

Coleção Pensamento Filosófico

# FILOSOFIA DA PESSOA NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

José Vanderlei Carneiro  
Rita de Cássia Oliveira  
Claudia Aita Tiellet  
(Orgs.)





**FILOSOFIA DA PESSOA  
NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**

**José Vanderlei Carneiro**  
**Rita de Cássia Oliveira**  
**Claudia Aita Tiellet**  
(Organizadores)

**FILOSOFIA DA PESSOA**  
**NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**



Teresina, 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

**Reitor**

*Gildásio Guedes Fernandes*

**Vice-Reitor**

*Viriato Campelo*

**Superintendente de Comunicação Social**

*Samantha Viana Castelo Branco Rocha Carvalho*

**Diretor da EDUFPI**

*Cleber de Deus Pereira da Silva*

**EDUFPI - Conselho Editorial**

*Cleber de Deus Pereira da Silva (presidente)*

*Cleber Ranieri Ribas de Almeida*

*Gustavo Fortes Said*

*Nelson Juliano Cardoso Matos*

*Nelson Nery Costa*

*Viriato Campelo*

*Wilson Seraine da Silva Filho*

**Projeto Gráfico. Capa. Diagramação.**

*Design ink*

**Revisão**

*Os autores*



FICHA CATALOGRÁFICA  
Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco  
Divisão de Representação da Informação

F488 Filosofia da pessoa no pensamento de Paul Ricoeur ,  
organizadores, José Vanderlei Carneiro, Rita de Cássia  
Oliveira, Claudia Aita Tiellet. – Teresina : EDUFPI, 2023.  
227 p. – (Coleção Pensamento Filosófico)

Ebook  
**ISBN 978-65-5904-276-0**

1. Filosofia da Pessoa. 2. Ricoeur, Paul. 3. Hermenêutica  
4. Antropologia. I. Carneiro, José Vanderlei. II. Oliveira, Rita de  
Cássia. III. Tiellet, Claudia Aita.

CDD 194

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite - CRB3/1004



Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI  
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella  
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI – Brasil





## SUMÁRIO

PREFÁCIO

LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA

*Tomás Domingo Moratalla* ..... 7

A ASSIMETRIA E OS ESTADOS DE PAZ

*Paulo Gilberto Gubert* ..... 15

A PESSOA EM PAUL RICOEUR COMO NÃO-VIOLÊNCIA:  
UMA RESPONSABILIDADE PRÁTICA

*Ozeli Oliveira dos Santos*

*Rita de Cássia Oliveira* ..... 45

A PESSOA NA OBRA DE PAUL RICOEUR: TAREFA ENTRE  
CONHECIMENTO DE SI E RECONHECIMENTO DO OUTRO

*Claudia Aita Tiellet* ..... 65

A VIDA NÃO ESTÁ EM OUTRO LUGAR: A PESSOA COMO  
POSSIBILIDADE E NARRATIVA NA ANTROPOLOGIA HER-  
MENÊUTICA DE RICOEUR

*Vitor Hugo dos Reis Costa* ..... 97

LA PARADOJA DE LA PERSONA: AVENTURAS DE UN  
SUBSTANTIVO

*Francisco Díez Fischer* ..... 135

MEMÓRIA PESSOAL EM AGOSTINHO E RICOEUR

*Jadilson Almeida Vilas Boas*

*Elton Moreira Quadros* ..... 171

PAUL RICOEUR: POR UMA FILOSOFIA DA PESSOA

*Aluizio Oliveira de Souza*

*José Vanderlei Carneiro* ..... 195

SOBRE OS AUTORES ..... 221



PREFÁCIO  
**LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA**

*Tomás Domingo Moratalla*

Es para mí un honor y un placer presentar este libro que recoge los trabajos de investigación del “Grupo de Estudos e Pesquisa na Hermenêutica de Paul Ricoeur”, del Programa de Pós-Graduação em Filosofia de UFPI. No es, pues, una mera recopilación de trabajos dispersos, sino que nacen de un proyecto de investigación, de un grupo entregado a la filosofía de Paul Ricoeur, probablemente uno de los más activos a nivel internacional.

Honor y placer que me llevan a agradecimiento y gratitud, palabras tan ricoeurianas y tan llenas de sentido como sinceras.

No busca esta recopilación ofrecer un compendio de trabajos cerrados sobre un tema ya acotado, sino lanzar perspectivas y miradas sobre una de las temáticas filosóficas que más perplejidad y desafíos se pueden acometer en nuestro tiempo: la cuestión de la identidad personal. Se trata así de un abanico de ideas y perspectivas.

Paso a hacer un breve recorrido por las diferentes intervenciones, sin ánimo de exhaustividad, tan solo con la intención de señalar los hitos fundamentales de cada intervención. Por tanto, mi intención es

tan solo ofrecer una invitación a su lectura y a la reflexión, y continuar, de mil maneras, la tarea comenzada. Son exposiciones que coordinan y acotan un tema, pero también tiene valor cada una por sí misma. Son diferentes ventanas abiertas a la cuestión de la persona, en Ricoeur y más allá de él. Es una manera también de comprendernos a nosotros mismos a través del pensamiento del filósofo francés y de la mano de los diferentes autores. Vamos con el breve recorrido.

