos onde a nossa consciência se ensaia para agir”. Mas esta transposição procede de um recolhimento, de uma dobra da nossa responsabilidade, a qual, ao concentrar-se no ato último, abandona o curso anterior à lei da representação.

possível que o pertencimento seja perspectivado, tornando acessível a possível captação do sentido da existência, através da interpretação dos sinais e dos símbolos que a precedem e a preenchem, levando Ricoeur ao seu conceito de hermenêutica fenomenológica. Estamos de acordo com Castro (2002, p. 131) quando afirma que:

Esse conceito hermenêutico é, em relação ao de pertencimento, o que, na fenomenologia husserliana é a *époqué* em relação ao vivido. A distanciação hermenêutica implica que o sujeito só pode apropriar-se do sentido, porque este supõe uma “*mise à distance*” (*époqué*) da pertença (*Lebenswelt*).

Sentido e linguagem, ser e dizer tornam-se figura de uma existência com sentido, constituída na e pela experiência da distanciação, consubstancial à experiência do pertencimento. Com essa relação “abrangente, inclusiva e anterior” a qualquer relação entre sujeito-objeto, o solo do primado da reflexão fica minado, dando andamento à crítica das ilusões da consciência. Não se trata de dizer que a reflexão desapareça, o que não teria sentido algum para Ricoeur, mas de reconhecer que a reflexão se manifesta como “reflexão secundária”, como gostava de afirmar Gabriel Macel.

Eis como se entende, de maneira não gnóstica, o primeiro semicírculo do círculo hermenêutico – é preciso compreender para crer. Assim, pode-se ver claramente o encontro e o cruzamento das duas metades do semicírculo, permitindo que tal círculo não seja vicioso, mas fecundo e dinâmico, na relação entre o crer e o compreender, pois, só “podemos crer se interpretarmos” (RICOEUR, 1960b, p. 327).

A originalidade de Ricoeur, através dessa fina dialética do crer e do pensar (interpretar), faz do símbolo o momento desvelador da “transgressão” – nem idêntico ao Ser e nem dele radicalmente separado. É esta dialética que a imaginação permite aclarar, quando põe à luz o ser que emerge como linguagem (significação) e, por extensão, como pensamento (interpretação), segundo o axioma “o ser dá a pensar”.

Diferente de Heidegger que endereçou, pela via curta, o sentido do Si na procura de autenticidade na liberdade para a morte; a pessoa, como um florescer no mundo, com muitos possíveis, só se desenvolve plenamente, na *Gelassenheit*, isto é, “no dom de uma vida poética” (RICOEUR, 1990b, p. 230).

É através da dimensão poética, mediada pela interpretação dos símbolos, que passamos de uma adesão ingênua para o pertencimento consciente, aprofundado e voluntário. Eis o que Ricoeur denomina de um “pensamento a partir do símbolo” e não mais “nos símbolos”. O eu já não é mais uma entidade que se põe por si no mundo, mas que se desvela como realidade simbolizada através dos símbolos e dos mitos.

Assim, o símbolo torna-se o ponto de partida do pensar, pois ele se encontra nas origens do próprio pensar. É esta problemática que garante o pensamento reflexivo recorrer à construções imaginárias como os símbolos e mitos, construção que Ricoeur diz nos antecipar como “ordem simbólica”. Por ser uma ordem, os signos, símbolos, mitos e textos (obras culturais) definem o destino humano pela busca de compreensão mediado pelo trabalho de interpretação e decifração, uma vez que sem acesso a si por si, o mundo do texto, primeiramente opaco, exige o processo de esclarecimento e a necessidade da própria reflexão.

O si já não é mais o “eu” das filosofias do *Cogito*, mas um modo de existir que se compreende a partir do mundo que se oferece. Nesta oferta, ocorre o emergir do simbólico entendido como enigma à espera de ser decifrado e interpretado, eis como refletir e interpretar constitui um caminho “longo” na construção de si de cada pessoa.

#### **3.4. O desafio da condição humana ante a suspeita lacaniana.**

Após esse campo promissor da descoberta do símbolo como “interpretação criadora de sentido” mediatizada pelo “círculo hermenêutico”, Ricoeur se abre para um novo debate: a psicanálise de Freud<sup>145</sup>. Se a intenção inicial do jovem filósofo era “recuperar” uma compreensão do sujeito, especialmente em seu confronto com o mal, com o advento da psicanálise, essa possibilidade de reflexão sobre o sujeito em sentido *positivo* e quase linear, só bloqueado pelo mal, sofre um golpe fatal. Era preciso compreender as estruturas ocultas do inconsciente.

Diante dessa dificuldade, o confronto de Ricoeur com a psicanálise foi bastante frontal. Sem entrar em pormenores do conflito pessoal, que marcou, por muitos anos, a vida do filósofo francês, ante a desonestidade intelectual de Lacan para com ele, podemos afirmar que Ricoeur tinha uma grande admiração pelo pai da psicanálise, Sigmund Freud, a quem dedicou 5 ou 6 anos de pesquisa aos escritos de Freud, antes de publicar seu *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965).

Mas foi com a grande obra *O mal-estar na civilização*, que Ricoeur se dedicou a estudar, a questão da consciência como “mascaramento” simbólico, isto é, o símbolo não é só uma via poética, mas uma espécie de acobertamento, mascaramento e dissimulação que se estende à cultura. Esse confronto leva o filósofo francês (1965, p. 8) a querer entender uma “nova compreensão de ser humano introduzida por Freud”.

---

<sup>145</sup> Desde seu tempo de secundarista, através do professor Roland Dalbiez, Freud se tornou leitura obrigatória, sobretudo, com a descoberta do inconsciente.



Não sendo contemporâneo do pai da psicanálise, Ricoeur se aproxima de um discípulo de Freud, Jacques Lacan. Com ele, retoma a ideia freudiana da ilusão, interpretada por Lacan como a grande fonte do “estádio do espelho”. Para Ricoeur, tal postura leva o ser humano a perder de vista o melhor de si. Ao considerar, no entanto, a crítica da psicanálise, Ricoeur reconhece nesta abordagem um verdadeiro desafio à filosofia, uma vez que ela coloca em xeque a questão do sujeito. O filósofo (1965, p. 8) se vê assim diante de um novo problema epistemológico:

Um problema epistemológico: o que é interpretar em psicanálise e como é que a interpretação dos sinais do homem se articula sobre a explicação econômica que pretende alcançar a raiz do desejo? E um problema reflexivo, na medida em que coloca a questão: qual a nova compreensão de Si (*soi*) que resulta desta interpretação, e que Si (*soi*), assim, se compreende? Por fim, é um problema dialético: será a interpretação freudiana da cultura exclusiva de qualquer outra?

Tal questionamento o conduz para um confronto direto com as obras de Freud, com quem Ricoeur inicia um diálogo promissor e inovador. A obra *De l'interprétation: essai sur Freud*, é dividida em três partes que se distinguem entre leitura analítica do texto e interpretação filosófica do pensamento e da obra de Freud. Na primeira parte (Livro I), Ricoeur introduz a “*Situação de Freud*”. No Livro II, o centro se volta para a pesquisa freudiana com a ideia de “tópica”<sup>146</sup>. E o Livro III, é o momento da dialética, entre o pensamento de Freud e a tradição filosófica propriamente dita.

A partir da noção de superego, Freud dá uma guinada para a alteridade e para a cultura, ultrapassando assim o solipsismo da primeira fase das tópicas estabelecidas na distinção entre “consciente, pré-consciente e inconsciente”, sem conotação alguma para a condição social do aparelho psíquico. Com a estrutura dinâmica do “Id, Ego e Superego”, a cultura torna-se decisiva no funcionamento da mente humana, abrindo espaço para a psicanálise se tornar um modo de interpretar a cultura, como elemento de equilíbrio energético do aparelho psíquico do indivíduo.

---

<sup>146</sup> Segundo Sérgio Franco Golvêa (1995, p. 117), a concepção de topografia (*tópica*) em Freud é essencial para a psicanálise, designando o coração da teoria para a compreensão do funcionamento da mente humana, com a qual se sustenta como os conflitos internos entre as diferentes partes diferentes da mente – *Id, ego e superego* – podem resultar em neuroses, comportamentos e reações emocionais. Essa estrutura também fornece um modelo para entender como as motivações inconscientes podem afetar a vida cotidiana e os relacionamentos de uma pessoa. A topografia conforme Freud agrupa, divide-se em duas fases. A primeira, estabelece a distinção entre três zonas: consciente, pré-consciente e inconsciente. Posteriormente, ele reformula a tópica em termos de estruturas ou instâncias mentais das quais se destacam as dinâmicas do: Id, Ego e Superego. Segundo Gouvêa, o que teria conduzido Freud para a segunda tópica, é que a primeira se fixa demasiadamente num modo “solipsista”, pois, “não leva em conta a condição humana”.

Da análise detalhada das obras de Freud, sobretudo, *Além do princípio do prazer* e *A interpretação dos sonhos*, concentrada no Livro II, chama a atenção a distinção entre “*apresentação*” (*Repräsentanz*) e “*representação*” (*Vorstellung*) da pulsão, na qual Ricoeur encontra a relação íntima entre força (energia) e sentido (apresentação psíquica), e através da qual a energética corrobora a afirmação de que a linguagem do sentido não pode substituir totalmente a linguagem da força. Esta distinção entre “apresentação” e “representação” própria da língua alemã, são fundamentais para entender como o inconsciente lida com as experiências e os pensamentos e nos fornece a originalidade do próprio Ricoeur.

A “apresentação” refere-se a uma presença mental que está relacionada a um objeto ou ato em um sentido mais intuitivo. É a ideia de uma representação psíquica que evoca diretamente uma experiência ou um desejo, relativa à pulsão. Em termos de funcionamento inconsciente, a “apresentação” é mais associada às energias libidinais e aos traumas que são armazenados sem a mediação da consciência, retendo forte carga emocional e que insistem em se manifestar, mesmo que a consciência tente suprimi-las.

Já a “representação”, por outro lado, é um conceito que se refere a uma ideia mais elaborada, que é frequentemente mediado pela consciência. É o que se pode trazer à memória ou à consciência e expressar de forma verbal ou imagética. A “representação” é muitas vezes mais racional, ligada à reflexão e à interpretação de significados.

Feito tal distinção, Ricoeur busca aprofundar o “princípio realidade”, compreendido como algo além do “princípio do prazer”, anterior à pulsão de morte. Isso fornece um material importante para a compreensão ricoeuriana da “pulsão de morte” como compulsão à repetição, à destruição e à violência humanas. A violência, em Freud, aparece como uma característica do ser humano, de difícil superação, sendo o melhor a se fazer é procurar dirigi-la para alvos que não impliquem maiores consequências. É isso que torna difícil a convivência humana.

Com tal compreensão de fundo, Freud entende a vida como um duelo agonístico entre *eros* e *tanatos*. Esse campo demanda uma problematização, que permite Ricoeur conciliar duas leituras em Freud: a naturalista e a hermenêutica. Como hermenêutica, a psicanálise é capaz de compreender os sentidos, enquanto energética (naturalista), ela explica as forças em jogo no psiquismo humano.

É neste sentido que Ricoeur não separa os “dois” Freud, o que faria violência ao texto freudiano. Isso permite à psicanálise não cair no jogo alternativo excludente entre força (energética) e sentido (hermenêutica). O que faltou em Freud foi pôr em dialética a

linguagem da força com a linguagem do sentido, projeto que Ricoeur se propôs realizar entre linguagens dispares, através de uma dialética entre força e sentido, que encontra o ponto de equilíbrio no conceito de pulsão como lugar privilegiado da harmonia, na qual se reúne tanto a força quanto a energia.

É essa dialética que abre um caminho promissor no Livro III da obra *De interpretação: ensaio sobre Freud*, permitindo uma interpretação filosófica da obra de Freud, ultrapassando os próprios termos freudianos pela relação destes com a filosofia ocidental, que o conduz a uma confrontação com a exegese hegeliana do desejo e do desdobramento da consciência na consciência de Si, que ao nosso ver, é o centro fundamental da formação da pessoa, a ser considerada para além do ego, da imagem vazia, do ressentido e da vaidade orgulhosa.

No decorrer do Livro III, Ricoeur (1965, p. 438). se concentra em elucidar o momento enriquecedor da psicanálise em relação à fenomenologia de Husserl. Se Husserl se interessou pela atividade constituinte da consciência, desde seus albores, própria da teoria da significação; Freud, por sua vez, deu precedência ao “outro de nós-próprios em nós-mesmos”. Isso fazia da psicanálise uma antifenomenologia, levando da “redução à consciência” à redução da consciência. O ego se vê totalmente destronado, sendo reduzido de seu trono glorioso da consciência transparente ao inconsciente.

É assim que Ricoeur constrói seu conceito de arqueologia do sujeito, buscando integrar o discurso analítico com a reformulação da filosofia reflexiva. No modelo freudiano, anterioridade filogenética, ontogenética, histórica e simbólica da pulsão situa o inconsciente “fora do tempo”, com objetivo de manifestar a revelação sempre inacabada do arcaísmo, sempre anterior a qualquer posição. Ricoeur busca mostrar que tal anterioridade não é nem um modelo teórico nem um ponto de vista metodológico, mas o reconhecimento de que Sou, e Sou anterior ao *Cogito*. É isso que permite compreender o que Michel Foucault em *As palavras e as coisas* veio a designar como “invenção do homem”, isto é, como arqueologia.

Ao desejar integrar a arqueologia freudiana no coração da filosofia reflexiva e concreta, Ricoeur se distancia nitidamente da posição de Foucault em sua arqueologia do sujeito<sup>147</sup>. Neste sentido, a psicanálise freudiana aparece como a grande aliada na “luta

---

<sup>147</sup> Essa noção de arqueologia do sujeito é central no pensamento de Michel Foucault, através do qual se discute a ideia de que o homem é uma invenção. Em *Les Mots et les Choses*, Foucault examina a evolução das ciências humanas e como a noção de “homem” surgiu como um conceito moderno, resultante de mudanças de pensamento, particularmente no contexto das ciências sociais e humanas. Foucault sustenta que a figura do “homem” só se torna objeto de conhecimento e sujeito de conhecimento em um momento

contra o narcisismo” (RICOEUR, 1990b, 22), equivalente freudiano de “falso *Cogito*”. Sem poder-se erigir como “origem do sentido”, a consciência precisa descobrir o enraizamento da linguagem no desejo, nas pulsões de vida. Isso conduz a uma verdadeira “ascese da subjetividade” e não sua eliminação.

Esse despojamento é visto como uma “peripécia da reflexão”, que conduz à perda efetiva do mais arcaicos de todos os objetos: o “eu” (*moi*). Foi isso que Freud, na interpretação de Ricoeur, instigou através de sua pesquisa: estimular a relação entre linguagem e vida, sentido e energia, significação e desejo. Fazer arqueologia do sujeito é fazer o caminho que leva da regressão do sentido ao desejo, onde a reflexão é ultrapassa em direção à existência. A existência sintetiza assim tanto o desejo quanto o esforço

Chamamos-lhe esforço para lhe sublinhar a energia positiva e o dinamismo, chamamos-lhe desejo para lhe designar a falta e a privação [...] Assim o *Cogito* já não é esse ato pretencioso que era inicialmente, quero dizer essa pretensão de se pôr a si mesmo; manifesta-se como já posto no ser (RICOEUR, 1990b, 23)..

Ao adentrar no âmbito da existência, superior à reflexão pura, emerge o problema da interpretação do existente e de sua própria existência. Essa não é mutismo. Seu existir ganha força de significação. É pela e na interpretação que se realiza a ultrapassagem: ao decifrar as manhas do desejo que se descobre o desejo na raiz do sentido e da reflexão.

A partir dessa ultrapassagem o desejo torna-se simbólico. Esse momento impede que o desejo seja hipostasiado fora do processo de interpretação, uma vez que ele permanece sempre ser-interpretado. Sem poder apreende-lo em si, só se pode decifra-lo por traz dos enigmas da consciência. A existência transparece nesta arqueologia, através do trabalho da interpretação.

### **3.4.1. O tornar-se pessoa na diferenciação de si para no movimento a si**

Sob tal pressuposto, Ricoeur (1990b, p. 23) defende que é também preciso uma outra hermenêutica – a da *Fenomenologia do espírito* como Hegel propôs. É preciso ir além da arqueologia, é preciso aprender a decifrar no significado oculto dos símbolos, um sentido transcendente que precede a consciência, evitando assim a deriva à pura ilusão.

---

específico da história intelectual, e não é um dado natural ou eterno. Sugere que o homem é uma construção cultural e histórica, refletindo a necessidade de uma análise crítica de como a humanidade é compreendida no discurso contemporâneo. Este livro é crucial para compreender a desconstrução das categorias humanas e a emergência de uma nova ciência das pessoas, destacando a complexidade e a historicidade das identidades.

Esse modo de relacionar com os símbolos, divide a hermenêutica entre uma hermenêutica que “colhe significados” em busca de uma “segunda ingenuidade” e uma “hermenêutica da suspeita” radicalmente desmistificadora. Os três “mestres da suspeita”, como afirma Ricoeur – Freud, Marx e Nietzsche (RICOEUR, 1965, p. 43) – apesar de terem cada um sua própria maneira de decifrar a realidade simbólica e seu próprio campo de análise, no fundo, os três comungam com a denúncia da consciência. Para eles, trata-se de uma “falsa consciência”, cujos truques ocultam o significado em vez de revelá-lo.

Tanto a desconstrução promovida pela linhagem heideggeriana quanto a psicanálise constituem duas aproximações significativas da nossa preocupação ética no processo de descentralização do ego e do rebaixamento do eu narcísico e orgulhoso. Contudo, acredito que estas duas abordagens não são suficientes. Falta-lhes algo de crucial, a “inspiração”, isto é, a acolhida e a escuta do outro que nos apela do mais profundo da consciência”, mediada pelo símbolo. Foi isso que Heidegger buscou afirmar quando declarou que os símbolos são como uma palavra do ser.

Aqui encontramos o pressuposto fundamental da hermenêutica ricoeuriana na esteira de Heidegger: a linguagem é falada menos pelos humanos do que para os seres humanos. Os seres humanos nascem dentro da linguagem, em meio à luz do “Logos” que os ilumina e desafia, da qual emerge uma hermenêutica da ação, e através dela, a compreensão de nosso ser-pessoa agente e padecente.

Mas antes de abordar a questão com o outro, como veremos no próximo capítulo, é preciso ver como o sujeito pode sair de si, vivenciar esse êxodo, até sua abertura ao outro. Se esta saída é pura “ilusão”, qualquer tentativa ética está fadada ao fracasso e com ela, cai por terra a temática da consideração com a qual nos dirigimos ao outro em seu apelo. Ante a suspeita, Ricoeur ousa acreditar no possível mais humano.

Neste sentido, indo além, da pura desconstrução e da abordagem de suspeita própria à psicanálise, Ricoeur mostra como a reflexão aberta a considerar nossa condição humana deve integrar tanto uma arqueologia quanto uma teleologia da consciência, uma compreendida por meio da outra (RICOEUR, 1965, p. 443). Para o autor do *De interpretação...* (1965, p. 444), a arqueologia do sujeito permanece abstrata se não for contrastada com o termo complementar de uma teleologia, de um sentido para o qual ela tende e que chega a ela. “Somente um sujeito com um *télos* tem uma *arché*”.

Assim, para acessar seu verdadeiro ser, o sujeito deve descobrir que a “tomada de consciência”, por meio da qual ele se apropria do sentido de sua existência como desejo e como esforço, não pertence a ele, mas pertence ao sentido que é realizado nele. A

consciência de si deve ser mediada por um novo despojamento, que Hegel denomina de *espírito*, ou seja, figuras que dão um *télos*, um destino a essa “tomada de consciência”.

Acolhendo a tese de Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, Ricoeur coloca a dimensão do *télos humano* em uma dialética com a arqueologia freudiana. Enquanto o inconsciente é o destino retrógrado da infância, o espírito é a história, um movimento de significado posto em movimento pelo encontro entre “o desejo enquanto desejo do desejo do outro” (RICOEUR, 2006, p. 205), cuja figura mais expressiva, é para Ricoeur, na esteira de Simone Weil: a amizade.

Neste sentido, Ricoeur mostra que os dois movimentos de regressão e progressão não são antinômicos, pois são carregados pelos mesmos símbolos que, em sua unidade concreta, coordenam as duas funções opostas e dão origem às duas interpretações complementares. Os símbolos que marcam o ressurgimento de significados arcaicos da infância nos sonhos são os mesmos símbolos que representam, na imaginação criativa, o surgimento de figuras que antecipam nossa aventura espiritual e representam a projeção de nossas próprias possibilidades.

Neste sentido, Ricoeur advoga que para ser radical, o sujeito não pode se fixar em um dos polos, dado que antes da “*arché*” e para além do “*télos*”, o ser humano possui um “*alfa*” e um “*ômega*” mais radical:

Uma arqueologia e uma teleologia desvelam ainda uma *arché* e um *télos* de que um sujeito pode dispor ao compreendê-los. Já não se passa o mesmo com o sagrado que se anuncia numa fenomenologia da religião; este designa simbolicamente o *alfa* de toda a arqueologia, o *ômega* de toda a teleologia; o sujeito não poderia dispor deste *alfa* e deste *ômega*. O sagrado interpela o homem e, nesta interpelação, anuncia-se como aquele que dispõe da sua existência, por que a põe absolutamente, como esforço e como desejo de ser (RICOEUR, 1969, p. 47).

Sem isso, ficamos presos ao jogo do ego submisso ou revoltado. Para figurar esse duplo movimento, gostaria de finalizar esse tópico com a noção de nascimento, aludido acima, na esteira de Hannah Arendt, como “milagre” e “mistério” a partir do qual Ricoeur desenvolve em algumas belas páginas de *Percurso do reconhecimento*, pondo em relevo a psicanálise de Freud em sua análise do Édipo Rei, de Sófocles. A partir da análise deste mito, Ricoeur mostra que no cerne da arqueologia habita uma teleologia da consciência no âmago da arqueologia dos mitos e dos segredos de infância enterrados.

O primeiro movimento se liga, assim, ao processo à montante relativa ao “enigma da origem”, que não se deixa reduzir pela “explicação do começo”<sup>148</sup>, e, uma segunda, na qual ele explicita o movimento a jusante relacionada à “consciência de já ter nascido”.

Para esse segundo movimento, Ricoeur fala-nos (2006, p. 209) da exigência que é compreender o princípio genealógico na qual se realiza a “oposição polar à pulsão incestuosa”, na medida em que esta última cria indiferenciação. Esse campo é complexo e implica o reconhecimento, a partir da psicanálise, do processo de formação do ser humano. Ricoeur compreende assim que há, como Kant expressava na *Crítica da razão pura*, um “sentimento de elevação” no ser humano, que faz de seu corpo “o sacramento de uma transcendência”, e por isso, uma abertura ao outro.

Sabemos que, contrário aos animais, os seres humanos nascem com pouca especialização e pouco comportamento inato; eles têm de aprender muitas coisas com seu ambiente cultural. Em um primeiro momento, ele entra passivamente em uma ordem simbólica (de significado e palavras)<sup>149</sup> que o precede e que deve ser gradualmente transformada em uma aceitação construtiva e responsável. A indiferenciação fusional que o bebê experimenta pela primeira vez com sua mãe deve ser superada para que ele possa entrar em um relacionamento de fala e diferença com os outros. Para nos tornarmos um ser humano, devemos abandonar o mundo do “mesmo”, onde estamos sozinhos, sem defeitos e todo-poderoso.

Ricoeur se apoia na leitura de Pierre Legendre, considerando a dimensão necessária da lei do incesto como primeiro fundamento da ordem na qual a filiação inscreve a criança no laço do parentesco e se torna pessoa. Pierre Thévenot afirma (2007, p. 84), a este respeito que “A moralidade nasce da proibição fundamental da indiferenciação”, do qual a proibição do incesto é reflexo mais primitivo.

Neste sentido, o drama inicial do segredo de infância é sempre acompanhado por um drama de autoconsciência. Foi isso que Freud colheu de sua leitura dos clássicos, como Édipo Rei de Sófocles.

---

<sup>148</sup> Confrontado ao nascimento como origem, o pensamento especulativo não sabe como escolher: entre a contingência do acontecimento (eu poderia não estar aqui ou ser um outro) e a necessidade ele existir (é porque estou aqui, de modo irrecusável, que posso questionar).

<sup>149</sup> Kant (apud RICOEUR, 2014, nota 24, p. 241-242) atesta que a “personalidade é posta no topo da hierarquia das inclinações”, ou do “sentimento de elevação”. Essa tese que acompanha o filósofo alemão, já estava presente na *Crítica da razão prática*: “o que eleva a homem acima de si mesmo nada mais é que a personalidade, ou seja, a liberdade e a independência em relação ao mecanicismo da natureza inteira, considerado, porém, como um poder de um ser submetido a leis especiais, ou seja, às leis puras práticas dadas por sua própria razão, de modo que a pessoa, pertencendo ao mundo sensível, está submetida à sua própria personalidade, uma vez que ela pertence ao mesmo tempo ao mundo inteligível”.

Ricoeur se utiliza deste mesmo mito grego, para mostrar um dos exemplos mais atinente e icônico deste procedimento que “orquestra” o duplo movimento arqueológico da consciência e “teleológico” da significação. Em Édipo, manifesta-se claramente o duplo destino da interpretação, presente em toda tragédia grega.

Conforme Ricoeur, Sófocles foi quem soube promover uma verdadeira terapêutica da consciência não lucida, opaca, e envolta pelo enigma da sexualidade (incesto e parricídio), mas que não fica presa a este nível, sendo impulsionada para o “drama da verdade”, mediante o “esclarecimento” (*aufklärung*) e a “superação” (*Aufhebung*)<sup>150</sup> daquilo que se denomina de incomensurabilidade da vida. Neste sentido, o mito é também um modo de acessar o processo de “negação e superação de uma realidade”. Esse segundo movimento do “drama da verdade” nos mitos gregos, Ricoeur buscou assimilar à *teleologia* das figuras presente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Ricoeur coloca a situação do drama de Édipo que termina em tragédia, cujo problema de fundo é: como enxergar com clareza. O rei que tinha a pretensão de deter o conhecimento e saber as coisas, agora deve se tornar cego e ser instruído pelo vidente cego Tirésias. O símbolo do pai é, portanto, sobredeterminado, de dupla maneira: tanto como uma figura de paternidade e origem (arqueologia) quanto uma figura da geração da verdade por meio da noite dos sentidos (teleologia), cujo significado religioso de um apelo nos faz ir ao movimento do outro<sup>151</sup>.

Assim, a violência que sempre está subjacente à indiferenciação deve ser dominada se as pessoas quiserem se comunicar e viver juntas. Portanto, toda ação educacional consiste em ajudar as crianças a entrar num mundo de relações estruturadas, de um lado, pelos laços de afetos e *fé fiducial*, e, por outro, através de uma *lei* que normatiza a convivência.

---

<sup>150</sup> O termo alemão “*Aufhebung*” possui significados aparentemente contraditórios, envolvendo uma tríade de significados: “negar”, “conservar” e “elevar”. Em filosofia, o verbo “*aufheben*” é frequentemente traduzido como “superar”, especialmente no pensamento hegeliano. Assim como os verbos gregos *ἀναπέω* e latinos *tollere*, “*aufheben*” significa tanto “levantar” quanto “apagar” ou “cancelar”. Tradicionalmente, considerava-se que o mal cancelava o bem ou que a inexistência apagava a existência. Fichte utilizou “*aufheben*” no sentido de que a realidade é “substituída” pela negação, preservando algo dela. Hegel, por sua vez, incorporou essas noções em seu método dialético, explicando o processo de negação e superação da realidade. Recentemente, também surgiram traduções como ‘suprassumir’ e ‘suprassunção’. Além disso, é importante distinguir entre a interpretação filosófica e a clínica na psicanálise, já que na clínica o mito de Édipo se transforma em um “complexo edipiano”, comum na adolescência, que se conecta ao trabalho psicanalítico e ao fundo arcaico da infância.

<sup>151</sup> A interpretação filosófica da psicanálise não pode ser confundida com a *clínica*, para esta última, o mito de *édipo*, se transforma num “complexo da consciência”, isto é, “complexo edipiano”, muito comum na experiência da adolescência, mas que se religa pelo trabalho psicanalítico “ao fundo arcaico da infância”.



Falar, aqui, sobre *fé fiducial*, não implica necessariamente falar do religioso, para Ricoeur, a dimensão de fé, sem conotação religiosa, implica a necessidade de as crianças descobrirem um clima de confiança, autoconsciência e dignidade que só pode emergir por ela se sentir considerada. As crianças precisam sentir que podem confiar em alguém, o que lhes permitirá reconhecer a si mesmas e confiar nos outros. Toda vida moral é baseada em um ato de fé em si mesmo, nos outros e na vida, uma fé alimentada por experiências de significado e alegria, apesar das negações do absurdo, do sofrimento e do mal. A vida moral é uma decisão de esperar em uma realidade humana que nunca é totalmente realizada.

Por outro lado, a educação pressupõe o estabelecimento de proibições que desdobrem a proibição fundamental da indiferenciação, apontando os becos sem saída e promovendo comportamentos positivos para a convivência harmônica entre os seres humanos. Significa recusar a violência que leva à morte, não devorar os outros nem se deixar devorar, recusar-se a ficar confinado, aprendendo a aceitar a comunicação, os relacionamentos, as palavras fruto da consideração.

A partir disso, surgem os valores e as proibições, como replica do desejo de vida boa e exigência normativa – ética e moral começam a se entrelaçar numa utopia de unidade, quando a pessoa é considerada em sua totalidade. Neste sentido, as proibições fundamentais não são negação do humano, mas exigência que nos mantém humanos. A proibição do incesto significa não se apropriar da mulher do pai ou do homem da mãe, não se fundir, mas se abrir para o outro. A proibição do assassinato significa não eliminar o outro e, de modo mais geral, não matar o que nos torna humanos. A proibição da mentira proíbe a perversão da comunicação, de modo a preservar a possibilidade de confiar no outro, de se comunicar. Eis o caminho do considerar.

### **3.5. Adão: onde tu estás? Eis-me aqui: conte comigo**

No início deste capítulo mostramos a importância que teve no filosofar de Ricoeur o “mito adâmico”, e desse mito, analisamos a rica e sugestiva imagem metafórica da “fenda aberta” do lado de Adão, permitindo a inserção do outro no interior da humanidade. Desse ícone adâmico, fomos levados a compreender que esta “fenda” (*faille*) também significou a descoberta da fragilidade humana e o problema da culpabilidade como momento desvelador da consciência de si, até chegarmos à uma espécie de terapêutica desta consciência com a psicanálise.

Ao final deste percurso, convém indicar ao leitor, ainda que de modo sintético, a passagem da simbólica para o universo da narração aberto pela noção ricoeuriana de “inovação semântica”, num movimento que conduz o autor francês a ampliar o sentido do ser-no-mundo como um texto que se deixa ler pelo índice que este sujeito deixa de si, iniciando uma verdadeira poética da vontade e da liberdade, através das duas obras gêmeas: *La Métaphore vive* (1975) e os três volumes de *Temps et récit*.

O pano de fundo dessa descoberta da “inovação semântica”, que Ricoeur insere no *Sexto Estudo de O si-mesmo como um outro*, sob título de *O Si e a identidade narrativa*, se deve ao conflito com o estruturalismo e o postulado fundamental da linguística semiótica, isto é, a ideia da “morte do autor”<sup>152</sup>. O mundo passa a ser considerado como um texto sem autor – fundando-se “nas brumas de um passado imemorial” e de um “futuro indeterminado” (RICOEUR, 2014, p. 171).

A ausência de autoria – resultante da *morte de Deus* – abria as pontas do texto (mundo) para uma infinitude sem começo e sem fim, ao mesmo tempo, reduzindo a vida humana à uma situação imanentista: tudo é reduzido ao “universo do texto”. Essa era a tese constante de grandes linguistas como Ferdinand Saussure, Gérard Genete, Roland Barthes, Lévi-Strauss, Mickail Bakhtin, Roman Jakobson, entre outros.

A partir destes autores, a questão é saber se o sujeito é ainda capaz de dar sentido à sua experiência. Emerge assim o “desafio semiológico”. Em *A questão do sujeito: o desafio semiológico* inserido em *Conflitos das interpretações*, Ricoeur busca responder a essa questão, num debate longo com o estruturalismo, sobretudo, com Lévi-Strauss.

Para o estruturalismo, o caminho de volta ao sujeito é impossível, dado que “todo significado reside em uma estrutura que precede o sujeito e da qual ele não tem conhecimento”. Um dos melhores exemplos é o modelo teorizado por Claude Lévi-Strauss que consiste em quatro pontos: a dicotomia língua/fala; a subordinação da diacronia à sincronia; a subordinação de todos os aspectos substanciais da linguagem aos aspectos formais; a linguagem como a linguagem como uma estrutura autônoma.

---

<sup>152</sup> A expressão “a morte do autor”, popularizada pelo crítico francês Roland Barthes em seu ensaio de 1967, intitulado “*A Morte do Autor*” (*La Mort de l'Auteur*), no qual sugere que a interpretação de um texto não deve ser limitada pelas intenções ou biografia do autor, devendo a obra ser analisada por si mesma. A partir daí, o papel do leitor se torna central na criação de significado pelo processo de leitura. É o leitor quem ativa o texto, trazendo suas próprias experiências, bagagens culturais e contextos. Neste sentido, a ideia de “morte do autor” não só influenciou a crítica literária, mas foi aplicada a outras disciplinas, como a filosofia, a sociologia e a teoria da arte, incentivando uma reflexão mais profunda sobre as relações entre poder, produção cultural e o papel do discurso na sociedade.

Esse último postulado resume todos os outros: a linguagem é autossuficiente, sem a necessidade de se referir a um mundo que ela designa ou a um sujeito que a carrega. O mundo fica assim reduzido à intertextualidade, reduzindo o “significado” a uma rede de relações puramente interna ao texto.

A partir dessa virada para a “estrutura do texto”, o que assombra não é que ela tenha algo a ver com a hermenêutica da “suspeita” e sua crítica mordaz ao sujeito. Segundo Ricoeur (1995b, p. 81), o que assombra no estruturalismo é que ele parece trazer para o primeiro plano “uma abstração objetivante”. Se o ser é compreendido como linguagem e a razão é reduzida à sistema linguístico estrutural, então, tudo fica reduzido ao “funcionamento de um sistema de signos sem qualquer sustentação num sujeito”.

Onde estaria o limite de tal abordagem? É essa a questão central para o filósofo francês. Ricoeur (1995b, p. 81) se envereda a procurar qual seria o limite dessa virada linguística e logo percebe que os “limites são inerentes à noção de signos, considerados unidades diferenciais, operando todo ele dentro de um sistema feito de relações internas”.

Impedidos de pensar o “sujeito reflexivo”, tudo fica reduzido a “jogos de linguagem” e à simples operações de “pares de oposição e correlação entre signos”. Algo que Sussurre sintetizou ao dizer que: “num sistema de signos, só existem diferenças”.

Como sair de tal imanentismo semiótico? A esta posição radical Ricoeur opõe a irreduzibilidade da linguagem semântica, encontrando uma via fecunda em Émile Benveniste. Para este autor, os limites da semiótica foi reduzir o campo da linguagem ao universo do signo (*langue*), sem preocupação com a frase (*parole*). Com seus estudos, ele demonstra que a “unidade primária do sentido na linguagem atual não é o signo lexical, mas a frase” (RICOEUR, 1995b, p. 81), denominado “instância do discurso”.

A partir desse dado, Ricoeur (1986a, p. 35) compreende que a linguagem não é só símbolo, mas “a condição intersubjetiva do diálogo”. Apoiando-se na teoria de R. Jakobson, descobre-se que existe no seio da linguagem uma estrutura fundamental: a capacidade que a linguagem tem de “*dizer algo a alguém acerca de alguma coisa em conformidade com regras*”<sup>153</sup>. O caminho se abria para um mundo como texto<sup>154</sup>, isto é,

<sup>153</sup> Isso se assemelha à polêmica de Aristóteles com os sofistas na *Metafísica*, onde o filósofo grego nos lembra que todo discurso consiste *em dizer algo a alguém sobre alguma coisa*: “Essa é a função referencial inalienável do discurso”, oposta ao “transcendentalismo sem sujeito” defendido por Lévi-Strauss (RICOEUR, 1990b, p. 54).

<sup>154</sup> A partir da compreensão do mundo como texto, Ricoeur se contrapõe a duas tradições: a primeira de um irracionalismo de compreensão imediata, concebido como uma extensão para o reino dos textos da intropatia pela qual um sujeito é transportado para uma consciência estrangeira, levando a um subjetivismo psicológica na leitura do texto. Essa extensão indevida sustenta a ilusão romântica de um vínculo imediato de congenialidade entre as duas subjetividades envolvidas na obra, a do autor e a do leitor. De outro lado,

um discurso poético que traz à linguagem aspectos, qualidades, valores da realidade que não são acessíveis à linguagem diretamente descritiva e que só podem ser ditas por meio da complexa interação da enunciação metafórica e da transgressão controlada dos significados (RICOEUR, 1968a, p. 27)

Esse campo abria novas vias para meditar o ser na linguagem, e a linguagem como habitação do ser. A questão para Ricoeur é como reintroduzir o sujeito do discurso depois da grande onda de morte do sujeito e sua dissolução nesta fase. Era preciso situar o sujeito não mais como mestre do saber, mas discípulo do ser. Mas como fazer isso sem ressuscitar o fantasma do *Cogito* absoluto?

O drama agora se localiza no fundamento da emergência da “consciência” de si. Essa já não é uma entidade que se põe, mas a expressão de uma relação intersubjetiva. Consciência de si e diálogo com o Outro põe em choque semiótica e semântica. Só há discurso se há sujeito que o diz e alguém que o recebe. Mas quem é esse duplo sujeito – falante e ouvinte? Esse é o limite daquilo que Wittgenstein soube formular ao dizer que o ser humano (RICOEUR, 2014, p 33) é aquele que se situa “no limite do mundo sem se confundir com o conteúdo do mundo”.

A linguagem cria seu próprio paradoxo, uma vez que o mundo se torna compreensível apenas se há um sujeito capaz de lê-lo como um texto. Esse paradoxo é fecundo, pois, conduz o “discurso” para sua capacidade de “dizer as coisas”, de romper com o sistema e de inaugurar uma “veemência ontológica” (RICOEUR, 1986a, p. 39) inerente ao dizer do ser, que envolve “a apreensão do Real mediado pelas expressões significantes” (RICOEUR, 1990b, p. 6).

Com este pressuposto de fundo, Ricoeur abre a possibilidade de pensar a consciência numa estrutura de intersubjetividade mais radical, cuja origem se funda numa Alteridade que apela a consciência mais profunda a si mesma. Mas antes de falar dessa Alteridade que funda a subjetividade mais profunda, é com Heidegger – como atesta o autor francês (1986a, p. 39) – que a estrutura da consciência emerge como “resposta a um apelo”, expresso na “metáfora da voz” pela qual se atesta que “na consciência, o *Dasein* apela a si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, § 57).

---

Ricoeur se põe ao “racionalismo de explicação” que estenderia ao texto a análise estrutural dos sistemas de signos característicos não do discurso, mas da linguagem. Essa extensão igualmente injustificada dá origem à ilusão positivista de uma objetividade textual fechada em si mesma e independente de qualquer subjetividade do autor e do leitor. A essas duas atitudes unilaterais, Ricoeur opôs a dialética da compreensão e da explicação. Por compreensão, entende-se a capacidade de retomar para si o trabalho de estruturação do texto, e por explicação a operação de segundo grau enxertada nessa compreensão e que consiste na revelação dos códigos subjacentes a esse trabalho de estruturação.

Contudo, se Heidegger opta pela compreensão imediata, assumindo um “caminho curto”, que conduz diretamente ao problema do ser, Paul Ricoeur defende, próximo da posição de seu amigo Lévinas, a ideia de que a consciência emerge do apelo de uma “voz outra”, mais radical do que “o *Dasein* que chama a si mesmo”<sup>155</sup>. Podemos afirmar que ela emerge da

Íntima certeza de existir no modo do si, (no qual) o ser humano não tem o domínio; ela lhe vem, lhe advém, à maneira de um dom, de uma graça, dos quais o si não dispõe. Esse não domínio de uma voz mais ouvida que pronunciada deixa intacta a questão de sua origem (RICOEUR, 2016, p. 307)<sup>156</sup>.

Sob tal ângulo, mesmo a autonomia do *Si* do *Dasein*, entendida como autonomia radical, é apenas um produto da separação entre o *Eu* e o Ser, permanecendo “radicalmente monádica”<sup>157</sup>. Para Ricoeur, a metáfora da voz remete a um Outro, do qual origina a consciência como “atestação da ipseidade” e cujo poder de afirmação ontológica deve encontrar um equilíbrio com a injunção ética que vem da alteridade dos outros.