En primer lugar, el profesor *Paul Gilberto* se centra en el último Ricoeur y nos ofrece un brillante recorrido por los temas últimos de su filosofía, en concreto por la cuestión de la asimetría y los estados de paz. Pensar estos temas es pensar la relación que mantenemos con los otros, una relación siempre conflictiva que nos puede llevar a la cercanía/proximidad o a la distancia. Los estados de paz iluminan momentos de proximidad sin confusión. Me atrevería a hablar de “justa distancia”. También hay que destacar la importante presencia en el trabajo del diálogo profundo y fructífero entre Ricoeur y Marcel Henaff.

En relación con el tema del encuentro con el otro, y su posible relación o vinculación, el trabajo de Ozeli Oliveira dos Santos y Rita de Cássia Oliveira aborda la cuestión de la no violencia en el pensamiento de Ricoeur. Se trata de una cuestión vertebradora, en el fondo, de la filosofía del pensador francés. Las autoras conectan este tema del primerísimo Ricoeur con el tema de la responsabilidad y la sabiduría práctica, tema de sus últimas obras. Hay que destacar en el trabajo las brillantes conexiones y el buen trabajo con la literatura secundaria. La cuestión de la no violencia no solo vertebrata la ética social y política de Ricoeur, sino, me atrevería a decir yo, su propia vida. La evolución, perspectivas, cambios de pareceres, etc. sobre esa cuestión muestra la tensión que provocó en Ricoeur a nivel no solo académico sino sobre todo biográfico. Es una cuestión sobre la que muchas veces sus biógrafos pasan excesivamente deprisa.

El trabajo de *Claudia Aita Tiellet* plantea directamente la cuestión del reconocimiento, entre el sí mismo y el otro. El trabajo desgana los momentos fundamentales en los que se articula la propuesta ricoeuriana. Nos encontramos con una presentación que busca sistematicidad, que ayuda y completa otras que se encuentran en este colectivo. Los dos trabajos siguientes tienen el mérito de afrontar la cuestión de la persona, de la identidad, ya desde cuestiones y temas concretos. Buscan,

de alguna manera ofrecernos claves de lectura y comprensión. El primer trabajo de Vítor Hugo dos Reis Costa se adentra en la cuestión narrativa y desde ella se busca articular una hermenéutica del sí mismo. El trabajo presenta una lectura muy pertinente de Ricoeur, y enriquece la lectura mediante múltiples referencias narrativas. ¿Cómo construimos nuestra identidad? ¿Cómo pensamos, descubrimos, o construimos, nuestra vida? Estas importantes cuestiones que nos surgen con la lectura de este trabajo encuentran un replanteamiento también en el trabajo de *Jadilson Almeida Vilas Boas* e *Elton Moreira Quadros* que se centra en la cuestión de la memoria, y lo desarrollan al hilo de una comparación entre Ricoeur y San Agustín.

Llegados a este punto, nos encontramos inmersos en la filosofía de la persona desde temas concretos, épocas y momentos, relaciones determinadas, temáticas oportunas, etc. Los dos trabajos finales nos ofrecen una visión más sistemática. El profesor *Francisco Díez Fischer* explora las paradojas de la persona en la filosofía de Ricoeur desde el término mismo “persona”. Se señala con pertinencia que la cuestión de la persona quizás no sea una cuestión teórica, sino práctica; y es un tema, un término, caracterizado por su fragilidad. Somos frágiles y vulnerables y nuestro discurso, nuestros términos, también están tejidos de fragilidad y vulnerabilidad. Sólo el tacto, la sabiduría práctica, la responsabilidad están al alcance de nuestra mano o de nuestro corazón.

*José Vanderlei Carneiro* y *Aluizio Oliveira de Souza* ofrecen también una visión sistemática de la filosofía de la persona de Ricoeur proyectando muy oportunamente temas del último Ricoeur en el primero. Lo van a realizar a través de la idea de ser humano-capaz, la cuestión de la capacidad. Queda plateada así, con estos trabajos señalados, la posibilidad de configurar una filosofía de la persona, “a la altura de nuestro tiempo”.

Tras este breve recorrido, que no ahorra la lectura de los trabajos citados, sino que tan solo quiere señalar algunos hitos y momentos, me gustaría poner de relieve, tras su lectura, algunos de los hitos fundamentales que circulan en todo el conjunto de trabajos, y que le confieren un peculiar valor.

El primer valor que otorgo a este colectivo es *la centralidad* que se da al abordaje de la cuestión de la persona, o identidad personal. Inde-

pendientemente del nombre que reciba (persona, sujeto, yo, sí mismo, etc.) nos encontramos ante uno de los temas centrales del pensamiento de Paul Ricoeur y también de nuestra época. Se nos ofrece una serie de pautas y pistas para perseguir la cuestión en la frondosa obra de Ricoeur y, al mismo tiempo, poder calibrar la aportación de Ricoeur al pensamiento más actual.

Desde un punto de vista académico veo en esta recopilación de trabajos argumentos para defender una tesis que llevo ya enarbolando desde hace años: la filosofía de Paul Ricoeur es básicamente una antropología filosófica, pero no una antropología filosófica como una disciplina más de las múltiples que integra la filosofía, sino la antropología filosófica como filosofía primera. El propio Ricoeur nunca llamó a ninguna de sus obras ni trabajos “antropología filosófica”, sin embargo, él mismo reconoce que lo que hace y explora bien puede llamarse antropología filosófica. Creo que nos ofrece brillante recursos para desarrollar, desplegar y enriquecer una disciplina nueva, y con brillante futuro. En el pensador francés nos encontramos un tema desplegado, como bien muestra este conjunto de trabajos, y, sobre todo, una metodología en el entrecruzamiento entre fenomenología y hermenéutica. Vemos en su filosofía, con los más diversos nombres, una vertebración de la antropología filosófica como filosofía primera.