Isso nos possibilita, ao final desse capítulo postular que o “Mito adâmico” marcado pelo drama da queda, do desvio, da errância, contém em si uma promessa que faz do “longo desvio” pelo “texto” um caminho para si, a partir da voz que apela<sup>158</sup>. Com a virada para a linguagem, já não é o “ver” que domina, mas a “escuta”. Adão só chega a si a partir do apelo originário de um chamado vertical, expresso através de uma pergunta

---

<sup>155</sup> Ricoeur argumenta que Heidegger exagera ao afirmar que a consciência, figurada como “metáfora da voz” (*Gewissen*) seria responsável por convocar o *Dasein* a se afastar de relações consideradas inautênticas (“*on*”), separando a *ipseidade* – o processo de se tornar si mesmo – de qualquer vínculo com os outros. Essa visão enfraquece qualquer perspectiva ética quando reduz a noção de dívida (*Schuld*) ao âmbito moral. A dívida enquanto um modo de ser implica que entramos no mundo sempre num modo de endividamento, pelo qual sempre devemos algo a alguém, como a vida ou a amizade, que são dádivas impagáveis. Para Heidegger, o ser-em-dívida original não deve ser definido pela moralidade, pois o *Dasein* “deve se deixar convocar fora da perda no impessoal” e, “enquanto lançado no mundo, projetar-se em direção a possibilidades factícias determinadas” (RICOEUR, 2014, p. 416). Ricoeur critica este apelo indeterminado, considerando que ele gera um “situacionismo moral”, o que é inaceitável para a convivência ética.

<sup>156</sup> Ricoeur (2016, p. 308) se opõe a esta fórmula de Heidegger “O *Dasein* chama-se a si mesmo”, dado que o “si é chamado de mais longe”, de uma “Voz outra”. Isso nos lembra o momento da conversão de Agostinho em que ele coloca de forma singular e notável o problema da “voz narrativa”, voz enigmática, que dirigindo-se a ele, ordenava--lhe: “*Toma et legge*”. Voz que ainda hoje se dirige ao leitor, ainda antes de “ele ler”, tornando-se a voz que parece se erguer de um passado irreal, o passado do próprio acontecimento da invocação da leitura que temos da vida.

<sup>157</sup> Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur chega a declarar (1985, p. 110, nota 2): “Não seria a ontologia do *Dasein* radicalmente monádica a esse respeito?”

<sup>158</sup> Ricoeur (1995b, p. 129) trata a consciência, que ele denomina em *Autobiografia* de “coração do coração”, como o momento de “regresso” do grande desvio do “si ao si-mesmo”. A consciência amadurecida pela mediação dos signos, símbolos e textos, torna-se a “*conditio sine qua non*” do sujeito não se perder na floresta da alteridade, com risco de se alienar e assim ficar siderado para sempre de si. “O si pode voltar à casa, como Ulisses regressa à sua morada apenas no fim de uma longa viagem”.

que habita o coração de cada pessoa: “onde tu estás?”<sup>159</sup>. Pergunta dirigida à Adão (*Gn* 3,1), e retomada por Ricoeur (2014, p. 181) para assentar o “primado da ética do outro de si sobre si”.

Essa pergunta originária está expressa no mito adâmico, trazendo à tona a estrutura da própria linguagem na qual o ser humano habita, cujo implícito de todo ato de discurso é tanto a receptividade da escuta quanto a capacidade de responder. Sem tal estrutura, não haveria linguagem.

Essa estrutura dialógica da linguagem conduz Ricoeur a enfatizar que a noção de responsabilidade está intimamente associada ao sujeito da linguagem. A responsabilidade é imposta ao sujeito desde o primeiro momento em que ele realiza um ato de fala. Neste sentido, todo ato de fala é carregado de uma dimensão ética, pois envolve moralmente o sujeito no momento mesmo em que fala. Isso é mais óbvio quando olhamos para as declarações performativas, como nos ensinou John L. Austin<sup>160</sup> e John Searle, mostrando que o dizer é equivalente a fazer.

Assim, no ato de fala, sobre o qual Ricoeur se debruçou durante anos, manifesta-se, como vimos acima, que qualquer ato discursivo possui como estrutura dialógica o fato de que: *alguém diz algo para alguém sobre alguma coisa*. Neste sentido, é imperioso notar que até mesmo as declarações de constatação (indicativo) podem nos fornecer uma dimensão ética

Sob tal ângulo, podemos ver a instrução positiva do mítico de Adão, no qual “se enraíza o fundo simbólico de nossa humanidade” (RICOEUR, 1986a, p. 34), e pelo qual se desvela a compreensão da responsabilidade anterior a qualquer cumprimento de regras, enquanto capacidade de escuta e de dar resposta a nível fundamental. Isto nos permite pensar no sujeito humano em seu processo de personalidade como alguém que recebe uma tarefa, uma missão, do próprio ser-injungido. Com efeito, se a responsabilidade é

---

<sup>159</sup> Sabemos que uma análise relativa ao gênero bíblico é um tanto surpreendente na medida em que nossa tarefa é filosófica. No entanto, estamos agindo em coerência com a orientação filosófica de Ricoeur, que não teve receio de se debruçar sobre as fronteiras de outros campos do conhecimento, inclusive o da hermenêutica bíblica.

<sup>160</sup> John L. Austin surge no cenário da discussão sobre a linguagem num momento histórico preciso e será o porta-voz de todo um processo histórico da filosofia contemporânea ao revolucionar não só a filosofia analítica naquele momento, como também a linguística enquanto ciência autônoma. Ele ficou celebre na filosofia da linguagem com o sugestivo título de seu livro: *Quando dizer é fazer*, cujo título original é “*How to do things with words*”. Seu parecer marcará a filosofia de Ricoeur, ao demonstrar através da análise linguística, que a linguagem não se reduz à função indicativa (ou denotativa), o que cancelaria outras dimensões da linguagem juntamente com as funções “ilocutórias” e “perlocutórias” ricas de significação, o que impede de reduzir a linguagem à instância representativa, para desvelar sua dimensão comunicativa.

fundamental para a realização pessoal do indivíduo, ela é, até certo ponto, vivenciada como uma tarefa confiada por outros.

Isso desvela ao mesmo tempo que a estrutura dialógica da questão “onde tu estás?” do Gênesis, implica um vínculo de alteridade que se desdobra na forma de reciprocidade. Esse questionamento não se restringe ao sujeito situado em um determinado lugar, mas também na maneira como ele conduz sua vida. Após essa primeira pergunta, há outra semelhante que pertence à mesma esfera que a anterior, dirigida a Caim após o assassinato do irmão Abel: “Onde está seu irmão?” (*Gn* 4,9).

A resposta a essas duas perguntas é a mesma, na medida em que o sujeito instalado no mundo se declara um sujeito que responde. Mas ela traz uma novidade em relação ao mundo grego: a partir dela, o ser humano, conforme o universo bíblico, compreende que esta pergunta dirigida a si põe em questão todo tipo de determinismo ou fatalismo que pretenda justificar, como única resposta possível, a indiferença. Essa questão nos põe à prova e nos leva a compreender o laço de reciprocidade que existe em toda forma de agir e de sofrer humano, o que nos convoca a criar uma cultura diferente, convidando-nos a superar as inimizades e a reconstruir os laços quebrados e feridos.

Mas para isso, é preciso se dar conta do nosso vínculo de reciprocidade ontológica que a fase fenomenológica nos ajudou a compreender. É a partir deste vínculo ontológico que a experiência fenomenológica da “passividade” ou “receptividade originária” torna-se lugar no qual se desvela a “meta-categoria da alteridade” – anterior, interior, superior e exterior à consciência. Como declara a este respeito Richard Kearney (2004, p. 67):

É o outro dentro de nós que nos chama para agir em nome do outro fora de nós. Se o outro for impedido de entrar e sair de si, condenando assim o sujeito ao enclausuramento e a um ego autista, então o outro se torna outro a ponto de permanecer totalmente alienante, uma alteridade absolutamente separada que atormenta, persegue e, por fim, paralisa.

Para Ricoeur, o fenômeno da voz ao qual o si atende no mais profundo de si, é o modo mais radical de se tornar si-mesmo. É essa “voz” que “convoca” e “apela” Adão e Caim; voz de um chamado ao qual podemos nos esconder ou nos apresentar, mas nunca nos furtar.

Essa voz outra, irreduzível ao rosto do outro que vejo, é uma dimensão implícita em todo filosofar de Ricoeur. Ser ético para Ricoeur significa desenvolver um modo de escuta atenciosa, preparando-nos para ouvir esta voz outra, voz que ao lançar o apelo, realiza, na estrutura humana uma ruptura, pela qual

O eu, mais radicalmente, deve renunciar a uma ambição secretamente oculta em toda consciência, abandonar seu desejo de autopoção, a fim de acolher uma espontaneidade nutritiva e uma inspiração que rompa o círculo estéril que o eu forma consigo mesmo (RICOEUR, 1948, p. 17).

É importante que levemos essa recomendação a sério não apenas na esfera filosófica *stricto sensu*, mas também na abordagem filosófica do texto sagrado. Uma relação respeitosa com a palavra bíblica expressa a disposição do indivíduo de sair e encontrar o mundo e pensar sobre sua existência além de seus limites. De fato, é oportuno perguntar como podemos planejar um relacionamento com as Escrituras que seja tão legítimo quanto saudável?

Antes de entrar nessa questão que tentaremos responder no último capítulo, é preciso sempre refletir sobre nosso relacionamento com o tema da linguagem, entendido por Ricoeur tanto do ponto de vista de uma perspectiva pragmática, como também de uma perspectiva *alética*, ou seja, preocupada com a manifestação da verdade. Ao levar em conta esse requisito, podemos entender como o tema da linguagem está integrado ao tema das Escrituras, quando esta “visa alcançar uma realidade extralinguística e, portanto, sua pretensão de dizer a verdade” (RICOEUR, 1986a, p. 26).

Foi movido por uma dupla convicção que Ricoeur se empenhou em explorar, ao longo de sua carreira, pela via da Escritura bíblica e da literatura em geral, a descentralização do *cogito* consistente com o poder ontológico da linguagem. Não se trata de substituir o *cogito*, mas de estabelecer uma atividade de integração.

Sem cair num pragmatismo, percebe-se nos escritos de Ricoeur relativo ao tema bíblico, uma tensão entre a escuta e a resposta<sup>161</sup>, marcada pela temática do silêncio. Através do silêncio, a consideração assume a forma de uma disposição profunda de si para com o outro, um exercício fundamental de atenção. Já não se trata de agir por agir, mas de compreender o sentido do apelo que o outro me dirige e para quem eu sou chamado a dizer: “eis-me aqui”, “conta comigo”.

Para Ricoeur (2014, p. 177), esta relação de apelo e resposta constitui o fundamento ético da promessa que se faz ao outro, donde emerge a “ipseidade” como

---

<sup>161</sup> Ricoeur (2014, p. XLI) deixa claro no prefácio de *O si-mesmo como um outro*, a estrutura que diferencia dois registros relativos à estrutura relacional do perguntar e do responder, onde “se coloca em jogo a noção de *resposta*, esta não é a posta em face da noção de *pergunta*, mas de *apelo*: uma coisa é responder a uma pergunta, no sentido de desenvolver um problema proposto; outra é responder a um apelo, no sentido de corresponder à maneira de existir proposta pelo Grande Código”.



“manutenção de si”. É deste intrincamento de apelo e resposta que o tornar-se pessoa desvela a:

maneira de comportar de tal modo que outrem pode contar com ela. Visto que alguém conta comigo, eu presto conta de minhas ações perante outrem. O termo responsabilidade reúne as duas significações: *contar com...*, *prestar contas de...* Ela os reúne, acrescentando a ideia de resposta a pergunta: “Onde estás?”, feita pelo outro que me procura. E a resposta que daí deriva: “Eis-me” e que expressa a manutenção de si.

Mediado pelo silêncio, a escuta toma a forma de um agir ético, que conduz a uma ação na qual descubro a medida do que o outro me pede e a iniciativa que cabe a mim, discernindo até onde posso me manter na abertura e na promessa que faço ao outro. É, pois, pelo silêncio que o ser humano descobre então um modo outro de se pôr no mundo.

O silêncio é o antídoto ético para a tagarelice. No silêncio da escuta, não está a “preocupação” (*Sorge*) consigo, levando à indiferença ao outro (ontologia sem ética, como defende Heidegger). Através do silêncio atencioso, próprio da consideração, é que nos abrimos para a irrupção do significado da fala<sup>162</sup>. Portanto, é o silêncio que permite que a palavra diga mais e de forma diferente. Como diz Mena Malet (2006, p. 211), “silêncio libertador é tanto atestação quanto solicitude”, na medida em que promove a reciprocidade, através do diálogo capaz de envolver o sujeito no dinamismo da recepção.

Neste sentido, o silêncio não é equivalente à fala, pois é também escuta, ou seja, um modo de acolher, de buscar compreender. Se vivemos apenas na linguagem, a escuta ocupa um lugar original, porque é um modo de ser e não um modo de fazer. Por essa razão, ela escapa de uma postura marcada por uma espécie de urgência que, em última análise, pode se revelar impertinente e preguiçosa.

A palavra lançada à escuta é apenas o reflexo do ser que através dela se manifesta. Ricoeur (1990b, p. 438), seguindo a orientação de Heráclito, nos fala do silêncio como uma atitude que se expressa no ato de prestar atenção à palavra falada, devemos fazer um esforço extra para compreender o *logos*: “Não escutem minhas palavras, mas o *logos*”.

Assim, devemos dar respostas que também sejam perguntas, considerar resultados que também sejam novos começos, propor retrocessos que também façam parte de um

---

<sup>162</sup> Preocupação (*Sorge*) não tem nada a ver com solicitude (*Fürsorgen*), nem com preocupação com coisas e pessoas (*Fürsorge*). Para Heidegger, estas duas expressões estão ligadas tanto à psicologia como também à moralidade.

caminho. Sabendo que as palavras são importantes, temos em mente que os extremos da nossa condição não são representáveis<sup>163</sup>.

### 3.6. Da morte do eu à ressurreição do si: a narrativa como descoberta do ser pessoa

Sob o horizonte do mito adâmico, cujo sentido é pôr a pessoa humana, em carne e osso, ao centro de nossas preocupações, podemos dizer que Ricoeur trouxe sua grande contribuição ética ao colocar em dialética a dupla orientação arqueológica e teleológica, com a qual elabora sua hermenêutica da condição humana, até chegar a uma hermenêutica do si, na qual desenvolve sua tese de identidade narrativa. Essa identidade, como aponta muitos autores, é o coroamento de seu projeto centrado numa “poética da vontade”.

É através da articulação destes dois modos, arqueológico e teleológico, que a constituição do *Si* (*soi*) ganha relevo e põe em evidência a “imaginação criativa”, onde o ser humano torna-se, de certo modo, criador de si, na acolhida de si, visto que o caminho da constituição do *Si* só é viável através da relação dialética com os modos de ser da alteridade, pois a identidade do *Si* não coincide nunca com a simples presença da consciência a si mesma.

Para chegar a esta compreensão da identidade pessoal, o autor francês assume como ponto central a “reviravolta linguística” (*turn linguistic*) ocorrida no seio da filosofia da linguagem, na primeira metade do século XX, cujo principal nome de proa foi o filósofo judeu Ludwig Wittgenstein. A partir dessa corrente, a ideia de “imaginação criativa” toma corpo em *Metáfora viva* e nos três tomos de *Tempo e narrativa*.

Com este conceito de “imaginação criativa”, descobre-se a função central da linguagem que é desvelar uma dimensão própria do ser humano, isto é, uma “dobradiça” que faz o ser humano se definir em sua relação fundamental com o mundo, cujo eixo central, nas palavras de Tiaha (2009, P. 17) “é a carne” na qual se manifesta “a interface entre o si e o mundo”, interface que serve tanto como desvelamento da “função mediadora do corpo-próprio na estrutura do ser-no-mundo” (RICOEUR, 2014, p. 158), como também a mediação na qual se desvela a temática central em Ricoeur, isto é, a dualidade entre existência na carne e existência de si.

---

<sup>163</sup> É neste sentido que a linguagem bíblica está repleta de paradoxos e hipérboles porque, como disse Ian Ramsey (apud RICOEUR, 2006b, p. 192), ela expressa “discernimento bizarro” e “compromisso total”. Se o paradoxo desorienta, a hipérbole introduz uma lógica de “sempre mais” e intensifica todas as áreas da existência. É por ser extrema que a linguagem bíblica é apropriada: ao trazer o inaudito para nosso discurso e experiência, ela expressa não um “sobrenaturalismo”, mas uma dimensão limítrofe de nosso discurso e experiência.

Aqui se manifesta a defesa de Ricoeur sobre a dimensão ontológica do ser humano mediada e articulada pelo mundo, mediante a qual se desvela o vínculo ontológico entre “o traço de ipseidade da corporeidade” que se estende ao mundo e pelo qual o mundo se desvela como um “lugar” corporalmente habitado.

Neste sentido, compreende-se a afirmação de Ricoeur de que “o ser do mundo é o correlato obrigatório do ser do si”, de tal modo que “não pode haver um mundo sem um si que se encontre nele e que nele aja”, e não pode haver um si “sem um mundo que possa ser praticável de alguma forma” (RICOEUR, 2104, p. 366).

Essa nova dialética de si e do mundo, conduz o autor francês a compreender, sob a luz de *Ser e tempo* de Martin Heidegger, uma distinção fina entre aquilo que ele veio a denominar de “*identidade-idem*” e “*identidade-ipse*”. Como *ser-no-mundo*, Ricoeur compreende a correlação entre o si e o mundo. A partir dessa correlação, Ricoeur, seguindo Wittgenstein, lembra (2014, p 33) que o ser humano é aquele que se situa “no limite do mundo sem se confundir com o conteúdo do mundo”. Dessa distinção, Ricoeur desenvolve a dialética entre “mesmidade” e “ipseidade”, consideradas como a grande originalidade do conceito de pessoa em *O si-mesmo como um outro*, concebida como fundamental na compreensão da identidade pessoal.

Fazendo um pequeno adendo como ilustração dessa originalidade que iremos analisar neste tópico entre *identidade-idem* e *identidade-ipse*, gostaria de figurar a celebre música “Gabriela” de Gal Costa, muito conhecida dos brasileiros. Num trecho desta canção, ouve-se a personagem Gabriela repetir o refrão: “Eu nasci assim, eu cresci assim / E sou mesmo assim, vou ser sempre assim / Gabriela, sempre Gabriela!”.

Esta “repetição” orgulhosa mostra o apego da personagem com a imagem que tem de si, “imagem do espelho”, personagem cuja identidade é a identificação com uma figura fixa de si. Para Ricoeur, só é possível aceder à “arte de libertar-se” da “imagem do espelho” a pessoa que compreende sua “ipseidade”, e assim, cultiva outras possibilidades de existência, deixando-se formar pelas múltiplas proposições que o “mundo do texto”<sup>164</sup> nos abre mediante leituras que nos fazem aceder ao nosso potencial de humanidade não fixada pela “imagem do espelho”, isto é, pela noção do sujeito idêntico a si (mesmidade).

---

<sup>164</sup> Para Ricoeur, o “mundo do texto”, é também, e de modo primordial, um extraordinário “espelho” (*miroir*) não do imaginário visto em negativo, mas dos exemplos de vida, dos heróis de histórias, dos inocentes do mundo, exemplos que nos ajudam a nos enxergarmos, e, portanto, julgar com mais pertinência algumas das nossas ações ou reações às ações dos outros. Neste sentido, certas narrações nos levam a uma transformação interior.

Para que uma tal operação seja possível, é preciso que haja entre a descrição e a prescrição, um “espaço de manifestação” no qual emerge o sentido da pessoa”. É este espaço que deixa livre a manifestação do ser no qual o sujeito se compreende. Mas como falar desse ser que abre o sujeito ao sentido mais radical de si?

Ao tomar o mito adâmico como paradigma de leitura do nosso ser no mundo aberto ao outro, o que fazemos é dar visibilidade ao modo como Ricoeur coloca em movimento o axioma primeiro da fenomenologia, do “ser-como”, isto é, do “como se” derivado do “ver como”. Husserl definia que o papel da fenomenologia era captar o sentido das variações imaginativas, capaz de visar um objeto “como se”, criando assim uma tensão entre o “irreal” “como se” fosse real, o ausente “como se” fosse presente”, o possível “como se” fosse o realizado. Dessa modalidade “como se”, é possível se liberar de todo tipo de preconceito abrindo caminho para uma compreensão menos apaixonada.

Ao retomar essa estrutura do “ver como”, Ricoeur busca integrar a psicologia humana no processo do saber e do agir, uma vez que o “ver como” se acrescenta ao “dizer criativo” semântico, dado que sem as imagens não verbais, não existe imaginação. Ser e dizer remetem ao coração de uma poética da existência, na qual a pessoa é descentrada do ego e torna-se acolhida de si.

Essa dupla maneira de compreender a si, como situado no mundo e como livre em relação ao mundo, torna-se acessível através do recurso à “poética”, isto é, à capacidade humana de narrar a si dentro do texto do mundo. Neste sentido, Ricoeur (2011b, p 175) compreende uma “obra” no qual o mundo é figurado, como “ícone verbal” que desvela aspectos de nós mesmos<sup>165</sup>. Assim, o primeiro impacto dessa capacidade de ler a vida como enredada num texto é de aprender a ver, o “ver como”, somando um modo de escuta, o “dizer como” do ser, que nos conduz para à dimensão ontológica, isto é, aquela do “ser como” no mundo.

Mas compreender esse “ser-como” no mundo exige a despsicologização ou dessubjetivação da leitura do mundo. E isso só é possível se acolhermos o “mundo do texto”. Ricoeur explica o que entende com este conceito:

Entendo com isso que o que deve finalmente ser compreendido num texto não é nem o autor e sua intenção presumida, nem mesmo a estrutura ou as estruturas imanentes ao texto, mas o tipo de mundo

---

<sup>165</sup> Aristóteles em sua obra *A poética* já havia compreendido o papel cognitivo que a imaginação traz para o mundo, ao descrever a função da *mimesis*. Esta última é uma “arte poética” que serve para representar a vida humana e lhe dar significado. Longe de ser algo semelhante da “metafísica” de Platão, que faria do “ser” uma copia degradada da Ideia, a “mimesis coloca em cena a vida humana”.

visado fora do texto como a referência do texto. Nesse aspecto, a alternativa da intenção ou da estrutura é inútil, pois a *referência* do texto – o que chamo de *coisa* do texto ou *mundo* do texto – não é nem uma nem outra. Intenção ou estrutura designam o sentido, o *mundo* do texto designa a referência do discurso, não *o que* é dito, mas aquilo *sobre o que* é dito. A *coisa* do texto, eis o objeto da hermenêutica. E a coisa do texto é o mundo que o texto exhibe diante de si (RICOEUR, 2011b, p. 176).

A função referencial do texto, devolve a “objetividade” do mundo e a densidade ontológica da pessoa, para além da função *descritiva* da linguagem ordinária ou do discurso científico. Sob este aspecto, a função poética não é outra coisa senão a “suspensão da função descritiva”, que nos faz aceder “o espaço da manifestação do mundo” e nela a emergência da ipseidade humana.

Porém, ao falar da ipseidade, Ricoeur reconhece com Heidegger que já não é possível falar da pessoa como um “dado”, como uma “presença à mão”. Há algo que foge, que nos escapa como “um ponto de fuga para o infinito” desvelador de nossa temporalidade (RICOEUR, 2011b, p. 172), pondo em tensão o duplo modo de ser-no-mundo, próprio da pessoa, isto é, a “*mesmidade*” (*mêmeté*) e a “*ipseidade*” (*ipseité*).

Mas como demonstrar essa nova compreensão da pessoa sob essas duas categorias que, segundo Ricoeur, revelam nosso modo de ser? Para o filósofo francês, essa dupla maneira de ser só vem à tona com a dimensão de temporalidade, considerada como intrínseca à identidade de um ser que, coexistindo com outros, é cômico de se transformar no decorrer de uma história de vida através da qual ele próprio se constitui.

Este contexto problemático conduz Ricoeur a buscar o sentido próprio de cada pessoa numa dupla modalidade de “persistir no tempo”, operando um desdobramento entre identidade do mesmo, do *idem*, ou como ele diz, identidade-mesmidade, e a identidade do *ipse*, isto é, do *si-mesmo*, denominada de identidade-ipseidade.

Ricoeur estima que a maneira mais visível de compreender a si mesmo, nesta dupla modalidade, se dá através do que ele define, desde *Tempo e narrativa* III, como identidade narrativa. É na capacidade de se narrar que emerge, com maior facilidade, a dialética entre uma permanência no tempo enquanto *caráter* (que é o conjunto de disposições inatas ou adquiridas que conferem a cada um perfil próprio).

Ao lado dessa identidade-*idem*, no qual *persistimos* no tempo, emerge uma outra identidade relativa à *permanência* no tempo. Esse duplo modo de identidade define-se como *manutenção* de si-mesmo no tempo. Através dele, a identidade é encarada como dimensão ética, isto é, de um ser capaz de falar, de agir, de se sentir responsável, em suma

de visar uma vida boa mantendo-se fiel a si mesmo, à palavra dada apesar das inevitáveis mudanças sofridas ao longo do tempo.

Daí nasce o conceito de “ipseidade”, novidade capital e original de Ricoeur para a construção de uma “cultura da consideração” (RICOEUR, 2007, p. 483). Ricoeur busca construir sua noção de ipseidade a partir de uma estratégia de recuperação, no seio de uma hermenêutica do si, buscando um ponto médio entre duas posturas extremas<sup>166</sup>, fiel ao seu grande tema já anunciado, quarenta anos mais cedo, no começo de *O voluntário e o involuntário*, que é a de um “*cogito interiormente quebrado*”.

Neste sentido, sua forma de considerar a pessoa, nesta estratégia de recuperação, sobre uma interpretação do si humano, se situa à igual distância de uma destituição do *cogito* no estilo dos pensadores da era “pós-moderna” de inspiração nietzschiana, e de uma apologia do sujeito no estilo das filosofia da consciência, considerada como “ultrapassada” (RICOEUR, 2014, p. XV).

A partir deste postulado estratégico, reelabora-se uma noção de sujeito reflexivo a partir de sua definição de “ipseidade”, que só chega a si “mediatizado por todo universo de signo” (RICOEUR, 1969, p. 26). Para sustentar tal tese, Ricoeur busca (2014, p. XIII) elucidar duas compreensões de “identidade”, que consiste em

Dissociar dois significados importantes de identidade (de cuja relação com o termo “mesmo” ...), segundo entendamos como idêntico equivalente a *idem* ou a *ipse* em latim. A equivocidade do termo “idêntico” estará no cerne de nossas reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa, em relação com um caráter importante do si, a saber, sua-temporalidade. A identidade, no sentido de *idem*, por sua vez, apresenta uma hierarquia de significados que explicitaremos no momento oportuno (quinto e sexto estudos), e cujo grau mais elevado constitui a *permanência no tempo*; a ele se opõe o diferente, no sentido de mutável, variável. Nossa tese constante será a de que a identidade no sentido de *ipse* não implica nenhuma asserção referente ao pretense núcleo não mutável da personalidade, Isso mesmo que a ipseidade contenha modalidades próprias de identidade, conforme demonstrará a análise da promessa.

<sup>166</sup> Esse papel está diretamente ligado à posição que a hermenêutica do si reivindica em relação às filosofias do sujeito: consciente das surpreendentes oscilações nessas filosofias, divididas entre o *cogito* cartesiano com sua pretensão de ser fundacional (o “sujeito exaltado”) e o *anti-cogito* nietzschiano (o “sujeito humilhado”), a hermenêutica de Ricoeur (2014, p. XVI) “se encontra, como ele afirma, a igual distância da apologia do *Cogito* e de sua destituição”. Essa “distância igual” é tudo menos “um modo medíocre de viver” entre dois extremos. Precisamos aplicar à hermenêutica do si, o que Ricoeur nos diz sobre a ideia aristotélica do “justo meio”: longe de representar um compromisso bastardo, que teria sua fonte em uma falta de ousadia, a capacidade de ir além dos radicalismos “extremistas” é a expressão da “força silenciosa” de um modo de pensar cuja preocupação principal é “salvar os fenômenos”. É nesse sentido que a hermenêutica do si se encontra “a igual distância” das duas posições antagônicas: ela consegue ocupar um lugar epistêmico e ontológico “situado além dessa alternativa” (RICOEUR, 2014, p. 30).

Para sair de toda abstração colocada na análise desta diferenciação no coração do termo idêntico, gostaria de formular as noções de *idem* e *ipse* (dois termos latinos), a partir da sugestão oferecido pelo autor francês em um artigo intitulado *A imagem de Deus e a epopeia humana* (1968a, 112-131), presente em *História e Verdade*, no qual se faz uma referência pontual dessas duas expressões, tomando em consideração a perspectiva de um Padre da Igreja, Irineu de Leão.

Esta escolha não é aleatória. Ao nosso ver, Ricoeur se apoia em Irineu para introduzir uma antropologia do ser humano encarnado na tentativa de superar a concepção estoica associada ao dualismo ontológico, cujo peso determinou grande parte da compreensão moderna, ao separar o sujeito do mundo.

Mas o que Irineu traz de novidade? Irineu ficou conhecido pelas suas lutas contra o gnosticismo dualista<sup>167</sup>. Apoiando-se na antropologia bíblica, sustentava que todos os seres humanos, senhores e escravos, como afirma o livro de Jó 31, 15, tem sua raiz no mesmo Criador o que dá base para direitos comuns. Irineu (1991, 2, p. 25, 2) formula isso num tom poético, recorrendo à imagem da melodia:

Assim, quem ama a verdade não deve deixar-se enganar pela diferença entre cada um dos sons, nem imaginar que um músico seja o artífice e o criador desse som, e, outro, o artífice e o criador do outro [...], mas há de pensar que um único músico os produziu a ambos

Irineu prepara o terreno de superação da antiga visão que estabelecia o próximo como alguém ligado ao vínculo de sangue e de terra, como os membros de uma mesma nação. O desejo de imitar o comportamento divino, seu rebaixamento, sua disposição pelos outros, supera de longe qualquer forma de fechamento cultural. Não é a toa que Ricoeur faz homenagem a esse Padre da Igreja.

No tempo atual, Ricoeur vai marcar o divisor com sua defesa do mito adâmico, ante as tendências que desprezam a condição humana. Para Ricoeur, a defesa desse mito em união com o Padre da Igreja, implica assumir como horizonte de explicação uma determinada configuração ontológica, na qual se incorpora um conjunto crucial de

---

<sup>167</sup> Irineu criou a celebre expressão: “*caro cardo salutis*”, a carne é o eixo da salvação, com a qual buscou confrontar diretamente o gnosticismo e as várias correntes que se amparavam no dualismo estoico. Sua intenção era combater a tese que dividia o “mistério da encarnação” de Cristo e conseqüentemente do ser humano, em duas naturezas separadas. Dentre estas diversas correntes, se destacavam o dualismo maniqueísta, o intelectualismo de Origenes, o voluntarismo da escola de Maptuesia. O teólogo católico Hans Urs von Balthasar afirma que o “denominador comum” de todo dualismo gnóstico é a negação da “encarnação do Verbo”, ao afirmar a “carne como eixo de salvação”, Irineu cria as bases para pensar o ser humano encarnado. Cf. H.U.V. BALTHASAR. *La Gloire et la croix* II/1. Paris: Aubier, 1968, 28.

distinções qualitativas que estão na base de nosso respeito à vida. Neste sentido, tanto o pensar, como o sentir e julgar no âmbito de uma “ordem simbólica” ou de uma “configuração de sentido”, permitem ao ser humano compreender seu lugar no mundo, seu papel na história, que de alguma forma dão base àquilo que Charles Taylor denomina de “avaliação forte”.

Tendo sua raiz na narrativa bíblica de *Gn 1, 26-27* relativa ao ser humano “*criado à imagem conforme à semelhança de Deus*”, o mito adâmico é fonte da imaginação criativa. Trazer tal mito para o seio da filosofia permite um modo novo de compreender o ser humano, integrando na filosofia a dimensão imaginativa que necessita de “imagens” para se tornar fecunda.

Se a imaginação, como vimos acima, foi tematizada como o momento em que o ser humano toma consciência de sua “transgressão” e de sua liberdade em relação à totalidade, com Ricoeur, a imaginação desvela algo do ser humano, o “eu mais próprio”, que devia ter sido e que não foi, mas que carrega em si a promessa, isto é, o poder de reencontrar uma nova possibilidade de reconstruir a si, retomando a ponte com o divino<sup>168</sup>, mediante uma regeneração da liberdade, que ao restabelecer a livre liberdade do ser humano, lhe possibilita o reencontro com sua integridade.

Mas o que seria esse poder de imaginar? O que seria esse poder que reabilita a comunhão do ser humano com sua integridade? Como podemos agir livremente para escolher o que é bom? É aqui que a “imaginação bíblica” joga um papel importante com a noção de criação do ser humano como imagem e semelhança. Há nestes termos, como veremos, uma tensão que o termo hebraico é *yetser* (imaginação) tenta elucidar.

A partir da raiz hebraica “*yisr*”, que significa ‘criar’, ‘formar’ ou ‘dar forma a um vaso’, esse verbo se aplica tanto ao Criador quanto a Adão, ambos moldadores da realidade. No livro de Gênesis, há, pois, uma relação intrínseca entre imaginação e criação, tanto a divina quanto a humana. Na visão hebraica, Adão, ao imaginar, imita Deus em suas ações, podendo criar tanto para o bem quanto para o mal.

---

<sup>168</sup> No mito de Adão e Eva, criados à imagem de Deus, através da dialética, como veremos, com o termo “semelhança”, o primeiro casal é chamado a trabalhar com o Criador por meio de um poder concedido por Deus denominado de “*yetser*”. O nome Adão sugere até que ponto essa história está centrada no ser humano e na liberdade que Deus lhe dá para servi-lo por meio da imaginação, tornando-se pró – ou cocriador. Se o mal está presente, ele não é de importância primordial. Em contraste, o homem prometeico desafia os deuses. Para os gregos, o mal tem origem em um destino cósmico primordial que se abate tanto sobre os homens quanto sobre os deuses. A imaginação, de acordo com o mito grego, está ligada a um destino trágico que a atinge como maligna.



Já em Gênesis 3 ilustra-se duas notas de *yetser*. A nota temporal: *yetser* hoje relembra um pecado passado e projeta orgulhosamente o futuro. Adquiri-lo significa entrar na história, entre a memória e a projeção, o passado e o futuro, em um tempo marcado pela morte. Depois, há a nota ética: o ser humano agora julga o certo e o errado e age de acordo. Ele adquiriu algo divino, como Deus confessa: “Eis que o ser humano se tornou um de nós, para conhecer o bem e o mal” (Gn 3,22). A imaginação hebraica é narrada na tensão entre opostos – passado e futuro, bem e mal, Deus e o homem. Esse é o primeiro sinal de uma imaginação mediadora.

Ela também é narrada como o fruto de um roubo. Tanto uma bênção quanto uma maldição, sendo assim ambígua. Por um lado, ela é amaldiçoada: a desordem interior e a angústia são suas filhas. Diante do que é possível, o ser humano vê como seu presente é diferente de seu ideal. O trabalho humano se torna dor. Mas a imaginação também é uma bênção em ação: o ser humano é chamado a descer do assento que Deus preparou para ele, a traçar seu próprio curso, a viver sua própria história. A imaginação esconde a liberdade humana de escolher entre o bem e o mal. É uma paixão pelo possível, nosso impulso de transcender o que existe, abrindo caminho para o que poderia existir. O ser humano é associado ao plano divino de salvação pelo *yetser*, que o convida a imaginar um “outro mundo possível”.

Mas como agir livremente? De Gênesis 3 em diante, o Talmud oferece dois caminhos opostos: rejeitar o *yetser* ou integrá-lo. Para a parte pessimista do Talmud, o *yetser* é em si mesmo um mal ligado ao pecado. A piedade que cabe ao judeu fiel rejeita esse *yetser*, que leva à adoração de imagens falsas nascidas de uma imaginação equivocada e leva ao pecado mais atroz, a idolatria. Essa ética austera nasce de uma antropologia precisa; a proibição de fazer imagens de Deus reflete um triunfo do espírito sobre os sentidos.

Mas a parte mais “otimista” do Talmud admite que esse impulso existe porque Deus o permitiu. Ela sugere a integração do *yetser*: cabe ao homem torná-lo bom ou ruim. Essa segunda antropologia rejeita o dualismo que liga o *yetser* ruim ao corpo e o bom à alma. O *yetser* se abre para a história: a conversão do ser humano ocorre ao longo do tempo. Viver humanamente se define como uma “busca”, entre a criação e o fim dos tempos, de escolhas éticas diárias que levam a Deus.

Embora o pensamento hebraico não defina a imaginação, ele delinea seus contornos. Aqui estão algumas de suas características: a imaginação é mimética (imita a criação de Deus), ética (escolhe entre o bem e o mal), histórica (move-se ao longo do eixo

do tempo) e antropológica (é específica do ser humano); também parece ser mediadora, ambígua, indispensável, dolorosa. Essa visão hebraica, ao mesmo tempo desconfiada e confiante, influenciou a filosofia medieval. Ela foi misturada com a contribuição às vezes – mas nem sempre – negativa do pensamento grego.

Através do *yetser* (imaginação), que o relato do Gênesis nos legou as duas expressões “imagem e semelhança” que podem ser recuperadas em um sentido mais antropológico e rico para pensar o ser humano como sujeito capaz de se reinventar e se reconstruir, apesar de tudo o que lhe ocorre na vida.

Para ilustrar essa dimensão em perspectiva de fronteira entre filosofia e linguagem bíblica, trazemos uma interpretação realizada pelo teólogo jesuíta Francisco Luis Ladaria. Em seu livro *Antropologia teológica*, Ladaria (1983, 122-126) realiza uma exegese do texto do Gn 1,26s, onde descreve que o termo hebraico “אָדָמָה” (*adamá*) da qual deriva *adam*, o ser humano em sua totalidade e em sua condição terrestre, “criado” “à imagem e semelhança de Deus” (בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ – “*betzalmenu kidmutenu*”).

A partir desse par: imagem e semelhança, o texto bíblico desvela a construção semântica na qual se explicita um dinamismo na constituição do ser adâmico. Um dinamismo que se desvela mediante uma dialética dos pares conceituais quase semelhantes, “imagem” (צֶלֶם – *tzelem*) e “semelhança” (דְמוּת – *demut*), que formam juntos uma estrutura poética, no hebraico, chamada de paralelismo.

Ladaria, se apoiando numa leitura de Irineu de Lion e Tertuliano (1983, p. 125), mostra que a novidade deste paralelismo, manifesta-se nesta dialética dos pares “imagem e semelhança”, com o qual se desvela dois modos de ser do humano: a “imagem”, sob este ângulo, muito próxima à noção grega de “caráter”, é uma noção estática; enquanto o termo “semelhança” designa uma noção essencialmente dinâmica.

Ladaria nos mostra que para Irineu, “a imagem, é dada uma vez por todas, sendo ela, a base a partir da qual a pessoa é o que é”. Através dessa ontologia relativa ao caráter de “*imago Dei*”, o ser-humano, para os Padres da Igreja, torna-se portador da “marca do Verbo”, com a qual a divindade coloca suas digitais no ser-humano como sinal de fidelidade, comprovando que tal sinal não se destrói no ser humano.

Podemos, pois, dizer, que existe um paralelo entre aquilo que o texto bíblico diz sobre a “*imago*”, interpretado pelos Padres da Igreja, e a noção que Ricoeur elabora sobre a “identidade-*idem*”, isto é, o caráter da pessoa humana. Através da noção de “identidade-*idem*”, Ricoeur nos faz compreender um modo de ser humano mediante o qual se expressa

aquilo que existe em cada pessoa, algo de inalterável, de único e de permanente na existência humana, seu modo de perpetuação como caráter.

Mas isso não é dizer tudo sobre o ser humano. É com o termo “semelhança”, numa interpretação não correspondente literalmente às Escrituras, como diz Ladaria (1983, p. 126), que Irineu de Lion concebe, de maneira original, o ser humano como “dinamismo”, que lhe advém através do dom do Espírito. Pela mediação universal do *Logos*, o *Pneuma* (Espírito) é oferecido à carne. Através do *Pneuma*, o ser humano pode se assemelhar ou desassemelhar, à medida que busca alcançar a comunhão divina.

Neste sentido, se havia certa convergência quanto a essa dimensão única do ser humano, isto é, convergência entre Atenas e Jerusalém relativa ao termo “caráter” e “*imago Dei*”. Todavia, o universo bíblico, interpretado por Irineu, trazia algo específico, além da noção de “imagem”, de “caráter”, a saber, a noção de “semelhança”. Nisto, Irineu de Lion foi original. Podemos afirmar que, em versão moderna, Irineu antecipava a noção de “infinitude”, sem contudo, renunciar à unidade de ser que é a pessoa. *Semelhança* é, pois, o ser que somos nós quando agimos “em pessoa”<sup>169</sup>.

Essa articulação entre exegese bíblica e antropologia dos Padres, é assumida por Paul Ricoeur em seus primeiros escritos, sobretudo na obra *História e Verdade* (1968a), onde ele recorre muito a Irineu de Lion para apresentar uma imagem do ser humano coesa e antidualista, fazendo frente às correntes gnósticas do período patrístico, incluindo o estoicismo. Ricoeur (1968a, p. 125) chega a citar Irineu sob este ponto: “É preciso ser tornar-se pessoa para ser feito Deus”.

Através do termo “semelhança”, podemos dizer que existe também um paralelo entre Ricoeur e Irineu de Lion, sobretudo, quando Ricoeur elabora sua noção de “*ipseidade*”, como algo dinâmico que se revela no tempo.