No solamente hay temas y desarrollos, lecturas y comentarios, pautas y sugerencias, sino sobre todo elementos para construirla, para configurarla. Y no se trata de cualquier cosa, sino de una antropología filosófica altamente valiosa para el momento peculiarmente que nos ha tocado vivir. Este es uno de los motivos fundamentales por los que recomienda la lectura, el trabajo y el análisis de los textos que tenemos entre manos.

Para concluir quiero destacar el cuidado en la edición, la oportunidad y, sobre todo, su necesidad.

Se trata de un libro elaborado con “cuidado”, en la selección de temas, pautas, horizontes, son trabajos dispersos, pero tienen una misma “música”, tienen un aire de familia. Encontrará el lector variedad, pero no arbitrariedad.

En segundo lugar, se trata de un trabajo “oportuno”. Y lo es porque ya son muchas, cada vez más, las obras sobre el filósofo francés,

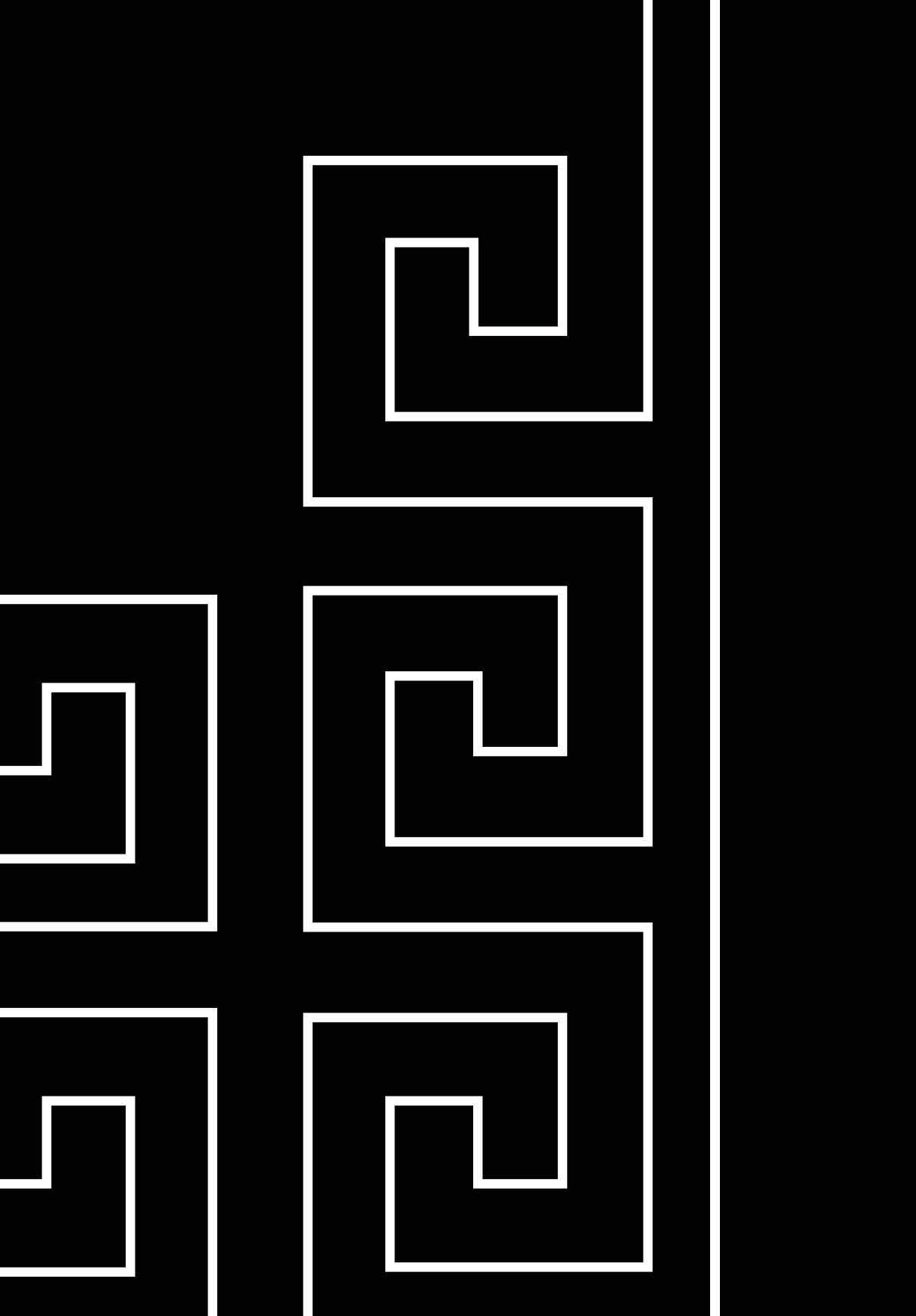
pero no son tantas las monografías que logran aunar un tema tan central y ofrecernos una mirada tan perspicaz, profunda y oportuna sobre un tema que considero fundamental.