---

<sup>169</sup> Para os Padres da Igreja, sobretudo, Irineu e Tertuliano, a noção de “*semelhança*”, tem quase o mesmo sentido de *ipseidade* para Ricoeur. Contudo, é preciso lembrar que tanto para Ricoeur como para os Padres da Igreja, essas duas expressões não podem ser separadas, unidas, elas expressam a “*dignidade infinita*” de cada pessoa, em sua dinâmica de infinitude, cujo sentido exprime algo inalterável, inalienável, inviolável e único do ser humano. Hoje, podemos, em consonância com a Declaração Universal dos direitos humanos (10/12/1948), falar dessa noção de “imagem e semelhança de Deus” como a própria “dignidade humana”. Para os Padres da Igreja, a defesa desta noção visava mostrar como “a dignidade” de cada ser humano, por ser imagem e semelhança de Deus, vai além de toda aparência exterior ou de toda característica da vida concreta das pessoas, indo mesmo além de toda circunstância. Através desta noção, o cristianismo desenvolveu a convicção de que todos devemos defender essa “dignidade” em qualquer contexto cultural, englobando todo momento da existência de uma pessoa – da gestação ao morrer –, independentemente de qualquer deficiência física, psicológica, social ou também moral, uma vez que tal dignidade inalienável é uma verdade correspondente à pessoa humana, para além de qualquer mudança cultural ou relativismo moral. Ricoeur assume algo semelhante quando defende uma relação ontológica, no nono estudo de *O mesmo como um outro*, para falar da gestação de uma vida e dos limites do viver, como os moribundos.

Assim, se, de um lado, a identidade-*idem* (*imago Dei*), reenvia a um “núcleo não mutável da personalidade”, que para Ricoeur implica a imutabilidade de uma identidade; de outro, o termo *ipseidade* (*segundo a semelhança*), não é incompatível com a mudança e é neste sentido que ele fornece “uma modalidade de identidade” dinâmica.

É com base nessas duas distinções que Ricoeur, em *O si-mesmo como um outro*, efetuará a oposição entre a ideia de *permanência ao longo do tempo* – subjacente ao pensamento de identidade –, com a ideia de uma “*manutenção de si mesmo*”.

Ricoeur visa, assim, lidar com o desafio da impermanência temporal que é a possibilidade de se manter fiel a si mesmo, e cuja experiência crucial é a de ser confiável, o que desvela a vantagem de inscrever a relação ao outro no cerne da relação a si mesmo.

A proposta de Ricoeur consiste em substituir a egologia pela filosofia do si-mesmo (*ipse*), enfatizando que a relação interpessoal é essencial à constituição da identidade pessoal. Embora a identidade narrativa tenha sua relevância, ela se mostra insuficiente para abarcar a complexidade da ipseidade, dado que cada pessoa pode contar diversas histórias sobre si mesma, revelando assim um drama inerente ao ato de narrar. Por isso, a reflexão sobre a identidade pessoal deve integrar a consciência moral e o desejo de “bem viver” dentro de uma “ordem simbólica”, interligando a dimensão intersubjetiva da ipseidade à ética, na qual o indivíduo se compromete com os outros mesmo diante das mudanças que possam ocorrer em sua vida.

Ricoeur se vale da categoria da promessa para elucidar a ipseidade, concebendo-a como uma forma de fidelidade a si mesmo, que permanece inabalável apesar das transformações no caráter. A ipseidade não deve ser entendida como um estado fixo, mas como um “modo de ser” que se fundamenta na capacidade de fazer promessas, envolvendo um compromisso que vincula a pessoa ao seu próprio crescimento e identidade.

Nesse sentido, a ipseidade não diz respeito a uma identidade substancial e imutável, mas à maneira como o indivíduo assume e honrar seus compromissos. Essa perspectiva reflete uma verdade existencial, ligada à confiança em si mesmo e à própria confiabilidade, culminando na ideia de “atestação”, um conceito que Ricoeur considera central em sua obra.

## CAPÍTULO 4

### DO INDIVÍDUO À PESSOA: ESBOCO PARA UMA ÉTICA DA CONSIDERAÇÃO

A intenção deste capítulo, após essa longa análise do ser que somos, centrada no “mito adâmico”, é de conduzir a nossa discussão para o segundo momento da ética de Ricoeur: a abertura ao outro, em busca de uma nova compreensão da pessoa agente e sofredora, que vai se constituindo como agente numa história que é promessa e na qual ele se encontra como sujeito convidado a se comprometer.

Essa relação de abertura e acolhida do outro em suas múltiplas formas exige uma série de cruzamentos entre teoria e prática, isto é, entre ontologia da pessoa e fenomenologia da atestação, desafiando-nos à uma mais refinada análise: da consciência de si como atestação de si e testemunha do absoluto, isto é, como abertura e acolhida da alteridade, que faz de cada um de nós um si que se compreende enquanto outro.

Mediante o método fenomenológico voltado para o fenômeno da consciência que se atesta à medida que testemunha a Alteridade que lhe vem e advém, veremos a superação do conceito de sujeito, que fez época na filosofia moderna, para permitir uma nova apresentação do tema da pessoa mediante um processo *kenótico*, isto é, de despojamento do eu, para focalizar a pessoa em seu caráter relacional e responsorial que está na base de sua constituição e origem.

Tal fato, coloca, no final deste percurso, um contraponto à definição kantiana e husserliana da pessoa em termos de autonomia, pondo-a em questão, não porque a pessoa não seja mais definida pela liberdade, mas porque se trata de pensar em uma liberdade concreta, engajada no mundo, que não pode ser separada de uma certa passividade na qual o que é exigido de mim pode se tornar minha lei, se eu consentir.

Neste sentido, caminhamos para uma nova abordagem da pessoa em sua liberdade, na qual o ser livre já não é mais uma questão de dar a si mesmo sua própria lei, mas de consentir com um dever que é exigido de mim e que eu não escolhi. Isso permite superar a noção de sujeito visto como pura abstração, que só pode ser obtida pela redução da pessoa à pura imanência e pela redução do que é manifesto ao que pode ser objetivado.

Essa nova abordagem que põe em tensão a atestação e o testemunho conduz o nossa proposta para o campo da promessa, onde a pessoa concreta é, antes de tudo, uma testemunha que permite que aquilo que a excede se manifeste e que responde a isso sem medir por si mesma. Ser testemunha de uma promessa que nos precede, é de fato assumir-se como livre numa história concreta, isto é, no sentido de alguém que aceita livremente fazer do mundo, do próximo ou de Deus a norma de suas palavras e ações, a quem busca responder, superando assim a tendência atual que acentua sempre mais o narcisismo solipsista e o cinismo individualista. Neste sentido, caminha-se para uma noção de pessoa que se descobre como alguém à medida que torna alguém para alguém e que só pode se manter de pé se for sustentado por aquilo com que se comprometeu.

#### **4.1. A consideração como um modo alético de ser**

Na nossa introdução dissemos que o filósofo Paul Ricoeur buscou renovar o conceito de pessoa invertendo o percurso kantiano, que fez a filosofia moderna centralizar tudo na razão normatiza em detrimento da pessoa, ao fazer do sujeito apenas uma abstração, obtida pela redução da pessoa à pura imanência e pela redução do que é manifesto ao que pode ser objetivado, como faz a corrente naturalista.

A partir da inversão provocada por Ricoeur, que viemos fazendo até aqui, através da passagem da questão “*quid*” para a questão “*quem?*”, foi possível mostrar que a compreensão da pessoa, se nossa leitura for correta, é muito mais ampla do que a história do sujeito, na medida em que começou muito antes do sujeito, continua depois do sujeito e continuará muito depois do chamado retorno do sujeito.

É certo que, em determinado momento de sua história, a pessoa foi entendida em termos do sujeito, reduzida ao “*quid*”<sup>170</sup>, como ocorre com o *cogito cartesiano*, mas ainda neste caso é preciso dizer que o termo pessoa resistiu a ser reduzido à pura imanência do

---

<sup>170</sup> A partir de Descartes, a filosofia ficou reduzida em saber “o que sou”? (RICOEUR, 2014, p. XIX). Como Ricoeur declara: a resposta a essa pergunta leva à fórmula desenvolvida do *Cogito*. A pessoa desde então ficou reduzida a “uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão”. Decorre, então, como constata Ricoeur, que o “eu” perde definitivamente toda e qualquer determinação singular ao se tornar pensamento.

sujeito egóico e narcísico, a fim de designar o caráter concreto do ser humano envolvido em sua carne, em suas histórias, ou seja, em suas relações e narrativas. Dessa forma, o termo pessoa passou a ser visto como incapaz de ser entendido como um simples duplo do sujeito, mesmo em uma metafísica da subjetividade.

Além disso, o termo pessoa mostra que a metafísica da subjetividade não pode necessariamente ser reduzida ao que foi chamado de metafísica da presença, que estuda apenas os seres presentes diante da mão, na medida em que pode vislumbrar uma subjetividade exposta que existe diante de algo que não seja ela mesma. É nesse sentido que Ricoeur visou reconstruir uma antropologia como ontologia-ética, procurando superar o tempo de tantas incertezas sobre a questão da pessoa.

Isso o conduz também a repensar uma ética para o tempo da ameaça técnica que nos reduz a número, cifra e massa, que, seguindo ainda Heidegger, só pode ser superado se retomarmos a questão “*quem?*”. O mérito de Heidegger, com a questão “*quem?*” foi desvelar a ipseidade como transcendência, o que permite ler essa “transcendência como intrinsecamente ética e política”, conforme analisa Juan Carlos Scannone (2019, p. 45), numa releitura latino-americana possível do autor francês.

O que Ricoeur faz de inovador é se perguntar, ao longo de sua obra *Conflito das interpretações*, se podemos, em contrapartida, nos questionar se a pessoa realmente se deixa definir pelo transcender-se da resolução, do querer-se em seu próprio ser, ou se ela não se compreende a partir de uma transcendência mais radical, que chega a perder essa forma última de reflexividade – radicalidade que funda a própria subjetividade da pessoa.

Essa é a problemática que podemos detectar em várias obras posteriores, na busca de traços do ser que se manifesta nos signos culturais e que permitem uma compreensão melhor da pessoa que somos. Para encontrar uma via apropriada, Ricoeur inicia na década de 70, como “filósofo de fronteira”, um diálogo entre filosofia e religião, na busca de compreender, mediante uma interpretação poética, o que vem a ser a linguagem do testemunho e desse testemunho o sentido de atestação.

É na busca de uma linguagem apropriada que o sentido do testemunho, muito presente na tradição judaico-cristã, realça o terceiro momento do questionamento – “o quê do ser?” –, quando nos faz pressentir enquanto uma dimensão do ser que é radicalmente outra e que implica a capacidade humana de superar qualquer forma solipsista e subjetivista. Os antigos denominam de “bem supremo”, os cristãos de “Deus”, os modernos de “dignidade”, mas cada qual tem como fundo a noção subjacente de um orientar-se do sujeito para o bem, que norteia a própria direção de uma vida.

Esse processo de orientação que deve ser mais testemunhado que decretado, não impede de ver os “múltiplos modos do ser” se manifestar numa rede de “distinções qualitativas” como afirma C. Taylor (1997, p. 89), e que por sua vez envolvem uma “avaliação forte”, de modo que cada um pode julgar a si e aos outros de acordo com o grau em que alcançam os bens em questão. Para nós, convém somente frisar o papel da orientação do sujeito na direção desse bem a ser atestado no mundo sob a forma do testemunho, que por sua vez dá o verdadeiro sentido da identidade da pessoa

Ricoeur buscou cruzar esses termos – atestação e testemunho – em alguns artigos, dos quais destacamos *A hermenêutica da ideia da revelação* inserido em *Escritos e conferências 2: hermenêutica*. A partir deles, surge dois cumes na hermenêutica da pessoa: uma do testemunho, que atesta nossa “dependência fundamental sem heteronomia” e demanda por sua vez uma hermenêutica do si que consegue se dizer como resposta ao apelo do ser que o invoca, desdobrando-se sob a égide da pergunta: quem?.

Nossa hipótese de leitura é que essa dupla hermenêutica do testemunho e da atestação, envolve uma comum problemática hermenêutica, que podemos formular mediante uma questão: quem devemos colocar no “lugar vazio” trazido à tona com a “metáfora do Gólgota” e do “túmulo vazio”? Ricoeur escolhe as testemunhas históricas que nunca cedem ao saber absoluto. É com esta escolha que se inaugura uma compreensão mais propositiva para o existir humano em busca de compreensão e de construção de uma sociedade justa, mediada por uma hermenêutica ética capaz de colocar a pessoa ao centro.

Foi isso que Ricoeur buscou aprofundar em seu estudo dedicado a “*Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*”, no qual nos mostra uma nova hipótese de trabalho, e que nos afasta de uma filosofia do absoluto para nos aproximar da hermenêutica do testemunho, isto é, de uma experiência do absoluto, frágil, e que necessita de uma consciência capaz de atestá-la. Mas isso implica acolher a dificuldade inerente a qualquer filosofia do testemunho cuja marca de dificuldade está na conjunção simultânea da dimensão da *Altura* e da *Exterioridade*.

É a solidez desse vínculo que Ricoeur verifica por meio de uma leitura orientada através de três filósofos que realmente merecem o título de “pensadores do testemunho”: Heidegger, Nabert e Lévinas. Segundo Greish (2001, p. 376) Ricoeur adota uma ordem de leitura que revela a importância crescente dos dois temas de *altura* e *exterioridade*, através da qual se revelará a potência do seu conceito: “a atestação de si”, considerada como “palavra-chave”, isto é, “senha de acesso” de toda sua pesquisa ética.



No eixo da *Altura*, Ricoeur propõe colocar em paralelo o tema heideggeriano de *Gewissen*, a “afirmação originária” em Nabert e a “glória do infinito” em Lévinas. Da mesma forma, no eixo da *Exterioridade*, ele sugere colocar em diálogo a *estrangeiridade* heideggeriana (*Unheimlichkeit*), com a mediação de outras consciências que dão “testemunho do absoluto” em Nabert e a “condição de refém” em Lévinas.

No decorrer dessas reflexões, como veremos em *Hermenêutica da ideia de revelação*, Ricoeur cria uma nova leitura da *Altura e Exterioridade*, que desemboca numa nova compreensão da revelação bíblica como abertura ao “ser-novo” de nossas possibilidades mais próprias. Todavia, se Heidegger é o primeiro pensador do testemunho, ele é aquele do qual Ricoeur mais se afasta, porque é o que menos concede altura e exterioridade, mesmo que essas duas dimensões estejam muito presentes na estrutura da análise existencial. A este respeito, Greish (2001, p. 379) afirma que Heidegger é o autor no qual se manifesta “uma altura sem transcendência que corresponde a uma exterioridade sem alteridade”

Sem se prender a essa “ontologia sem ética”, Ricoeur se deixa guiar primeiro por “um corte ético” elucidado por Jean Nabert. Esse corte ético antecede a leitura de Lévinas, em quem *Altura e Exterioridade* recebem sua expressão mais hiperbólica, um excesso concedido à própria excessividade da responsabilidade ética. Mas nada disso é possível sem construir sua noção de pessoa, na superação da filosofia do *Cogito exaltado de Descartes*, e na meditação das condições de possibilidade da acolhida do Outro.

#### **4.1.1. Testemunha da revelação: a transcendência da ipseidade.**

Em *Hermenêutica da ideia de revelação*, Ricoeur prepara o terreno para a compreensão de uma subjetividade humana mais radical que já não é senhora de si, mas a acolhida de si. Como vimos acima, o que está em jogo nesta compreensão da ideia de revelação, é a própria noção do ser humano como afirmação originária. A afirmação original, de fato, não é apenas o desejo de ser, o poder afirmativo do ser humano, é também a abertura ao ser em geral, a receptividade do absoluto que é “o poder de existir e de fazer existir”. Ao afirmar-se, o ser humano é também aquele que se torna capaz de responder ao chamado do Ser que os sinais do Sagrado nos dão a ler.

Essa compreensão de revelação e de afirmação afeta diretamente o sentido da liberdade humana. Esta não é um começo absoluto, mas uma liberdade de *resposta*. Aqui a ética encontra sua articulação com o querigma da esperança. Para Ricoeur, o *Cogito*, descentrado pela descoberta de um desejo de existir mais original do que a consciência,

é descentrado uma segunda vez ao acolher o significado que vem da interpretação de símbolos e mitos, no qual o ser inscreve o sentido de si em múltiplas formas.

Para iniciar esta relação entre *filosofia* e *teologia*, como bom escriba, Ricoeur inicia uma análise do conceito de *Revelação*, que no decorrer da história do Ocidente, devido a uma compreensão estreita, acabou se tornando opaca e autoritária. Opaca porque exigia uma “lógica do absurdo” figurada por aquilo que Nietzsche denominava de “sacrifício do intelecto”.

Diante dessa tendência, emerge por sua vez, uma outra história não menos corrosiva e perigosa: a de uma razão pretensamente senhora de si e transparente a si mesma. Através de um cruzamento dialético entre essas duas posições, visa-se promover a consideração dialógica entre fé e razão, tomando juntos algo como uma “inteligência da fé”, renovando assim o conceito de revelação e um novo conceito de razão.

Fugindo da ideia sedimentada de “verdades reveladas”, Ricoeur percorre o longo caminho que o conduz ao campo da exegese bíblica afim de haurir do tesouro das escrituras, uma compreensão mais dinâmica e viva da revelação, ao tomá-la em seu nível mais original, que subordina a si tanto o trabalho do teólogo, como do dogmático e servindo de uma fonte não filosófica à qual a filosofia é chamada a reconhecer como seu primeiro Outro.

Através de uma análise histórica, que segue os grandes exegetas bíblicos como Gerard von Rad, G. Ebeling, W. Pannenberg, Ricoeur supera em muito uma visão monolítica de revelação, e começa a compreender o tema da revelação como um modo múltiplo de “nomear Deus”, unindo em torno a esse conceito “Deus” a ideia de um “ponto de fuga que vai ao infinito”, capaz de simultaneamente unir e distinguir, no seio da linguagem, múltiplas formas de gêneros literários – profético, narrativo, legislativo, sapiencial, lírico, parabólico, evangelhos, etc. –, gêneros que falam do Ser, do Divino, sem com isso exauri-lo, e assim, desvelam múltiplas facetas do nosso ser-no-mundo.

Essa modalidade multiforme e polifônica de “nomear Deus”, vai desvelando um modo de compreensão da revelação como abertura do mundo, fazendo deste mesmo mundo uma proposição de vida. Mas para que o texto bíblico ganhe a densidade de uma poética da existência, uma abertura possível capaz de desvelar o melhor do humano, é preciso desconstruir algo inerente à ideia de revelação relativa ao conceito de “*Reivindicação*”. A palavra “reivindicação” é ambígua, podendo ter dois significados diferentes: pretensão indevida e inaceitável ou *apelo* não obrigatório.

É essa segunda noção que dá força ao tema da testemunha. Foi a não compreensão deste sentido ambíguo que levou ao beco sem saída entre uma vertente literalista, opaca e autoritária da leitura bíblica – exigindo um *sacrificium intellectus* que tem como consequência a total submissão (heteronomia total) ao veredicto de um magistério considerado como última instância na interpretação bíblica, podendo levar à deterioração fanática<sup>171</sup>; para contrapor-se a isso, instaura-se a ideia do *cogito exaltado*, isso é, “a filosofia como transparência absoluta do verdadeiro e de uma autonomia absoluta do sujeito pensante” (RICOEUR, 2011b, p. 171).

Dito isso, a noção de uma “reivindicação como *apelo* não obrigatório” conduz a “ideia de revelação à uma condição mais originária que a teologia, indo à condição de seu discurso fundamental”, pois, se constrói no nível da experiência e da vida, que levam “às pegadas de uma verdade capaz de se pronunciar em termos de manifestação e não de verificação”, abrindo uma nova “pegada da compreensão de si na qual o sujeito seria despojado da arrogância da consciência” (RICOEUR, 2011, p. 172).

Esse movimento de despojamento do ego senhor do sentido para o de discípulo que aprende o sentido do ser, só é possível mediante *as estruturas da interpretação da experiência humana*, da qual se desvela uma ideia de revelação num sentido arreligioso do termo, que alude a um “apelo não imperativo da revelação bíblica” (*ibid*, p.173).

Um tal despojamento recoloca no centro da filosofia o problema do “vazio”, ao deslocar do centro tanto a pretensão de transparência objetiva quanto a pretensão de autonomia subjetiva do discurso filosófico. Tal vazio, aos olhos de Ricoeur, torna-se o “espaço privilegiado” de “manifestação de coisas”, levando a uma nova compreensão do ser humano quando este se deixa “governar por coisas manifestas e ditas” (*Ibidem*).

Com a ideia de revelação, automaticamente cai a ideia de “verdade objetiva” avaliada pelo critério da verificação e da falsificação empírica e com ela, qualquer pretensão de “autonomia do sujeito pensante inscrita na ideia de uma consciência senhora de si”. É o conceito de verdade como *manifestação* que permite tal deslocamento do sujeito do centro, comandando agora a retomada da pessoa, cujo sentido vem à luz, com

---

<sup>171</sup> Em Uma outra leitura que é preciso evitar, é aquela do “existencialismo da miséria” muito presente no pensamento de Pascal e de Paul Tillich. Segundo Ricoeur (2011b, p. 172 ver nota), esse tipo de interpretação existencialista se estabelece num diálogo entre filosofia e teologia, na qual a filosofia forneceria as questões e a religião as respostas. Trata-se, como afirma Ricoeur, de um modo racional de demonstrar racionalmente a existência de Deus, que só pode aflorar quando o homem sente “a miséria do homem sem Deus”. Assim pensa Pascal, quando coloca o teísmo e o ateísmo no mesmo nível: “é tão perigoso o homem conhecer Deus sem conhecer sua miséria quanto conhecer sua miséria sem conhecer o Redentor que pode curá-lo. Um só desses conhecimentos faz a soberba dos filósofos que conheceram Deus e não sua miséria, ou o desespero dos ateus que conhecem sua miséria sem o Redentor”

a ideia de revelação, quando essa “comanda o reconhecimento da verdadeira *dependência* do ser humano que não é sinônimo de heteronomia” (RICOEUR, 2011b, p. 175).

Com esta novidade que emerge do espaço vazio, o subjetivismo e o psicologismo cedem lugar a uma experiência fundamental, convidando-nos a valorizar o “espaço de manifestação das coisas, antes de nos voltarmos para a consciência do sujeito pensante e falante”. É esta direção ou orientação para o “espaço da manifestação” que permite uma nova definição de revelação e de filosofia, num diálogo vivo entre Atenas e Jerusalém, entre a “memória grega, de onde provém a questão: *τι τὸ ὄν* – o que é o ser? com “a fonte judaica”, na qual se abre esse “espaço de manifestação” do religioso, do Outro<sup>172</sup>.

Podemos nos perguntar: qual o interesse nesta redefinição de revelação? Ricoeur (2011b, p. 175) reconhece a contingência da resposta, uma vez que é preciso passar pelo “gargalo de um fato cultural”, isto é, “das culturas do livro”, o que implica acolher no seio do filosofar as “escrituras” como “palavra revelada” que se dá a interpretar.

Mas se de um lado, a experiência do *Sinai* é particular, por outro, a experiência bíblica enquanto experiência levada à palavra escrita, permite acolher a *manifestação do mundo pelo texto e pela escritura*, abrindo uma correlação entre função *revelante* das escrituras e função poética<sup>173</sup>. Neste ponto de intersecção entre função revelante e função poética, a análise filosófica encontra sinais de revelação que podem responder ao apelo não imperativo da revelação bíblica.

Uma tal correlação implica uma reformulação do próprio conceito de hermenêutica, convocada a traduzir no mundo, nosso modo de ser no modo de se exprimir, fazendo a passagem do não dito ao dito, do não expresso e implícito ao tematizado e articulado. Para isso, a hermenêutica de Ricoeur assume toda densidade

---

<sup>172</sup> Para Ricoeur (2015 p. 36), o *encontro* da fonte judaica com a origem grega é a interseção fundamental e fundadora da nossa cultura: “a fonte judaica é o primeiro “outro” da filosofia, o seu outro mais “próximo”; o fato abstratamente contingente desse encontro é o próprio destino da nossa existência ocidental. Dado que existimos a partir dele, esse encontro tornou-se necessário, no sentido em que é o pressuposto da nossa realidade incontornável”. Um filosofar que se deixa orientar pela questão de origem grega, torna-se fecundo quando promove um movimento de “proximidade” e de “distância” que pertencem inelutavelmente à estrutura da nossa memória cultural.

<sup>173</sup> Com a experiência do *Sinai*, e antes dela, com a experiência do chamado de Abraão, surge no seio bíblico o veio da narração, considerada por Ricoeur (2011b, p. 153) como a “primeira linha de ruptura com o mundo grego”, uma vez que a força da narração é designar Deus não como uma ideia, um princípio, um ideal, ou como uma figura espacial do cosmo, mas como uma figura histórica, agindo historicamente. Neste sentido, o que a narração torna visível é o “caminho em direção ao *acontecimento* ou acontecimentos fundadores, como a impressão, marca, sinal de Deus [...]. Esta marca está na história antes de estar na palavra. É só em caráter secundário que ela está na palavra, enquanto essa história é levada para a linguagem, para a palavra da narração”.

nessa articulação. Sendo ela uma *heurística* do sentido do texto, a função poética que lhe é intrínseca, exige três conceitos precatórios: a primeira versa sobre a “escrita”.

Ricoeur compreende como “fenômeno da escrita”, algo que vai além da mera fixação material da palavra viva. Para ele, a escrita é uma relação viva com as coisas ditas, produzindo um “discurso autônomo” em relação à intenção do autor. Neste sentido, o texto (a *coisa* do texto – como diria Gadamer) se torna autônomo em relação à intenção do autor. É graças a essa autonomia do texto em relação ao autor, que o mundo do *texto* pode fazer o mundo do *autor* se revelar.

Este conceito de autonomia do texto conduz ao segundo conceito: o da *obra*. Ao produzir o discurso como uma obra, dentro de determinado gênero, com códigos de composição, as obras recebem uma configuração única denominada de estilo. Esse processo da “composição” ou “configuração” da obra colabora, no fenômeno da escrita, para a exteriorizar e objetivar o texto, tornando o texto um “ícone verbal”.

Por fim, chega-se ao conceito central de “o mundo do texto”:

Entendo com isso que o que deve finalmente ser compreendido num texto não é nem o autor e sua intenção presumida, nem a estrutura ou as estruturas imanentes ao texto, mas o tipo de mundo visado fora do texto como a referência do texto. Nesse aspecto, a alternativa da intenção ou da estrutura é inútil, pois a referência do texto – o que chamo de coisa do texto ou mundo do texto não é nem uma nem outra. Intenção ou estrutura designam o sentido, o mundo do texto designa a referência do discurso, não o que é dito, mas aquilo sobre o que é dito. A coisa do texto, eis o objeto da hermenêutica. E a coisa do texto é o mundo que o texto exhibe diante de si.

Com essa tríplice estrutura preparatória – autonomia da escrita, exteriorização pela obra e referência a um mundo, é possível edificar a função revelante do discurso poético-narrativo central à experiência bíblica. Isso já serve para abrir caminhos para uma nova compreensão da pessoa não mais presa à função *descritiva* da linguagem ordinária e sobretudo do discurso científico. A revelação bíblica compreendida como desvelamento poético revela a função poética da existência, ao pôr em “suspensão”, como na poesia, a função *descritiva*, e indo além da antiga compreensão de conhecimento como adequação a um real de objetos que submete tudo ao critério de *verificação* empírica.

Ao suspender uma função referencial de primeiro grau<sup>174</sup>, Ricoeur (2011b, p. 177), almeja, como Marcel, ter acesso, mediante uma “reflexão de segundo grau”, a uma

---

<sup>174</sup> A ideia de referência de “primeiro grau” é usada aqui em referência a uma usurpação que a função descritiva arrogou para si, fazendo da vida cotidiana como a vemos o único campo exclusivo de análise.

“função referencial mais primitiva, mais original”. Neste ponto, o sujeito já não pode mais se separar das coisas como objeto diante de um sujeito. Das ruínas dos discursos especulativos, passando pelo discurso científico em sua pretensão de absoluto e de palavra última e definitiva, a função poética como Ricoeur (2011b, p. 178) analisa permite redescobrir o texto como “referência desdobrada”:

A Atlântica submersa debaixo de nossas redes de objetos submetidos à dominação de nossa preocupação. A emergência desse solo primordial de nossa exigência, desse horizonte original de nosso ser é a função relevante coextensiva à própria função poética.

Neste ponto, a função poética esclarece uma nova modalidade de verdade que escapa à criteriologia da adequação, da falsificação e da verificação:

A verdade já não quer dizer verificação, mas manifestação, isto é, permitir a existência do que se percebe. O que se mostra é uma proposição do mundo, de um mundo tal que eu possa habitá-lo para projetar nele um de meus possíveis mais próprios. É neste sentido de manifestação que a linguagem, na função poética, é a sede de uma revelação (RICOEUR, 2011b, p. 178).

Neste sentido, é possível uma nova compreensão da revelação num sentido não bíblico, provocado pelo uso analógico do termo decorrente dos vários gêneros literários que buscam nomear a Deus sem nunca lhe esgotar o sentido, desvelando uma “voz outra” para além da voz do profeta, ressaltando assim a “primazia da coisa dita sobre a inspiração do narrador”, aberto à manifestação, isto é, ao “acontecimento gerador de história” que vem à linguagem pela narração.

Tais expressões: *inspiração*, *manifestação* convida a colocar as expressões originais da fé bíblica sob o signo da função poética, função descobridora, heurística do “ser-novo” do humano como pessoa. Através da função poética se materializa o sentido da “referência desdobrada”, que faz com que os grandes gêneros literários aponte para uma nova compreensão sempre viva do que se revela. Assim, o “alvo de referência implícito a todo texto o abre para um mundo, o mundo bíblico”, isto é, para os múltiplos mundos mostrados diante do livro pela narração, pela profecia, pela prescrição, pela sabedoria, pelo hino.

Através dos gêneros literários, emerge a “proposição de mundo”, que na linguagem bíblica se denomina de “mundo novo”, “Nova Aliança”, Reino de Deus. Tal proposição é a “coisa” do texto bíblico mostrada na frente do texto”. Assim, a abolição

---

Neste sentido, Ricoeur recorre sempre a noção marceliana de “reflexão de segundo grau”, para aceder a uma experiência fundamental mais original e primitiva.

da referência aos objetos de nossa manipulação, mediada pela *epoché*, faz aparecer o mundo de nosso enraizamento original. É esse “ser novo” projetado pelo texto bíblico que desvela que tal poder de projeção desse mundo é um poder de ruptura e de abertura que nos arranca dos objetos intramundanos onde nosso ser velho fica emaranhado.

#### 4.2. Do mundo do texto ao sentido do testemunho

Ao fazer menção desta dimensão profunda e transcendente do *mundo* do texto em relação ao sujeito, Ricoeur postula o emergir da pessoa como testemunha do absoluto e não mais como sujeito do saber absoluto. Jervolino chega a insinuar que esta transcendência em Ricoeur é a transcendência própria do amor, que subverte o sujeito mais radicalmente do que a angústia da morte.

Segundo Jervolino, nessa transcendência, o ser-humano não busca tanto preencher a lacuna entre seu ser e sua essência, mas sim existir de modo a buscar equilíbrio em sua própria inadequação em um projeto ou preocupação de ser-com, que busca primeiro responder com a simples escuta. É esse movimento que desvela o sentido da ipseidade humana sempre marcada pela dramaticidade do existir entre a angústia que faz escolher e o amor que leva a se doar. Certamente não se trata de substituir ingenuamente o amor pela angústia como um meio de revelar a própria ipseidade, como se tal substituição fosse evidente. Ainda precisamos mostrar como é possível passar da primeira concepção de ipseidade heideggeriana para a outra, isto para a ipseidade que nasce do apelo de uma voz outra, e como é possível ordenar a primeira à segunda.

Se, de fato, a ipseidade é transcendência, não é apenas uma questão de privilegiar um aspecto dessa transcendência, mas de elucidar o próprio significado da transcendência. A questão é saber se, ao se tornar si mesmo, este “si” é apenas uma questão de compreender melhor o que eu já sou com base no meu “ser lançado” no ser (*jetté au être*), ou se é uma questão de se tornar radicalmente outro e, portanto, de ser capaz de morrer para si mesmo pela graça de um encontro inesperado com o ser que me carrega e me transforma.

Através da análise e redefinição do conceito de “revelação”, Ricoeur (2011b, p. 181) opta a pensar a pessoa como “testemunha”. O termo testemunha é considerado como “categoria mestra da compreensão de si”. Neste sentido, uma pessoa concreta é, antes de mais nada, uma testemunha que permite que aquilo que a excede se manifeste e que responde a isso sem compará-lo consigo mesma. Foi justamente isso que ficou subjacente na terceira parte de *O voluntário e involuntário*, quando Ricoeur tematizou “o caminho

do consentimento” como acolhida do “involuntário absoluto”, do ser que não me dou, da vida que recebo, do inconsciente que me habita e da Transcendência que me constitui.

Sem o ato de consentir a esta verdade que me ultrapassa, a vida seria carregada de negatividade, até o ponto de ser recebida, declara Ricoeur (1948, p. 418) como “desgraça constitutiva da existência humana”, na qual

Tudo o que me torna único me limita; a riqueza obscura de minha consciência é também sua falha; a vida que me carrega está repleta de ameaças e um dia me trairá. Sou limitado por aquilo que me enraíza.

Diante de tal abordagem, Ricoeur percebe a tendência constante do “homem moderno” como Sísifo, cujo reflexo mais visível é o *L’homme revolté* de Albert Camus. Para contrapor a tal visão pessimista, Ricoeur (1948, p. p. 603) desenvolve a análise do consentimento que dá base para a sua futura hermenêutica da testemunha. A testemunha é de fato livre, mas no sentido de que aceita livremente fazer do mundo, do próximo ou de Deus “a condição de toda escolha possível”, signo de uma “liberdade *somente* humana”. Neste sentido, a liberdade não é tão livre a ponto de dar a si mesma sua própria lei<sup>175</sup>, mas de reconhecer que sua liberdade é concreta, encarnada no mundo, inseparável de uma certa passividade pela qual isso que me é exigido pode se tornar minha lei, se a isso eu consinto<sup>176</sup>.

Sob tal ótica, testemunha e atestação, religa de maneira original, o programa inicial de um sujeito acolhedor do Ser que exige, em contrapartida, uma pessoa capaz de atestar essa alteridade fundamental que a constitui, considerando a atestação como capacidade reflexiva que não se põe, mas que acolhe a si ao acolher o ser que a faz vir a si. Equilibra-se em Ricoeur, uma perspectiva entre o *Mesmo* e o *Outro*, da *afirmação originária* e da *alteridade*, mediante um “engajamento ontológico” (*engagement ontologique*), que emerge desta “categoria mestra do testemunho”.

---

<sup>175</sup> Kant em *Fondements de la métaphysique des moeurs*, define a liberdade como autonomia no começo do parágrafo denominado *L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité*, onde afirma que: “A autonomia da vontade é essa propriedade que tem a vontade de ser para ela mesma sua lei [...]. O princípio da autonomia é portanto escolher sempre de tal forma que as máximas de nossa escolha sejam compreendidas ao mesmo tempo como leis universais nesse mesmo ato de vontade”. Nessa perspectiva, segundo Ricoeur, a revelação só poderia ser heteronomia.

<sup>176</sup> Em *A hermenêutica da ideia de revelação*, Ricoeur põe junto autonomia e heteronomia, visando criticar uma compreensão kantiana que expurga toda ideia de heteronomia, quando essa na verdade desvela dimensão de nosso ser-no-mundo, marcada pela “passividade”, isto é, pela ideia de “dependência original na ordem da palavra, do querer e do ser”. Neste sentido, o *Decalogo (Torah)* para os judeus é a Lei de um povo livre, sendo essa mesma ideia estranha ao simples conceito de heteronomia, sem que ela deixe de refletir a Alteridade constitutiva do si-mesmo.



Em 1972, o conceito de testemunha se torna central nas obras de Ricoeur. Sendo um assíduo convidado de honra dos colóquios organizado por Enrico Castelli, na Itália, Paul Ricoeur era chamado cada vez mais a reativar as antigas lições de seus anos de aprendizagem dos encontros de “Sextas-feiras” – *dans la Rue de la Santé*, onde o filósofo existencialista, Gabriel Marcel, habitava.

É por ocasião dos colóquios de Castelli, que Ricoeur desafia o pensamento filosófico a pensar as “testemunhas do absoluto”. Sem adentrar na hermenêutica que daí decorre, o que nos importa é retomar os frutos dessas conferências ricas de uma compreensão da pessoa que vem a si na acolhida de si pelo testemunho que faz do ser, rompendo assim com qualquer tendencia naturalista e formalista kantiana.

A testemunha é de fato livre, mas no sentido de que aceita livremente fazer do mundo, do próximo ou de Deus a norma de suas palavras e ações. Ele pode, então, descobrir que está de pé apenas por ser sustentado por aquilo com que está comprometido.

Vimos que essa compreensão da liberdade só pode aparecer nas situações concretas da existência, porque é nessas situações que é possível entender que o que me toma, às vezes totalmente, é também o que me dá a mim mesmo e, portanto, me torna livre. Conseqüentemente, nenhuma lembrança do que eu era e nenhuma antecipação do que seria possível eu me tornar pode elucidar a transcendência da minha singularidade, que é de uma ordem inteiramente diferente da transcendência da minha vida passada ou da minha vida futura, na medida em que só pode ser vislumbrada no compromisso do testemunho.

Mas como tematizar essa “categoria mestra”? Ricoeur (2011b, p. 181) defende que tal categoria toma relevo no universo da narrativa bíblica, devido à força desse discurso designar melhor a “autoimplicação do sujeito em seu discurso”, capaz de entender melhor o que vem a ser um “sujeito pensante, formado e moldado pela própria palavra poética”.

Neste sentido, a noção de testemunha do absoluto é um limite ao orgulho do “eu soberano” de Descartes. Acolher o outro como constitutivo de si, é pôr limite à pretensão de uma autonomia como pensou Kant. O *Cogito* ferido toma a figura de um *Cogito* intermediado por um universo de signos, desvelando a dependência fundamental de um sujeito que não dispõe, como pretende Descartes, de uma intuição imediata de sua existência e de sua essência como pensamento.

Além desse limite que desvela uma “falha” no coração do *cogito* incapaz de coincidir consigo mesmo, como vimos em *L’homme faillible*, através do estudo da

psicanálise freudiana, toma-se maior consciência das ilusões da consciência, ponto cego da reflexão. A partir dessa passagem pelos sinais e pela análise clínica do divã, é preciso reconhecer que “toda reflexão é mediata” (RICOEUR, 2011b, p. 182).<sup>177</sup>.

Neste sentido, Ricoeur chega a considerar que a filosofia da reflexão, como foi pensada por Nabert não é uma filosofia da consciência, se por consciência entendermos a consciência de si mesmo. Neste sentido, ao tomar consciência disso, o filósofo tem como tarefa desenvolver uma nova propedêutica capaz de elucidar seu ser mais profundo, isso exige decifrar os sinais que o absoluto deixa de si na história:

A tarefa do filósofo guiado pelo símbolo seria romper a muralha encantada da consciência de si, quebrar o privilégio da reflexão [...] o ser que se coloca no *Cogito* ainda deve descobrir que o próprio ato pelo qual ele se arranca da totalidade não deixa de participar do ser que o interpela em cada símbolo (RICOEUR, 2011b, p.182, nota).

Se o sujeito não dá a si mesmo o ser, ele então só pode ser testemunha de algo que o ultrapassa, algo que é a transpossibilidade de sua existência. Neste ponto, assumindo a linguagem de Nabert, a categoria de testemunha transforma-se numa maneira de compreender o sentido da pessoa que ao aprender a refletir sobre si, compreende a reflexão como “apropriação de nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser, através das obras que confirmam esse esforço e esse desejo” (RICOEUR, 1990b, p. 19).

Essa atividade transforma completamente o sentido da filosofia do sujeito em filosofia como tarefa do tornar-se pessoa, num processo que vai da necessária desconstrução do “falso eu”, da “falsa consciência de si”, através de um “trajeto inverso”, que conduz da representação de si ao ato de si, que é a acolhida da existência em sua dualidade dramática, como vimos no primeiro capítulo, marcada pela dupla relação entre: “uma afirmação que a institui e passa a sua consciência e uma falta de ser que atesta o sentimento do erro, do fracasso e da solidão” (RICOEUR, 1990b, 216).

É dessa desigualdade de si consigo mesmo que marca o emergir da pessoa como consciência já não exaltada e exilada, mas como tarefa, tarefa que a filosofia coloca no “lugar vazio” não mais preenchido pelo eu soberano, mas da arte de “se apropriar da afirmação originária através dos signos de sua atividade no mundo ou na história”. É este

---

<sup>177</sup> A luta de Ricoeur é mostrar desde o início de sua tese que “não existe consciência imediata de si mesmo”. neste sentido, a primeira verdade, a do *eu penso, eu existo*, continua tão abstrata e vazia quanto invencível; ela tem de ser ‘mediada’ pelas representações, pelas ações, pelas obras, pelas instituições, pelos monumentos que a objetivem; num sentido amplo do termo, é nesses objetos que o *Ego* tem de se perder e se achar.

movimento que faz da filosofia uma Ética, do sujeito pessoa, do si abertura e acolhida, do ser humano testemunha.

Ao levar avante esse dado fenomenológico do lugar do testemunho de uma verdade que ultrapassa o sujeito e que o depõe, descobre-se o sentido positivo de nossa dependência fundamental. Ricoeur elucida esse caráter reflexivo do esforço através do método hermenêutico como tarefa ética de tornar-se pessoa. É através da hermenêutica, que emerge uma dialética entre o ser que sou primordial, unido ao ser e o ser que me torno na situação histórica em que vivo. Através da hermenêutica, a reflexão como esforço ganha um aliado na construção de si como testemunha dos “signos que o absoluto deixa de si” na história e na qual me constituo.

Dizer que a reflexão é mediada é compreender que existe no ser da pessoa algo de pertencimento e de distanciamento, de ser-no-mundo e de ser que se projeta no mundo. De ser que acolhe a si na existência e de ser que se deixa envolver pelo apelo radical que o descentra. Ricoeur inova a hermenêutica com uma compreensão da pessoa neste movimento de pertencimento e de distanciamento. Ao compreender o sentido de pertencimento, desconstrói-se na raiz qualquer pretensão de um “eu exilado do mundo”, que o idealismo elevou à última essência.

A noção de pertencimento desvela com clareza a “condição ontológica *finita* da compreensão de si”, impondo um limite intransponível a qualquer pretensão científica de querer esgotar o sentido do ser da pessoa. Qualquer pretensão de dizer o todo é sempre precedida por uma relação que a envolve e a supera. Já não há um “eu” para um “objeto”, pois, todo sujeito está incluído no objeto que ele busca compreender:

A hermenêutica declara que a problemática da objetividade pressupõe antes dela uma relação de inclusão que engloba o sujeito pretensamente autônomo e o objeto pretensamente em oposição. Essa relação inclusiva ou abrangente, eu a denomino pertencimento (RICOEUR, 2011b, p. 183).

Com essa inversão para o “ser-no-mundo”, ou o “*cogito no interior do ser*”, a teoria reflexiva fica abalada, perdendo seu lugar seguro. Mas Ricoeur não se dá por convencido pela canto da sereia próprio da corrente da desconstrução que visa a destruição completa de qualquer resquício da reflexão. Perder a primazia do *Cogito soberano*, não equivale a dizer que “a reflexão desaparece”. Seu estatuto é de “reflexão secundária”, no sentido que Gabriel Marcel emprega. Trata-se de um movimento de “segunda navegação”, de “recuperação”, ou como diz Nabert, de “reapropriação” de si.

Neste sentido, só é possível sair de uma “via curta” através da descoberta de um *distanciamento* que desvela a reflexão, não mais como senhora de si, mas como um modo de ser do sujeito que vem a si. Sem *distanciamento*, isto é, sem “reflexão secundária” não teríamos nem mesmo consciência de pertencer a um mundo, a uma cultura, a uma tradição. A noção de distanciamento é a própria instância crítica, originalmente ligada à consciência de pertencimento.

Através da descoberta do distanciamento, a pessoa abandona qualquer identidade estável, qualquer fixação em uma representação de si mesma, para redescobrir a flexibilidade de uma existência em movimento, da existência pessoal. É possível aqui retomar uma tese que o próprio Ricoeur (1999a, p. 199) lançou sobre personalismo, universalizando-a: trata-se da ideia de *crise*. Ela pertence ao sentido de ser de uma pessoa: “perceber minha situação como uma *crise* é não saber mais qual é o meu *lugar* no universo”. Não saber o próprio lugar, não entender como o mundo cotidiano no qual nos encontramos não se encaixa mais, pode ser o resultado dos dramas da história.

A historicidade essencial da pessoa, conforme previsto por Husserl, mostra claramente que o aspecto mais íntimo de si mesmo pode ser questionado por uma crise econômica ou política, que uma mudança repentina de situação pode questionar a crença na identidade estável de uma pessoa, pode comprometer sua capacidade de se manter no mundo. No entanto, esse “deslocamento” que Ricoeur vê como constitutivo da “atitude-pessoa” também pode ser entendido como o sentido de ser da pessoa além do domínio político, ou seja, além do mero conceito legal de pessoa. A crise aqui também não é a do ego transcendental que se autoconstitui, que nunca cumpre totalmente a promessa que faz a si mesmo. De fato, essa crise, que consiste em discernir a si mesmo como ignorante de seu lugar, diz respeito à transcendência da pessoa. A identidade da pessoa se baseia em seu ser-deslocado, e é por isso que a pessoa não é, antes de tudo, um “eu” que depois se desloca para o mundo e se compreende nele, ou não se compreende mais nele. De fato, é somente por meio da transcendência que a pessoa pode se mover em direção a si mesma e, assim, existir no mundo, no meio de uma experiência que nos leva e nos transforma propriamente em sujeito dessa experiência.

Toma-se pé do polo “subjetivo”, no momento da crise da pessoa, que corresponde ao do mundo do texto na ordem “objetiva”. Mas a crise não é a palavra final. Através da crise, o sujeito redescobre novas possibilidades e busca refletir sobre o próprio destino. Neste ponto, a perspectiva de Ricoeur sobre a revelação como função poética traz novas aberturas de mundos possíveis. A noção de “mundo do texto” e da autonomia do texto

frente ao autor, permite um deslocamento sadio, onde o sujeito diante do mundo não busca “descobrir” mais a intenção do autor (um destino que tenho que seguir, uma sina que tenho que pagar, um carma que preciso carregar), supostamente escondida atrás do texto, mas a partir da qualidade de ser-no-mundo, perceber o mundo que se abre à sua frente, como referência do texto. Assim, o conceito “subjetivo” não é de sujeito separado do mundo, mas de apropriação, considerada como “ato de *se compreender diante do texto*” (RICOEUR, 2011b, p. 184). Temos aqui a centralidade do testemunho, marcado por uma nova compreensão da pessoa chamada a se compreender. E Ricoeur explica o seu conceito de compreensão:

Compreender-se diante do texto não é impor-lhe sua própria capacidade finita de compreender, mas expor-se ao texto e receber dele um si mais amplo, que seria a proposta de existência respondendo de forma mais apropriada à proposta de mundo.

A compreensão é o contrário de uma constituição da qual o sujeito teria a chave. Nesse sentido, seria mais justo dizer que o si é constituído pela ‘coisa do texto’. Sem a noção de crise que o distanciamento elucidada, a pessoa não seria tarefa, mas um dado, uma ficção, um postulado jurídico. Com a noção de crise, Ricoeur deixa um legado: pessoa é um ato de tornar-se, um movimento que exige renúncia, lucidez de quem luta contra a falsa imagem sempre insurgente a si.

Neste sentido, a categoria mestra da testemunha introduz o desmantelamento de um literalismo de si, de qualquer fundamentalismo, de qualquer cientificismo. A categoria do testemunho introduz a dimensão de *contingência histórica* que falta à obra, que sob o viés da semiótica, tende a se fechar em sistema fechado de signos, sem referência extralinguística.

Essa noção de contingência histórica choca-se diretamente com o caráter fundamental da autonomia, no momento em que faz o itinerário interior da consciência depender da contingência de acontecimentos externos, que põe à prova o sujeito em seu caminho de personalização. É neste momento que Ricoeur coloca a filosofia na prova fundamental: como ela lida com o “momento da história de um caráter absoluto”?

Essa questão só tem sentido se a consciência for capaz de aceitar, com humildade, o que a supera. Mas é possível que ela negue que nunca tenha sido superada ou que possa ser, fazendo de si mesma a regra absoluta e o modelo de todas as relações em que esteja envolvida a justificação do eu. Para uma tal perspectiva, tudo se reduz à consciência. Já não há espaço para as testemunhas. É isso que faz a corrente racionalista ao se colocar

numa torre fortificada que gira em torno da própria autonomia. Recusar a contingência histórica é negar a abertura ao que vai além de si. A luta contra o arbitrário, constitui o núcleo de uma filosofia incapaz de abrir-se a alteridade, de tornar-se pessoa.

É neste sentido, e como posição estratégica que Ricoeur assume a categoria da revelação que reabre o sentido da testemunha numa função poética que descortina dimensões mais profundas de si. A renúncia a qualquer pretensão da consciência de se constituir é o caminho para a pessoalização, quando nos damos contas de que a “reflexão concreta”, transformada pelo vínculo ontológico com o mundo, se dispõe a se juntar à “afirmação originária que me constitui mais do que eu me constituo”.

Com essa junção, a reflexão abre caminho para a “hermenêutica do testemunho”, tornando-se capaz de testemunhar o si como “afirmação absoluta do absoluto”. Neste sentido, a afirmação originária tem algo de profundo, algo que a impede de coincidir consigo mesmo: ao afirmar a si, a pessoa torna-se afirmação absoluta do absoluto porque:

Tem algo de indefinidamente inaugural e só diz respeito à ideia que o eu se faz de si mesmo. Ela não é, em hipótese alguma, uma filosofia reflexiva, uma experiência; ainda que numericamente idêntica à consciência real em cada um, ela é o ato que realiza a negação das limitações que afetam o destino individual. Ela é *despojamento* (RICOEUR, 2011b, p. 186).

O movimento de *despojamento* é “o único capaz de levar a reflexão ao encontro dos signos contingentes que o absoluto em sua generosidade deixa entrever de si mesmo”. Uma tal declaração não pode mais ser kantiana. A filosofia transcendental de Kant impede a abertura a uma transcendência que só o testemunho é capaz de figurar. Para Kant, a ordem moral por si só basta. Mas o injustificável do mal não permite um simples platonismo da iluminação, pois, o mal injustificável impede-nos de conciliar nossa veneração com a sublimidade da ordem moral. O mal nos obriga ao despojamento.

O testemunho ganha lugar nobre quando é capaz de provar com a vida (martírio, *martiria*) a possibilidade de que o injustificável pode ser superado e já foi superado aqui e agora, abrindo caminho para a afirmação originária. Exegese de si e exegese dos signos tornam-se a dupla face da hermenêutica do testemunho como caminho de que o ser humano pode se superar, pode vencer o que o impede de viver, pode desatar os nós que o prendem na memória infeliz do ressentimento e da mágoa, para se abrir a um “horizonte de expectativa” como espaço de reconstrução de si. Em outras palavras, o testemunho reabre o caminho para a hermenêutica da atestação, da capacidade humana de superar a si em vista de um si melhor.

Não havendo mais a possibilidade de fundar o sujeito sobre o “túmulo vazio”, resta somente acolher uma existência *finita* como a nossa, através dessa apropriação que é um ato crítico, capaz de nos precaver de qualquer autoengano. Sendo impossível uma “consciência unitiva”, que seria uma via “para o saber absoluto”, no qual a consciência teria acesso a uma consciência do absoluto e de si mesma, cabe agora escolher com lucidez entre duas logicas: a do testemunho do absoluto ou a do saber absoluto.

Se o saber absoluto nos deixa no deserto da vida, o mesmo não acontece com as testemunhas, isto é, seres de exceção, pessoas que marcam a nossa vida, que encontram, como dizia Bernardo de Claraval e com ele os medievais, a *via da eminência*, isto é, pessoas que expressam com a própria vida de eminência as marcas de uma personalidade que vencem o mal com o bem, que buscam superar a inimizade com o amor aos inimigos, que operam em si a acolhida do outro, indo além de si e que se dispõem a despojar-se de si quando a causa pela qual lutam e vivem, lhes chama a testemunhar com a própria vida.

Ao falar da testemunha do absoluto, Ricoeur (2011b, p. 195) defende a noção de uma dependência fundamental sem heteronomia. Mas como isso é possível? A dificuldade de pensar e articular um tal testemunho que supere a crítica preconceituosa moderna, só é possível se superarmos, mediante o conceito redefinido de revelação, não mais como um conceito que “descreve o destino do mundo por detrás das ações humanas”, mas como aquilo que desvela novas possibilidades de existir melhor. Neste sentido, é preciso superar a velha ideia kantiana de pensar a vontade que se submete, para pensar uma “imaginação que se abre”.

O que a revelação desvela é que os poemas do Êxodo e da Ressurreição, enquanto dimensão profunda do existir sempre chamado a “sair de si” (morte do eu que oprime, que mata, que vitimiza) e a se “reconstruir a si”, são textos que se dirigem à nossa imaginação e não à nossa obediência. Neste ponto, a revelação já não é mais uma “pretensão inaceitável”, mas um “apelo não obrigatório”.

#### **4.2.1. A atestação e a imputação moral.**

Da hermenêutica do testemunho, é preciso fazer um caminho para aquele que testemunha, que responde. Este desafio conduz para o campo da atestação e consiste em compreender como é possível responder e manter a “unidade da pessoa” sem se fragmentar na diversidade de solicitações. Ricoeur faz um caminho original para pensar a unidade da pessoa que testemunha no mundo a experiência de um apelo radical.

Essa unidade só se manifesta no cotidiano das pequenas escolhas e nas responsabilidades que assumimos. É com este pressuposto que ele busca responder ao problema da “injunção vinda dos outros”, para pensar a própria base da ética, mas sem esquecer de indicar que o caminho do outro para mim mesmo, exige que “consideremos a consciência – no sentido do *Gewissen* alemão - como o lugar de uma forma original de dialética entre ipseidade e alteridade” (RICOEUR, 2014, p. 403).

Mas para efetuar esta dialética, Ricoeur construiu todo percurso de sua hermenêutica do si entre “a ontologia sem ética” de Heidegger e “a ética sem ontologia de Lévinas”. Esse denso diálogo conduz *O si-mesmo como um outro* para o caminho estreito e o cume da obra no qual se compreende a importância da consciência humana num mundo no qual somos privados desse fórum íntimo e profundo de si. Ricoeur põe a disposição do leitor o instrumento da fenomenologia da consciência, levando a sério a metáfora da voz, através da qual fundamenta o fenômeno da *atestação*, isto é, do *poder-ser* mais profundo de cada um e que não pode ser confundida com a consciência moral.

Neste sentido, Ricoeur toma essa noção de “consciência” (*Gewissen*) como a própria “des-moralização da consciência” e enfatiza o vínculo entre atestação e suspeita, oferecendo assim uma excelente ajuda para evitar as autoilusões à qual tendem tanto uma interpretação moralizante quanto psicologizante da consciência moral em geral, como Nietzsche demonstrou.

No entanto, Ricoeur considera que Heidegger vai longe demais quando ele sustenta que a consciência (*Gewissen*) convoca (*ad-vocare*) o *Dasein* para fora de qualquer relacionamento considerado como inautêntico (“*on*”), separando a ipseidade – isto é, a capacidade humana de tornar-se si mesmo – de qualquer relacionamento com os outros, enfraquecendo assim a noção de dívida (*Schuld*) do endividamento (*Verschuldung*), noção que pressupõe que eu devo algo a alguém, como a vida que é um dom impagável, ou a amizade que não tem preço.

Para Heidegger, o ser-em-dívida original não pode ser determinado pela moralidade, pois o *Dasein* “deve se deixar convocar fora da perda no impessoal” e, “enquanto lançado no mundo, projetar-se em direção a possibilidades factícias determinadas” (RICOEUR, 2014, p. 416). Esse é o significado da resolução, pensada como “o projetar-se reticente e pronto à angústia em direção ao ser-em-dívida mais próprio” (RICOEUR, 2014, p. 415). Esse apelo indeterminado, como afirma Ricoeur, gera “um situacionismo moral”, inadmissível para a convivência ética.



Ricoeur segue por outra via, e enfatiza a importância da ontologia para a moralidade que falta a Heidegger. É por isso que ele toma emprestado de Lévinas a ideia segundo a qual a ética é a resposta a uma injunção, mas ancorando essa injunção na consciência e associando-a à atestação. Neste sentido, a responsabilidade deixa de ser uma passividade mais passiva do que qualquer passividade, em razão de *ser-injungida*.

Não sendo mais a “exterioridade *ab-soluta*”, Ricoeur demonstra que o momento da alteridade é interior à consciência. A vantagem de a consciência ser-injungida – a partir da metáfora da voz da consciência – é que o Outro da injunção não pode mais ser identificado exclusivamente com os outros. Pelo contrário, devemos deixar em aberto a questão de quem está me chamando – uma causa humanitária, um apelo do Reino de Deus, uma invocação do absoluto, um grito do marginalizado, uma prece do doente...<sup>178</sup>

Essa questão de quem é esse Outro, a fonte da injunção, relança, em Ricoeur, uma reflexão sobre a dívida e sobre o vínculo necessário entre atestação e suspeita. Para Ricoeur, o sujeito tem a própria densidade de ser quem ele é devido ao seu pertencimento a uma história e ao que o une a seus ancestrais, seu mundo comum. Se a metáfora da voz da consciência expressa a passividade da consciência, devemos acrescentar que a fonte da injunção não é apenas outra pessoa cujo rosto eu vejo:

A figura do ancestral, para além da figura dos pais bem e mal conhecidos, dá início a um movimento de regressão sem fim, em que o Outro perde progressivamente – de geração em geração! – sua familiaridade inicial presumida. O ancestral se excetua do regime da representação, como confirma sua captura pelo mito e pelos cultos. Uma *pietas* de um gênero único une assim vivos e mortos. Essa *pietas* reflete o círculo no qual giramos afinal: de onde o ancestral extrai a autoridade de sua voz, senão de seu elo supostamente privilegiado com a Lei, que é imemorial como ele? Assim, a injunção antecede a si mesma, por intermédio do ancestral, figura geracional do Outro?

Essa dimensão geracional da consciência, constituinte do fenômeno da injunção, é ainda mais característica da dívida, como nos lembra a psicanálise:

A consciência moral é outro nome para o superego, que se resume a identificações (sedimentadas, esquecidas e, em grande parte,

---

<sup>178</sup> Ricoeur refletiu longamente as questões limites como aborto e eutanásia, bem como o suicídio assistido. Sua reflexão sempre foi um apelo a refletir mais, a ir mais avante nas questões, afim de que se olhem mais as pessoas, com atenção atitudinal sem ceder ao nível da simples exigência e demanda legal. Diante daqueles que nos fazem tais demandas é preciso sempre “pensar no quem desta reivindicação – quem a coloca? Qual a sua origem? E ainda no significado do seu pedido, quando surge por parte do doente” ou de uma jovem que demanda um aborto. Diante deste quem, Ricoeur (2006, p. 315) nos exorta a pensar se não é “esta demanda, um pedido de socorro mascarada pelo pudor e pelo desespero?”

recalcadas) com as figuras parentais e ancestrais (RICOEUR, 2014, p. 419).

No entanto, isso não conduz à conclusão de um determinismo, pois se as palavras de meus pais e ancestrais ressoam dentro de mim, é a capacidade de *ser afetado* pelo mundo da injunção que é a condição de possibilidade para o fenômeno da identificação. Essa é a objeção que Ricoeur dirige a Freud e a todos aqueles que fariam o sujeito desaparecer por trás de todas as suas determinações. Tal objeção também serve para se opor à maneira pela qual Lévinas separa ipseidade e alteridade, pensando esta última como pura exterioridade.

A injunção do outro deve, de fato, estar ligada à atestação de si. Sem isso, ela perde seu caráter de injunção, porque não é recebida e não há ninguém “que se lhe contraponha à maneira de um respondente” (RICOEUR, 2014, p. 421). Assim, Ricoeur propõe uma interpretação da alteridade que difere da de Heidegger, que a vê como estraneidade (*étrang(èr)eté*), e da de Lévinas, para quem não há outra modalidade de alteridade além da exterioridade dos outros. A via de Ricoeur, para o drama da vida em busca de consideração se dá pela terceira modalidade de alteridade é “*ser-injungido enquanto estrutura de ipseidade*” (RICOEUR, 2014, p. 421)

Eis como Ricoeur (2014, p. 418), de maneira rica, denomina a atestação de si:

Ser interpelado na segunda pessoa, no próprio âmago do optativo do bem-viver, da proibição de matar, da busca da escolha apropriada à situação é reconhecer-se injungido *a viver bem com e para os outros em instituições justas e a estimar-se como portador desse desejo.*

A ética começa com uma injunção, mas a passividade sugerida pela metáfora da voz – e encontrada na expressão “ser interpelado” – é compensada pelo fato de que reconhecemos essa alteridade dentro de nós mesmos e respondemos a ela. A responsabilidade vem do Outro, que não é identificado apenas com os outros, mas também com os ancestrais e, além disso, com a história e a Lei. Ela é intransferível, o que significa que é dirigida a mim e não a qualquer outro eu, esculpindo assim as características de meu rosto e determinando minha identidade.

Mas a originalidade de Ricoeur, particularmente em relação a Lévinas, é insistir que eu devo estar disponível para esse chamado. Essa disponibilidade, que torna a iniciativa possível, pressupõe que a ética está enraizada no desejo, inscrevendo a injunção no coração da optativa da vida boa. A responsabilidade, assim como a maneira pela qual eu a assumo concretamente, é inseparável do objetivo da vida boa.

Neste sentido, pensar a unidade da pessoa implica nem ser refém do absoluto, nem sujeito de um saber total, o sujeito torna-se pessoa na busca de responder quem ele é. Mediante uma via sinuosa, Ricoeur busca aprofundar o quem? que responde ao *apelo mais* profundo. Assumindo de Lévinas, a noção do “eis-me aqui”, o filósofo francês busca compreender o fenômeno da atestação.

Através de um jogo semântico e uma análise linguística da estrutura da pergunta em torno ao quem, vem à tona o fato de que pergunta “quem sou eu?”, implica uma resposta, isto é, uma responsabilidade, uma capacidade de dizer: “eis-me aqui”. O desafio de Ricoeur, após mostrar que o “si humano” se constitui através da visada, isto é, da sua orientação para o Outro a quem ele responde testemunhando, só se torna concretamente ética, quando se transforma pela abertura aos outros humanos que nos apelam, o que implica que o despojamento de si deve passar pela exigência normativa, para chegar ao saber de si como disposição de si para o outro, mediada pela sabedoria prática e muitas vezes pela sabedoria trágica.

Assim sendo, só tem sentido falar do quem quando ele reflete uma abertura sincera ao outro, um modo de confiança e de empenho de si mesmo perante o outro. Ser pessoa, implica, portanto, possuir um “papel” cuja identidade consiste no modo como se constrói, se guia e se realiza esse papel (plano de vida, projeto pessoal).

Embora, de algum modo, o ato de atestação seja marcado por conteúdo moral, este ato designa uma estrutura da existência, ou existencial, anterior a qualquer noção de bem e de mal. Neste sentido, como vimos acima, a atestação manifesta uma maneira de existir no modo da *ipseidade* que, em si, significa que a ética está articulada com a ontologia, isto é, com o Ser e os seres.

É neste modo de atestar a si como sujeito comprometido com um plano pessoal, um projeto de vida, que Ricoeur busca pensar a “unidade da pessoa”, num movimento de transcendência, que desvela o mundo como o lugar da pluralidade de personagens, e a individuação que conserva o sentido de ser separado. Essa tensão no ser da pessoa, exige ir à raiz da gênese da pessoa entre um anonimato, onde ainda não somos um si, e uma “ordem simbólica”, que Ricoeur compreende como uma comunidade histórica na qual se dá o encontro de vocações humanas, e cada um encontra a melhor maneira de compreender-se a si mesmo.

É no movimento dessa transcendência que o si humano se atesta e que a unidade da pessoa se manifesta. Mas resta saber como fundamentar esse “estatuto epistemológico” da atestação, isto é, da unidade da pessoa? Ricoeur defende que é preciso partir dos

*poderes* do ser-humano, isto é, das “capacidades humanas” em sentido ontológico, capacidades nas quais “se refletem o quem” das ações. Não podendo aceder diretamente ao ser que somos, Ricoeur constrói uma hermenêutica do sujeito. Nela, o termo “si” indica a “humanidade do ser humano” e sua “capacidade” de se humanizar como abertura.

Mas para chegar a esse “si” é preciso um novo desvio e esta se dá na ação considerada como “símbolo” à qual pertence a nossa “alma”, incarnada num sistema particular de textos que são as próprias ações. Assim, ao perguntar, por exemplo, “*quem pode o que?*”, manifesta-se uma “qualidade humana” (fórmula reflexiva) que se enuncia como poder redobrado, poder de designar-se como quem pode ou como quem não pode.

Unindo “qualidade humana” (ipseidade da existência e capacidade) com a ação, Ricoeur dá um passo na direção ética que o conduz ao centro da proposta de sua “pequena ética”: “o primado de uma ética do outro de si sobre si”<sup>179</sup>, que podemos entender à luz do que Jean-Marc Ferry (2009, p. 20) declara:

A ética começa quando saímos do egoísmo, quando nos interessamos por algo que não seja o que queremos. Ela entende a morte como fechamento sobre si mesmo e a vida como a abertura para os outros, sem a qual o reconhecimento é impossível.

Em uma conferência pronunciada em 1996, no colóquio Castelli, intitulado *O destinatário da religião: o homem capaz*, Ricoeur nos dá uma chave de leitura para compreender melhor o “estatuto epistemológico” da atestação, no qual se torna visível a passagem da perspectiva kantiana centrada na autonomia e na norma para a estima como abertura ao outro mediado pela exigência normativa, unindo em um “*continuum* lógico” a “estima a si” e a “exigência moral”.

Para postular tal passagem, o autor francês parte da noção de “imputabilidade”, considerada em *O si-mesmo como um outro*, como a quarta pergunta fundamental no nível das capacidades: “quem é o sujeito da imputação moral?”.

É preciso fazer uma pequena ressalva sobre esta capacidade humana: após *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur se dá conta (2008b, p. 8), como ele mesmo relata em *O*

---

<sup>179</sup> Para Ricoeur (2014, p. 214), “a primazia do outro de si” não significa que a estima de si deva ser transformada em desprezo a si. Toda a estratégia ética de *O si-mesmo...* consiste em legitimar o conceito de autoestima, tornando-o o fundamento do desejo de uma vida boa, cujo caráter ético é a morte para qualquer forma de egoísmo. Ao contrário do que se pode imaginar, não há nada de narcisista na estima de si da ipseidade. Ela não apenas se estende à preocupação com os outros e a um sentido do que é justo e injusto em termos institucionais, mas também pressupõe que “não posso me estimar sem estimar os outros como a mim mesmo”. Por isso ele declara: “Como a mim mesmo significa: tu *também* és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar suas preferências, de avaliar os objetivos de sua ação e, ao fazeres isso, és capaz de estimar-te a ti mesmo assim como eu mesmo me estimo”.

*Justo 2*, do “vínculo que une esta ética com a temática (...) dos poderes e não poderes que fazem do ser humano capaz, agente e sofredor”. A partir daí, para Ricoeur, “a imputabilidade” torna-se “uma capacidade homogênea da série de poderes e não poderes que define o ser humano como capaz”, de onde resulta que para cada capacidade humana corresponde um gênero de incapacidade.

O fenômeno da imputabilidade<sup>180</sup> torna-se o eixo sobre o qual se dobra a ontologia da pessoa e a ontologia do agir (ético-moral), do qual emerge o sentido da pessoa agente e sofredora. É a partir deste fenômeno que se pode responder à pergunta pelo “quem é o sujeito da imputação moral?”.

Mas qual seria a raiz ontológica da noção de imputabilidade, isto é, do sujeito responsável e não simplesmente imputável? Segundo Ricoeur (2008b, p.2), o fenômeno da imputabilidade se inscreve no nível transcendental e, por isso, manifesta-se como traço específico da ipseidade humana, isto é, da “qualidade do sujeito agente e sofredor”, consciente de que sua iniciativa no mundo é portadora de um agir e de um sofrer, padecer:

A aptidão para nos reconhecermos como capazes de prestar contas (raiz *putare*) de nossos próprios atos na qualidade de verdadeiros autores desses atos. Posso considerar-me capaz de prestar contas, do mesmo modo como posso falar, agir sobre o curso das coisas, contar a ação por meio da urdidura de acontecimentos e personagens.

Na tentativa de mostrar a unidade ontológica e não somente uma subordinação ou justaposição entre perspectiva teleológica e ponto de vista deontológico, Ricoeur (2008b, p. 3) demonstra que o “eixo de referência” da “experiência moral ao mesmo tempo mais fundamental e mais comum”, se manifesta pela

conjunção entre posição de um si autor de suas escolhas e o reconhecimento de uma regra que obriga: no entrecruzamento do si-mesmo que se põe e da regra que se impõe, (emerge) a autonomia tematizada pela filosofia prática de Kant.

Sendo, pois, a imputabilidade mais radical e mais primitiva das capacidades morais do ser humano, ela implica a capacidade humana de “cair” ou “entrar” sob o julgamento de imputação. Sob tal ângulo, Kant declara que a “imputabilidade” é a própria “capacidade de iniciar algo novo no mundo”, que tem seu enraizamento numa noção mais

---

<sup>180</sup> É preciso esclarecer que a ideia de “imputabilidade” tem uma conotação diversa de “imputação” nos escritos de Ricoeur e na filosofia kantiana. A imputação se liga ao fenômeno do julgamento que consiste em imputar a alguém uma ação, como seu verdadeiro autor, uma ação suscetível de ser avaliada moralmente como “boa” ou “ruim”, permitida ou proibida, justa ou injusta. É através dessa conotação que os predicados: bondade, obrigatoriedade, e justiça, já figuram dentro de uma “ordem simbólica”.

primitiva: a da “espontaneidade de uma ação absoluta”, que põe em oposição aporética o sentido de “causalidade livre e causalidade natural” (RICOEUR, 20016, p. 311).

A partir desse elo ou vínculo ontológico entre um “si autor” e uma “ordem simbólica”, a atestação imprime sua marca no quadro desta ética comandada pela fórmula: *visada da vida boa, com e para os outros, em instituições justas*. É na estrutura do próprio desejo do bem que a hermenêutica da atestação desenvolve o sentido de ipseidade segundo o duplo eixo de “estima de si” (aspecto ético) e de respeito de si (aspecto deontológico).

A afirmação de si transformada por aquilo que a excede torna-se respeito de si, num movimento de descentramento do sujeito autossuficiente para a compreensão de um uma pessoa acolhedora. Para que se efetive isso, é preciso que o si se mantenha na busca da vida boa “para si mesmo”, expondo-se aos outros com solicitude e habitado por um sentido de justiça e injustiça, realizando plenamente o conteúdo da ideia de autoestima, visto que “a autoestima segue o destino da interpretação”, o que significa que “no nível ético, a interpretação de si se torna autoestima” (RICOEUR, 1990, p. 211).

#### **4.2.2. Unidade entre visada do bem e exigência moral a partir da ipseidade moral**

A dimensão do testemunho conduz ao campo da existência singular. Neste nível a hermenêutica do si opera a inversão para o campo da constituição de uma identidade pessoal, exigindo que tal identidade faça a avaliação da própria vida, que Sartre denomina de “projeto existencial”, no qual o indivíduo se define em referência a si mesmo e em função de seu horizonte de desempenhos, com critérios pessoais de efetuação e avaliação.

Sem desconsiderar essa dimensão do “projeto existencial”, Ricoeur em um texto de grande valor ético denominado *A diferença entre o normal e o patológico como fonte de respeito*, inserido em *Justo 2*, dá uma virada na compreensão de “referência a si mesmo”. Sob sua análise da autoestima, emerge um fato inusitado:

A autoestima não se resume a uma simples relação de si para consigo. Esse sentimento inclui também um pedido dirigido aos outros. Inclui a expectativa da aprovação vinda desses outros. Nesse sentido, a autoestima é ao mesmo tempo um fenômeno reflexivo e um fenômeno relacional, e a noção de dignidade reúne as duas faces desse reconhecimento.

Neste nível, a consideração de si toma corpo, num processo de reconhecimento de si em termos de identidade pessoal, que implica uma busca indefinida, interminável, como diz Freud. Ricoeur (2008b, p. 218) coloca em evidência que tal processo implica

uma forma fina de individuação e não somente de identidade, ou melhor, de “reapropriação”:

A identidade pessoal não pode ser um simples projeto que se lance à frente; ela requer um trabalho de memória graças ao qual o sujeito se agrega e tenta construir uma história de vida que seja ao mesmo tempo inteligível e aceitável, intelectualmente legível e emocionalmente suportável. Por sua vez, esse trabalho de memória implica um trabalho de luto, aplicado aos objetos perdidos de seu desejo, bem como aos ideais e aos símbolos abandonados. Não há coerência narrativa sem a integração da perda. Esses dois trabalhos, de memória e de luto, coroam o sentido da autoestima.

Neste sentido, não há nada imediatamente evidente sobre a autoestima. Pelo contrário, ela é o resultado de um processo contínuo de interpretação de nossas ações, ideais e realizações, nossos sucessos e fracassos. Portanto, ela nunca pode ser observada de fora, mas se baseia em convicções íntimas que são mais ou menos bem apoiadas pela experiência. Desde o início, a autoestima é apresentada como “a nova face da atestação” (RICOEUR, 1990, p. 211) no contexto de uma ética da vida boa.

Longe de invalidar essa estrutura, a entrada em cena dos outros, na forma de solicitude, amizade recíproca e responsabilidade ética no sentido levinasiano, que coloca o si no acusativo, apenas a reforça. O trabalho de interpretação aqui envolve a “carne afetiva dos sentimentos” (RICOEUR, 1990, p. 224), transmitindo certezas que uma razão que afirma ser imparcial finge ignorar. É ao confrontar o paradoxo de uma “troca no próprio lugar do insubstituível” (RICOEUR, 1990, p. 226) que podemos estabelecer a equivalência fundamental entre “a estima do outro como um si e a estima de si mesmo como outro” (RICOEUR, 1990, p. 226).

O problema é articular a entrada do outro em cena e manter a estima de si, quando sabemos que as relações humanas são marcadas pelo trágico da ação, pelas atitudes que fazem sofrer, pelo agir mal que leva o outro a perder a própria estima de si, e por tantas outras ações que, às vezes, foge do controle de quem as pratica. Então como falar de estima, de querer o bem do outro, quando tudo parece tão caótico? Como manter a ideia que queremos defender de um “*continuum* lógico” entre estima de si e exigência normativa, e não ceder a pensar que a estima é ilusão e o dever é a única via ética possível?

Filosofar é aceitar pensar a radicalidade das coisas, é ir à raiz. Ricoeur pensa a fundo as coisas. Neste sentido, o não ceder ao que constatamos diante dos olhos é um modo de compreender melhor nosso mundo acolhendo aquilo que se mostra e não negando. Neste sentido, chamamos a atenção para dizer que este “*continuum* lógico” não

é de equivalência, e muito menos de justaposição, mas de relação “no interior do *cogito* quebrado”, que se expressa no estilo de “um drama existencial”, no qual o sentido moral do *cogito* desprendido do ser, radicalizou a própria existência, sem sair do ser.

Neste sentido, “estima de si” e “exigência moral” são duas faces de uma mesma moeda. Com vista de superar o dualismo (antropológico, epistêmico e ontológico), Ricoeur demonstra que a “exigência moral” só expressa uma dimensão fundamental do *cogito* no interior do ser, o que possibilita o autor francês declarar (RICOEUR, 2014, p. 185) que a moral constitui apenas “uma efetivação limitada, embora legítima e até indispensável” do viver juntos.

Não estando nem acima, nem fora, o que a moralidade desvela é “o caráter irreduzível do dever-ser ao ser” (RICOEUR, 2008b, p. 48). Sem cair num novo antagonismo, essa expressão deve ser compreendida como busca de um justo meio entre moralidade e eticidade<sup>181</sup>. No fundo, o que Ricoeur procura com esta compreensão mais positiva da moralidade kantiana é evitar a tendência ingênua de “retorno ao ético” e também a deriva à “tentação hegeliana”.

Em que consiste esta tentação? Em síntese, trata-se de querer, instado por uma ética concreta, ultrapassar o formalismo kantiano, recorrendo ao conceito hegeliano da *Sittlichkeit* (eticidade), isto é, às regras costumeiras consideradas como fonte do proibido e permitido de uma comunidade determinada. Para Ricoeur, mesmo este recurso a *Sittlichkeit*, não consegue satisfazer verdadeiramente as exigências da razão prática:

Em relação a esta ética concreta, a moralidade kantiana adquire a significação restrita mas fundamental que nossa crítica lhe atribui. Ela constitui o momento de interiorização, de universalização, de formalização ao qual Kant identifica a razão prática. Este momento é necessário porque só ele instaura a autonomia do sujeito responsável, isto é, de um sujeito que se reconhece capaz de fazer aquilo que ao mesmo tempo ele reconhece dever fazer (RICOEUR, 1986a, p. 251).

Contudo, mesmo considerando central essa valorização do “formalismo kantiano”, Ricoeur insiste na impossibilidade de assumir unilateralmente o momento kantiano, ainda que indispensável, uma vez que ele permanece aquém da complexidade

---

<sup>181</sup> Segundo Bernard Stevens em *L'apprentissage des signes* (1991, p. 241): “Ricoeur começa propondo uma distinção muito pertinente entre ética e moral. Ele reserva o termo ética para uma investigação, no modo aristotélico, sobre o objetivo de uma vida realizada (perspectiva teleológica, com seu predicado ‘bom’) e reserva o termo moral para a articulação, no modo bastante kantiano, desse objetivo em normas caracterizadas por um efeito de obrigação e constrangimento, bem como por sua reivindicação de universalidade (perspectiva deontológica com seu predicado ‘obrigatório’).



do desejo e do agir humano. Por isso, sua tese é de que a modalidade do dever-ser só pode ser bem compreendida se estiver unida à busca de um ideal de vida.

Não sendo nem justaposto e nem dissociado da ética, a moralidade expressa o caráter “mediano de referência” da conjunção entre “a posição de um si autor de suas escolhas e o reconhecimento de uma regra que obriga”, no entrecruzamento do “si-mesmo que se põe e da regra que se impõe” (RICOEUR, 2008b, p. 3). Deste vínculo entre o si e a regra, fica mais explícito o sentido do “enraizamento da experiência moral no desejo”, que segundo Aristóteles e Espinosa, manifesta o desejo “raciocinado ou razoável”.

Ricoeur retoma de Aristóteles o par *enegeia-dynamis* conjugado com o *conatus* espinosista, a fim de demonstrar que o desejo ético, enquanto dimensão razoável do viver, não se esgota no ato de pôr à prova a pretensão de validade universal das máximas da ação. Com essa noção de “desejo raciocinado”, Ricoeur avança onde Kant parou ao “pôr entre parênteses na sua iniciativa de purificação racional da obrigação moral” aquilo que desejamos, enquanto humano, fundamentalmente.

Mas o que desejamos fundamentalmente? Conforme Ricoeur (2008b, p. 3), aquilo que o “fundo de desejo raciocinado” desvela, para além da lógica do dever, é o fato de cada um “aspirar à felicidade” procurado “estabilizar-se num projeto de vida boa”. Não sendo “indivíduos solipsistas e isolados”, há em cada pessoa o desejo razoável de “mostrar-se, expor-se, exhibir-se passando, sucessivamente, pelo crivo do juízo moral e pela prova da aplicação prática em campos de ação determinados”, cujo sentido é a visada de uma sociedade justa e fraterna, quando a moral se deixa guiar pela sabedoria prática.

Esta sabedoria se denomina, na linhagem aristotélica, de *phronésis*. A partir desta sabedoria, cada um de nós deve orientar a própria atitude e decisão, quando, ao julgarmos, sentimos necessidade de levar em conta, não só a obediência à regra, mas a singularidade de uma situação, as circunstâncias de uma ação e a vida singular de uma pessoa:

Assim como a filosofia moral não pode se abster da referência ao bem [...], a menos que ignore o enraizamento da moral na vida, no desejo, na privação, na aspiração, é inevitável também a transição do anelo ao imperativo, do desejo à proibição. Por quê? Pela razão fundamental que a ação implica uma capacidade de fazer que se efetua no plano interativo enquanto *poder* exercido por um agente sobre outro agente que dela é o receptor (RICOEUR, 1995d, p. 18).

Nessa preocupação de conciliar perspectiva *teleológica* (ética) e ponto de vista *deontológico* (razão prática), estima de si e exigência normativa, como também a dimensão interpessoal da ação, é preciso ressaltar que nenhuma ética pode se manter de

pé se ela omitir a terrível constatação relacionada à condição humana enquanto tal: a possibilidade de fazer o mal, o que ele chama de o “trágico da ação”.

Porém, mais do que cair no pessimismo tão presente em vários mitos da constituição moderna, como a de Hobbes relativa ao “estado de natureza má”<sup>182</sup>, Ricoeur visa mostrar que a mesma condição humana só se revela plenamente à luz de um desejo não menos inexpugnável: a aspiração para o bem.

Se a lei, as normas e regras sociais são incontornáveis e fundamentais para assegurar a viabilidade de uma vida em comum, contudo, a moralidade só toma vigor se estiver enraizada no desejo que a precede e a ultrapassa. Destarte, o axioma ricoeuriano do “*cogito ferido no interior do ser*”, que vem nos acompanhando desde o início, desvela o limite do formalismo, visando superar o rigorismo do imperativo, dado que o fator moral sob a forma da norma, não deixa satisfeita nossa aspiração mais profunda.

Em nosso cotidiano, sabemos que não basta seguir estritamente a lei para alcançar a felicidade, para se realizar como pessoa. Seguindo Aristóteles e Platão, Ricoeur assume que o desejo, a aspiração, o anseio *de ser e pelo ser* é só o implícito do coração humano inquieto pelo que é bom, pelo “bem”, ou podemos dizer, como Platão, o desejo do “Sumo-Bem, desejo que supera os limites de qualquer formalismo.

Neste ponto, a hermenêutica enquanto dimensão ética do si, constrói a ponte que leva do desejo do bem à abertura ao outro. Não é possível visar o bem de si sem querer o bem do outro, e vice-versa. Porém, o que o desejo nos ensina enquanto dimensão ontológica, enquanto engajamento do ser, enquanto modo de ser da pessoa?