Y en tercer lugar recomiendo que nos detengamos en esta recopilación de trabajos, en esta temática, porque, más allá de la posibilidad de configurar una disciplina como es la “antropología filosófica”, nos orienta y nos ofrece perspectivas sobre la cuestión más fundamental ante la que se enfrenta la filosofía contemporánea y, me atrevería a decir, nuestro mundo en su conjunto. El ser humano, la naturaleza misma que soporta al ser humano, está en juego, está peligro. Los avances científicos-tecnológicos ponen en juego al ser humano y su continuidad en la tierra. Y es precisamente al estar en juego nuestra pervivencia y subsistencia cuando aparece como más apremiante la cuestión sobre qué somos. Al estar en peligro que sigamos siendo hace que aparezca con fuerza la pregunta por lo que somos. Pocas filosofías como la de Ricoeur nos da argumentos y recursos para para pensarnos y pensar estas cuestiones.

Invito así al Grupo de Investigación a continuar esta tarea emprendida. Los retos de los transhumanismos, los desafíos de la Inteligencia Artificial, etc., nos obligan a seguir pensando.

Lo que aquí nos encontramos es nada más y nada menos que pasos en esta tarea. No podemos dejar de aprovecharlos. Tenemos la obligación de pensar estas cuestiones; el trabajo ya ha comenzado. Por mi parte no me cabe más que agradecimiento y gratitud para acompañar la tarea comenzada. Es nuestra misión, es nuestra responsabilidad. No lo hacemos por lujo, lo necesitamos.









# A ASSIMETRIA E OS ESTADOS DE PAZ\*

*Paulo Gilberto Gubert*

## Introdução

O conceito de assimetria é abordado por Ricoeur – ora explicitamente, ora de forma velada – desde a publicação do artigo *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, em 1954, até encerrar com o livro *Parcours de la reconnaissance*, em 2004. Isto denota a proeminência desta questão no pensamento de Ricoeur, sobretudo quando de suas abordagens acerca de temas filosóficos clássicos, como a ética, a fenomenologia, a política e a antropologia. Destas abordagens resultam fecundas interpretações, dentre as quais estão a própria questão da simetria e da assimetria, bem como sua inter-relação com a reciprocidade e o reconhecimento. Estes conceitos são imprescindíveis para a

---

\* Parte deste texto foi publicado com o título *Da reciprocidade à mutualidade: a questão da assimetria originária em Ricoeur*. Disponível em: <https://www.editorafi.org/090reciprocidade>

compreensão da problemática que envolve a questão da assimetria originária enquanto fundamento para os estados de paz.

No artigo supracitado *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, a problemática da simetria e da dissimetria<sup>1</sup> é introduzida por Ricoeur em uma discussão que envolve Husserl e Kant, a simpatia e o respeito, a afetividade e a norma. Neste contexto, verificamos uma tentativa do autor de integrar uma fenomenologia da simpatia a uma ética do respeito. Ao concluir o texto, Ricoeur apresenta, em caráter introdutório, duas questões centrais, quais sejam, as noções de luta e de conflito, bem como o alerta de que o conflito pode desencadear a violência na luta por reconhecimento, temática desenvolvida com maior alcance em *Parcours de la reconnaissance*. Aqui, o ponto de partida é o desconhecimento originário apontado por Hobbes, no *Leviatã*, expresso pelo medo da morte violenta. Em segundo lugar, o filósofo francês demonstra de que forma Hegel, especialmente na *Fenomenologia do Espírito*, apresenta uma resposta a Hobbes, por meio de um fundamento moral que seja distinto do medo e esteja alicerçado no desejo de reconhecimento. Este desejo, fundado na consciência de si, é que impulsiona a luta. Neste sentido, muito embora Honneth, em seu livro *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* apresente uma atualização do problema hegeliano do reconhecimento, a questão reincide em uma fenomenologia do desprezo que não é capaz de oferecer uma alternativa ao problema da luta infundável.

Ademais, desde uma perspectiva de cunho ético e moral, em *Soi-même comme un autre*, o autor enfatiza a necessidade da simetria tanto para a invenção das normas, quanto para assegurar a aplicabilidade da justiça. Neste contexto, o autor encontra na solicitude o ponto de convergência entre a reciprocidade da amizade aristotélica e da Regra de Ouro, formalizada no imperativo categórico kantiano. Inclusive, ao propor sua “pequena ética”, o autor também estabelece um princípio simétrico de reciprocidade: *A visada da vida boa, com e para outros nas instituições justas*.

---

1 Ricoeur utiliza os termos assimetria (asymétrie) e dissimetria (dissymétrie) como sinônimos.

Este princípio denota uma dívida com a herança fenomenológica, especialmente com os mestres da fenomenologia, Husserl e Levinas. A inquietação com os problemas relacionados à dissimetria e à egologia expressa a diligência de Ricoeur para com aquele que considera ser o problema fundamental da fenomenologia, isto é, a constituição da intersubjetividade, do *alter ego*. Do mesmo modo, a seriedade com a qual Husserl e Levinas enfrentam esta questão revela a importância da discussão filosófica acerca do problema do outro. Em um cenário no qual aparentemente não há conciliação possível entre ambos os autores, dado que cada um constrói sua filosofia embasado em um polo diametralmente oposto ao do outro – Husserl do lado do *ego* e Levinas do lado do *alter*<sup>2</sup> –, Ricoeur vislumbra o que considera ser uma grande descoberta da fenomenologia, isto é, a dissimetria originária.