#### **4.2.3. A atestação: Atestação como existencial. *Energéia e conatus***

É do desejo que emerge o sentido da atestação enquanto nexos que liga a reflexão de si como abertura ao outro na aspiração pelo bem. Essa estrutura não é do campo do verificável (*epistémé*), mas da ordem de uma crença, que não é uma simples “*doxa*”, mera opinião, tida como inferior à “*episteme*”. Seu caráter de crença, se deixa compreender como uma “segurança”, que não pode ser refutada empiricamente, mas apenas superada a partir de outra “posição” de “segurança e de confiança”

---

<sup>182</sup> Segundo Hobbes, a transição do estado de natureza para o estado de sociedade ocorre no final de um contrato hipotético em que cada pessoa renuncia a sua liberdade selvagem para recuperá-la na forma da liberdade civil de um cidadão. Hobbes descreve o estado de natureza como um estado permanente de guerra (o homem é um lobo para o homem). A transição para o estado social é motivada pelo medo da morte e pela preocupação com a segurança. Em Rousseau e Kant, por outro lado, o estado de natureza é simplesmente descrito como sem lei, sem capacidade de arbitragem entre interesses opostos. É a justiça, e não a segurança, que está primordialmente em jogo. (RICOEUR, 2014, p. 269).

É essa crença-convicção profunda, visto um pouco acima, que Ricoeur denomina de “atestação”, cujo correlato ou referente direto é o “meu-poder-fazer”, com o qual me percebo como aquele que diz: eu atesto que posso. Com efeito, este fenômeno da atestação que sendo, ao mesmo tempo, inseparável do momento prático da potência de agir, por ser da ordem veritativa ou alética, se distingue do mero agir no mundo, por sua “relação com o modo de ser do ente que sou”.

Ricoeur defende assim a não confusão entre dimensão ontológica da atestação e um pragmatismo histórico do indivíduo situado no mundo. Citando Wittgenstein, Ricoeur lembra (2014, 33-34) que existe “a não-coincidência entre o “eu” limite do mundo e o nome próprio que designa uma pessoa real”. Se tudo se reduz ao pragmatismo, tal aporia entre “o ponto de perspectiva privilegiado do mundo”, que é “cada sujeito falante” enquanto limite do mundo e não um de seus conteúdos”, permanecerá ocultada, tratando o sujeito capaz de se enunciar como um mero “acontecimento do mundo”.

Respeitando o “sujeito da enunciação” que não é da ordem da primeira verdade e nem se confunde com um mero acontecimento do mundo, o que Ricoeur faz é valorizar o si capaz de acolher o ser que é, e nesta acolhida se manter, como um modo de atestar a si, dizendo, em momentos de crises, de entusiasmos, de situações conflitantes, *aqui me mantenho*. Esse saber de si da atestação, Ricoeur (2016, p. 307) o chama de “foro íntimo”, isto é, o refúgio último que o sujeito ético possui em momentos extremos de “dúvida”:

É o lugar de íntima segurança que, em uma circunstância particular, varre as dúvidas, as hesitações, as suspeitas de inautenticidade, de hipocrisia, de autocomplacência, de autoengano, e autoriza o ser humano que age e que sofre a dizer: aqui eu me mantenho.

Mas de onde vem esta força interior, pela qual dizemos a nós mesmos: aqui me mantenho, até aqui posso ir, aqui sou chamado a ser fiel à minha consciência? Sem entrar ainda na temática do “mesmo” e do “outro”, Ricoeur busca elucidar esse ser-de-si do sujeito. Como vimos acima, foi através das narrativas que o filósofo francês tematizou a noção de “ipseidade”. São as narrativas que moldam o mundo ao qual temos acesso e por meio da qual descobrimos a nós mesmos e aos outros.

Essas narrativas não são apenas diversas, mas também há uma pluralidade de interpretações. Isso explica por que uma ontologia da *preocupação* (*Sorge*), como a de Heidegger, não pode dar conta totalmente da práxis humana, onde essas narrativas estão entrelaçadas e onde é sempre “juntos que o si-mesmo, cuidado (*souci*) e o ser-no-mundo devem ser determinados” (RICOEUR, 2014, p. 366).

A fim de articular esses três termos e determinar o tipo de ontologia específica de sua hermenêutica do si, Ricoeur analisa a maneira como Heidegger se apropria de certas categorias aristotélicas, em particular as de ato e de potência, visando elucidar melhor a característica essencial da *energeia-dynamis*, cujo centro de aplicação está no movimento, na cosmo-teologia e na práxis, capaz de desvelar a descentralização que o ser faz de si.

A ação humana é a expressão, ou pelo menos o lugar onde essa compreensão do ser em termos de ato e potência – e não de substância – pode ser lida por excelência. Mais especificamente, a combinação de *dynamis* e *energética* “aponta para uma base de ser, ao mesmo tempo poderosa e eficaz, sobre a qual *se destaca* o agir humano” (RICOEUR, 2014, p. 363). Mas o que seria esse “pano de fundo a partir do qual se pode dizer que o si age”? É o mundo experimentado no modo da facticidade? O nada da morte? A possibilidade de minha morte como aniquilação? Ou é a vida, o *conatus*?

Para responder a essas questões, no qual se destaca a diferença de tom entre a ontologia da preocupação e a ontologia da ação, Ricoeur (2014, p. 370) examina a noção de ser-no-mundo. A abertura para o mundo que isso implica requer uma análise de tudo o que acontece, que é (mais) dinâmico e imprevisível (do que Heidegger concebe). Além disso, a análise se dirige para o modo como Heidegger estabelece o “*Dasein*” como o elo fundamental entre o ser-si e o ser-no-mundo, insistindo no conceito do “sempre já” e na impossibilidade de escapar da facticidade. No entanto, ele considera que essa interpretação não representa de forma adequada a *enérgeia*, conforme pensa Aristóteles.

Em vez de identificar a *enérgeia* aristotélica com a facticidade, podemos, ao contrário, interpretar a ação e o sofrimento humanos tanto como ato quanto potência. Para melhor expressar essa ideia, Ricoeur recorre a Baruch Espinosa, cuja noção de *conatus* serve como uma ponte entre uma fenomenologia do si que age e sofre e “aquele fundo efetivo e poderoso” no qual a ipseidade se destaca e que pode ser chamado de vida. Esta vida é a potência, no sentido de produtividade.

Entendido dessa forma, a potência não se opõe ao ato, à efetividade ou à realização; trata-se antes de dois graus do poder de existir. O esforço de cada pessoa para perseverar em seu ser, que define sua essência e realiza a unidade de todos os seres vivos, está desvinculado desse poder de afirmação, que é, como escreve Espinosa, “geral e pertence mais aos homens tanto quanto aos outros indivíduos” (ESPINOSA apud RICOEUR, 2014, p. 372).

Dessa análise, Ricoeur demonstra (2014, p. 373) que em Espinosa já está patente a noção de “ideias adequadas” e “ideias inadequadas”. Se tivermos ideias adequadas sobre

nós mesmos e sobre as coisas, deixaremos de ter uma visão estreita e unilateral das coisas. São os pensamentos adequados que, nos impedindo de ficarmos presos em paixões tristes, aumentam nosso poder de agir, tornando-nos parte da vida. A partir dessa noção fazemos experiência de uma dupla dependência: primeira, de “nossa dependência horizontal e externa de todas as coisas”; e, depois, de “nossa dependência vertical e imanente em relação ao poder primordial que Espinosa chama de Deus”.

Dito isso, pode-se afirmar que a consciência não é o fundamento do si, porque o *conatus* e a vida têm prioridade sobre a consciência. Isso está ligado ao que Jean Nabert chama de afirmação original. Mesmo que o mal, como o infortúnio e a culpa, o erro, a errância e a negligência, marquem nossa existência, e que conflitos insolúveis surjam porque cada um defende seu ponto de vista com parcialidade e dogmatismo, e não consegue descentralizar ou ampliar sua perspectiva, é possível “pensar o justo” e redescobrir o vínculo com a vida que coloca todos de volta na dupla dependência mencionada acima. Esse “pensar o justo”, que é a réplica do “sofrer o terrível”, permite encontrar a própria iniciativa do agir.

Se Ricoeur reconhece a natureza radical do mal e sua positividade, ao contrário de Espinosa, ele, por sua vez, acredita que o bem também existe e que a vida é um dom e uma superabundância. Portanto, torna-se compreensível dizer que a estrutura do ser não é *preocupação*, resultante de fundo do nada e que pretende ser uma resposta à facticidade e à ameaça de aniquilação. *Ipseidade* é a verdadeira atestação que emerge deste “fundo de ser ao mesmo tempo potente e efetivo”.

Esforçar-se para viver bem com e para os outros em instituições justas é uma maneira de se reconectar, em nossa própria existência, com aquele núcleo original que nos liga aos outros e com Deus – quer ele seja identificado com o *Deus sive natura* de Espinosa, quer seja remetido ao Deus da Bíblia.

Mas como conciliar esta noção de “*conatus*” num tempo de tanta incerteza? Mais ainda, como vivenciar esta noção de “*conatus*”, quando somos postos diante de uma sociedade que não parece boa, na qual reina a desconfiança, o cálculo e a indiferença que parecem só corroborar com as teorias clássicas do “estado de natureza”? Seria possível superar a noção hobbesiana do homem como lobo para o homem, indo ao encontro dos “sentimentos naturais de piedade”, que desperta em nós a “benevolência suscitada pelo encontro do outro humano, meu semelhante”? (RICOEUR, 2016, p. 336)

### 4.3. Considerar: sentir a pessoa como promessa

Essa última questão nos mantém ciosos quanto aos outros. Diante dessa questão, o que está em jogo é a própria noção de pessoa, do ser que somos nós, agente e padecente. Mas como desenvolver uma noção de pessoa que nos permita sair da desconfiança, acreditar em nossos potenciais, acolher nossas incapacidades não como defeito, mas como o modo de ser que somos nós, vulneráveis, frágeis, mas sempre capazes?

Neste momento de nossa investigação é fundamental colocar o olhar sobre os fenômenos que sustentam a ideia do “homem capaz”, voltando-nos para o fenômeno da promessa. Ao passar da confiabilidade dos testemunhos, somos confrontados com a mesma questão fundamental da confiança. Nada melhor do que pôr ao centro a questão da promessa que diz respeito à dimensão fiduciária do vínculo social.

Essa questão nos liga diretamente ao tempo de incerteza, que após a descoberta de nossa infinitude, está marcada por surpresas novas, e onde tudo parece cair sob o reino da provisoriedade. Diante de tal tempo nos perguntamos: se é possível ainda pensar relações duráveis, como amizade, união conjugal, sob o signo da palavra fidelidade?

Neste ponto, a discussão toca o problema moral da “fidelidade”, tão criticada por Nietzsche, fidelidade que não é possível senão como uma maneira de mentir a si. Lembremos, que após a crítica nietzscheana, e depois da noção de temporalidade heideggeriana, o ato de prometer parece nos remeter a um tipo de infidelidade a si? Como posso prometer hoje, se não sei como estarei amanhã? Neste sentido, é possível ainda falar de fidelidade ou devemos ceder à lógica do instante?

Para responder ao problema posto por Nietzsche em torno da promessa como “fidelidade”, Ricoeur busca remodelar a noção de pessoa como símbolo da promessa, isto é, uma “promessa anterior à promessa” (RICOEUR, 2006, p. 141) pela qual a identidade pessoal implicará o nível de uma exigência moral sobre si, e que mediada pela promessa pode ser acolhida num sentido mais profundo.

Essa questão é cara a Ricoeur. Em sua última obra *Percurso do reconhecimento* Ricoeur (2006, p. 197) faz uma espécie de agradecimento a Gabriel Marcel, um de seus grandes mestres, sublinhando a recepção do conceito de “fidelidade criativa”. Elabora-se, assim, sua noção de identidade pessoal, marcada por uma dualidade interna que só no campo da temporalidade e da narração encontram uma possível visibilidade.

Destarte, a promessa, propriamente dita, torna-se o eixo central no qual a distinção da identidade pessoal assume maior vigor, pondo ao centro a necessidade de pensar o outro da solicitude, o outro do apelo, o outro que conta comigo.

Ricoeur, em campo moral, busca elucidar o sentido de promessa a partir da regra do dever de dizer a verdade, e se pergunta se existe a possibilidade de uma exceção de mentir? Essa pergunta, que parece sem propósito, na verdade retoma o argumento kantiano que condena a falsa promessa: nela o outro é realmente levado em consideração?

O fato de levar em consideração o outro através da semântica da promessa põe em movimento a noção de pessoa. Neste ponto, a promessa que se encontra enraizada na memória humana e na projeção do futuro, adquire seu significado numa relação de remetimento, efetuando-se concretamente num contexto de significações compartilhadas.

Sendo assim, a promessa torna-se o eixo entre duas dimensões humanas – o enraizamento e a projeção (projeto), que faz o ser humano girar sobre uma dobradiça para trás e para frente, algo que Koselleck denomina como “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”.

Sob este pano de fundo, Ricoeur pode retomar o diálogo com Nietzsche e dizer, com Kant, que a falsa promessa, quando leva em contra a pessoa do outro, não é um modo de ser do ser que não pode prometer, mas sim “figura do mal da violência no uso da linguagem, no plano de interlocução” (RICOEUR, 2014, p. 308)

Esse fato tem relação direta com a experiência que fazemos, às vezes, em “instituições injustas” que podem perverter as relações interpessoais. Para Ricoeur (2014, p. 309), as instituições injustas são aquelas na qual o medo e a mentira foram institucionalizados a tal ponto, que até mesmo a confiança na palavra do amigo pode ser subvertida. Diante de tal situação, Ricoeur faz quase uma confissão:

Só quem passou pela experiência dessas perversões em cadeia descobre, por via da carência, como a confiança mútua no plano mais intimamente interpessoal depende daquilo que santo Tomás chamava de “tranquilidade da ordem” (RICOEUR, 2014, p. 309)

Mas sem adentrar muito nesta questão, é preciso buscar o núcleo de sentido da promessa, em sua estrutura diática na qual duas pessoas se comprometem. Para Ricoeur, o descrédito que a promessa recebe hoje, é fruto da noção radical do princípio aristotélico da não-contradição, tornada por Kant exigência fundamental do sujeito moral, impondo, assim, uma correlação estreita entre a promessa e a pessoa que só compromete a si mesma.

Kant, a partir de tal exigência, põe em relevo que todo compromisso moral tem sua fonte estreitamente ligada com a intenção firme. Isso em si não está incorreto, uma vez que se pode falar do compromisso em termos de “manutenção do si” através do tempo, como sendo a expressão mais alta da identidade do “ipse”, oposta ao “idem”, ou seja, à simples pertinência ou perseverança de uma coisa. Mas neste ponto, se Ricoeur defende este sentido de permanência, essa não diz tudo, mas só desvela o plano da ipseidade na permanência do caráter.

Para completar o sentido, é preciso compreender a estrutura dialógica-diática da manutenção de si, na qual encontramos o significado moral da promessa. Ao postular a dimensão dialógica-diática da promessa, almeja-se remodelar por completo a tendência estoica presente na moralidade moderna, presa ao “modelo da constância”. Segundo Ricoeur, este modelo de constância ameaça constantemente a obrigação do manter-se *cumprindo* as próprias promessas quando a imobiliza numa rigidez implacável. Para superar este modo rígido, esse modelo precisa ser irrigada pelo voto de corresponder a uma expectativa ou mesmo a uma demanda provinda de outrem.

O que Ricoeur faz é “trazer a tona” que por trás da “intenção firme”, o outro está implicado, o que dá vida as promessas profundas, considerando aquilo que o outro possa escolher ou preferir, e evitando assim fazer dos compromissos uma aposta estúpida.

Vemos, aqui, o combate que Ricoeur faz contra a tendência estoica tão presente em Kant e contra uma noção moderna de identidade-*idem*. Para visibilizar melhor a estrutura dialógica da promessa, o filósofo francês retoma um belo texto de Gabriel Marcel acerca da promessa como disposição de si.

Gabriel Marcel em suas admiráveis análises em *Ser e ter (Être et Avoir)*, descrevia dois tipos de relação que temos: a primeira relativa à relação consigo mesmo, sem o outro; a outra, é aquela que implica uma “orientação fundamental de si ao outro”. A esse respeito, Marcel diz que, se eu alimentar o firme propósito de pôr a constância a mim mesmo acima das intermitências de meus desejos, desprezando os obstáculos e os entraves exteriores, essa constância, de algum modo monológica, poderá ficar presa na alternativa que “só posso ser fiel a meu próprio compromisso, ao que parece, comigo mesmo” (MARCEL apus RICOEUR, 2014, p. 310).

Marcel não ignora a crítica de Nietzsche, e se pergunta também: “Como posso ser fiel ou, ao contrário, não ser fiel ao que desconheço hoje e que somente o futuro revelará?” (MARCEL, 1968, p. 63). Neste ponto, de duas uma:



No momento em que me comprometo, ou estabeleço arbitrariamente uma invariabilidade de meu sentir que não está em meu poder de fato instituir, ou então aceito de antemão ter de cumprir em dado momento um ato que não refletirá em absoluto minhas disposições interiores quando o cumprir. No primeiro caso, minto a mim mesmo; no segundo, é a outrem que de antemão consinto em mentir (MARCEL, 1968, p. 61).

Como escapar desse duplo nó da constância a si mesmo? Para Marcel, e através dele, para Ricoeur, a resposta segue na direção de que: “Todo compromisso é uma resposta” (MARCEL, 1968, p. 55), uma vez que é ao outro que quero ser fiel. É essa fidelidade que Marcel dá “o belo nome de disponibilidade” (RICOEUR, 2014, p. 310).

Com esta bela definição de Marcel sobre a promessa, que se transforma em “fidelidade criativa”, sob a base da disponibilidade, Ricoeur realiza a tradução da antiga expressão grega “cuidado de si” como “disposição de si”.

Eis como a ideia de “*manutenção de si*” se manifesta como uma postura ética do si, interpretada em termos de disponibilidade. Em outras palavras, uma disponibilidade tríplice: disponibilidade para si-mesmo, disponibilidade para o outro que está próximo a mim e, finalmente, disponibilidade para o outro que só posso alcançar por meio de instituições. Como afirma Kayombo (2004, 188)

O “Eis-me aqui” é, portanto, uma resposta de disponibilidade para o outro, que tem três faces: o outro como a si mesmo, o outro como próximo a si mesmo e o outro como distante de si mesmo por vários tipos de distância. A manutenção de si é a atitude de se comportar de forma que esse outro com três faces possa contar comigo.

Todavia, conforme Marcel dizia, a melhor forma de compreender esta postura de abertura atenciosa ao outro ou de respeito atitudinal<sup>183</sup>, como disponibilidade, é vê-la pelo seu contrário, através da ideia de indisponibilidade, isto é, a ausência de atenção que faz qualquer prática ligada ao outro tangenciar a dialética do ser e do ter. Resta saber que caminho seguir para aceder essa disponibilidade ontológica.

#### **4.3.1. Padre de Aldeia: um pequeno testemunho de fidelidade**

O tema da promessa conduz o filósofo francês a ver no tesouro da literatura a importância de o sujeito se tornar ético através da aprendizagem ligada ao testemunho das pessoas, aos exemplos, às práticas que nos permitem visibilizar maneiras concretas

---

<sup>183</sup> Segundo Charles Taylor (1997, p. 29), o “respeito atitudinal” refere-se à maneira como demonstramos respeito por meio de nossas ações e comportamentos. Isso envolve comportamentos como ouvir atentamente, reconhecer as opiniões dos outros, tratar as pessoas com dignidade e valorizar a diversidade. O respeito atitudinal é fundamental em relacionamentos interpessoais, ambientes de trabalho e comunidades, pois promove um clima de aceitação e colaboração.

de fidelidade. Vimos acima a problemática da promessa, do ser fiel. Algo que parece exigir muito. Mas Ricoeur é lúcido sobre essa questão, sua fidelidade implica uma consciência de si, uma capacidade de saber até onde posso realmente me comprometer.

Para tornar visível esse modo de comprometer-se com o outro e consigo mesmo, Ricoeur acredita na força do exemplo que a literatura nos deixa e se utiliza da mediação da imaginação e da ficção consideradas necessárias para que as pessoas aprendam a medir até onde podem ir, como podem se comprometer, estimando que as figuras das personagens literárias são móveis importantes para um agir de maneira responsável.

Assim sendo, numa pequena nota de rodapé em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur faz referência ao escritor, jornalista e poeta George Bernanos em seu belo romance intitulado *O diário de um padre de aldeia*, diário no qual o personagem do padre nos dá um belo exemplo da promessa como uma vida dedicada aos outros e cultivada pela virtude fundamental da consideração, o “amor humilde a si”:

Não negarei a espécie de encantamento em que me deixa esta citação de Bernanos que figura no fim do *Journal d'un curé de campagne*: “Odiar a si mesmo é mais fácil do que se pensa. A graça está em se esquecer. Mas se todo orgulho estivesse morto em nós, a graça das graças seria amar-se humildemente a si mesmo, como qualquer um dos membros sofridos de Jesus Cristo. (RICOEUR, 2014, p. XL).

Na introdução do livro de Domenico Jervolino intitulado *Difficile Amore*, Ricoeur declara sua estima por este romance que nos inspira uma fidelidade ao cotidiano, quando aprendemos a nos acolher e aceitar quem somos, tal qual somos:

Esta magnífica proclamação do jovem padre é suficiente para revelar a extensão do intervalo entre a “atestação” puramente reflexiva do Si humano a respeito de seu poder de existir, e a “confissão” do cristão fiel que não se conhece mais apenas como único e insubstituível a qualquer outro, mas como se tornando, mais uma vez, qualquer um, qualquer um outro não importa quem.

Neste escrito, com a noção de “amor humilde de si”, emerge a questão dramática da identidade como tema da fidelidade. Segundo Bernanos, o cura da aldeia vive tanto as alegrias e tristezas, como as angústias e esperanças, tecidas nos dramas de um cotidiano amorfo, como muitos de nossos contemporâneos, pondo a trama de sua vida no jogo constante da confissão e da escrita, pela qual se trava a luta interior do protagonista.

Esta luta reside precisamente no imenso esforço que o pobre padre vivencia, como pároco de uma modesta paróquia de aldeia, de origem social humilde, somado às aflições de enfermidades hereditárias, que se agravaram pelas consequências do alcoolismo de seus antepassados.

Além disso, o pobre padre ainda vive a situação de má-compreensão por parte de seus superiores, mais suportado do que verdadeiramente aceito, o que torna engenhoso sua luta contra o conformismo social, que precisa tolerar para cumprir sua missão, mas cujo consolo vem pelo fato de se sentir inteiramente compreendido pelos seus paroquianos. São estes dramas que nos permitem aceder a tantas vidas marcadas pelos mesmos dramas existenciais, à procura de sentido, de superação do conformismo, de entrega de si por algo que valha a pena, o que implica tanto o amor humilde a si como também a “fidelidade criativa” de construção de si.

O contrário desta luta humilde, fiel e criativa, é a da pessoa infiel, isto é, a pessoa do momento, do instante; pessoa privada da unidade, incapaz de pôr ordem nos próprios afetos, vivendo à mercê das vicissitudes. Esta vive como se nada antes dela tivesse acontecido e como se nada pudesse sobreviver a ela: ela ainda parece querer fazer de seu nada um projeto de vida. Daí sua oscilação indefinida entre as duas tentações que revelam seu caráter de “perdição” (consciência infeliz, como diria Sartre) e que, no final, são uma e a mesma: a tentação da pura negação e a tentação da pura criação. É o mesmo ser humano que se abandona ao desespero e à destruição, tomando a si mesmo por um deus.

Neste nível de reflexão, queremos dar continuidade ao tema da “fidelidade criativa”, iniciada acima, na qual tanto Marcel quanto Ricoeur, não moralizam esta questão de fidelidade cujo contrário seria a traição, dado que a moralidade pode fazer da fidelidade a primeira das virtudes, como também a raiz dos males.

Queremos somente ver como o tema de alta discussão sobre a fidelidade se aplica ao cotidiano de nossas vidas, marcado pela rotina, pelos dramas, pelo não sentido. É sob este ângulo que Marcel buscou ultrapassar o limiar da moralidade, para adentrar no plano da ontologia, do ser do humano, da “disposição” profunda de si.

O conceito de fidelidade para Marcel (1940, p. 203) como para Ricoeur, aparece como a prova que se manifesta de uma “permanência ontológica” que não se confunde nem com uma essência nem com uma “forma atemporal”, mas que não pode mais ser reduzida à *constância da vontade* em relação a seus atos ou a seus compromissos passados<sup>184</sup>. O que devemos antes pensar sob este nome é uma força, que em termos

---

<sup>184</sup> Marcel em *Journal métaphysique*, 23 décembre 1932, faz um esclarecimento acerca do “problema do ser”, dizendo se tratar apenas da “tradução para uma linguagem inadequada de um mistério que só pode ser dado a um ser capaz de recordar”. E embora o reconhecimento do mistério seja em si um “ato positivo”, por esta mesma razão “qualquer confusão entre o mistério e o incognoscível” deve ser evitada, este reconhecimento não irá além da posição de um “Todo absoluto”, que em geral é o objeto de uma “crença” concebida como um “recurso absoluto” e na qual logo se reconhecerá uma determinada crença religiosa.

espinozista se identifica com o “*conatus*”. É esta força que liga o eu internamente a si mesmo e, por outro lado, localiza o princípio de sua existência fora do eu.

Contudo, sem perder seu valor moral, esta categoria será elevada ao nível de uma verdadeira estrutura antropológica. É neste sentido que o relato do cura de aldeia permite falar de perseverança, doação de si por uma causa, etc. Sua luta em romper com a vida medíocre se dá em termos de sua fidelidade, de uma promessa que o liga a uma memória na qual ele confia. Podemos nos perguntar se seríamos capazes de manter nossas promessas se não fôssemos capazes de sentir a nós mesmos, como primeiramente fundados na memória de uma “promessa mais fundamental”, algo que se liga à “escolha de um modo de vida”, ou mesmo da noção existencial de “projeto”?

Neste sentido, não podemos reduzir a noção de projeto a uma ideia exclusiva de um tempo finito, ou seja, um tempo limitado internamente pela morte. Perguntar como a fidelidade pode ser criativa é perguntar precisamente como a morte não pode ter o sentido último da temporalidade – como nós mesmos podemos estar abertos à possibilidades que certamente pressupõem a morte, mas não permanecer cativos a ela.

Foi neste sentido que Gabriel Marcel buscou responder, ao elaborar esta noção, às críticas de Nietzsche sobre o “conservadorismo” que segundo o autor alemão é fonte de todo autoritarismo e arqueologismo que fez da fidelidade, uma cúmplice. Neste sentido, Ricoeur irá fazer algo semelhante em seus próprios desenvolvimentos sobre *ipseidade* e *temporalidade*, quando confrontar a perspectiva de Heidegger.

Esse diálogo de Marcel e Nietzsche e de Ricoeur e Heidegger nos permite mediar o sentido das relações que buscam duração, como o matrimônio, a amizade, as múltiplas formas de aliança e também nossa relação com as instituições, nas quais as pessoas se desenvolvem e aprendem a se humanizar pelos laços de pessoalidade que cultivam.

Tanto para Marcel quanto para Ricoeur, só é possível falar de “fidelidade” em termos dinâmicos e não estático, isto é, em termos de promessa. Se alguém, por exemplo, ainda busca construir algo que vale a pena, como uma boa amizade, um relacionamento durável, sua busca não se pautará mais em uma certeza, protegida por uma cultura determinada, com certos padrões estáveis, mas numa forma que o desafia a viver na manutenção de si. Por exemplo, o dever de fidelidade, que cabe aos amantes (cônjuges, amigos), se liga agora à consciência da precariedade do viver-juntos, como no caso da união conjugal, cuja traição de um cônjuge destruiria inevitavelmente a relação.

Assim, se é possível dizer que já não existe verdade absoluta, também é necessário dizer que seria uma tragédia pensar uma vida sem sabedoria, ou seja, imaginar que se

pode trair o amor sem nenhuma impunidade, mesmo que seja apenas por causa de um lapso temporário. Qualquer que seja o contexto, moderno ou tradicional, a confiança traída entre pessoas que se amam (como em um casal, ou amigos) é uma ferida, desde que o amor esteja envolvido. O amor ferido, infelizmente, busca se vingar com o implacável rigor do destino. Sua lei, que não é a da lei, também exige reciprocidade. Mas esta é a reciprocidade total da doação sem reservas de si mesmo ao outro, e o amor não conhece outra justiça além daquela que trata o primeiro ato de traição como um crime e o sanciona com a morte da união. Será preciso uma via mais difícil, a do “perdão” para curar as feridas do amor traído.

Eis o sentido deste tema caro a Marcel, que é a fidelidade. Sua tentativa foi de elevar tal categoria a um conceito antropológico primário, mas reformulando completamente o sentido que Nietzsche havia dado a este termo: “O ser humano é o único ser que faz promessas”<sup>185</sup>. Para Marcel, é a fidelidade entendida em sentido ontológico, como disposição de si, que constrói a ponte para a efetivação das pequenas promessas. Sem uma tal fidelidade a si, fruto da humildade de quem se conhece e sabe dos próprios limites, não há possibilidade de construir um viver-juntos, uma aposta de futuro, uma promessa de sociedade.

Mas em que sentido a fidelidade pode vencer a precariedade do existir, de nosso ser temporal? Para responder a esta pergunta, precisamos fazer outra pergunta: o que é prometer, como fizemos acima? No sentido comum do termo, a pessoa fiel é aquela que cumpre suas promessas. A promessa pode, portanto, ser entendida como um exemplo de fidelidade. Ela exhibe, por assim dizer, as condições que a tornam possível. Agora, podemos admitir facilmente que a pessoa que promete, qualquer que seja o destinatário e o objeto de sua promessa, se compromete para o futuro. E qual é este compromisso, senão o compromisso de ser amanhã o que se é hoje? Do qual já podemos concluir que “não há compromisso (promessa) possível, exceto para um ser que não se confunda com sua situação do momento” e que se caracteriza mais geralmente por esta mesma capacidade de reconhecer uma diferença entre ele e sua situação (MARCEL, 1968, p. 50).

Mas quando se chega aqui, adentra-se no terreno da própria ontologia da nossa identidade, algo que na tragédia de Antígona, cujo relato, como diz Ricoeur, desvela que os gregos não tinham um instrumental conceitual para pensar outros modos de ser, como

---

<sup>185</sup> Gabriel MARCEL *Journal métaphysique*, 28 février 1929.

o ser de nossa *ipseidade*, só podia compreender a promessa como uma forma rígida de identidade a si, sem alteração de si.

Esta diferença está, de fato, dentro do próprio ser que somos nós: ou seja, do eu que é afetado por circunstâncias e sentimentos em constante mudança, é neste sentido, que a promessa obriga a distinguir uma “permanência ontológica”, no qual, “viver, é, para o ser humano, aceitar a vida, dizer sim à vida”, um ato, que não é “acrescentado à vida”, mas “que se coloca de alguma forma como transcendente a seu devir”, e que ao mesmo tempo, “permanece sendo isso que dura e que implica uma história, por oposição à permanência de uma essência, de um arranjo formal” (MARCEL, 1968, pp. 118-119)

O tempo é implicitamente concebido então como o que separa; isto é, aquilo que me faz diferente de mim mesmo. Através dele uma discordância secreta e fatal é introduzida em minha pessoa. Esta discrepância, pode levar a pensar de início, que a pessoa que jura fidelidade pretende sempre vencer, se manter, como se ela tivesse feito um voto de permanecer o mesmo, isto é, de permanecer inalterado internamente ante as adversidades e perigos de sua vida no mundo. Mas isto implicaria ser sempre o mesmo, pelo simples fato de ter querido ser, a pessoa que um dia quis ser? Como não pensar no que os estoicos chamam de “constância dos sábios?” Como não acreditar, com Sêneca em seu livro *De la constance du sage* (1914, sem página), que a pessoa fiel é aquela que segue “o caminho viril” e se eleva por cima de todas as adversidades?.

Aqui, surge a armadilha do estoicismo, que fez perder de vista, após a crise pós-moderna, certas virtudes como a fidelidade, que precisam, é claro, ser reatualizadas e reformuladas. No plano moral, o que se pode dizer é que existe um mascaramento, um tipo de “farisaísmo” ou “legalismo”, que se oculta por trás de uma vontade que se pretende fiel por estar identificado com seus próprios decretos, normas, regras e costumes.

Do plano moral, a pessoa sem a virtude da consideração, adentra no malabarismo psicológico, com a qual pretende justificar e preservar artificialmente a própria coesão, numa espécie de corte da vontade com os sentimentos e de tudo o que neles constitui nossa disposição interior. Uma reflexão sobre as condições de possibilidade da promessa revelará, a este respeito, uma “verdadeira antinomia” (MARCEL, 1940, p. 205).

Foi neste sentido, como ficou explicitado no tópico anterior, que Ricoeur, partindo de Marcel, se pergunta: como posso me comprometer hoje e ainda querer algo para amanhã, isto é, algo que pode não corresponder mais à minha disposição interior e que, portanto, não serei capaz de manter sem mentir e trair?

É em referência ao outro, perante qual digo: eis-me aqui, que também sou capaz de discernir: “até aqui me mantenho”. Para este laço de doação de si e de manutenção de si, que torna significativo a expressão de Marcel (1968, p. 55) “Todo compromisso é uma resposta” (ibid. p. 55). É ao outro que eu quero ser fiel.

Podemos dizer que em ambos os casos surge a suspeita: “Pode haver um compromisso que não seja uma traição?”. Mas esta suspeita não se aplica tanto à fidelidade, mas ao que é, especificamente, apenas uma imitação dela. Se é impossível jurar que se permanecerá imutavelmente o mesmo, não é porque a fidelidade é uma farsa, mas porque a fidelidade não é imutabilidade. A identidade que ela postula não é a identidade lógica – que só parece superar o tempo porque a ignora.

A preocupação central é, pois, como se comprometer sem ser imutável, diferindo entre a fidelidade genuína e a mera imitação de constância. A fidelidade deve ser entendida como uma capacidade de permanecer fiel a si mesmo, e não uma rigidez que ignora a evolução do ser. Situações de comprometimento rígido podem resultar em traição, pois negam a natureza dinâmica da identidade.

Ricoeur e outros pensadores, como Nietzsche, reconhecem a complexidade da fidelidade. A construção da identidade ocorre através de um diálogo entre o si e o outro, desafiando a ideia de uma fidelidade inalterável. Essa transformação é sintetizada na frase de Dom Helder Câmara: “feliz de quem entende que é preciso mudar muito para ser fiel”, enfatizando que compreender esse duplo movimento é crucial para uma concepção realista de fidelidade.

É na construção e transformação de si no movimento para o outro e na abertura do outro que vem a si, que o tema da promessa e da abertura ganham sentido. Esse fato pode ser bem ilustrado por uma frase de Dom Helder Câmara, bispo brasileiro, que se destacou no combate à ditadura e que soube sintetizar o tema da fidelidade numa frase magnífica: “feliz de quem entende que é preciso mudar muito para ser fiel”.

Um tal paradoxo exige compreender o duplo movimento do si ao outro e vice-versa e o modo como Ricoeur busca superar duas visões importantes, mas limitadas: de Husserl, que defende o movimento do si ao outro; e de Lévinas, que advoga, o movimento contrário, do outro ao si.

#### **4.4. Alteridade e ipseidade: múltiplas alteridades**

O tema da promessa e da fidelidade nos abre para a temática ética de Paul Ricoeur a partir da noção de alteridade. Dado o enigma do outro, é preciso compreender as

dificuldades que o tema da alteridade nos coloca. Para abordá-lo sem ceder à radicalidade do movimento desconstrucionista, que só aceita a entrada do outro pela demolição completa do mesmo, Ricoeur se mantém fiel à tradição em busca de compreender o Outro e o modo como ele nos constitui a partir do ser que somos, de tal modo que ao se dar conta desta constitutividade do outro sobre o si da ipseidade, será impossível continuar agindo sem consideração ao outro.

Neste sentido, Ricoeur busca mostrar como a dialética da alteridade e da ipseidade é constitutiva da ontologia do agir em Aristóteles, mesmo que este último não tenha tematizado a questão da alteridade a partir de sua ontologia do agir. É através dessa dialética que Ricoeur nos oferece um novo olhar sobre nossas ações. Ricoeur neste ponto, busca “reconstruir” a tradição aristotélica, através de Heidegger, mas dando um novo rosto para a figura da “passividade” fundamental do ser que somos, algo que é parcamente levado em conta em muitas filosofias modernas.

Uma das frases que vem nos guiando e que passa quase despercebida em *O si-mesmo como outro*, no estudo sobre a passividade da carne pela qual se abre caminho à consideração do outro, se expressa quando Ricoeur diz (2014, p. 377) que só através do “sofrer”, “o suportar e o padecer, é de algum modo revelado em sua integral dimensão passiva”. A ausência dessa compreensão comprova a pouca importância que damos ao sofrimento humano, à questão de nossa vulnerabilidade, fragilidade, sempre expostas ao incomensurável na história.

Nós iremos mediar o décimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, com um texto complementar de Ricoeur que vem enriquecer a noção do sujeito em sua passividade marcada pela alteridade. Trata-se de um artigo inserido em *Escritos e conferências 3*, intitulado de *Múltiplas alteridades*.

O tema central desse texto é a “dialética do mesmo e do outro”, que se inscreve num nível mais refinado e que exige o recurso platônico dos “grandes gêneros”, recurso que nos permite alargar a compressão de pessoa como agente e padecente. Ricoeur expõe (2016, p. 297) assim sua intenção:

Marcar claramente a diferença entre os dois níveis de discurso: o discurso de primeiro grau, o da fenomenologia hermenêutica, e o discurso de segundo grau, o discurso metafísico, tomado no sentido da *função meta-* exercida pelos maiores gêneros.



Segundo Ricoeur, o que teria levado Platão a recorrer a um discurso de “segundo grau”, foi a problemática dos sofistas a respeito da consistência de um discurso falacioso mas que existia como “discurso realmente falacioso”.

Entra assim em jogo a categoria do ser-verdadeiro e do ser-falso. Não importava para Platão discutir em termos de linguagem natural e linguagem convencional, mas de desvendar esse enigma do ser verdadeiro e do ser falso.

Isso exige o “desvio”, ou o recurso a se pagar para “captar aquilo que a pessoa sofista nos faz pensar pelo simples fato de existir entre nós, a saber, a verdade e a falsidade – na medida em que a falsidade, que de certo modo não é, é” (RICOEUR, 2016, p. 294)

É esse gênero de questão que conduz a temas de teor conflitivo, como “tolerância, intolerância, tolerar”, quando as questões limites de nossa sociedade se abeira ao caos, ao terror, ao intolerável na história. Mas como distinguir isso, se não houvesse a dialética do ser verdadeiro e do ser falso? O que significa realmente a arte de discernimento, que exige distinguir, discriminar, pesar as coisas, ponderar, até sermos capazes de considerar?

Sob este fundo da crise moral entre os gregos, crise posta à luz pelos sofistas quando introduzem um elemento de relatividade, comparando virtudes diferentes, presente em diversas cidades, que Platão inicia a exploração dos “grandes gêneros” em busca de um alicerce que permitisse discernir e considerar para melhor agir, diante de situações cujo relativismo discursivo colocava em questão os fundamentos da *Polis*, levando tudo à corrosão e corrupção.

Platão reage a este relativismo desenvolvendo uma “filosofia primeira”, no sentido de “reflexão de segundo grau”, que Ricoeur caracteriza como “exercício da função *meta*”. É com esta “função *meta*” que Ricoeur introduz sua noção de ação, a partir da noção aristotélica do ser como ato e potência, levando em consideração as acepções múltiplas da ideia de ser segundo Aristóteles em *Metafísica*, E, 2.

Contudo, preocupado com certas interpretações que se faz de Aristóteles, o autor francês estima que a noção aristotélica da ontologia do agir ficaria privada de sentido ético, se em seu seio não se inserisse uma reflexão mais radical, pela qual se exprime o sentido do “outro”, em suas múltiplas alteridades, cuja função o discurso platônico dos “grandes gêneros” do “Mesmo” e do “Outro” busca elucidar.

Assim, visando desenvolver uma “filosofia antropológica” com “função mediadora”, regida pela seu conceito de consideração, Ricoeur (2016, p. 295) evita certas derivas que, segundo ele pode “reconstruir uma ontologia não mediada da identidade, em que as noções de ato e potência ocupariam, por sua vez, o lugar do mesmo”.

Uma tal reconstrução, torna-se visível nas filosofias de Martin Heidegger e de Michel Foucault. Com as correspondentes perspectivas, criam-se pontos cegos para a vida ética e política, pois, refutando o recurso próprio ao filosofar de uma “reflexão de segundo grau”, tende a reduzir a própria noção de pessoa a de um indivíduo monádico e fechado a qualquer forma de alteridade, como fez Heidegger em sua análise da “preocupação” (*Sorge*) do *Dasein*, sem consideração alguma pela alteridade. Esta última, por sua vez, cai sobre a suspeita do mesmo nível da “exterioridade”, o que coloca o “ipse” numa situação de inautenticidade.

Para se contrapor a tal radicalidade, busca-se situar o discurso da meta categoria do “Outro” muito além do ingênuo essencialismo dos “amigos das formas”. Segundo Ricoeur, o discurso dos “grandes gêneros” em Platão está relacionado às ideias de “movimento”, de “repouso”, de “ser”, de “não-ser”, de “mesmo” e de “outro”.