As questões da simetria e da assimetria revelam-se fundamentais e recebem uma atenção especial no *Parcours de la reconnaissance*. Neste texto, Ricoeur apresenta a interpretação de Hénaff acerca do enigma da retribuição, que tem como nascedouro a noção de sem-preço e desemboca no enigma do dom. Interessado, assim como Hénaff, no entendimento do princípio de reciprocidade<sup>3</sup> enquanto princípio basilar para a civilidade, Ricoeur tensiona, por meio de uma concordância/discordante em relação à filosofia de Hénaff, a temática da assimetria e da simetria. Neste ponto, nossa hipótese principal, ancorada em Ricoeur, é a de que o reconhecimento somente é efetivo e afetivo quando se percebem e se valorizam as diferenças, isto é, aquilo que nos faz assimétricos em relação a outrem.

---

2 Embora a temática fenomenológica acerca do *ego* e do *alter ego* esteja sinalizada aqui, seu propósito é tão somente apresentar ao leitor a origem da discussão. Sendo assim, a questão não será desenvolvida ao longo do texto.

3 Há uma distinção conceitual entre os conceitos de reciprocidade e de mutualidade, que só aparece no *Parcours de la reconnaissance*. Ricoeur designa “o termo ‘mutualidade’ para as trocas entre indivíduos e o termo ‘reciprocidade’ para as relações sistemáticas cujos vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das ‘figuras elementares’ da reciprocidade (2006, p. 246)”. Em outras palavras, a reciprocidade está mais relacionada à esfera mercantil e a mutualidade ao dom. Os desdobramentos desta distinção conceitual não serão abordados no texto.

Não se verifica, neste ponto, um desprezo pela simetria da reciprocidade. Pelo contrário, os critérios de similitude e de igualdade são essenciais para o funcionamento de grupos e de instituições, desde que fundados sobre uma base assimétrica. Trata-se de uma justiça que permita comparar os incomparáveis, assevera Levinas em *Outramente que ser ou mais além da essência*. Com outras palavras, Ricoeur reafirma: “quer se parta do pólo *ego* ou do pólo *alter*, trata-se em cada uma das vezes de comparar incomparáveis e assim igualá-los (2006, p. 175).

Há, aqui, uma importante menção a ser feita acerca da temática do perdão – um dos principais exemplos de assimetria nas relações –, no epílogo de *La memoire, l'histoire, l'oubli*, o qual assume um papel de destaque enquanto uma das formas possíveis de reconhecimento, não apenas intersubjetiva, mas também entre povos e nações. O perdão, neste contexto, pode reverter nossa propensão para a guerra, conforme alertara Hobbes, e promover os estados de paz que, não necessariamente produzirão uma paz perpétua, conforme a utopia kantiana, mas poderão contribuir para uma cultura de paz.

O texto que segue, se subdivide em quatro partes: *A categoria do sem-preço*, *A simetria mercantil*, *A assimetria da gratidão* e *O dom cerimonial e os estados de paz*.

### **A categoria do sem-preço**

Os bens não venais, isto é, os bens que resistem aos avanços da esfera mercantil, constituem o ponto central da discussão acerca da categoria do sem-preço, no livro *Le prix de la vérité*, de Hénaff. A segunda parte deste livro, intitulada *L'univers du don*, é fundamental para Ricoeur (2004a), uma vez que, ao partir da ideia de sem-preço, Hénaff (2002) pôde propor uma solução para o enigma da retribuição do dom.

Para tanto, Hénaff (2002), na esteira de Mauss (2003), constata que, nas sociedades arcaicas, já se verificavam relações de gratuidade. Estas relações equivalem à descoberta, entre os gregos, da noção de sem-preço, que, por sua vez, sempre deve estar vinculada à ideia de verdade. Por conta disto, Ricoeur entende que, não obstante o título do livro de Hénaff seja *Le prix de la vérité*, o tema tratado é o sem-preço ou o não-preço da verdade.

Ricoeur (2004a), na trilha de Hénaff (2002) salienta que foi Sócrates quem inaugurou a discussão que se situa na interseção entre verdade e dinheiro. Ao contrário dos sofistas<sup>4</sup>, Sócrates ensinava a verdade sem exigir uma retribuição salarial. Neste sentido, na *Apologia de Sócrates*, Platão apresenta a autodefesa do personagem Sócrates, o qual afirma, no início do julgamento, que “se tendes ouvido de alguém que instruo e ganho dinheiro com isso, não é verdade” (2003, p. 06).

A argumentação que põe o dinheiro e a verdade em lados opostos se aprofunda ainda mais, na medida em que é a pobreza que atesta a inocência de Sócrates. A respeito disso, Platão afirma, por meio do personagem Sócrates, que “ocupado em tal investigação, não tenho tido tempo de fazer nada apreciável, nem nos negócios públicos, nem nos privados, mas encontro-me em extrema pobreza” (Platão, 2003, p. 10). Mais adiante, Sócrates é taxativo em sua autodefesa: “pois bem; apresento um testemunho suficiente do que digo: a minha pobreza” (Platão, 2003, p. 19).

Na terceira parte do julgamento, quando Sócrates se despede do tribunal e dos cidadãos atenienses, seu último gesto corrobora toda sua argumentação anterior: “mas tudo o que lhes peço é o seguinte: quando os meus filhinhos ficarem adultos, atormentai-os como eu vos atormentei, quando vos parecer que eles cuidam mais de riquezas e de honorarias do que da verdade” (Platão, 2003, p. 30).

Ao analisar os textos *Apologia de Sócrates* e *Le prix de la vérité*, Ricoeur (2004a) abaliza que o julgamento de Sócrates marcou o início

---

4 No diálogo *O Sofista*, por meio dos personagens *Teteto* e *Estrangeiro*, Platão questiona e afirma: “e a modalidade que promete ensinar a virtude por meio da conversação e que se faz pagar em espécie, não merecerá, como gênero à parte, denominação especial? [...]. É muito fácil. Acho que encontramos o sofista” (1980, p. 11). Nesta acepção, para Hénaff, “cette attitude envers l’argent est un des premiers critères qui permettent de différencier un philosophe « ami de la sagesse » d’un Sophiste « marchand de savoirs »” (2002, p. 70).

de uma relação de inimizade entre a verdade e o dinheiro, que perpassa a história até a contemporaneidade<sup>5</sup>.

O problema do dinheiro é que ele deveria ser apenas o meio para indicar a equivalência de valores entre bens trocados, mas ele se tornou sua própria finalidade à medida que se transformou em capital, ou seja, adquiriu valor próprio. Neste ponto, Ricoeur (2010) considera a relevância das análises marxistas,

sobre o modo que o valor de troca se torna mais-valia; e, a partir disso, mistificação, no sentido que o dinheiro se torna misterioso já que produz dinheiro, ao passo que apenas deveria ser o sinal de uma troca real entre as coisas que têm o seu valor seja pela raridade, seja pelo trabalho que nelas está incluso, seja pela mais-valia ao ficar a disposição do consumidor. Que de mistificação o dinheiro seja tornado a coisa universal que se transforma, marca o pináculo do conflito entre a verdade e o dinheiro (p. 365).

Neste contexto, permanece a desconfiança sobre “o dinheiro que compra dinheiro e se converte em mercadoria<sup>6</sup> (Ricoeur, 2004a, p. 363, tradução nossa)”. Disso resulta, para Ricoeur (2004b) que, na medida

---

5 Segundo Ricoeur, “l’expérience fondatrice ici c’est la déclaration de Socrate face aux sophistes : « moi j’enseigne la vérité sans me faire payer » [...]. Un problème a été posé à l’origine, c’est le rapport entre la vérité et l’argent, un rapport on peut dire d’inimitié. Cette inimitié entre la vérité (ou ce qui est cru comme vérité et enseigné comme vérité) et l’argent a elle-même une longue histoire – et le livre de Hénaff est en grande partie une histoire de l’argent face à la vérité” (2004b, p. 25).

6 “L’argent qui achète l’argent et se mue en marchandise”.

em que passou a ter valor próprio, o dinheiro passou a ser desejado e buscado de forma insaciável<sup>7</sup>.

Diante deste cenário – de aparente vitória do dinheiro e do mercado – o gesto de Sócrates no momento da morte é anulado? Ademais, esta vitória significaria o fim dos bens não comercializáveis?

Ricoeur (2004b), em concordância com Hénaff (2002), menciona que, neste quadro de busca insaciável por dinheiro, é preciso restabelecer uma relação de troca – por meio de bens não venais – que pode, neste caso, assumir uma significação libertadora<sup>8</sup>. Trata-se, portanto, de buscar uma forma de troca que não seja pautada pela lógica de mercado – o dom.

Para Hénaff (2002), o dom não é ancestral, nem substituto das trocas mercantis, pois ele se situa em outro plano, precisamente no plano do sem-preço. Sendo assim, o dom procede de uma relação de troca não mercantil<sup>9</sup>. Neste ponto é que se vinculam a ideia de sem-preço com a ideia de dom, por meio do dom recíproco cerimonial.

---

7 A este respeito, tanto Ricoeur (2004b), quanto Hénaff (2002) consideram relevante a contribuição de G. Simmel que – em seu livro *Philosophie de l'argent* – simultaneamente, enaltece o dinheiro ao compreendê-lo enquanto universal de troca e teme o fascínio pelo dinheiro, que gera insaciabilidade. Neste sentido, Ricoeur assinala que “Socrate avait prévu : le désir d'argent est une soif illimitée ; on pense au mot d'Horace « auri sacra fames », la faim sacrée de l'or” (2004b, p. 26, grifos do autor).

8 Ricoeur entende que “tous les moralistes, depuis Aristote et les stoïciens, avaient dénoncé [...] la volonté d'avoir trop, la « pléonexia », l'insatiable. L'insatiable, c'est à la fois l'infini et l'insaisissable, d'où la signification libératrice du rapport avec les biens non-marchands” (2004b, p. 26). A este respeito, Loute considera que “l'objet de la réflexion de Ricoeur reste, à nos yeux, d'une importance capitale. Qu'est-ce qui, dans nos sociétés, est à même de nous unir et nous lier dans la lutte pour la reconnaissance, au-delà des formes de reconnaissance sociale instituées par la loi et l'argent ? A en rester à ces deux formes de reconnaissance, nos sociétés ne sont-elles pas condamnées à souffrir d'un « déficit de reconnaissance », pour reprendre les mots de Marcel Hénaff?” (2010, p. 23).

9 De acordo com Hénaff, “il s'agit de penser une relation d'échange qui n'est pas du tout de type marchand” (2002, p. 134). Neste sentido, no livro *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale* Hénaff assinala que “ce qui s'y produit, c'est non pas simplement une manifestation de bienveillance ou de générosité, mais *la reconnaissance de l'autre en tant que tel*” (1991, p. 73, grifo do autor).