A originalidade de Platão em *O Sofista* foi de introduzir uma sutileza no seio da metacategoria do outro, situado no quinto nível, sutileza que “permeia a todas”, diz Platão:

De fato, cada uma delas é distinta das restantes, não em virtude de sua própria natureza, mas pelo fato de participar da forma da outra. Eis por que ela é a quinta e última; em consequência disso, a “natureza do outro torna cada um distinto do ser e, por isso mesmo, não-ser (RICOEUR, 2016, p. 294)

Tomando de Platão essa noção do “outro”, Ricoeur provoca um cruzamento que articula e distingue uma fenomenologia da alteridade – como veremos em Lévinas – e uma ontologia do ação nas diversas manifestações do agir humano.

A preocupação de Ricoeur é centrada na categoria do agir humano. Para Ricoeur, avesso à ontologia da substância, que mantinha a ideia de substrato de um eu por trás da cena do mundo, o que o agir trás para a análise são as múltiplas formas da ação humana, seja na fala, na omissão do não-fazer, do não dizer, do não tomar posição, seja no ato de relatar história, e, por fim, de se responsabilizar pelo próprio agir.

Nesta pluralidade de formas de agir, existe um ponto de “analogia” com a qual as pessoas que agem e padecem no mundo, por mais dispersas que sejam suas ações, são capazes de atestar a si mesmas como seres agentes e padecentes. Na busca de uma leitura alternativa da tradição metafísica, Ricoeur reuniu em *O si-mesmo como um outro*, o par aristotélico *énérgeia-dynamis* com o *conatus* espinosiano, pelo qual o agir humano se torna o lugar de *legibilidade* por excelência desse acesso ao Ser e ao ser que somos.

Ricoeur insiste, contudo, que não se trata de um acesso direto e certo, mas de uma promessa. O ser sempre nos escapa. Esta tensão entre promessa e ser que nos escapa,

marca o aspecto ético do descentramento humano, condição fundamental para a descoberta de si-mesmo, uma vez que “O caminho mais curto de si a si” só é possível “passando pelo outro”, pela descentração de si, como diz Jean Greish (2001, p. 41)

Em tal busca, não há uma “palavra conclusiva”, mas sim um convite ao descentramento de si. Acerca disso, D. Jervolino (1995, p. 38) declara que Ricoeur nos deixa diante de uma “ontologia precária do si”. Contudo, mais do que desilusão, o que ocorre com tal descentramento é que o “si conquista a certeza moral” nesta busca e abertura, e, assim, encontra em tal movimento a “própria identidade como ser que age e que sofre, na relação com os outros e com as múltiplas formas de alteridade sobre a qual se define o próprio viver dos humanos agentes e pacientes”, impedindo assim qualquer “forma de acesso ao Ser absoluto e eterno, sobre o plano da especulação”.

Porém, mais do que exaltar a figura do “si”, o que ocorre com esse movimento é um descentramento, sem que isso implique a anulação do ser que somos, pois, “para que exista o outro, é preciso que exista o mesmo”. Neste sentido, evitando o radicalismo da heterologia levinasiana, Ricoeur defende ser necessário que estejamos ancorados no ser, onde aquele que age, compreende que seu agir no mundo gera um padecer, sofrer. Não se trata de reduzir o Outro ao Mesmo, mas de compreender que para discernir o agir ético é preciso que exista uma possível comunhão no ser, um solo comum da existência humana; sem isso se perde qualquer parâmetro para a compreensão do sofrer, padecer.

Neste sentido o viver ético para Ricoeur exprime assim um duplo movimento: o primeiro, atesta a verdade da alteridade, expressa pela busca e abertura; enquanto o segundo, se mostra no movimento de reapropriação da vontade e do desejo de viver. O que os dois movimentos designam, ao mesmo tempo, é um tipo de “ascese filosófica”, que se opõe a um sujeito autocentrado e autofundante, orgulhoso e senhor de si e do mundo. Somente um sujeito descentrado pode ter a disponibilidade necessária ao encontro com o Outro.

Essa temática da alteridade conduz assim ao caráter “analógico” do agir humano. Superando a concepção de substância ou essência por traz do agir, a dimensão analógica do agir desvela nossa condição humana agente e padecente, cujo sentido se dá na compreensão de uma ontologia da “ipseidade” sempre correlata e constituída dentro de si e fora de si por múltiplas formas de “alteridade”, cuja multiplicidade impossibilita qualquer forma de redução do outro ao mesmo, exigindo uma hermenêutica da compreensão humana a respeito do outro e das nossas ações.

#### 4.4.1. A carne e o outro: alteridade e passividade

É sob esta preocupação que Ricoeur estabelece uma “correlação” entre a alteridade e a passividade, e ente o agir e o sofrer, no âmbito da dialética do mesmo e do outro. É enquanto ser humano, que “o sofrer, padecer têm literalmente a mesma amplitude do agir” humano (RICOEUR, 1995b, p. 32). Neste sentido, a noção de pessoa agente e sofredora supera a tendência moderna reducionista que tende a ver a pessoa como extensão de uma “máquina”, cuja teoria domina nas ciências do comportamento, segundo a qual “o ser vivo responde a estímulos exteriores que, de alguma maneira, têm prioridade de iniciativa: o meio age, o ser vivo responde” (RICOEUR, 2008b, p. 210)<sup>186</sup>.

Ao colocar a centralidade no agir humano, como algo que inicia um acontecimento no mundo, o sentido do agir demanda a consideração pelo outro, o outro que não é apenas o outro ser humano, mas todas as múltiplas formas de alteridade que o si encontra no caminho do próprio existir e do próprio interrogar-se, a começar pelo corpo vivo (a “carne”, o *Leib* de Husserl), levando em conta a alteridade do outro ser humano (o “estranho”), até desembocar na alteridade radical que se manifesta na voz da consciência (o *Gewissen*), que juntas constituem a “tríplice passividade”.

Essa simples inversão, afeta diretamente o olhar da consideração separando-se do simples olhar da descrição científica. Enquanto a ciência tende a reduzir tudo a um “meio” fictício, construindo laboratorialmente, o sujeito da consideração situado no mundo, deixa-se orientar pelo campo da manifestação do outro que nos vem e advém, definindo seu meio não previamente, mas mediante os sinais significantes que o outro deixa de si<sup>187</sup>.

Com a noção de passividade, indo além do sentido de sensibilidade, Ricoeur elabora uma fenomenologia do sofrer humano, isto é, sobre a possibilidade de violência e dominação ligada ao fato de que outros agem sobre nós. Ela também diz respeito ao sofrimento psicológico, que pode assumir a forma de desprezo a si mesmo ou ódio aos outros. É todo o campo do “apesar de si mesmo” que está no centro desse questionamento.

O objetivo dessas análises é mostrar que “a passividade do sofrer de um si-mesmo é indiscernível da passividade de ser vítima do outro do si mesmo” (RICOEUR, 2014, p.

<sup>186</sup> Trata-se da hipótese behaviorista que Tolman exaltou como supremacia do saber sobre o humano viver. Essa teoria que predomina na neurociência, exalta com sofisticação os aspectos físico-motores, e psicossociais relativos ao meio. O limite deste método, como Ricoeur demonstra, é que ele objetiva a vida, sob o olhar do observador frio e distante, quando define o que vem a ser “o meio, o ambiente, o lugar” da vida, no qual esta última é reduzida em termos físico-químico. Esse é o “meio” construído ficticiamente pelo cientista que vê, o que impede de compreender a pessoa em seu sentido mais profundo.

<sup>187</sup> Esta inversão de método no campo do descrever, próprio da ciência, e do considerar como lugar ético da acolhida do outro, afeta até mesmo o “vocabulário pela substituição do termo meio pelo termo ambiente, meio ambiente, meio vital – *Umwelt*” (RICOEUR, 2008b, p. 210).

378). Neste sentido, o corpo-próprio torna-se o centro de gravidade dessa dialética entre *práxis* e *pathos*. Meu corpo é o ponto de contato entre mim e o mundo, entre mim e os outros. Quando sofro, seja física ou psicologicamente, se sou vítima de abuso de poder, de falta de reconhecimento e reciprocidade, ou não consigo encontrar minha autoestima ou definir minhas prioridades, é sempre em meu corpo que sinto esse mal-estar.

Eis a noção da fragilidade e vulnerabilidade do existir e da própria vida, o fato de estarmos sempre expostos ao infortúnio, incapazes de dominar tudo. Essa situação de incapacidade, muitas vezes, ocultada por discursos motivacionais e de autoajuda, constitui um ponto fundamental para a construção de uma cultura da consideração.

Na carne de nossa humanidade, o padecer assume a forma “que tornam o si estranho a ele próprio em sua carne” (RICOEUR, 2016, p. 299). Neste ponto, é importante lembrar, que no domínio da ação, nem tudo é controlável, nem tudo é tão transparente, há situações que nos deixam vulneráveis ao “imensurável”, ao não dominável.

Ricoeur lembra que na psicanálise desvela-se, por exemplo, a “impotência fundamental” no campo da fala, como o chiste, os atos falhos, os disparates. Como não lembrar do “recalque”, figura do agir padecer, no qual se instala os “processos de des-simbolização, de des-gramatização, de excomunicação” (RICOEUR, 2016, p. 299)

No campo do agir, somos marcados por incapacidades inatas, que fazem com que o poder-fazer seja recortado do fundo de não-poderes, ou até mesmo das incapacidades adquiridas como a doença, o envelhecimento, as enfermidades. Essas situações podem ser infligidas tanto pelo andamento do mundo, como também pelas relações de interações. Sendo fruto de ações humanas, desvela-se neste campo a “dissimetria fundamental”, através da qual vem à tona um traço notável em que a “ação não se esgota em seus efeitos físicos, mas afeta os outros atores que a recebem e sofrem” (RICOEUR, 2016, p. 300).

Eis porque o fazer é a marca de um sofrer. Mas não devemos nos enganar pensando que tal fazer é de per se evidente. O “fazer” que faz sofrer, também se dissimula no “não-fazer: omissão, negligência, esquecer de fazer”. Algo que Descartes já afirmava: “que toda ação em um sujeito é paixão em outro sujeito” (RICOEUR, 2016, p. 301). Dessa dissimetria, emerge a “figura do poder-sobre”, do qual o padecer constitui a contrapartida.

A violência física não é, portanto, senão a forma mais visível e mais inquietadora do abuso de poder. A intimidação, a ameaça, a extorsão da crença e da confiança são todas fontes de feridas que, infligidas ao nosso poder-fazer, o revelam frágil, ameaçado e, assim, inquietador (*unheimlich*)”.

Por fim, é mister reconhecer que esta dissimetria fundamental marca também a vida social, o campo de nossas interações, até se manifestar na “distribuição desigual” de oportunidades entre os protagonistas das relações de interação, onde se insere a desigualdade considerada como “fenômeno da violência” enquanto abuso de poder.

É a partir desta primeira noção do agir padecer que Ricoeur busca definir o “lugar da solicitude na trajetória da ética”. Como encontrar o equilíbrio marcado pelas dissimetrias, que geram entre nós o fenômeno da desigualdade e da injustiça?

#### **4.4.2. Considerar: um ato de transformar o agir portador do padecer, sofrer**

Para Ricoeur, essa situação do padecer conduz diretamente ao seio da fenomenologia da passividade, instrumento fundamental da compreensão, pela qual se “revela” o implícito do padecer, no momento em que “ressalta” um “traço marcante”, e como dissemos, pouco tematizado ao longos dos estudos de *O si mesmo como um outro*, mas muito abordado em textos posteriores: a realidade do “sofrimento”.

O suportar, o padecer, é revelado, de alguma maneira, quando em nossa dimensão passiva, torna-se um sofrer. Às vezes, ela surge como experiências de “desolação”, “lamento”, “dores da alma”, coisas sem causa. Sem o sofrer, sem um olhar para o sofrimento, a condição humana passiva e padecente, não chega à lúmen.

A questão, portanto, não é só ser pessoa agente e padecente, mas dar-se conta disso. Não se trata aqui de exaltar o sofrimento, mas de lhe dar um lugar em nossas falas. É através do sofrimento que nos humanizamos, amadurecendo para ver o mundo com outros olhos, ampliando nossas perspectivas, até tomarmos consciência de nossa ligação profunda com a vida, com o nosso agir, com o padecer humano.

Para tocar este momento difícil, Ricoeur aposta na dimensão narrativa, como dimensão que nos recorda a necessidade de ver melhor nossa condição. Dado que a “virtude própria das narrativas” é *unir* “agentes e pacientes” no intrincado de múltiplas histórias de vida (RICOEUR, 2014, p. 378)

Considerar é, sob tal ângulo, uma espécie de recuperar o “transitivo” profundo do laço humano, da simpatia e empatia, para compreender formas mais dissimuladas do sofrer, que devem ser levadas em conta. Trata-se sofrimentos não fáceis de perceber, como “incapacidade de narrar, recusa a narrar, a insistência do inenarrável” (RICOEUR, 2014, P. 378) (experiências traumáticas, que se tornam recalques e viram feridas da alma).

Ricoeur põe sob o nosso olhar o drama da memória de si. A questão da memória também traz à tona o problema do recalque, da repetição, como se diz em psicanálise, lembrar é não repetir. Mas lembrar-se se une ao narrar.

Ricoeur indo além de Freud, diz assim que a “incapacidade de contar” não se reduz, portanto, às formas patológicas situadas sob o título da compulsão de repetição, mas estende-se a todas as modalidades da inadequação entre a tentativa de domínio do tempo pela narrativa e a sutil dialética de proximidade e de distância, de familiaridade e de estranheza, que alimenta o jogo da memória.

Ricoeur nos lembra a Shoah, em que se confrontam a vontade de não esquecer, de contar sempre e repetidamente, e o sentimento expresso por tantos sobreviventes do caráter em última instância incomunicável e, nesse sentido, inenarrável de suas lembranças, quando estas, por sua vez, não estão mutiladas por mil inibições.

Também nós vivenciamos a insistência do inenarrável, do luto, da perda, onde a incapacidade de contar vai muito além da discordância que a peripécia opõe ao domínio da narrativa antes de integrar-se à estratégia de constituição da intriga. Essa modalidade de estranheza, ligada à narratividade como tal, atinge um grau suplementar de complexidade quando a incapacidade de contar se soma à subestima de si, se não à detestação de si, que lesa gravemente o poder do ser humano agente de assumir a responsabilidade por seus atos e de ser deles o fiador” (RICOEUR, 2016, p. 303)

A consideração toca assim a dimensão de fronteira entre a ética e o ontológico, entre o agir que vem à superfície, mas não só o agir dos gestos, mas do nível profundo da palavra, do olhar. Ao tocar essa dimensão, tocamos o lugar da ruptura cujo centro é a nossa “dissimetria fundamental” (RICOEUR, 2014, p. 378)

Como contraponto à essa “dissimetria fundamental”, os antigos textos das tradições religiosas insistiam com a “regra de ouro”, considerada como verdadeira réplica à tendência humana de iniciar ações no mundo que fazem sofrer, decorrentes “do fato de que um agente, ao exercer poder-sobre outro, trata-o como o paciente de sua ação” (RICOEUR, p. 378)

É neste campo preciso, da dissimetria, que precisamos analisar o sentido de uma ética da consideração, que só se sustenta no “primado ético do outro de si sobre si”, algo que soa quase paradoxal, e contudo, desvela níveis do tornar-se pessoa num processo de humanização perante o sofrimento, e ao mesmo tempo lutando para pôr fim às “formas de menosprezo de si e ódio a outrem”, lutando sim contra aqueles que instauram no

mundo a “recusa de dignidade, a recusa de reconhecimento”, no qual o sofrimento excede a dor física (RICOEUR, 2014, p. 378)

Isso nos lembra que todas as figuras do mal atingem as pessoas em sua dimensão mais profunda, isto é, em suas capacidades, até levar a uma “diminuição do poder de agir, sentida como uma diminuição do esforço de *existir*” (RICOEUR, 2014, p. 378). Daí em diante, começa “o reino propriamente do sofrimento”.

Neste terreno, Ricoeur (2014, p. 379) afirma que a maioria desses sofrimentos “é infligida ao ser humano pelo ser humano”, o que torna esse sofrer uma verdadeira expressão da ordem moral. São eles, os seres humanos agentes que fazem com que “a parte mais importante do mal do mundo resulte da violência exercida entre os homens”.

Se não houvesse um laço ontológico entre os humanos, dificilmente poderíamos nomear o mal e o sofrimento, no máximo, falar-se-ia de “violações de direitos”, sem se dar conta da dimensão mais profunda da existência em nossas interações, na qual o agir faz alguém padecer na própria vontade de viver, no próprio respeito a si. Em razão do laço que nos une, somos chamados a considerar que:

A passividade pertinente à metacategoria do corpo próprio intersecciona a passividade pertinente à metacategoria de outrem: a passividade do sofrer de um si mesmo torna-se indiscernível da passividade de ser vítima do outro do si-mesmo. A vitimização aparece então como o avesso de passividade que enluta a “glória” da ação” (RICOEUR, 2014, p. 379).

Mas como discernir ou distinguir o momento da passividade profunda afetada pela alteridade? Ou melhor que modalidade de “alteridade” corresponde melhor a essa passividade? Como vimos, Ricoeur ampliou a noção do “suportar e do padecer”, abarcado pelo sofrer. É preciso sempre voltar-se para a pessoa, as pessoas.

#### **4.5. Da mesmidade à alteridade: um caminho para o assemelhar humano**

Ricoeur admite que a grande questão que surge com o advento da pós-modernidade é a descoberta do outro. Trata-se de uma noção que Ricoeur já vinha cultivando desde as *Meditações cartesianas* de Husserl e que toma grande relevância no último estudo de *O si-mesmo como um outro*. Husserl, em suas *Meditações*, remete a alteridade, ora aos *outros*, ora à passividade do corpo-próprio.

Esta concepção servirá a Ricoeur como alternativa à ontologia sem ética de Heidegger, que faz da resolução a resposta à facticidade da existência; como também à ética sem ontologia de Lévinas, que Ricoeur critica por ampliar o abismo entre a alteridade e a identidade, uma vez que a exterioridade do outro na origem da injunção não



permite o movimento do si em direção ao outro, fundamentalmente necessário para que o si se torne disponível ao apelo do Outro.

Neste ponto, fazer essa travessia exigiu de Ricoeur a assunção do caráter comunicacional do ser humano e o modo como o ser humano traduz o outro para si e busca expressar-se da melhor maneira para que o outro o compreenda. Essa relação comunicacional abre o caminho promissor para a consideração, uma vez que a “comunicação é um enigma e, até mesmo um milagre” (Ricoeur, 2018, p. 30).

O milagre da comunicação, que no decorrer da vida costuma ser apresentado como um “fato”, para os linguistas um “fato obvio”, na verdade, refere-se, por um lado, à experiência primordial de que foram os outros que tornaram possível a nossa existência, são os outros que nos recebem no mundo e nos ensinam a habitá-lo. Desse fato admirável, aprendemos desde cedo que a maneira como andamos, nos movemos, gesticulamos e falamos é moldada por nossa consciência de estar na presença dos outros, de nos encontrarmos num espaço público, e que este espaço pode trazer potencialmente o respeito ou o desprezo, o orgulho ou a vergonha.

Neste sentido, a própria vida, desde o nascimento, é tecida por relações intersubjetivas, por língua, cultura, costumes, tudo isso remete ao fato de que o ser-com-o-outro faz parte da existência. Mas isso não diz tudo, dado que existe, por outro lado, a experiência também primordial da incomunicabilidade, uma vez que “o caráter fiduciário da relação de interlocução é inseparável dessa impenetrabilidade do segredo do que se poderia chamar de “próprio de outrem” (RICOEUR, 2016a, p. 305).

Assim, a nossa relação com o outro é tensa pela alteridade que nos acolhe e nos constitui, pela comunicação com o outro, pelo facto de vivermos juntos e, ao mesmo tempo, pela incomunicabilidade, pela solidão, pela impossibilidade de apreender o outro.

Estas tensões fazem com que a relação entre alteridade e ipseidade exija um esforço de compreensão que Ricoeur empreende ao lado de Husserl e Lévinas. A primeira representa o que se chamaria de movimento de si em direção ao outro; a segunda, o movimento do outro em direção ao si. É preciso lembrar que não se trata de propor uma alternativa estéril, mas sim de ver a conexão de dois movimentos comuns, em vista de melhor considerar o ser da pessoa.

Com efeito, a partir de Lévinas, essa alteridade se tornou a firmeza mais poderosa contra o retorno do mesmo. O filósofo lituano levanta a questão do “imaginário” ocidental e sua teia de reminiscência no reino ontológico do mesmo.

Diante dessa recorrência ao “mesmo” resultante da ontológica do Ocidente, Lévinas questiona se sobre tal base, é possível falar em ética, quando o outro se vê reduzido ao império ontológico do mesmo. Para fazer face a esta era, ele postula a necessidade da descoberta do outro.

Tal descoberta é fundamental, mas ela precisa ser mediada, conforme a proposta de Ricoeur, não só pelo outro que vem e advém, mas pela pessoa que vive a recepção, em forma de passividade, de fragilidade, de vulnerabilidade na relação com o outro. Se considerarmos de forma mais ampla, as nossas relações humanas estão cada vez mais marcadas pela pluralidade de indivíduos, onde cada qual se situa num jogo potencial de “violência” reciprocamente exercida, muitas vezes, oculta de tal forma que os próprios indivíduos atuantes, por estarem sob tal ponto cego, acabam por reforçar a violência.

Em vista de construir uma proposta ética de modo que supere qualquer modo unilateral da dialética do mesmo e do outro, Ricoeur busca mediar o duplo movimento que vai do “ego” ao “*alter ego*”; e o segundo, que tende a radicalizar o discurso da “heterologia do outro”, a quem caberia a “iniciativa exclusiva da convocação do si à responsabilidade” (RICOEUR, 2014, p. 391)

Ricoeur postula que o que está em jogo nesta dialética do Mesmo e do Outro, é a própria formulação de alteridade, que seja “homogênea” da distinção fundamental entre duas ideias do “Mesmo”, o mesmo como *idem* e o mesmo como *ipse*. Distinção que segundo o autor francês, constitui toda sua filosofia da ipseidade, isto é, da pessoa.

#### **4.5.1. O movimento do si para o outro: uma dialética na pessoa a partir de Husserl**

Husserl sempre foi admirado por Ricoeur, considerado um de seus mestres no início de seu filosofar e nunca abandonando. A ele, dedicou um livro intitulado *Na escola da fenomenologia*. Essa filiação permitiu-lhe desenvolver seu método eidético, mostrando sua eficácia e fecundidade capaz de “nos revelar as estruturas e *possibilidades fundamentais* do ser humano” (RICOEUR, 1948, p. 29).

Foi com este mesmo método de descrição fenomenológica, que o filósofo francês construiu sua tese de doutorado, utilizando-se do recurso da ‘*épopché*’ (redução eidética), que implicava a “suspensão” de qualquer juízo de valor acerca do ser do humano e do mundo. Com este método, buscou-se compreender a “natureza do querer humano”, sem juízo de valores relativos tanto ao “sentido do mal” quanto à noção de “Transcendência”.

Abrindo-nos para uma experiência mais ampla da existência e pondo em suspensão os juízos, o método de descrição conduz à apreensão essencial das articulações

fundamentais da experiências nas suas diferentes dimensões (perceptiva, volitiva, imaginativa, intelectual).

Esse fato em si, permite-nos um distanciamento sadio das noções de “semelhança”, “proximidade”, “totalidade”, “correspondência”, “autonomia”, “representação”, “identificação”, que sofrem agora uma revisão profunda

Como analisa Terry Eagleton em *O problema dos desconhecidos*, a postura do Ocidente moderno, a partir da virada da modernidade, presa ao reino do espelho e centrada na ideia de indivíduo “sentimentalista”, tornou a ética somente uma forma de

Solidariedade com o solidarizar-se do próprio sujeito, um processo autoconservador em um mundo reduzido (...) pela qual o sentimentalista reconhece erroneamente uma imagem enaltecida de si no ato de socorrer o outro. O outro é um simples espelho para seu deleite (EAGLETON, 2010, p. 47)

Foi para fazer face a esta situação de redução do outro ao si, que Ricoeur assumiu o método eidético, cujo objetivo se revela promissor no campo das relações humanas pela sua dupla função: a primeira, relativa a uma “purificação” das “ideias inadequadas”, como diria o grande Espinosa, isto é, dos preconceitos e dos prejuízos de valores que carregamos e que nos moldam e nos impedem, muitas vezes de ver quem realmente somos; a segunda função, refere-se à grande descoberta da noção de “consciência intencional”, isto é, a descoberta que a consciência humana não se constitui a partir de si, mas sempre a partir de sua abertura, dado que falar da *consciência é falar da consciência de algo* e nunca do vazio.

Com esta dupla contribuição, o método husserliano é, aos olhos de Ricoeur, um método rico de função descobridora, que nos permite descobrir um movimento no ser a partir do qual se explicita o “sentido de orientação” do sujeito para o ser, ou da consciência para seu outro.

Essa foi a grande vantagem do método de “pôr entre aspas” qualquer preconceito, juízo de valor e também noções que viessem da cultura consideradas como fatores condicionantes, limitando o nosso olhar em nossas relações interpessoais.

O que limitou esse método foi o fato de Husserl ter se aventurado pelo signo da “fundação primeira”. Sem conseguir sair de tal ambição, a *epoché* praticada pelo mestre da fenomenologia, com sua grande descoberta da “consciência intencional”, acabou se transformando num verdadeiro campo de batalha entre uma nova posição fundacional e um caminho promissor de abertura ao outro

No primeiro, vemos que o limite do método consiste no fato de Husserl tentar “deduzir” o outro a partir do “ego”. Para proceder com esta abordagem, Husserl inaugura um caminho no qual busca constituir a ideia do “*ego meditante*”. Para formular essa noção de “ego meditante”, na *Quinta Meditação cartesiana*, no exame da quinta parte, Husserl acaba por acentuar mais ainda a tradição do *Cogito* exaltado, quando reelabora o método de redução, pela qual fica preso “à esfera do próprio”. O mestre de Freiburg não se preocupa em saber “se a redução ao próprio se deixa pensar não dialeticamente” (RICOEUR, 2014, p. 391), isto é, sem a “interferência do estranho”.

Sabemos que Husserl não ignora o fato de que não estamos sozinhos. Mas o problema é bem outro, como se pode observar no decorrer da *Quinta Meditação cartesiana*, cuja pretensão de Husserl é ser mais radical que Descartes, ao fazer do “*ego meditante*” a medida de todas as coisas, e reduzindo assim o saber comum sobre o outro ao estatuto do preconceito, isto é, do não fundamento.

Husserl reforça assim a imagem de uma identidade-idem (*o ego no espelho*), relacionada à “ideia do ego”. Esse *ego meditante* começa por uma atitude de “*epoché*”: isto é, de suspender tudo o que a experiência ordinária deve a outrem, para chegar assim ao núcleo central do “ego”. É interessante ver como este “ego” se constitui e é constituído.

Segundo Husserl em sua *Quarta Meditação cartesiana*, o “ego” tem uma valência ativa e passiva, pelo qual vivencia todos os estados da consciência, através dos quais se descobre aberto e capaz de captar todos os “polos-objetos” (aquilo que não é o ego). Tal abordagem conduz o mestre de Freiburg à formulação de uma “egologia transcendental” (RICOEUR, 2014, p. 392).

A partir dessa posição radical, só resta uma saída para compreender o outro: constituir o sentido “outrem” “no” e a partir “do” (*aus*) sentido “eu” (RICOEUR, 2004, p. 235). Apesar destes limites e de Husserl ter caído na armadilha da “primeira verdade”, Ricoeur buscou valorizar o caminho promissor do fundador da fenomenologia, sem se deixar vencer pela radicalidade de Heidegger que rejeitará esta prática.

Como vimos acima, a partir da análise do corpo-próprio, Ricoeur assume de Husserl e de Merleau-Ponty, a partir da noção de intencionalidade, a ideia de abertura do outro, defendendo que existe um verdadeiro achado fenomenológico nessa “audácia”, interpretada como verdadeira “rebelião” perante qualquer projeto de “constituição” fundacional. A este respeito levanta a problemática da alteridade, de outro modo:

A alteridade do outro, como qualquer outra alteridade, é constituída em (*in*) mim e a partir de (*aus*) mim; mas o estrangeiro é constituído

como ego para si mesmo precisamente como outro, isto é, como um sujeito de experiência com razão igual à minha, um sujeito capaz de me perceber como pertencente ao mundo da sua experiência (RICOEUR, 2006, p. 229)

Para construir essa via de abertura na qual se postula o “alter ego”, Husserl busca o socorre na ideia do “corpo” (*Körper*) em sua diferença com a “carne” (*Leib, sarx, chaire*). O corpo se torna o eixo de liga e de analogia com o outro, porque ele nos liga ao reino do próprio, da carne.

Mas antes de falar do corpo próprio, é a noção de “minha carne”, que a análise de abertura para o outro toma densidade. A noção de carne precede ontologicamente qualquer distinção entre o voluntário e o involuntário, ela é o ponto de partida de meu relacionamento com o mundo, com os outros e comigo mesmo, e o local de toda “alteração do próprio”, de toda síntese passiva (RICOEUR, 2014, p. 383)

Essa noção nascida de Husserl, refere-se a todos os fenômenos que experimento como não sendo a origem de todo o sentido, ou no sentido de que não o constituo. Na fenomenologia, designa-se a própria passividade, isto é, o transbordamento da consciência pelo estranho, sejam os outros, que permanecem transcendentem na medida em que seu significado excede sua fenomenalidade, ou o corpo, cujas alterações e até mesmo sensações, como dor e prazer, escapam ao meu controle e transbordam minhas representações.

Essa fenomenologia da passividade é uma fenomenologia da corporeidade, o que significa que meu ser-no-mundo é concebido como uma imersão no mundo por meio do meu corpo-carne e, portanto, como um *ser-com-o-mundo e com-os-outros*. É importante levar a sério essa “primordialidade” da carne (RICOEUR, 2014, p. 383), esse fato de que, antes de pensar o mundo e ter projetos, eu existo no modo de receptividade, que testemunha meu contato primordial e carnal com o mundo.

Sob tal ontologia da anterioridade da carne, torna-se possível referir-se ao sentido da esfera do próprio, a partir do qual o conceito de analogia também sofre uma ressignificação completa. Ligada à noção do “corpo próprio”, considerado um “corpo entre os corpos”, o corpo torna-se o *primeiro análogo*, de uma transferência analógica, pelo qual identifico o outro a partir de mim.

Mesmo não saindo da armadilha do ego, esse exercício de pensar o outro, sobre a mesma base da “carne”, do “mundo” e do “corpo”, tornou-se para Ricoeur um verdadeiro “achado” da fenomenologia. Sob os limites da redução ao “próprio”, a questão para

Husserl consiste em saber como dar espaço para o outro, que vejo, que sinto e que me apela? Como saber que eu o conheço enquanto outro?

Segundo Husserl, o “eu” não tem acesso direto às experiências psíquicas dos outros, mas só é capaz de perceber suas manifestações e seus corpos, dando lugar à noção de “doação” de outrem. O que seria a “doação”? Para entender esse sentido de doação de outrem, Husserl cria uma distinção fundamental entre “*coapresentação*” – relativa a doação de outrem –, e “representação”, própria dos “signos” ou da imagem.

Husserl considera que a doação de outrem é uma doação autêntica. Mas autêntica, diz Ricoeur, não significa “originária”, decorre então que a doação primária, é imediata e direta, da carne a ela mesma; já a doação de outrem não possibilita vivenciar as vivências de outrem, e neste sentido nunca é convertível em apresentação originária. Assim, a “distância entre a apresentação de minha vivência e a coapresentação de tua vivência” nunca será preenchida. (RICOEUR, 2014, p. 394)

É neste ponto que Ricoeur vê uma retomada possível de Husserl. Com a distinção e distância entre doação originária da *presença* e da *copresença*, Husserl dá ensejo a uma ponte entre o mesmo e o outro, numa tentativa de ver semelhanças, onde existe distância e dessemelhança. A ideia de *coapresentação* ainda se mantém no campo da “*captação analogizante*”, o que impede de ver o outro como outro, apreendendo-o como carne, do mesmo modo que a minha.

A razão de tal reducionismo do *alter ego* ao *ego* que impede de ver o outro enquanto outro, representa a tentativa de Husserl, no plano epistêmico, de saber como o “corpo acolá” pode receber o sentido de carne, e graças a este sentido, *coapresentar* um outro ego cuja transcendência é de ordem superior. Todavia, Husserl inicia um caminho mais elucidativo, no processo de assemelhar, que mesmo preso ao reino do próprio, deixa pontos, restos, resíduos, que a redução não esgota.

Buscando explicitar melhor o sentido estes resíduos e diante da problemática que é compreender o corpo acolá, Husserl avança o seu conceito de “emparelhamento” (*Paarung*), que permite a formação em par de uma carne com a outra.

Experimentando meu corpo, que também é carne, posso, por meio desse emparelhamento (*Paarung*), atribuir carne ao outro, constituindo o outro a partir de mim mesmo como outra consciência psíquica corporificada. Apoiando-se na ontologia da carne, essa nova abordagem exige que o ego seja transferido para outro corpo que, enquanto carne, também investe o sentido ego. É dessa transferência que surge a noção de “*alter ego*”, no sentido de segunda carne. Se ainda não saímos do reinado do próprio,

o que se acha nele não deixa de ser precioso: a capacidade cognitiva de combinar, sob o mesma condição humana, a “semelhança e dissimetria” (RICOEUR, 2014, p. 396).

Para Ricoeur, este achado fenomenológico de Husserl é “imperecível”. Ela não é uma instância “ética”, pois ainda não há o movimento do outrem na minha direção. Mas com ela, existe um caminho promissor no campo da compreensão e da consideração.

Se tal epistemologia se mantém no movimento do *ego* ao *alter ego*, incapaz de constituir a alteridade, sempre pressuposta, a noção de transferência analógica extrapola de dentro o programa da fenomenologia e torna-se fecunda no momento em que admite que “o outro não está condenado a continuar como estranho”, mas que “pode se tornar meu semelhante, a saber”, alguém que como eu, diz “eu” (RICOEUR, 2014, p. 396).

Essa capacidade de assemelhar baseada no emparelhamento de carne com carne, reduz uma distância, e preenche um hiato, ao mesmo tempo que cria uma dissimetria. Tudo isso é base da consideração no esforço da atenção pela qual se conjuga, a partir do caráter analogizante, a expressão: “*como*”: como eu, o outro pensa, quer, goza, sofre...

Sem poder produzir, no sentido radical do termo, o “alter” do ego, a transferência de sentido, cumpre seu papel, que é criar o “*sentido do ego*”, ego capaz, ego que pode dizer e no dizer se autodesignar-se como qualquer outra pessoa que não eu.

#### **4.6. O movimento do outro em direção ao mesmo: com Emmanuel Lévinas**

Se a dimensão ligada ao movimento do mesmo para o outro, ficou limitada à tese do “emparelhamento”, cuja grandeza no estágio não ético, mas gnosiológico, foi combinar semelhança onde reina dissimetria. Resta agora saber que frutos o primado ético do outro de si sobre si traz para o questionando do mesmo, no movimento que acolhe o “outro que vem, advém” em minha direção?

Quem seria este outro que vem e advém? Caberia ainda a questão do quem? tão presa ao campo gnosiológico, ou é preciso acentuar uma ruptura radical com o reino do mesmo, reino ontológico, no qual o Ocidente se mitificou como “imagem do espelho”?

Essa é a tese de Lévinas, a descoberta de um movimento que vem do outro, mas não de um outro formulado a partir do aparelhamento do mesmo, mas do apelo e invocação do Outro, que me elege e ao me eleger, me responsabiliza.

O desafio de Lévinas, e nosso com ele, a partir de Ricoeur, é reconhecer uma via na qual o primado da ética se estabeleça pela descoberta da “alteridade” do outro irreduzível ao próprio. Contudo, convém dizer que a assunção que Ricoeur faz dessa leitura de Lévinas, é equilibrada. Na verdade, o que Ricoeur faz é promover uma dialética

entre o si e o outro, mantendo a defesa de um “si”, capaz de reconhecer o outro como meu semelhante, pelo qual a injunção do outro pelo rosto, formulado no modo acusativo que me instaura como alguém que diz: *eis-me aqui*; tem a necessidade de um “si”, capaz de nomear a si, ao dizer: *aqui estou, conta comigo*.

Lévinas compreende que o Ocidente ficou preso no redemoinho do mesmo, numa ontologia que se torna expressão tautológica, repetitiva e instalada no império da redução do outro ao mesmo. Sobre tal base, não é possível um “reconhecimento” autêntico, uma acolhida verdadeira ao outro. A tarefa que Lévinas assume para si é de abrir um lugar no qual o outro possa se mostrar em seu rosto: rosto de uma infinitude não apreensível.

Ricoeur sente como promissora a proposta do amigo lituano, com quem tinha um laço de forte amizade e grande respeito. É com Lévinas que Ricoeur compreende a necessidade de reconstruir a ética como primado do outro de si sobre si. Para analisar a proposta de Lévinas, toma-se como referência central das obras do filósofo da alteridade, os livros *Totalidade e infinito* e *Do outro modo de ser ou para além da essência*. O ponto de partida da proposta de Lévinas é desconstruir de cima a baixo, o império do mesmo que ele denomina como reino da “ontologia”. Por ontologia, Lévinas compreende a “redução do Outro ao mesmo”.

Uma ética para ser autêntica e para que se exerça, não pode admitir uma tal redução do outro. É sob esta consideração, que Lévinas instaura um novo movimento, cuja origem é “ruptura”, uma ruptura que impede a articulação da fenomenologia e da ontologia dos “*grandes gêneros*”, o Mesmo e o Outro.

A diferença da proposta de Lévinas em relação às filósofas da suspeita, é que mesmo uma posição como a de Heidegger, com toda sua defesa da “desconstrução”, dá testemunho a Lévinas de que a filosofia do Ocidente está na própria raiz marcada pela impossibilidade do outro. Segundo Lévinas, a prática de Heidegger em desconstruir a “metafísica” para “reconstruir” a ontologia sobre novas bases, contrária ao *cogito*, é apenas a “versão” de um “eu” sem ética ou como Ricoeur diz: uma ontologia sem ética.

Diante de tal impossibilidade, Lévinas retoma a noção de “infinitude” da tradição cartesiana, mas pouco tematizada, para pôr em relevo o sentido da transcendência do outro como totalmente outro. Neste movimento, de teor crítico, o alvo de Lévinas é a “concepção de identidade do Mesmo à qual se opõe polarmente a alteridade do Outro” (RICOEUR, 2014, p. 397).

Visa-se assim uma nova a compreensão do outro. Na verdade, declara-se com isso uma tese radical que atinge na raiz qualquer possibilidade de pensar a pessoa humana em



termos de “identidade”. É esse termo que causa real problema a Lévinas, uma vez que o termo “identidade” pressupõe a noção de “Mesmo”, o que a liga diretamente com aquilo que Lévinas chama de “ontologia da totalidade” (RICOEUR, 2014, p. 397).

Sob o destino ocidental da filosofia do mesmo, o outro não tinha como se manifestar como rosto de uma infinidade que deve ser mais ouvida que vista. O Mesmo, centrado no campo da visão e da percepção, significa totalização, a partir da qual a exterioridade do Outro já não pode ser expressa na linguagem da relação.

Com tal crítica, não é possível nem mesmo a distinção ricoeuriana entre o “si” e o “eu”, uma vez que mesmo no “si” habita a pretensão sempre radical, que é a de uma constituição universal e de autofundação radical, pretensão sempre presente nos grandes autores que tematizaram a noção de si, como Fichte e o próprio Husserl.

Ricoeur nota com perspicácia o modo como Lévinas em *Totalidade e infinito*, começa sua crítica observando a tendência do eu entregue à vontade de fazer círculo consigo mesmo, de se identificar. Em *O tempo e o outro*, Lévinas fala (1979, p. 37) até mesmo do eu “abarrotado” de si, um eu que antes do encontro com o outro, é um eu ensimesmado, obstinadamente fechado, aferrolhado, separado. Trata-se de uma separação em que “o eu ignora o Outrem” (LÉVINAS, 1961, p. 34).

Em tal pretensão do eu, o que Lévinas conclui é uma “vontade de fechamento”, uma espécie de narcisismo do espelho, que nos lembra a canção *Sampa* de Caetano Veloso: *É que Narciso acha feio o que não é espelho*. Para esta ambição fundacional de todo narcisista, não há espaço para a alteridade, tudo se reduz ao mesmo. Postular o outro, só é possível na separação radical, na exterioridade de uma alteridade *ab-soluta* (relativa ao rosto que se retira dos confins do mesmo, que *ab-solutiza*).

O que Lévinas reivindica é um regime de pensamento não gnosiológico, no qual o outro se atesta. É este o regime do fundamento da ética. Um tal regime não pode englobar o outro, no rosto de sua infinidade, que enquanto outrem se eleva diante de mim, acima de mim. Para Lévinas, o regime gnosiológico não é apto e nem capaz para acolher a outrem, que o faz sob a lógica do “aparecer”, sempre incluído no círculo de minhas representações, reduzindo o outro ao “sistema”.

Para Lévinas, o regime da ética com seu primado a partir do outro, é o próprio direito do outro ser, no qual seu “aparecer” não é um “espetáculo”, no palco de personagens, sempre mascarados. “O outro é voz” (LÉVINAS, 1961, p. 38).