## A simetria mercantil

As sociedades arcaicas constituem o principal elemento de estudo de Hénaff (2002), enquanto busca fundamentar sua tese acerca do dom. Leitor de Mauss e de Lévi-Strauss, Hénaff retoma a discussão sobre o enigma da troca de dons, promovendo uma dupla ruptura. Por um lado, rompe com a interpretação moralizante do dom. Por outro, com a interpretação economicista<sup>10</sup>. Neste ponto, Ricoeur (2004a) está mais interessado pela segunda ruptura, ao mencionar que, para Hénaff, o dom não é uma forma arcaica da troca mercantil, pois “o dom recíproco cerimonial não é nem um ancestral, nem um concorrente, nem um substituto da troca mercantil; ele se situa em outro plano, precisamente no plano do sem-preço<sup>11</sup>” (Ricoeur, 2004a, p. 364).

Entretanto, a noção de sem-preço não resolve *per se* o enigma da obrigação de retribuir. Neste sentido, Ricoeur (2004a) entende que a contribuição de Hénaff (2002) é significativa porque vai além, tanto da interpretação de Mauss (2003), quanto de Lévi-Strauss (2003). Isto significa que Hénaff (2002) não assume nem a explicação mágica do *hau*, nem a ideia de uma relação que só pode ser verificada por um terceiro; sua tese consiste em enfatizar o papel central do doador e do donatário na reciprocidade da troca entre os protagonistas. Disso resulta, para Hénaff, que “o importante não é, em si, o dar, mas iniciar ou continuar um processo de reconhecimento recíproco (no sentido de *se reconnaître*)<sup>12</sup>” (Hénaff, 2002, p. 155, tradução nossa, grifo do autor).

Neste ponto, Ricoeur (2004a) assinala que, para Hénaff (2002), o enigma é dissipado na medida em que não se toma a coisa dada somente

---

10 Hénaff (2002) salienta que o dom cerimonial não é de natureza econômica, mas também não é um gesto moral. Para este autor, “ni l’explication économique ni l’interprétation morale ne sont pertinentes (et ce n’est donc pas sans raison que ces deux vues sont incompatibles). Le don réciproque cérémoniel n’est ni un échange profitable ni un simple geste d’oblation bienveillante” (Hénaff, 2002, p. 149).

11 “Le don réciproque cérémoniel n’est ni un ancêtre, ni un concurrent, ni un substitut de l’échange marchand ; il se situe sur un autre plan, celui précisément du sans prix”.

12 “L’important n’est pas en soi de donner, mais d’enclencher ou de continuer une procédure de reconnaissance réciproque (au sens de *se reconnaître*)”.



como garantia, mas também como substituta do processo de reconhecimento. Isto significa, para Ricoeur, “a garantia do engajamento do doador no dom, o substituto da confiança no *aparecer* do gesto de retribuição (Ricoeur, 2004a, p. 365, tradução nossa, grifo nosso)<sup>13</sup>”.

Ricoeur (2004a) entende que a análise da questão do reconhecimento recíproco, conforme proposta por Hénaff (2002), é típico-ideal, pois privilegia e atribui igual peso tanto à precisão conceitual quanto à exemplificação empírica<sup>14</sup>. Neste caso, a experiência histórica deverá corrigir uma dicotomia presente na análise conceitual.

Esta dicotomia diz respeito à diferença entre troca de dons e troca mercantil. Neste caso, de acordo com Ricoeur, os presentes – que podem ter tido um custo elevado – somente poderão ser compreendidos como dons se estiverem cumprindo sua “função de garantia e de substituto no que concerne à relação de reconhecimento mútuo<sup>15</sup>” (2004a, p. 366). Por conseguinte, a questão do dom e do sem-preço se entrecruzam, apesar de parecer que já não existam bens não comercializáveis. Muito embora o sem-preço esteja perdendo espaço para os avanços da sociedade mercantil, ele é o sinal distintivo dos bens não venais. Neste sentido, nosso autor entende que há algo de dom em todas as formas do sem-preço. Ele ressalta, por exemplo, que a dignidade moral, a integridade do corpo humano e o esplendor das paisagens possuem valor, não preço (Ricoeur, 2004a).

Por outro lado, as experiências concretas do cotidiano mostram que a dicotomia entre trocas de dons e trocas mercantis não é tão evidente quanto parece ser. Segundo Ricoeur (2004a), se a troca mercantil deixa de ser comparada à troca cerimonial e passa a ser compreendida

---

13 “Le gage de l’engagement du donateur dans le don, le substitut de la confiance dans l’apparition du geste en retour”. Ricoeur acrescenta que “ce serait la qualité de la relation de reconnaissance qui conférerait sa signification à tout ce qu’on nomme des présents” (2004a, p. 365).

14 “L’analyse ici conduite peut être dite idéal-typique en un sens wébérien, en ce qu’elle fait la part égale à la précision conceptuelle et à l’exemplification empirique” (Ricoeur, 2004a, p. 365).

15 “Fonction de gage et de substitut à l’égard de la relation de reconnaissance mutuelle”.

no emaranhado das práticas cotidianas, então as diferenças de sentido e de intenção devem, por um momento, ocupar o centro da análise. Para tanto, Ricoeur considera fundamental o trabalho do historiador. Neste caso, ele toma por base o *Essai sur le don dans la France du XVIe siècle*, livro publicado pela historiadora Nathalie Zemon-Davis.