É com esta “voz” que a ética levinasiana toma corpo, a partir do mandamento que me diz: “não matarás”. A referência de Lévinas, remete à experiência do “Sinai”, na qual

Israel experimenta a presença do “Totalmente Outro” da “eleição”. Na introdução de *Totalidade e infinito*, Lévinas expressa com maestria o sentido da “eleição” que se transforma na saída do eu, no êxodo de si, pois no ato de eleger que é apelo de um outro, o eu em saída de si, assume um novo destino sem contração em si, e torna-se deslocamento, êxodo de si, experiência desértica, de errância e de procura, de abertura e de confiança, cuja voz impeditiva: não matarás, possibilita a procura de novos caminhos, no encontro com o outro.

Assim, Lévinas pode afirmar que “cada rosto é um Sinai a proibir o homicídio” (RICOEUR, 2014, p. 398). Mas esta voz, declara Ricoeur, tem uma direção, um destinatário: o “eu”. É em mim que o movimento que parte do outro conclui sua trajetória: o outro me constitui responsável, isto é, capaz de responder.

O “eu” é assim desperto, a partir da fala do outro, que ao se dirigir torna-se origem da fala pela qual imputo a mim mesmo a origem de meus atos. A autoimputação, tema central da ética de Ricoeur, inscreve-se agora numa estatura dialogal assimétrica cuja origem é exterior a mim.

Já não é possível recorrer à lógica da representação, pois o Outro não se apresenta no nível das “descrições”. Lévinas reivindica para sua ética, uma verdadeira revolução, subtraindo o outro do “império do mesmo”, semelhante a Kant que retirou a razão prática do domínio da razão teórica.

Mas se Kant se fixou no formalismo que punha o respeito à lei acima do respeito às pessoas; com Lévinas o rosto singulariza o mandamento: a cada vez é a primeira vez que o Outro, certo Outro, me diz: “não matarás”. O que Lévinas faz é radicalizar a “ruptura”, esgaçar a tinta do “texto”, suscitar uma nova arte: do desdizer o dito que substancializou o dizer do outro.

Em *Do outro modo de ser ou para além da essência* (1974), Lévinas leva adiante este movimento do outro que vem e advém, como *ad-vento*, como ruptura completa com o dito que predominou pela aparência da presença. Pondo-se na esfera da linguagem, Lévinas cria uma verdadeira “hipérbole”, com um efeito de ruptura radical.

Nada sobrevive a esta postura, nem mesmo a proposta de Ricoeur de uma “fenomenologia alternativa”, em busca de uma “reflexão segunda”. Aos olhos de Lévinas, reflexão, contemplação, especulação são somente formas de repetição tautológica do mesmo, isto é, a imobilização do outro na ontologia do mesmo.

Em um estudo intitulado *Outramente*, Ricoeur faz uma análise refinada do livro de Lévinas *Do outro modo de ser ou para além da essência*. Segundo Ricoeur, Lévinas

defende a necessidade de uma instância ética para desconstruir o reino gnosiológico do mesmo. E é nesta instância ética que instaura o campo da hipérbole de Lévinas, pela regra do dizer. Saindo do reino do dito, o Dizer é o próprio “Outro” que se absolutiza na relação, num movimento semelhante ao do Infinito que subtraia à totalidade.

Para Lévinas, a radicalidade do Dizer é de tal forma radical que as bordas da totalidade, suas fronteiras são abertas pelo caráter da infinitude. O “Dizer” toma a forma hiperbólica de cunho paroxístico. Um verdadeiro trabalho de desconstrução se inicia, consumindo as “ruínas da representação”, do “tema”, do “dito”, para abrir, além do Dizer.

Diante disso, Ricoeur vê o sentido enfático e hiperbólico do “Dizer”, e se pergunta: “como pensar a *ir-relação* implicada em tal alteridade em seu movimento de ab-solutização?” (RICOEUR, 2014, p. 398)

É no campo da linguagem que o dizer encontra espaço, e é nele que a hipérbole radical lança sua pretensão. Será que tal pretensão se sustenta numa sociedade na qual a tendência é sempre ignorar o “estranho”, excluí-lo, deixá-lo à mercê? Não estaria tal perspectiva presa ao inverso do Mesmo, no sentido negativo do termo, agora não de sujeição ou subordinação, mas de exclusão, indiferença e descarte? Pois, ao reforçar a impossibilidade do aproximar-se pela dimensão do assemelhar-se, fruto da consideração, não estaríamos sustentando uma impossibilidade ética de relacionamento?

Como Ricoeur nos lembra, a hipérbole não é um simples tropismo, nem muito mesmo um jogo de estilo literário, sua razão de ser é o “excesso” e o “exagero” da argumentação que visa a radicalização: seja na fundação do primado do mesmo da tautologia, seja na impossibilidade de *dia-logo*, pela instauração da heterologia do Outro.

Com a hipérbole, a dialética do Mesmo e do Outro se dilui. Emerge então a possibilidade de uma outra proposta ética, não da relação com o mesmo, mas do apelo que desperta. Se para o “eu”, incapaz do Outro, a epifania do rosto significa uma exterioridade ab-soluta, não relativa (tema fundamental dos grandes gêneros platônicos), o que temos então é a necessidade de uma “metafísica” para além do ser, uma metafísica do Bem, do Sumo bem, para além do mesmo.

Já não se pode aprisionar o “rosto” no aparecer, tão domesticado pela ideologia da dominação do mesmo. É preciso se abrir, pois a epifania do rosto que se subtrai à visão das formas e até a escuta sensível das vozes. Mas com tematizar esse “rosto”, essa “voz”? Seria o caso de ceder ao axioma wittgensteiniano postulador de uma inefabilidade total: o que não se pode falar, deve se calar? Mas como falar de responsabilidade?

#### 4.6.1. A responsabilidade em Lévinas

Ricoeur saúda a força dessa fenomenologia alternativa ou paradoxal, que leva a um tipo diferente de hermenêutica, uma nova maneira de reverter a subjetividade, inscrevendo a alteridade dos outros dentro dela e tornando a responsabilidade uma experiência de passividade, em vez de ser o correlato de uma escolha ou de um compromisso prévio. Ele também aponta que, diferentemente da moralidade kantiana do dever, o rosto singulariza o mandamento, já que é toda vez e pela primeira vez que outra pessoa me diz: “Não matarás”.

Entretanto, Ricoeur estima que a assimetria entre o mesmo e o outro compromete os relacionamentos e a reciprocidade. Como posso responder concretamente ao chamado dos outros se eles me chamam da altura e da exterioridade radical? Como podemos ter a iniciativa se tudo vem do outro e se a responsabilidade não passa de passividade?

Esta dificuldade tem seu ápice em *Do outro modo de ser ou para além da essência*, onde Lévinas leva ao máximo a hipérbole, pela qual o Outro não é mais um interlocutor qualquer, mas uma figura paradigmática que assume o modo de um Mestre de Justiça. Dentro da linguagem hiperbólica, o mestre é tanto altura como exterioridade, e sua fala é “sempre ensinadora”. Diferente da maiêutica socrática, sempre presa à reminiscência da memória do mesmo, a instrução do Rosto, não desperta nenhuma semelhança própria da reminiscência. A interioridade, pela separação, tornou-se estéril.

Agora a iniciativa cabe integralmente ao Outro, pelo qual o eu é atingido pela injunção no acusativo e cuja resposta se situa também no acusativo, vedado qualquer possibilidade do “nominativo”. A partir do mestre que instrui, instaurado a interação da violência (não matarás), resta o acusativo: do eis-me aqui.

Por meio de tal hipérbole, a “instrução” pelo rosto não restaura nenhum primado da relação sobre os termos do “mesmo” e do “outro”. Não há meio termo que possa atenuar a total dissimetria entre o Mesmo e o Outro. Cabe só um novo sentido da responsabilidade, já não da mimesis do dever, ou do dever mimético que aprisiona o outro à “forma”, mas do “refém”, da substituição de si, pela injunção do Outro.

Tal situação é só a aplicação do “Desdizer” atuando no coração do apelo, e de uma responsabilização que se subtrai à linguagem da manifestação, a seu dito e a seu tema. É como desdizer que a responsabilização adota o cunho de hipérbole, num registro de excesso ainda não atingido.

Assim, a responsabilização é relacionada com um passado mais velho que qualquer passado memorável, portanto ainda passível de retomada numa consciência

presente; a injunção faz parte de um aquém de qualquer começo, de qualquer arché. Com isso, o que se tem é a defesa de uma “*an-archia*”, que é a contrapartida de qualquer “*arché*”, princípio, ordem, forma.

A responsabilidade funda raiz no “silêncio” mais profundo, anterior a nomeação do ser. O ético é escuta e atenção, abertura e acolhimento. A menção do ser responsabilizado pelo “rosto”, desfaz a noção de responsabilidade “que já não pode se justificar por nenhum compromisso prévio” (LÉVINAS, 1974, p. 129)

Resta somente a “substituição” ante a acusação de todos e perante a “perseguição do Outro”. A substituição significa que o “sujeito é refém”. Ele está “*sub-jugo*” do Outro. Ele já não é mais o “*subjectum*”, mas aquele que se submeteu à acusação do Outro. Agora a “Iipseidade, em sua passividade sem arché da identidade, é refém” (LÉVINAS, 1974, p. 145).

Não há saída, nem possibilidade de retorno, o “reino” do idem, do mesmo, do idêntico, tudo está sob uma nova luz: a epifania do rosto. Qualquer vestígio de “retorno”, é na verdade, a expressão da “insidiosa” tendência da autoafirmação de alguma “liberdade clandestina dissimulada”, que como uma “astúcia da razão”, se camufla e se mascara por debaixo da passividade do si responsabilizado.

Mas a radicalidade não para. O mestre se transforma também na figura do carrasco, do ofensor, que enquanto ofensor, não requer o gesto que perdoa nem o que expia. A este respeito Lévinas declara qual sua intenção:

Em suma, a tese desta obra é que a ênfase da abertura é a responsabilidade do outro até a substituição – o para o outro do desvendamento, da exibição ao outro, transforma-se em para o outro da responsabilidade (LÉVINAS, 1974, p. 152).

Onde havia hiato e abismo entre a alteridade e identidade, ocorre uma transposição: uma reunião do mesmo e do outro, que é uma expiação. Seria possível uma tal radicalidade? Como falar da pessoa, numa sociedade que afirma e reafirma a diferença como justificativa mais sórdida para a exclusão, indiferença?

#### **4.7. Do abalo do rosto ao pressuposto de alguém capaz de compreender a voz**

Paul Ricoeur reconhece sua grande dívida a Emanuel Lévinas, a quem segue na temática da alteridade. Porém, ele se mantém fiel de considerar a pessoa, colocando-a ao centro, sob a forma de ipseidade e sua abertura a alteridade, que a constitui.

Para Ricoeur, há algo inadmissível na proposta levinasiana da “heterologia radical”, que advoga a “irrelação”, isto é, o “assomar” do Outro em seu rosto, uma vez que o “a epifania do rosto” subtrai-se das formas do rosto e até da escuta das vozes.

Mas Ricoeur pergunta: de quem é este rosto e esta voz? Sem delimitar o alcance das análises de Lévinas, consideradas extraordinárias, Ricoeur se impressiona como Lévinas faz saltos entre reciprocidade da amizade, nas figuras que ele utiliza entre discípulo e mestre e a própria dissimetria.

E se pergunta qual o meio termo entre a injunção, instrução do mestre, com o discípulo, não seria a amizade, não seria a capacidade da consideração mútua? Vem, assim, à tona a simetria da amizade ante dissimetria da relação de instrução do mestre com seu discípulo.

Lévinas provoca uma questão séria para a filosofia: a questão do vir a ser do si. Para Lévinas o “si é convocado à responsabilidade” pelo outro. Porém, numa tal assertiva que parece estar tranquila, Ricoeur aponta para o caráter extremamente passivo do si levinasiano, visto que ele é atingido de fora, pela injunção que só cabe ao outro, e assim o si só é atingido pela injunção no “acusativo”. O que terá ocorrido se levarmos a frente tal equação? O si convocado à responsabilidade só tem diante de si a passividade mais radical de um mim convocado.

Mas Ricoeur se pergunta se para ser ouvida ou aceita, a injunção precisa fazer apelo a uma resposta que compense a dissimetria do face a face? Sem uma forma possível de compensação (base de todo reconhecimento) a dissimetria da relação não compensada romperia o próprio intercâmbio de toda relação, base constitutiva de todos os povos, que se constitui pela “regra da dádiva”, isto é, pela lei do dar e receber, como bem mostrou Marcel Mauss em seu livro *Ensaio sobre a dádiva*.

Lévinas joga todas as cartas no polo da alteridade, com ele está a própria possibilidade de resposta, é ele que inspira o mesmo, do mais alto, liberando-o a responder em troca. Neste ponto, ele insere a dialética do dar e receber, na injunção do outro que convoca e inspira o mesmo, liberando-o a responder à iniciativa do outro.

Ricoeur está de acordo com a relação, mas não com a passividade mais passiva do si. A iniciativa não pode ser tirado do polo do sujeito no acusativo: se ele diz: eis me aqui, ele também é aquele capaz de compreender a assertiva, acompanhá-la e dizer sei quem sou e por isso posso te responder, conte comigo.

Sem cruzar esta duas dimensões do Mesmo e do Outro, a solicitude do outro pode não encontrar eco num coração que perdeu a capacidade de compreender os próprios

sinais, de ler o sentido e a diferença entre um carrasco e um mestre, em um farsante que explora em nome da boa vontade, e um pedido vindo de uma pessoa carente que solicita a ajuda.

Ricoeur aposta na aproximação. Se, de um lado, ele defende o movimento em que o mesmo se dirige ao outro em sua alteridade irreduzível, mas que o pode transformar em um semelhante meu, um próximo, pessoa como eu; do outro lado, com Lévinas, Ricoeur assume com rigor o sentido de múltiplas alteridades, que exige o discernimento de quem é o outro que se oferece no rosto: um carrasco? um amigo? Um caído na estada da vida? Um farsante?

Um discurso radical da alteridade, segundo Ricoeur tende a reforçar mais ainda uma “cultura do mesmo”, quando torna impossível e impensável, em razão da hipérbole da separação, a distinção fundamental entre “si” e “mim” (do eu, *du moi*). Tal radicalidade impede na raiz a própria formação de um conceito de *ipseidade* definido pela abertura e pela função descobridora.

Ricoeur reconhece (2014, p. 401) a grandeza da proposta levinasiana, com um alcance imensurável, capaz de despertar consciências paralisadas pela ideologia do mesmo, própria da tautologia do ser. Mas se é verdade que o tema da exterioridade só atinge sua trajetória no despertar de uma consciência responsável mediante injunção do outro, tal tese só desvela um pressuposto, um não-dito em Lévinas, que naquele que é “eleito” pela voz da eleição, existe: “uma capacidade de acolhida, discriminação e reconhecimento”. Então a alteridade exige para ser efetiva, uma outra perspectiva filosófica do Mesmo, diferente daquela que a filósofa do outro busca replicar.

Se a filosofia do Mesmo fosse só uma vontade de retraimento e fechamento, como seria possível, questiona Ricoeur (2014, p. 401) que uma:

interioridade ouviria uma fala que lhe fosse tão estranha a ponto de ser como nada para uma existência insular? E preciso conceder ao si uma capacidade de acolhida resultante de uma estrutura reflexiva, mais bem definida por seu poder de retomada de objetivações prévias do que por uma separação inicial.

Sob tal perspectiva, a consideração tem muito a dizer, sobretudo pela sua herança socrática do “exame de si”, herança que esclarece o sentido dessa “capacidade de acolhida de discernimento e reconhecimento”, tema central de Ricoeur sobre a pessoa sábia, aquela que sabe viver do *phronimos*, de uma sabedoria sempre anterior.

## CONCLUSÃO

### O BOM SAMARITANO: UMA PARÁBOLA DA CONSIDERAÇÃO

Começamos nossa trajetória com a ideia central da “consideração da consciência”, pela qual Ricoeur buscou mostrar que o “vir a si do si” de toda ipseidade, é um movimento de descoberta, de acolhida, de consentimento a uma anterioridade, superioridade e exterioridade a mim, que por sua vez, remete ao mais interior de mim.

Essa abertura ganhou o sentido de drama existencial, através do qual o filósofo começou uma releitura de reconstrução do “*Cogito moderno*”, que oscilando entre exaltação e humilhação, o fez perceber o *Cogito ferido*, centro de sua virada para a pessoa, na busca do *Cogito integral*, unindo e reconciliando o que está quebrado e ferido. Essa percepção inicial o conduziu para uma “fenomenologia existencial”, no qual percebe a ferida como uma “fenda no coração humano”. O sujeito não coincide consigo mesmo. Fechado em si, o sujeito fere e se exila do mundo. O caminho para a realização o conduz a sair de si, a fazer da vida um êxodo. A falha é ocasião para o sujeito se tornar pessoa, descobrindo sua condição vulnerável e frágil. Para chegar a si precisa passar pelo outro.

Da falha e enfermidade, fomos levados ao período hermenêutico, cuja entrada do filósofo nesta nova ceara se inaugura com *A simbólica do mal*. Nesta fase, era fundamental compreender o “segredo da vontade má”. Ricoeur nos ajuda a compreender o enigma do mal que precisa do recurso de uma linguagem simbólica, isto é, o desvio pela semântica e pela exegese aplicadas aos símbolos e mitos nos quais se depositou a experiência milenar da confusão do mal. Tal fato o conduziu a descobrir as ilusões da consciência, ponto cego da reflexão.

Visando separar o joio do trigo, o filósofo francês inaugura um “longo desvio” que se torna o caminho estreito do questionamento do ser e do “quem” que se questiona ao questionar o ser, pelo qual nos abre uma nova via para o tornar-se pessoa, aberta, acolhedora, disponível no mundo e capaz de ofertar-se a si mesmo na palavra, nos gestos, nas histórias narradas e na capacidade de assumir compromissos.

Foi com esta nova aquisição, que o filósofo francês buscou uma nova base para pensar uma reflexão mediada, já que não existe consciência imediata a si mesmo. Tal mediação abre acesso ao campo do testemunho e da atestação, cujo centralidade está em compreender a alteridade como polo constitutivo do si, da ipseidade, da pessoa.



É com esta noção de alteridade profunda que Ricoeur começa o sentido da consideração, na consciência que temos de nós mesmos, e com a qual queremos terminar esse percurso, buscando responder a questão iniciada no primeiro capítulo: como passar de uma consciência imediata para uma consciência acolhedora e constituída pelo outro?

Talvez, nesse ponto, seja necessário reconhecer que, quando se trata de pensar sobre nossa consciência e liberdade, é preciso sempre acrescentar o sentido da responsabilidade. É com ela que se elucida a consciência encarnada. Responder é reconhecer nossa condição humana encarnada em situações comuns da vida cotidiana na qual somos chamados a responder concretamente às necessidades dos outros.

Para Ricoeur, o que permite tal responsabilidade é fruto de uma convicção que ele aprendera com Gabriel Marcel: a de que “habitamos a mesma verdade”, “a verdade do Ser”, pelo qual posso considerar o outro como considero a mim mesmo: “eu me entrego à verdade do outro: *suponho* que ele esteja com a verdade” (RICOEUR, 1968, p. 9)

Tal convicção se funda na virtude da esperança com a qual adentramos no terreno da ontologia de Ricoeur. Para Ricoeur, falar de esperança é se colocar nos limites da própria razão, é reconhecer que já não temos mais uma “terra firme” onde pisar, mas nem por isso estamos à pura deriva. A esperança para Ricoeur se dá como horizonte, como “terra prometida”.

Neste ponto, Ricoeur não cede aos profetas do desespero<sup>188</sup>. Sua perspectiva se alimenta sempre de novas oportunidades. Por habitarmos na mesma verdade, existe um laço profundo do querer-viver juntos que não nos acomoda aos que nos governam; o que seria infantil. Assumir-se como pessoas é acolher o espaço de corresponsabilidade capaz de iniciar e gerar novos processos e transformações, sendo parte ativa na reabilitação e no apoio das sociedades feridas.

É nessas situações que a noção de solícitude, proposta por Ricoeur e derivada da ontologia da disponibilidade de Gabriel Marcel, se revela essencial para entender as nossas relações. Essa abordagem enriquece a maneira como percebemos interações que buscam, ao menos, estimular gestos que atenuam a assimetria inicial por meio da

---

<sup>188</sup> Ricoeur se posicionou como um crítico da hermenêutica da suspeita e do radicalismo do desconstrucionismo. Ele via as “instituições” como inerentemente frágeis e humanas, e acreditava que o criticismo exacerbado frequentemente as enfraquece ainda mais, tornando-as vulneráveis aos interesses pessoais ou corporativos. Essa desqualificação constante gera um ambiente de desconfiança e perplexidade, resultando em uma falta de esperança e desestímulo à solidariedade e generosidade. Para Ricoeur, tal dinâmica contribui para a diminuição da autoestima de um povo, levando-o ao desânimo e reforçando o ciclo vicioso entre os indiferentes e aqueles que exploram as instituições em benefício próprio. Isso alimenta uma “ditadura invisível” dos verdadeiros interesses ocultos.

reciprocidade. Assim, ao oferecer algo, permite-se ao receptor não apenas expressar um agradecimento, mas também reconhecer lógicas que vão além da antiga e simples lógica da retribuição. Destarte, podemos falar de conceitos como a “lógica do dom”, a “dádiva”, a “mutualidade”, a “gratuidade”, a “generosidade” e a “compaixão”. Lógicas que sobrevivem, apesar do mundo cada vez mais asfixiado pela cultura da produção e do consumo. É neste mundo que o tornar-se pessoa ganha sentido quando nos convoca a uma lógica outra capaz de nos fazer superar os impasses culturais da indiferença e da exploração excludente que vivenciamos num mundo de tanta injustiça.

Além disso, com esta noção ricoeuriana da solicitude, no papel desempenhado pela autoestima como fonte da disponibilidade para os outros, ao nosso ver, é mais apropriada do que a noção levinasiana de substituição.

Se de um lado, a ontologia da disponibilidade nos abre para o sentido da benevolência fundamental, de outro, ela se torna uma força de transformação nas relações dissimétricas. A força desse pensamento da disponibilidade ganha figura e plasticidade nos escritos posteriores a *O si-mesmo como um outro*, sobretudo o *Justo 1* e o *Justo 2*, onde o autor francês (2008b, p. 217) mostra o sentido do considerar, quando insiste no valor da pessoa e no processo que nos inclina para o sofrido, o que está à margem.

Este último ponto levar-nos-ia a uma meditação da consideração em campo sociopolítico, pondo ao centro o papel das instituições justas, mediando de forma mais positiva o campo normativo, que na passagem do indivíduo à pessoa fez emergir o valor da ética do desejo e da estima de si, ética da reversibilidade, por isso ética da consideração. Mas esta parte ficará para uma investigação posterior.

Gostaria de finalizar este percurso numa articulação simbólica do que vem a ser pessoa neste processo de “desejar o bem” que só se efetiva na relação “com e para os outros”, isto é, numa dimensão de abertura e proximidade com os outros, bem figurada na parábola do bom samaritano<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> Esta parábola se insere nos escritos de natureza ético-política, nos quais Ricoeur defende a importância decisiva de uma interpretação cristã do Estado. Desde sua juventude, militando por um cristianismo social, Ricoeur foi vendo a importância do fator religioso na esfera dos debates públicos e na defesa dos direitos fundamentais do ser humano. A novidade dessa parábola é que ela busca focar numa ação mais positiva valorizando a iniciativa humana mais do que a crítica paralisante. Para pôr em relevo uma perspectiva crítica e ética dessa parábola nos anos de 1990, Ricoeur buscou compreender melhor as ciências sociais, pondo-as em reação contra a sociologia modernizante. Na América Latina, uma tal articulação nos permite sair do “grande divisor” que muitos autores brasileiros influenciados pela visão iluminista tendem a recair, opondo “sociedade tradicional” contra “sociedade moderna”, sem levar em conta o elemento cultural nas próprias análises sociais, como faz Gilberto Freyre em *Casa grande e senzala*. Destarte, a tendência teórica que reforça o “grande divisor” continua refém de uma visão positivista, considerando tudo o que seja tradicional como elemento estático e agrário da sociedade. Diante dessa leitura modernizante, nada melhor

Essa figura pode ser lida como filigrana nos escritos de Ricoeur relativos à área da medicina e na esfera da justiça penal. Na América Latina, é possível aplicar esta figura, apoiando-se na filosofia de Ricoeur, ao campo das filosofias e teologias da libertação. Essas correntes ganharam força nas décadas de 60 a 80 do século XX, quando o continente latino americano foi dominado pelas políticas ditatoriais e militares. A partir deste contexto, muitos intelectuais (teólogos, filósofos, professores de diversas áreas) iniciaram um trabalho de pensar a realidade, dando um novo dinamismo de libertação do povo e reconstrução de uma sociedade justa e solidária, apoiada e até testemunhada por muitos desses intelectuais guiados por uma sólida “opção preferencial pelos pobres”, a ponto de doarem a própria vida ao povo, como testemunho de combate aos regimes de dominação e dependência.

Mas voltando às duas áreas que Ricoeur enfatiza, o que se vê é sua sensibilidade e o seu modo de aplicar sua teoria à prática. Além da figura do Bom-Samaritano, podemos ainda decodificar como pano de fundo desse duplo campo de ação o texto do “Juízo final” do evangelho de São Mateus, no qual a figura divina se identifica com os últimos desse mundo: os pobres, os que tem sede e fome, os que se encontram enfermo, o que estão privados de liberdade, os últimos desse mundo, os chamados Zé Ninguém.

Nessas figuras, podemos ver claramente o modo como o autor francês articula sua convicção colhida de seu mestre Marcel, de que “habitamos a mesma verdade” com a dimensão humana que é o ato de comunicar, própria do ser. Se é próprio do ser o dizer-se, então o ser humano se realiza na capacidade sincera de fazer de si mesmo um dom aos outros. A este respeito Marcel (1940, p. 50) era enfático quando declarava que ninguém chega a reconhecer plenamente a própria verdade, senão no encontro com os outros: “Só me comunico realmente comigo mesmo à medida que me comunico com o outro”.

Essa noção ontológica de ser como doação anima a luta de Ricoeur em diminuir o sofrimento no mundo, demonstrando o sentido da consideração quando ele se pergunta “como evitar que as relações dissimétricas entre paciente e médico sejam pervertidas por uma espécie de monopólio imposto por uma situação de fato? Como atingir, para além da doença, os recursos ainda disponíveis do paciente, vontade de viver, de ter iniciativas, fazer avaliações, tomar decisões? Como compensar a deficiência do outro parceiro?”.

---

do que uma visão que perceba as pessoas como sujeitos da própria história, dando subsídio para uma “sociologia crítica” engajada nas mudanças de estruturas e que nos abra a uma nova cultura do encontro, convidando a todos os humanos a se humanizarem na aventura do tornar-se pessoa.

Para responder a tais questões de nosso processo de humanização pela via da consideração, Ricoeur, de maneira sutil, inspira-se a falar do agir médico a partir da “figura do bom-samaritano”. Sendo o médico, o outro do doente, ele está “encarregado de compensar o déficit de autoestima, e de coragem de ser do paciente com uma espécie de estima dupla e clivada [...] estima substitutiva ou suplementar [...] baseada no reconhecimento dos valores positivos associados à doença, no que se refere não só à relação do doente consigo mesmo, mas também nas suas relações com os outros”.

Assim, a doença deixa de ser considerada como uma falta, uma carência, ou uma espécie de qualidade negativa, e torna-se uma maneira de ser no mundo, e o paciente redescobre que para além da doença, ele é uma pessoa que tem dignidade, por isso, é objeto de respeito e de estima. Belo exemplo para cultivar esta virtude espiritual.

Neste sentido, podemos afirmar que na vida familiar, social e profissional e também nos acompanhamentos espirituais, é essencial levar em conta a importância da autoestima tanto para as pessoas em situação de vulnerabilidade, como também para aqueles que cuidam delas e que precisam encontrar a energia e a imaginação necessárias para cuidar de um indivíduo sob sua responsabilidade e de todos aqueles que virão depois. Se a responsabilidade é um chamado do outro, uma injunção, então o caminho de mim para o outro deve ser possibilitado ao permitir que eu responda.

Sem autoestima, o que ocorre é que não posso responder aos outros porque me sinto esmagado pela culpa ou porque não consigo encontrar a energia para compensar, por meio de uma espécie de espontaneidade benevolente, a assimetria primária que existe entre mim e os outros.

A insistência de Ricoeur se centra assim na autoestima, sendo ela uma das mensagens mais fortes da própria noção de consideração, como desejo e esforço de perseverar, apesar de tudo, na busca do melhor de si e do outro com quem convivemos, para encontrar e viver num mundo melhor. Mas a autoestima, como Ricoeur gosta de demonstrar, é fruto da paciência, do assentimento e da conquista ou a recuperação do poder de agir, mas sempre relativas a valores sociais e culturais compartilhados.

Embora sejamos os únicos a definir nossas prioridades e os valores em que acreditamos, e embora a ética, vista como o objetivo da vida boa, seja o único recurso quando nos deparamos com grandes dilemas ou crises que abalam nossos rumos morais e nossas certezas, o fato é que os valores são necessários porque o mal existe, e a dominação e a violência são tentações constantes.

A proibição do assassinato é ordem contra uma transgressão absoluta, pois, como disse Lévinas, exerço poder sobre aquilo que escapa ao meu poder, buscando negar os outros como tais, silenciando-os para quebrar seu poder de ação e, acima de tudo, sua autoestima. Isso representa o limite que, em uma sociedade que reconhece a igual dignidade de todos, as leis devem estabelecer sobre os direitos de todos.

Assim, ao estabelecer a primazia da ética sobre a moral é possível ver um laço de profunda afinidade da “pequena ética” de Ricoeur com o *eudemonismo* aristotélico e sua ligação com a *sabedoria prática*, que num mundo que não parece ser a “terra prometida”, torna-se, apesar de tudo, o lugar da esperança e da busca, e exige assim o exercício constante da *phronesis*, que implica o discernimento nas situações singulares, considerando e pondo ao centro as pessoas, o que não significa dizer que o dever e as regras de justiça não tenham relevância ou profundidade.

Ricoeur não apenas enfatiza o papel das leis que impedem o que não deveria ser, mas sua fenomenologia das normas também permite que ele compreenda o significado da regra da reciprocidade como caminho de redescoberta de si na reconstrução de novas possibilidades de trocas entre os humanos. A reciprocidade, neste sentido, não é um mero formalismo, nem mesmo uma forma de basear a sociedade no dar e receber, na troca de boa vontade, já que sua razão de ser está na preocupação e na consideração dos outros como seres únicos e insubstituíveis – como um outro si, que se efetiva à medida e, que fazemos o êxodo de si num movimento que centra a atenção no outro, a ponto de “considera-lo como um só consigo mesmo” (SANTO TOMÁS, 2002, II-II, q. 27, art. 2).

Neste ponto, o caminho da consideração a partir da passagem de uma filosofia do indivíduo para a retomada da pessoa, elucida nossa comum humanidade que se singulariza na atestação de si, agindo e sofrendo no mundo, à medida que nos disponibilizamos para o outro e a viver com os outros na busca de um mundo melhor.

Tomada essa passagem como fundamento da consideração, o esboço para a ética ganha seus pilares para pensar uma sociedade justa, visando não tanto mudar tudo de uma vez, mas diminuir o sofrimento no mundo. Esse foi o grande desejo de Paul Ricoeur.

De minha parte, como proposta de leitura e releitura em chave latino-americana, penso que essa riqueza humanizadora da ética ricoeuriana e sua tentativa de pôr a pessoa ao centro é um campo propício para renovar uma “filosofia libertadora” latino-americana, superando os impasses anteriores que tendia a reduzir a ética a um jogo de ideologias excludentes que tem como determinante a *luta de classes*, sob o viés marxistas, para um viés que devolve a autonomia aos povos latinos americanos e visa fortalecer os laços de

comunhão e unidade desse mesmo povo, tornando-se um convite autêntico à Europa para repensar seu novo papel numa sociedade globalizada, onde fica mais evidente o escândalo da desigualdade que impera entre as nações do norte e o porquê de algumas prosperarem mais que as outras.

Nesse grande desvio que fizemos para pôr a pessoa ao centro, vale ressaltar o desafio que temos na tentativa de traduzir o empenho de um filósofo que buscou pensar o ser humano a partir de uma perspectiva ética, e sua tentativa de traduzir para o nosso tempo a parábola do “Bom-samaritano”.

Esta parábola é fruto de uma proposição ética para o tempo de incerteza no qual vivemos e tem relevância capital para a Europa, que ao absolutizar o “*Cogito cartesiano*”, a era da técnica e o espírito da frieza das leis, aumentou no mundo a “cultura da indiferença”, verdadeira fonte da exclusão e desigualdade, verdadeira “noite escura”, porque “noite da cultura” (SCANNONE, 2019, p. 71) e do arrefecimento do amor e da consideração. Uma tal parábola é mais que convite, é um despertar capaz de redirecionar o olhar desse povo para o sentido da bondade, da solidariedade, da justiça, sobretudo, para com os pobres, os excluídos, os refugiados, devolvendo aos europeus o sentido da vida, sob a condição de eles abrirem o coração à consideração pelos últimos do mundo.

Ricoeur reflete sobre essa parábola em um celebre artigo de 1954, intitulado *O socius e o próximo*, da coletânea *História e Verdade*<sup>190</sup>, no qual apresenta a figura do bom-samaritano como modelo da consideração.

A intenção de Ricoeur (1968b, pp. 99-100) com este texto é de nos questionar quem é o “nosso próximo” e qual o conceito que temos de humanidade até mesmo de nós mesmos e como recuperar a capacidade de fazer o bem, sem olhar a quem, num mundo que não parece bom. O texto serve então como um recurso para a transformação da nossa percepção moral. Neste sentido, essa parábola retoma o modelo de uma “teologia do encontro” (RICOEUR, 1968a, p. 105), cujo sentido é inspirar gestos que nasçam de um movimento de si em direção ao outro marcado pelo amor, pela caridade.

Sob tal ângulo, podemos afirmar que o tema do “encontro” não foi um pormenor efêmero do seu percurso, mas um tema que atravessou e que permaneceu subterrâneo em

---

<sup>190</sup> Trata-se de um texto escrito em 1955, no qual Ricoeur mostra grande interesse pela tensão entre o amor ao “*prochain*”, encarnado na figura evangélica do Bom Samaritano, e a justiça, que avança através das instituições sociais. Em vez de se opor a elas, Ricoeur (1968, 99) as vê como “dois lados da mesma caridade”, um íntimo e eletivo, o outro abstrato e mais amplo.

toda sua obra. Basta lembrar que em suas obras mais recentes, a mesma dimensão do *próximo* e do *socius*, é reformulada pelo nexos dialético entre amor e justiça.

Mas o que mais impressiona nesta parábola, no final deste percurso, é ver sua atualidade enquanto “ícone verbal”, ou seja: imagem significativa, capaz de inspirar uma aprendizagem da nossa humanidade comum. Diante do deserto de sentido e da cultura da indiferença, nada melhor do que a inspiração das imagens que falam por si. Neste ponto, Ricoeur valorizou certas parábolas bíblicas pela força que elas possuem de instaurar no mundo o modo de considerar.

Dito isso, com Ricoeur, gostaríamos de finalizar nosso percurso com algumas palavras desta perícopa do texto bíblico, presente em Lc 10, 25-37 (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1808). Um ponto importante dessa parábola lucana é que ela chama a atenção pelo fato de que cada evangelho apresenta características únicas em relação ao ministério de Jesus, e Lucas se destaca por não ser uma testemunha direta, mas um discípulo de Paulo que escreveu seu evangelho entre 70 e 80 d.C.

Lucas é o terceiro evangelista e adota uma perspectiva universalista, ligando a revelação divina na história do povo de Israel à figura de Jesus, estendendo esse vínculo além da promessa abraâmica até alcançar Adão, o primeiro humano. Sendo de origem pagã, ele enfatiza a preocupação de Jesus com os estrangeiros e a misericórdia de Deus, colocando os pobres como protagonistas da nova economia salvífica. Sua mensagem é inclusiva, direcionada a todos os seres de boa vontade, e muitos de seus relatos ressaltam a presença do estrangeiro, revelando a universalidade da mensagem de Jesus.

É bom salientar que uma análise do gênero é algo surpreendente, na medida em que a nossa tarefa é filosófica. No entanto, o que nos move é uma atitude em coerência com a orientação filosófica de Ricoeur, que não teve receio de se debruçar sobre as fronteiras de outros campos do saber, incluindo o da hermenêutica bíblica.

Além disso, a análise do excerto do texto bíblico nos ajudará a compreender a consideração como uma virtude ativa, um movimento de si para o outro, pelo qual me torno próximo abrindo para uma outra lógica, além do cálculo e dos grupos fechados, e fecundadora de uma filosofia do encontro, base de uma cultura da consideração.

Para tal feito, cremos ser importante situar a noção de próximo, primeiro na compreensão judaica, depois na de Jesus, e, por fim, a perspectiva apresentada por Ricoeur que faremos nossa. Mas antes, vejamos um aspecto implícito do texto.

Nos capítulos II e III de nossa tese, relativa ao mito adâmico, ressaltamos que o mito da criação adâmica pressupõe uma dimensão relacional, marcada pela pergunta

bíblica originária que habita o coração de cada pessoa: “Onde estás?” (Gn 3,1). Esta questão, que merece ser explicitada, não remete ao lugar onde o sujeito está, mas envolve tanto o sujeito em sua relação com outro como também o modo como conduz a própria vida. Depois, há uma outra pergunta dirigida a Caim – após o assassinato de seu irmão Abel – que pertence à mesma esfera que a anterior: “Onde está o teu irmão?” (Gn 4,9).

Responder ao doutor da lei quem é o próximo, equivale para Jesus retomar estas perguntas iniciais do Gênesis, com intuito de ver o ser humano na sua raiz mais profunda. Tais questões nos colocam ante uma situação ética: de acolhida do outro ou de sua rejeição; da abertura ou da indiferença; do apreço ou do desprezo; situação na qual a lei é despida de qualquer pretensão e de qualquer forma de justificativa.

Assim, a resposta a estas duas questões é uma e a mesma, na medida em que o sujeito instalado no mundo se declara como um sujeito que responde. A sua reação não é uma resposta a uma única pergunta, mas uma resposta que se desenvolve ao longo da vida, pois responder é justificar a razão da própria existência.

Com esta convicção de fundo, Ricoeur nos legou um dos mais belos exemplos do exercício da consideração: a transformação moral de nossas percepções, representações, modelos de pensamento, para adquirir uma prática da consideração, “colocando a pessoa ao centro”.

Neste sentido, o campo da consideração não está preso à esfera de uma resposta restrita ao campo de explicação, mas se desvela em termos de responsabilidade, que só alcança sentido na relação entre pessoas, avançando assim de uma lógica da retribuição, própria da estrutura da justiça, relacionada à lógica da equivalência, para uma lógica relativa à economia da dádiva, das trocas simbólicas, na qual se constitui o sentido próprio do ser pessoa.

A pergunta que nos surge é se uma tal lógica da dádiva não é apenas uma reminiscência arcaica e nostálgica de um passado sem retorno, já superada pela estrutura do sistema de justiça que temos hoje em dia. E com esta questão surge outra sobre se tal lógica da justiça que marca o momento atual do Ocidente não negligencia ou até mesmo nos torna cegos para a situação concreta de muitas pessoas. A dúvida é se a lógica do amor, do cuidado, da atenção ao outro, perdera completamente seu sentido, ficando restrita ao grupo, a uma bolha, ou podemos fazer do outro sem voz e nem vez, objeto do nosso amor – mas que tipo de amor. Eis a questão que se lança a todos nós:

Mas nós, homens da época moderna, marchamos para um tempo em que a Humanidade, saindo de sua pré-história, ignorará a fome, a



sede, o cativo e quem sabe talvez mesmo a doença e a morte; nesse momento, a parábola e a profecia terão perdido todo sentido, pois os homens de tal era não mais compreenderão as imagens em que se apoiam a parábola e a profecia? (RICOEUR, 1968a, p. 106).

Para responder tais questões, o ponto de partida de Ricoeur é, pois, a parábola do Bom Samaritano, na qual encontramos o paradigma de uma modalidade de relação ancorada no valor da compaixão, da dádiva, do amor ao próximo.

Ricoeur aposta nesta via e não a sente como superada. Mesmo evitando uma posição vertical, ele acredita na dimensão horizontal da caridade, que as religiões souberam guardar na memória de suas tradições.

Mas ao tirar o polo vertical da busca de uma fraternidade universal sem verticalidade, e ao enfatizar a palavra Humanidade com inicial maiúscula, poder-se-ia perguntar se Ricoeur sendo somente uma voz moderna que repetiria em termos atuais, o eco de uma filosofia que coloca o sujeito no centro de suas atenções. Poderia ser esta resposta, mas se olharmos a fundo, o sujeito em Ricoeur não é o sujeito das filosofias modernas, preso ao “ego”. Para Ricoeur, o sujeito é a pessoa agente e sofredora, cujo polo da passividade nos alerta para os tipos de ações que são promovidas no mundo, muitas vezes, ações que reforçam a exclusão, a tirania, a opressão.

Como seres capazes, somos chamados a evitar a mera alternância de poder, indignação e ódio contra tudo, e a buscar novas proposições. Nesse contexto, Ricoeur destaca o valor do “si” em oposição ao “ego”, como uma abertura para a infinitude, capaz de superar os dilemas que enfrentamos, não pela lógica de acusação, condenação e culpabilização. Ao nos definir como pessoa agente e sofredora, a filosofia de Ricoeur confia na melhor parte do espírito humano: nossa capacidade de transformar o que nos acontece em algo melhor. Essa postura evidencia valores como solidariedade, compaixão e gratuidade — em suma, valores que expressam o amor ao próximo.

Este é o mesmo pano de fundo que anima o evangelista Lucas e o faz interpretar a noção clássica de próximo mediada pela noção de respeito à dignidade de cada ser humano, centro fundamental do cristianismo. O próximo é alguém por quem devemos mostrar respeito, apesar da sua origem. A noção cristã deste último é o resultado de uma construção, e não um ponto de partida inalterado através das tramas da História.

Pires (2021) realiza uma excelente análise que atualiza a noção de “próximo”. Ele explica que, em hebraico, “próximo” difere do significado atual e, conforme registrado

na tradição da Torá<sup>191</sup>, o termo assume grande importância no contexto da aliança, onde a lei predomina. Nesse sentido, o "próximo" é aquele que aceita e vive segundo as regras desse pacto sagrado. Para os que seguiam essa interpretação, até mesmo o estrangeiro que se tornava prosélito merecia respeito e acolhimento.

Em consonância com o espírito geral da Palestina do século I, não seria razoável julgar como próximo um indivíduo que não participasse no horizonte deste pacto.

Isto significa que para um judeu clássico falar do próximo equivale antes de tudo dizer “compatriotas do judeu” raça pura: sacerdotes, levitas e israelitas por direito próprio; depois, eventualmente, estrangeiros, na medida em que se tenham tornado prosélitos (PIRES, 2021, p. 176).

É neste ponto, o sentido de próximo se estabelece como laço de familiaridade e vínculo de parentesco e de religião, que o relato de Lucas desafia esta noção de próximo. Segundo Lucas, é incompatível alguém estabelecer uma relação com Deus quando este negligencie a relação com os outros, seja qual for a sua origem. Tal atitude além de ser inautêntica, é também vã.

Através de sua noção de um messias enviado como aquele que “restaura” a aliança da humanidade com Deus, Lucas busca fazer uma interpretação das Escrituras. Sem pretender romper com o Antigo Testamento, Lucas assume o Evangelho numa interpretação mais viva e enriquecedora da Bíblia, lançando um olhar mais universal da história salvífica, na qual Abraão figura como um evento particular.

É sob este pano de fundo, que se esclarece o contexto da parábola a partir da pergunta que precede a perícopé, onde um doutor da lei faz a seguinte questão a Jesus: “Que devo fazer para herdar a vida eterna?” (Lc 10,25). Trata-se de uma questão de natureza eminentemente escatológica.

Porém, se a questão do doutor da lei se volta para o terreno escatológico, veremos que na interpretação que Lucas dá do texto, o que se descobre é que todas as reflexões por ela suscitadas não se limitam ao domínio teológico. Perante a questão colocada pelo doutor da lei, a primeira resposta de Jesus se torna visível através de outra pergunta: o

---

<sup>191</sup> A “Torá” ou “Lei”, conforme a Bíblia de Jerusalém, refere-se aos cinco primeiros livros da Bíblia, conhecidos como Pentateuco. A Bíblia, que é composta por diversos gêneros literários, divide-se em três partes: a Torá (A Lei), o Nebi'im (Os Profetas) e o Ketubim (Escritos). Os mandamentos discutidos referem-se ao amor a Deus (Dt 6,5) e ao amor ao próximo (Lv 19,18). Além da Torá escrita, os judeus desenvolveram uma explicação oral das Escrituras, codificada pelo Rabi Jehuda ha-Nassi na Mishnah, que é uma coletânea de leis e preceitos orais, organizada em 6 ordens e 63 tratados, constituindo a primeira parte do Talmude.

que diz a lei sobre isto? Mais do que um recurso retórico, cercado de laconismo, a pergunta de Jesus volta-se para o tema central da Torá judaica.

Perante a questão colocada pelo doutor da lei, Jesus encena um diálogo maiêutico. Ele não quer apenas responder a uma pergunta, mas, diante da insistência de seu interlocutor, aproveita a pergunta para desdobrar um ensinamento. Colocar a Torá no centro da discussão parece-nos ser uma prova da boa vontade de Lucas para com as instituições de Israel e explicitar o apego de Jesus ao que era um valor inegociável para o povo hebreu.

Perante a pergunta de Jesus, o jurista e mestre da lei, cita os versículos bíblicos, expressos por sua vez como a síntese da lei: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento, e o teu próximo como a ti mesmo” (Dt 6,5). Jesus tenta concluir a conversa com este interlocutor, aparentemente desonesto, dizendo-lhe simplesmente de seguir essa via do mandamento, dado que seu interlocutor parece fixo na letra.

Recomenda-lhe que ponha em prática essas leis para que possa viver, ou seja, para que obtenha a graça dos olhos de Deus. No entanto, o que aguça a discussão não é a questão da relação com Deus, mas a relação com o homem. Concordamos com Pires (2021, p. 177) de que “o cerne da questão colocada pelo doutor da lei não é apenas teológico, é também ético”.

Para o jurista, o apego a Deus como disposição fundamental para a obtenção da vida eterna é tão claro quanto crucial. Esta convicção é também necessária para o esclarecimento de questões que implicam uma interpretação correta da lei. Ele sabe que o amor ao próximo é uma ordem essencialmente ligada ao amor a Deus.

A partir deste pano de fundo e sob a questão de natureza “escatológica”, Jesus parece trazer este termo para o campo de uma urgência, ao menos é essa a maneira como Ricoeur interpreta esse texto à luz do capítulo 25 do evangelho de São Mateus, sobre a parábola escatológica do reino dos céus. Diante de pessoas que vivem em situação de exclusão, opressão, fome, miséria, cabe a urgência de um agir humano que vá além da inércia das instituições.

Neste sentido, as narrativas parabólicas incitam o leitor a distinguir e a hierarquizar as dimensões cronológicas (momento ordinário) e kairológicas (momento favorável) da temporalidade. Esta distinção não pode ser entendida sob o ângulo da oposição. O kairós só pode manifestar-se em todo o seu esplendor através das teias do tempo cronológico.

Nesta temporalidade, por assim dizer momentânea, o sujeito é levado pelas circunstâncias a concentrar-se no essencial e a aproveitar a oportunidade. Confrontadas com situações críticas, as personagens têm de tomar resoluções. Acontece que uma decisão não se toma ao sabor das circunstâncias; para que seja eficaz e consistente, é necessário preparar-se, discernir acerca de um tempo favorável, em harmonia com um espaço favorável, para aproveitar um momento favorável. A maior parte das parábolas leva-nos a pensar que não pode haver uma decisão séria e consciente sem um *habitus*, ou seja, uma virtude que a preceda.

Para trazer o interlocutor para este campo de urgência, Jesus propõe então a parábola na qual conta a história de um homem que caminhava por uma estrada em direção a Jericó. Como acontecia frequentemente nas estradas da Palestina, este homem, no entanto, foi surpreendido por bandidos que o deixaram entre a vida e a morte (*afentes emithane*). Uma leitura mais atenta desta história revela que o homem não está apenas ferido, está também despido, por não ter conseguido mostrar qualquer sinal de distinção social ou religiosa. O reconhecimento das próprias origens revelou-se impossível. Neste caso, não estamos em condições de saber se é judeu ou pagão (gentio, não judeu), nobre ou pobre, vivo ou morto. Esta dificuldade de identificação terá perturbado, na bela expressão de Eugen Drewermann (1989), o espírito dos “funcionários de Deus”, isto é, o sacerdote e o levita que por ali passavam.

O cenário é visto por estes dois homens de forma vaga. Diante do homem caído, o texto diz que os dois homens do templo viram e passaram adiante. O homem deitado à beira da estrada entra em seu campo de visão, mas não em seu campo de ação e compaixão, uma compaixão capaz de pôr em causa os seus caminhos. Só o terceiro é movido pela compaixão pelo homem cujo corpo foi reduzido a um estado deplorável, e cuida dele por direito próprio.

Pires (2021, p. 180) estrutura essa narrativa em três partes, que nos parece interessantes: a) O homem maltratado (10, 30); b) O homem negligenciado (10, 31-32); c) O homem ajudado (10, 33-35). As três ações são representadas pelas personagens que se sucedem na narrativa, a saber, os bandidos (10,30), o sacerdote e o levita (10,31-32) e o samaritano (10,33-35). Esta análise do corpo do relato nos ajuda a observar que todas as cenas são anunciadas da mesma maneira: em 10,30, “um homem (*antropos tis*)”; em 10,31, um sacerdote (*hiereus tis*); em 10,33, um samaritano (*samaritès tis*). Isto dá um certo ritmo ao desenvolvimento da parábola, preparando o narrador para o seu desfecho.

A terceira personagem não é uma figura qualquer. Trata-se de um samaritano, um homem de um povo que nunca gozou de boa reputação entre os judeus. A presença desta figura aumenta o carácter provocatório da parábola e sublinha um certo paradoxo no seu final.

É importante ressaltar que nada é dito sobre os sentimentos ou raciocínios dos dois homens do templo. Isto de alguma forma permite a cada um deles colocar suas próprias justificativas. Eles não suportam ver a realidade por ser ameaçadora. A situação desesperada do homem ferido complica sua jornada. Para um judeu, não é possível ser fiel à lei de Deus e agir com misericórdia diante de uma pessoa em situação de dor, quando se sabe que ao entrar em contato com o sangue de alguém se está contaminado e por isso, interdito de executar o culto, a norma, a lei. Além disso, estas duas personagens, paradigmáticas do *homo sacer*, representantes máximos da religião de Israel, não foram capazes de se compadecer de um provável irmão.

Lançando o olhar para o samaritano, chama-nos a atenção o fato de não se questionar sobre as origens do homem ferido. Nem se interrogar sobre a sua classe social. O samaritano olha para ele e vê uma pessoa que precisa de ser abraçada. Para o samaritano, o importante consiste em considerar o seu rosto e não a origem social revelada pelos seus traços faciais. Por outras palavras, o samaritano devolveu a visibilidade a um indivíduo que se tinha tornado invisível, fazendo sua a dor dos outros.

Perante a exigência interior expressa pelo espírito de compaixão, impõe a si próprio uma mudança em termos de temporalidade e de espaço, uma vez que, ao cuidar dele, muda momentaneamente o seu destino e redimensiona o seu tempo. No seu comentário ao texto, Ricoeur não põe a tónica na pergunta inicial: “Quem é o meu próximo?”, mas na resposta dada por Jesus: “Qual dos três, na vossa opinião, era o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?” Tendo em conta o contexto em que as perguntas foram feitas, podemos dizer que a parábola oferece uma resposta à pergunta e corrige a forma como foi feita. Esta correção é tão essencial como fecunda, porque se tentarmos responder exatamente à pergunta, a resposta estará inevitavelmente ligada à procura de uma categoria social.

Ao perguntar a Jesus quem é o seu próximo, o doutor da lei quer saber que categorias de pessoas deve respeitar como seus semelhantes, ou mesmo como seus irmãos. A correção de Jesus revela a sua preocupação em não reduzir a pessoa a uma categoria social, mas para preservar a sua identidade essencial, apesar do estado em que se encontra. O infeliz da história tem um nome, uma história pessoal, uma personalidade,

embora nenhum destes elementos esteja em evidência. O anônimo é alguém cujo nome ainda é desconhecido. Nesta perspectiva, o próximo não é uma pessoa idealizada, mas um comportamento na primeira pessoa. É neste sentido que Ricoeur diz não ser possível uma sociologia do próximo, uma vez que para a sociologia, ele não existe.

É por isso que é necessário substituir uma ciência da estatística de aglomerados urbanos por uma práxis da proximidade. A proximidade é a condição essencial para que o indivíduo seja tomado pela compaixão, tanto mais que a compaixão é uma modalidade de encontro. A compaixão é exercida em relação a uma pessoa singular, e esta primeira pessoa é válida em si mesma e não pelo que representa para nós. Esta consideração parece imediatamente lógica e inserida numa esfera de benevolência, mas de certa forma inverte a lógica espaciotemporal da existência, que dá prioridade à nossa benevolência nas relações de proximidade natural, como o círculo familiar e de amigos. O espírito da parábola sugere algo mais.

Ela sugere que a categoria do próximo, isto é, a relação direta entre as pessoas, sem a mediação de uma instituição, abraçando as circunstâncias por sua livre vontade. Contudo, como Ricoeur nos lembra, por mais caridosa que seja, esta categoria não é a regra, mas a exceção. Habitados a viver num sistema social bem definido, a ideia de viver fora deste quadro pareceria simultaneamente impossível e excêntrica. As ciências sociais só são, pois, capazes de verificar uma relação se esta for mediada por um papel realizado de ser humano para ser humano.

Contudo, ressalta-se a importância de Ricoeur ter posto em relevo a extraordinária atitude-resposta do samaritano. Trata-se de uma atitude que vai além da resposta que seria esperada de um estrangeiro que pertence ao grupo étnico dos piores inimigos dos ouvintes de Jesus. Fazer do samaritano o herói da história é chocante. Hoje poderíamos dizer que esta é a história do “bom ateu”, do “bom comunista”, do “bom terrorista”.

A inversão de perspectiva também é surpreendente, dado que no final da parábola, a questão de quem é meu *prochain?* perturba toda narrativa. Não é mais o objeto da “visão” que está em questão, mas o sujeito que mostra consideração. Pôr a pessoa ao centro implica superar a preocupação do doutor da lei preocupado com elementos sobrenaturais, sobre salvação eterna. Embora seja possível recorrer ao imaginário post-mortem da mentalidade judaica, como na parábola do rico e do pobre Lázaro, o objetivo de Ricoeur é mostrar as consequências éticas de uma decisão tomada no mundo terreno.

Sob tal aspecto, ao fazer a pergunta: Qual destes três foi o próximo deste homem? O que Jesus propõe é que o caminho para obter algo tão extraordinário como a vida eterna

passa por um percurso ordinário. O extraordinário, nesse sentido, nada mais é do que o ordinário vivido intensamente, como a capacidade humana posta à luz pela figura do samaritano, como aquele que *considerou* o outro como pessoa. Neste sentido, o núcleo semântico da parábola não está no regime religioso do puro-impuro, mas na relação entre a manifestação da compaixão e a sua correspondência com a noção de próximo.

Neste sentido, Ricoeur demonstra a originalidade desta parábola para pensarmos uma justiça para além da regra de equivalência. Com a categoria do samaritano, se ilumina a pergunta relevante para nosso tempo: “Você é um próximo?”.

A parábola não é somente um exercício didático, mas um conselho para ajudar o escriba a captar esta percepção por si mesmo a partir de quem ele é ante a situação que se apresenta. A questão inicial se pôs como uma interrogação sobre se é possível ser bom num mundo de incerteza e que não parece ser bom. A parábola nos abre outras vias para nos questionar diante do tempo de incerteza.

Através da parábola, percebe-se que a pergunta original do escriba era uma tentativa de pôr os limites na relação de proximidade, e afastar o que parece incerto, limitando-se a termos de comparação. A réplica de Jesus coloca em questão suas crenças de fundo, fazendo cair o cálculo e com o cálculo, toda forma de preconceito.

A atitude do Samaritano, como na tragédia, desorienta o olhar, com uma diferença na qualidade do agir: o que está em jogo não é somente um saber do que pode ocorrer, mas um tipo de agir transformador, que brota da abundância do coração que se edifica à medida que busca abstrair-se do julgamento entre guetos, culturas, grupos. Um exercício de considerar a humanidade do outro. Não se trata de abafar ou suprimir situações e obstáculos reais entre grupos ou pessoas, mas de “deixar ir” o que nos impede de ver melhor a humanidade que nos une.

Com a questão do próximo, é a própria noção de si que se eleva, pois, se supera o nível da equivalência e da comparação, favorecendo um olhar diverso “em favor do homem que é visto” (RICOEUR, 2006, p. 236). A infinitude do olhar próprio à consideração permite levar em conta a “incomensurabilidade” dos seres e nos doa uma nova base para sairmos do nível de “objetivação”, cuja tendência é justificar um tipo de raciocínio lógico, indiferente e distante, diluindo assim nossa responsabilidade pessoal ao que ocorre no mundo, que absorve nossas iniciativas, e na qual tendemos a nos refugiar, com a justificativa que o que ocorre no mundo não tem nada a ver comigo:

O tema do próximo denuncia antes certa falta de medida vertical, isto é, a tendência que têm os organismos sociais a absorverem e

esgotarem em seu nível próprio toda a problemática das relações humanas. A falta de medida do social como tal reside naquilo que chamamos mais acima de “objetivação” do homem nas relações abstratas e anônimas da vida econômica, social e política; o social tende a interceptar o acesso ao pessoal e a ocultar o mistério das relações inter-humanas, a dissimular o movimento da caridade atrás do qual se ergue o Filho do Homem (RICOEUR, 1968a, p. 109).

Além de dar conta da nossa auto-implicação, acolhendo ou rejeitando o que se passa ao nosso redor, o texto nos permite considerar a fragilidade de nossas certezas e de quem realmente somos. O risco de apego cego às certezas humanas acaba por nos afastar, por vezes, de nossa humanidade. Não se trata somente de ver um mundo de incerteza fora de nós, mas de nos darmos conta de nossos nichos de certezas, de nossas crenças limitantes, de nosso orgulho dissimulado, de nosso desprezo pelo outro.

Responder quem é meu próximo, é se questionar quem sou eu em relação aos outros. A questão de Jesus coloca o *escriba*, seguro de si, ante uma nova incerteza: o que me faz ser mais humano, o que realiza realmente minha humanidade de ser humano. Para Ricoeur, todo ato filosófico nasce deste momento em que somos lançados por terra em nossas “verdades”, que são como vestes de certeza cuja função é cobrir a fragilidade de nosso existir. É no encontro com o outro que me questiona em minha certeza, que sou capaz de descobrir a nudez sem igual do “ego”. É somente a partir deste momento, do esvaziamento do ego, que inicia a travessia ética, como caminho de consideração, algo que Ricoeur declarou de modo emblemático: “dizer si não é mais dizer *eu*”.

Tudo seria simples se o problema “quem eu sou” não surgisse apenas em certas situações de crise individual ou civilizacional, carregadas de gravidade existencial. É, justamente, esse dar-se conta, esse pôr-se em questão que nos permite sair do âmbito das certezas estreitas. Tal atitude já nos põe ante o abismo do “espaço vazio”, que invalida as próprias verdades epistêmicas, que já não cessará de relançar a problemática “quem eu sou”, abrindo espaço para o caráter assertivo do engajamento moral.

Podemos dizer que é no espaço vazio que se inscreve a ética de Ricoeur, ou seja, neste “intervalo” que separa uma visão fechada que temos de nós mesmos, como se tivéssemos condenados a pensar dentro de nossas caixinhas culturais, sem, contudo, ceder à tendência da moda quase-budista, que defende Derik Parfit, para quem a “identidade pessoal não é o que importa” (RICOEUR, 1991a, p. 180)<sup>192</sup>. Quando superamos estes

---

<sup>192</sup> Derek Parfit desenvolveu a tese da “redução explicativa”, disseminando um pressuposto sob a premissa profundamente arraigada na maneira naturalista de pensar, na qual os termos da vida diária, aqueles com os quais levamos nossa vida, devem ser relegados ao domínio da mera aparência, isto é, não devem ser mais levados a sério, o que se revela insustentável.



dois modos extremos, abre-se o caminho da consideração que amplia o olhar e descobre novas modalidades de ação que nos reconcilia conosco através de gestos de humanidade (reconciliação, perdão, compaixão, reconhecimento).

Neste sentido, a palavra “próximo”, como Ricoeur (2006, p. 236) analisa, deixa de ser uma categoria nominal (incluindo algumas pessoas e excluindo outras) e torna-se um advérbio, ou seja, a característica de uma resposta generosa: “próximo, não como aquele que está próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos”: o que implica agir como um próximo. Destarte, a categoria do próximo supera a simples noção daquele que está “perto”, e torna-se uma atitude, isto é, um voltar-se “para aquele do qual nos aproximamos” ou como ele fórmula em *O si-mesmo como um outro*, ante as tantas solicitações que o Outro nos faz, considerar é o modo de dizer: eis-me aqui, conta comigo.

No final da narrativa, Jesus diz ao escriba: vá, e você também faz o mesmo. Ele remete o ouvinte à sua própria prática. A expressão “fazer o mesmo”, longe de indicar uma imitação mecânica do exemplo do samaritano, refere-se à imaginação criativa de cada pessoa para adaptar sua resposta às diferentes situações que ele encontrará. É um convite a estender nossa simpatia e empatia para além dos limites habituais de nosso olhar. Mas é também um convite para descobrir a fonte oculta desta disposição generosa de si e superar os entraves que nos aprisiona em nossas representações de mundo e que, frequentemente, nos separa uns dos outros.

Tal atitude é fruto de um *despertar*, fruto do considerar quem realmente somos, tal qual somos e como somos. Quando descobrimos isso, libera-se em nós as forças de acolhimento e generosidade, de passividade atenciosa ativa no encontro com o sofrimento humano, algo que nos conduz para aquilo que Ricoeur denominou de “lógica do Dom”, isto é, não se trata mais de dar visando receber em troca, segundo uma visão calculista e uma lógica de equivalência que procura delimitar as categorias do próximo, mas de entrar na perspectiva do dom de si mesmo, na busca do viver bem *com* e *para* os outros.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os pensadores), 1980.
- ANDRADE, Abrahão Costa. **Si mesmo como história**: ensaios sobre a identidade narrativa. São Paulo: Loyola, 2014.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.
- AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer**: Palavras e Ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BACHELARD, Gaston. **L'Eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière**, Paris, José Corti, 1942.
- BERNARD DE CLAIRVAUX. **De la Considération**. Paris: Cerf, 2010.
- BOÉCIO. **Traité théologiques**. Paris: Flammarion, 2000.
- BRENTANO, Franz. **La psychologie d'un point de vue empirique**. Paris: Vrin, 2008.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. Dos pré-socráticos a Aristóteles. Volume I. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COLIN, Pierre. "Paul Ricœur, lecteur de Gabriel Marcel". In: CAPELLE, P, HÉBERT, G., POPELARD, M. D. **Le souci du passage**, Mélanges offerts à Jean Greish, Paris: Cerf, 2004, pp. 97-109.
- DE SAINT AUBERT, Emmanuel. **Le scénario cartésien**, Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2005.
- DI MARTINO, Carmine. Pour une généalogie de l'ipseité à partir de Paul Ricoeur. In: VALLÉE, Marc-Antoine. **Du texte au phénomène**: parcours de Paul Ricoeur. Paris: Éditions Mimesis, 2015, 109-130.
- DOSSE, François. **Os sentidos de uma vida**. São Paulo: EdFGV, 2017.
- DREWERMANN, Eugen. **Os funcionários de Deus**: a vocação religiosa a partir da psicologia profunda de Eugen Drewermann. Lisboa: Editorial Império, 1989.
- EAGLETON, Terry. **O problema dos desconhecidos**: Um estudo da ética. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.
- ELIADE, Mircea. **Imágenes y símbolos**. Ensayo sobre el simbolismo mágico-religioso, Taurus, Madrid, 1983.
- ENES, José. **Linguagem e ser**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983,

FARGES, Julien. **L'Héritage de Gabriel Marcel**. In: Revue Philosophie, n° 132, jan. 2017. Paris: Les Édition de Minuit.

FERRY, Jean-Marc. **Commandement moral, exigence éthique**. In: CAUSSE, Jean-Daniel; MÜLLER, Danis (org.). Introduction à l'éthique: penser, croire et agir. Paris: Labor et fides, 2009, p. 19-44.

FERRY, Jean-Marc. **Écrits philosophiques**. Paris: Pocket, 2021.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GOLVÊA, Sérgio Franco. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem Ética?** Lua Nova, n° 70, São Paulo, 2007, p. 101-138.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II: complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GREISH, J. Paul Ricoeur: **L'itinérance de sens**. Grenoble: Milon, 2001.

GREISH, Jean. **Hermeneutique comme sagesse de l'incertitude**?. Saint-Denis: Édition Le cercle herméneutique, 2015.

GRONDIN, Jean. **Herменêutica**. São Paulo: Parábola, 2012.

GRONDIN, Jean. **Que sais-je?** Paul Ricoeur. Paris: PUF, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **La technique et la science comme "idéologie"**. Paris: Payot, 1975.

HEGEL, G.W.F. **La Science de la logique** (1812-1816). Paris: Aubier, 1981.

HEGEL, G.W.F. **Fragments de la période de Berne** (1793-1796). Paris: Vrin, 1987.

HEGEL, G.W.F. **Principes de la philosophie du droit**. Texte integral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par J.-F. Kervégan. Paris: 1998. P.U.F. (abreviado PPD).

HEGEL, G.W.F. **Leçons sur la philosophie de la religion** (1821-1831). Paris: PUF, 2004.

HEGEL, G.W.F. **Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel** (1802). Paris: Vrin, 1972.

HEIDEGGER, Martin. **Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure**, Ga 25, pp. 40-59; trad. fr. E. Martineau, Paris: Gallimard, 1982.

HEIDEGGER, Martin. **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**, trad. franç. D. Panis, Paris: Gallimard, 1992.

- HEIDEGGER, Martin: **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin: **Os Problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin **L'époque des conceptions du monde**. Chemin qui ne mènent nulle part". Paris: Gallimard, 1980.
- HOUSET, Emmanuel. **La Vocation de la Personne**. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique. Paris: Press Universitaire de France, 2007.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias e letras, 2012.
- HUSSERL, E. **Idées directrices pour une phénoménologie**. Tradução feita por Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950.
- HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. V. I, Petrópolis: Vozes, 2014.
- IRINEU DE LION. **Contre les hérésies**: denunciation et refutation de la gnose au nom menteur. Tradução francesa de Adelin Rousseau. 3 ed. Paris: CERF, 1991.
- JASPERS, Karl. **Philosophie**. Paris, Berlin, Heidelberg: Éditions Springer-Verlag, 1989.
- JERVOLINO, Domenico. Ricoeur: **L'Amore Difficile**. Roma: Edizioni Studium, 1995.
- JERVOLINO, Domenico. **La poétique retrouvée de Paul Ricoeur**. In: BA-RASH J.A. e DELBRACCIO, M. (orgs). La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur. Amiens, Centre national de documentation pédagogique e Centre régional de documentation pédagogique de l'académie d'Amiens, 1998.
- JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2011.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Ed. 70, Lisboa, 1984.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. **La religion dans les limites de la simple raison**. Traduction Jean Gobelin. Paris: Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche, 1994.
- KANT, Immanuel. **Critique de la Faculté de Juge**, Paris, GF-Flammarion, Aubier, 1995
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Petrópolis: Vozes, 2016.

KEARNEY, Richard: **Entre soi-même et un ature**: l'herméneutique diacritique de Ricoeur. In: Cahiers de L'Herne, 2. Paris: L'Herne, 2004.

KRISTEVA, Julia. **La personne au centre**. Entretien avec Julia Kristeva par Olivier Mongin e Georges Nivat. Revue Esprit, Paris: p. 163, Juil./Août 2019.

KUNDERA, Milan. **L'art du roman**. Paris: Gallimard, 1986.

KODALLE, Klaus M. **Verzeihung nach Wendezeiten?** Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung. Jenaer Philosophische Vorträge und Studien, 12. - Antrittsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena am 2. Juni 1994. In: Palestras e Estudos Filosóficos de Iena, 12°. Erlangen e Iena, Palm e Enke: 1994.

LE GRAND Robert de la langue française. 2e édition dirigée par Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 6 V, 2001.

LACAN, Jacques. **O estádio do espelho como formador da função do eu**. In J. Lacan, Escritos (pp.96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LADARIA, F. Luis. **Antropologia teológica**. Roma: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid e Pontificia Università Gregoriana Editrice 1983.

LEFORT. Claude. **Essais sur la politique**: XIXe et XXe Siècle. Paris: Seuil, 1986

LEFORT. Claude. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totatité et infini**: essais sur l'exteriorité. La Haye: M. Nijhoff, 1961.

LÉVINAS, Emmanuel, **4 lectures talmudiques**, Paris, Les Éditions de minuit, 1968.

LÉVINAS. E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: M. Nijhoff, 1974.

LÉVINAS, Emmanuel. **Le Temps et l'Autre**. Montpellier: Fata-Morgana, 1979.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas: Papyrus, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. Paris, Vrin, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2018.

LITTRÉ. **Dictionnaire de la langue française**. V. I, Paris: Librairie Hachette, 1873.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois das virtudes**. São Paulo: Edusc, 2001.

MARCEL, Gabriel. **Du refus à l'invocation**. Paris: Gallimard, 1940.

MARCEL, Gabriel - **Man Against Mass Society**. Trad. G. S. Fraser, Regnery, Chicago, 1964.

MARCEL, Gabriel. **Être et avoir**. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1968.

MARCEL, Gabriel. **L'homme problematique**. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1998.

MARCEL, Mauss. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: EdUsp, 1974.

MENA MALET, Patricio. **Silencio, hospitalidad, Traducción**. in P. Mena Malet (Ed.) *Fenomenologia par decir, Homenaje a Paul Ricœur*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2006.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. **Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert**. 2016, 340f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas). Campinas, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur: Une philosophie de l'agir humaIn**: Paris: Cerf, 2006.

MOINGT, Joseph. **L'homme qui venait de Dieu**, Paris, Le Cerf, 1999.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur: as fronteiras da Filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

NABERT, Jean. **Éléments pour une Éthique**. Paris: Aubier - Moutaigne, 1962.

NABERT, Jean. **Le désir de Dieu**. Paris: Éditions du CERF, 1996.

NÉDONCELLE, M. *Les variations de Boèce sur la personne*. Paris: Revue des sciences religieuses, n°. 29, 1955, p. 201-238.

NIETZSCHE, Friedrich. **Généalogie de la morale**. Paris: Gallimard, 1971.

PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Oxford University Press, 1986.

PELLUCHON, Corine. **Éthique de la considération**. Paris: Seuil, 2021.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Petropolis: Vozes, 2021.

PLATÃO. Diálogos de Platão: **Primeiro Alcebiades e Segundo Alcebiades**. Belém: Edufpa; 2015.

RENAUD, Michel. **Subjetividade e desejo na Crítica kantiana da razão prática**. In. *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLIV. Braga, 1988.

REY, AlaIn: **Le Robert: dictionnaire historique de la langue française**. Tome 1, Paris, 1998.

RICOEUR, Paul. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe**. Paris: Temps Présent, 1947.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté I, Le volontaire et l'involontaire**, Paris, Aubier, 1948.

RICOEUR, Paul. **Introction aux idées directrices**. In: HUSSERL, E. Idées directrices pour une phénoménologie. Tradução feita por Paul Ricœur, Paris, Gallimard, coll. "Tel" 1950.

RICOEUR, Paul. **Histoire et vérité**. Paris: Seuil, 1955.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté II**, Finitude et culpabilité I, L'homme faillible, Paris: Aubier, 1960a.

RICOEUR, Paul. **La symbolique du mal**. Paris: Aubier, 1960b.

RICOEUR, Paul. **De l'interprétation Essai sur Freud**. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968a.

RICOEUR, Paul et MARCEL, G. **Entretiens**. Paris: Association présence de Gabriel Marcel, 1968b.

RICOEUR, Paul, **De l'interprétation**, Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul, **Du texte à l'action: d'herméneutique II**. Paris: Seuil, 1986a.

RICOEUR, Paul. **À l'École de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 2004, (1986b).

RICOEUR, Paul. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Portugal: Rés, 1986c.

RICOEUR, Paul. **Temps et Récit III**. Paris: Ed. Du Seuil, Coll. "L'Ordre philosophique, 1985.

RICOEUR, Paul. **O Mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Campinas: Papyrus, 1988a.

RICOEUR, Paul. **L'attestation: entre phénoménologie et ontologie**. In: RICOEUR, Paul. Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, août 1988b. p. 1-11.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990a.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: Ensaios de hermenêutica I**. Porto: Rés, 1990b.

RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo Como o Outro**. São Paulo: Papyrus, 1991a.

RICOEUR, Paul. **Lectures 1**. Autour du Politique. Paris: Essais, 1991.

RICOEUR, Paul. **La Bible dit-elle ce que lui fait dire l'encyclique?** Actualité religieuse dans le monde, n. 116, 15 novembre, 1993.

RICOEUR Paul. **Lectures 3**. Aux frontières de la philosophie. Paris: Seuil, 1994.

RICOEUR, Paul. **Leituras 1** – Em torno do político. São Paulo: Loyola, 1995a.

RICOEUR, Paul. **Da Metafísica à moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995b.

RICOEUR, Paul. **Autobiografia intelectual**. In: RICOEUR, Paul. Da Metafisica à moral. Lisboa: Instituto Piaget, 1995c.

RICOEUR, P. **Le juste 1**. Paris: (Éditions Esprit) – Seuil, 1995d.

RICOEUR, Paul. **Réflexion faite, autobiographie intellectuelle**. Paris: Éditions Esprit, coll. “Philosophie”, 1995e.

RICOEUR, Paul. **Leitura 2: A região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996a.

RICOEUR, Paul. **Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie**. Paris: Labor et fides, 1996.

RICOEUR, Paul. **De quoi est fait le politique aujourd’hui?** Bibliothèque Nationale de France, 3 fev. 1997.

RICOEUR, Paul, LACOCQUE, André. **Penser la bible**. Paris: Seuil, 1998a.

RICOEUR, Paul. **Lectures 2**. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1999a.

RICOEUR, Paul. **L’unique et le singulier**. Montréal, Bruxelles et Liège: Alain Stanké, Alice Édition et RTBF (Noms de dieux), 1999b.

RICOEUR, Paul. **Le Juste 2**. (Coll. Philosophie). Paris: Esprit, 2001a.

RICOEUR, Paul. Postface: **Jean Nabert: une relecture**. In: CAPELLE, Philippe (ed.) Jean Nabert et la question du divin: Paris: Cerf, 2003 (141-153).

RICOEUR, Paul. **Herméneutique Biblique**. Paris, Cerf, 2005.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006a.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006b.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Ed. Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Amour et justice**. Paris: Éditions Points, 2008a.

RICOEUR, Paul. **Lectures 2**. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada. Madrid: Trotta, 2008b. (No Brasil, temos a tradução brasileira: RICOEUR, Paul. O justo II. São Paulo: Martins Fontes, 2008).

RICOEUR, Paul. **Fé y filosofía**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008c.

RICOEUR, Paul. **Outramente**. Petrópolis: Vozes, 2008d.

RICOEUR, Paul. **A Crítica e a convicção**. São Paulo: 2009a.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté: finitude et culpabilité**. V. 2, Paris: Points, 2009b.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2009c.



- RICOEUR, Paul. **finitud y culpabilidad**. Madrid: Editorial Trotta, 2011a.
- RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2: Hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011b.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. 3V, São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- RICOEUR, Paul, **Le conflit des interprétations, Essai d'herméneutique**. Paris: Seuil, 2013.
- RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2015.
- RICOEUR, Paul. **Escritos e Conferências III: Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 2016a.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa III**. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.
- RICEUR, Paul. **Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl**. In: *À l'école de la phénoménologie*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2016c.
- RICOEUR, Paul. **L'attestation** : entre phénoménologie et ontologie (pp. 381-403). In: RICOEUR, Paul. Philosophie, éthique et politique. Paris: Seuil, 2017.
- RICOEUR, Paul. **Philosophie, éthique et politique**. Entretiens e dialogues. Paris: Seuil, 2017.
- RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- RICOEUR, Paul. **Politique, Économie et Société**. Philosophie. Écrits et Conférences 4. Paris: Seuil, 2019a.
- RICOEUR, Paul. **La Religion pour penser**, Écrits et Conférences 5. Paris: Seuil, 2021.
- Artigo de Ricoeur**
- RICOEUR, Paul. **Démythiser l'accusation**. In: CASTELLI, Enrico (direttore) Demitizzazione e morale, AA.VV; Organo dell' Instituto di Studi Filosofici. Archivio di Filosofia; Editore: Padova, CEDAM, 1965.
- RICOEUR, Paul. **La Parole, instauratrice de liberté**. Cahiers Universitaires Catholiques. Conférence aux journées universitaires de Mulhouse, n°10 Juillet, 1966 numéro spécial, (p. 493-507).
- RICOEUR, Paul. **La foi soupçonnée. Semaine des Intellectuels Catholiques**. Recherches et débats, n. 19, 1971, (p. 64-89).
- RICOEUR, Paul. **L'herméneutique du témoignage**. In: E. CASTELLI (éd.). Le Témoignage, Paris, Aubier, 1972, (p. 35-61).
- RICOEUR, Paul. **Avant la loi morale: l'éthique**. In: l'Encyclopaedia Universalis, symposium:1985, (p. 42-45).

RICOEUR, P. **Ontologie**. in Encyclopaedia Universalis, Corpus 13, 16-909a. Paris, Universalis, 1985.

RICOEUR, P. **L'Identité Narrative**. Paris: Esprit, n°. 7-8, Juil-Août 1988.

RICOEUR, Paul. **Entre philosophie et théologie**: la Règle d'or en question. Paris: Revue d'histoire et de philosophie religieuses n. 69 (1989) 3-9. Disponível em [https://www.persee.fr/doc/rhpr\\_0035-2403\\_1989\\_num\\_69\\_1\\_5003](https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1989_num_69_1_5003).

RICOEUR, Paul. **De la volonté à l'acte**. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira. In: "Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat. Éditions du Cerf, Paris. 1990. (pp. 17-36).

RICOEUR, Paul. **Le mal est un défi pour la philosophie**, Un entretien de Paul Ricoeur avec François Azouvi, *Le Monde*, sexta-feira, 10 de junho de 1994. "Le Monde des livres", p. V, col. 3.

RICOEUR, Paul. Entretien, in: ABSCHLIMANN, Jean-Christophe; HALPERIN, Jean (org.), *Ethique et Responsabilité: Paul Ricoeur, textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann*. Neuchâtel [Suisse]: La Baconnière, 1994.

RICOEUR, Paul. **Expérience et langage** dans le discours religieux. In: GREISH, J. (Ed.). *Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 1995, pp. 159-182.

RICOEUR, Paul. **Lectio magistralis**, Apêndice, in: JERVOLINO, Domenico, *Paul Ricoeur, Une herméneutique de la condition humaine*, col. Philo, dirigida por J.-P. Zarader, Paris, Ellipses, 2002.

RICOEUR, Paul. **Hegel aujourd'hui**. La pensée Ricoeur. Paris: Esprit, n°. 323, Mars-avril 2006.

RICOEUR, Paul. **Accompagner la vie jusqu'à la mort**. La pensée Ricoeur. Paris: Esprit, n°. 323, Mars-avril 2006.

RICOEUR, Paul. **Dialogues avec Paul Ricoeur**, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu. Paris, Labor et Fides, 2012b. (Esta entrevista pode ser encontrada em: <https://olivierabel.fr/ricoeur/dialogues-avec-paul-ricoeur-jacques-ellul-jean-carbonnier-pierre-chaunu.php> ).

ROMANO, Claude. **Identité et ipseité**: L'aport de Paul Ricoeur et ses prolongements. Paris: Éditions, Mimesis, 2015.

ROMANO, Claude. **La liberté interieur**. Une esquisse. Paris: Hermann, 2020.

SARTRE, Jean-Paul. **O humanismo é um existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaios de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2005.

SCHNEIDER, Monique. « Éros tragique », in J. Greisch ; R. Kearney (Eds.), Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 51-64.

SÊNECA. **De la constance du sage ou Que le sage n'est pas atteint par l'injure**. Paris: 1914. <https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/seneque/constance.htm>

SÊNECA. **Entretiens et Lettres à Lucilius**. Paris: Robert Laffont, 2010a, livre X.

SÊNECA. **Consolation à Marcia**, XVIII. In: Entretiens et Lettres à Lucilius. Paris: Robert Laffont, 2010b.

STEEVES, Nicolas. Grâce à l'imagination\_ Intégrer l'imagination en théologie fondamentale. Paris: Édition du Cerf, 2016.

STEVEN, Bernard. **L Apprentissage Des Signes**. Lecture De Paul Ricoeur. Londres: Kluwer Academic Publishers, 1991.

SÓFOCLES. **A trilogia de Tebas: Édipo rei – Édipo em Colono – Antígona**. Tradução do grego e apresentação: Mário da Gama Kuri. São Paulo: Companhia das letras – Zahar, 1990.

TERTULIANO. **Contre Praxéas II**, 4, trad. franç. M. de Genoude, dans Les Pères de l'Eglise traduits en français, Paris, 1842, t. 7.

THÉVENOT, Pierre. **Morale Fondamentale**. Paris: Désclée de Brouwer, 2007.

THOMASSET, Alain: **Paul Ricœur**. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne (coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 124). Leuven University Press, 1996.

THOUARD, Denis. **Subjectivité et indentité: le sentiment des soi chez Paul Ricoeur**. IN: CANIVEZ, Patrice; COULOUBARITSIS, Lambros. L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur. Paris: Septentrion, 2013.

TIAHA, David-Le-Duc. **Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair: brisure et suture**. Paris: Hartmann, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. Suma teológica – Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. A dimensão ética do pensamento de Paul Ricoeur. São Paulo: Loyola, 2023.

WEIL, Simone. **Cahiers de Simone Weil**. V. III, Paris: Plon, 1956.

### **Tese de doutorado**

PIRES, Wellington Santos. **Le souci et le prochain: Essai sur Ricoeur**. Tese de doutorado apresentado Instituto Catholique de Paris. Paris: Juillet, 2021.