A complexidade deste tipo de análise – que leva em consideração a sensibilidade do trabalho do historiador –, consiste em demonstrar que as trocas mercantis ou não mercantis podem ser contemporâneas, complementares e sutilmente antagônicas, afirma Ricoeur (2004a). Sendo assim, pelo menos três traços distintos podem ser identificados nesse conjunto de experiências que se vivencia cotidianamente. Segundo Ricoeur, “o primeiro concerne à pluralidade das crenças de base que são fonte do ‘espírito do dom’. O segundo refere-se ao emaranhamento entre as prestações do dom e as prestações mercantis. O terceiro chama a atenção para as figuras do fracasso na prática efetiva do dom<sup>16</sup>” (2004a, p. 368, tradução nossa, grifo do autor).

Ricoeur (2004a) concorda com Zemon-Davis (2003) e demonstra que o espírito do dom provém de um conjunto de crenças heterogêneas. Primeiramente, é a Bíblia que apresenta uma antecedência do dom divino e uma instrução para a gratuidade entre humanos. Isto se verifica no Evangelho de Mateus (Mt 10, 8): “de graça recebestes, de graça dai”<sup>17</sup>. Em segundo lugar, o autor salienta a ética da liberalidade, segundo a qual o

---

16 “Le premier concerne la pluralité des croyances de base qui sont la source de l’« esprit du don ». Le second a trait à l’enchevêtrement entre les prestations du don et les prestations marchandes. Le troisième retient l’attention sur les figures d’échec dans la pratique effective du don”.

17 Para Ricoeur (2000), é possível visualizar uma forma superior de troca até mesmo no mandamento do amor aos inimigos (Lc 6, 35): “Amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca”. Neste sentido, nosso autor entende que, “toutes les objections, en effet, présupposent un intérêt caché derrière la générosité [...]. Le commandement d’aimer ses ennemis commence par briser la règle de réciprocité, en exigeant l’extrême ; fidèle à la rhétorique évangélique de l’hyperbole, le commandement voudrait que seul soit justifié le don fait à l’ennemi, dont, par hypothèse, on n’attend rien en retour. Mais, précisément, l’hypothèse est fautive : ce qu’on attend de l’amour, c’est qu’il convertisse l’ennemi en ami” (Ricoeur, 2000, p. 625).

doador e o donatário são postos como iguais. Por último, ainda são acrescentados os favores e a generosidade própria da amizade e da vizinhança.

Neste contexto, as ocasiões para dar um presente possuem uma relação essencial com o tempo, de acordo com as festividades demarcadas pelo calendário – ano novo, chegada das estações, festas de padroeiros – e pelo ciclo de vida pública das pessoas – nascimento, ritos de passagem, casamento, morte –. Segundo Zemon-Davis (2003), estas ocasiões favoreciam momentos ideais e em diferentes círculos sociais, para dar e receber. No entanto, a autora salienta que “as pessoas do século XVI também estavam muito atentas aos limites desse quadro, aos sinais que permitiam distinguir um dom de uma venda e às obrigações de dom de um pagamento forçado<sup>18</sup>” (Zemon-Davis, 2003, p. 36, tradução nossa).

No que tange à complexa relação entre dom e venda, Ricoeur (2004a) salienta que, para Zemon-Davis (2003), não se trata de uma dicotomia. A economia do dom não substitui a economia mercantil, ambas coexistem; não obstante, por vezes, um regime se sobreponha ao outro. Para a historiadora, há uma sensibilidade para a relação entre dom e venda, um “interesse pela fronteira entre os dois [...]. O que era particularmente importante no século XVI era a possibilidade de ir e vir entre o modo do dom e o da venda, recordando sempre a distinção entre ambos<sup>19</sup>” (Zemon-Davis, 2003, p. 72, tradução nossa).

Neste cenário – do século XVI – Ricoeur (2004a) afirma que um exemplo desta sobreposição da fronteira entre dom e venda reencontra a problemática de Sócrates no momento em que as transações efetivas entre protagonistas da troca se referem ao conhecimento. Trata-se do caso da editoração e impressão de um livro, no qual a imprensa separa o autor do editor. O primeiro pode oferecer seu livro em dedicatória – e também por doação – a alguém. Já o segundo tem por função vender este mesmo livro. Outro exemplo diz respeito às profissões ligadas ao

---

18 “Les gens du XVI<sup>e</sup> siècle, étaient également très attentifs aux limites de ce cadre, aux signes qui permettaient de distinguer un don d’une vente et aux obligations de don d’un paiement contraint”.

19 “Intérêt pour la frontière entre les deux [...]. Ce qui était particulièrement important au XVI<sup>e</sup> siècle était la possibilité d’aller et venir entre le mode du don et celui de la vente, tout en se souvenant toujours de la distinction entre les deux”.

ensino e à medicina, bem como à atividade das parteiras, que são retribuídas com honorários, presentes e cortesias que oscilam entre o salário e o dom. Disso resulta, para Ricoeur, que esta análise põe em evidência o sentimento de gratidão, “como o sentimento que, no receber, separa e vincula o dar e o retribuir [...]. É a qualidade desse sentimento que garante a consistência da linha divisória que atravessa internamente as misturas entre dom e venda<sup>20</sup>” (2004a, p. 370, tradução nossa).

Por outro lado, é justamente a gratidão que pode conduzir o dom ao fracasso, ao corrompê-lo. O problema reside na obrigação de retribuir inerente ao contradom, que está sujeita a sobrecarregar o donatário. Neste sentido, Ricoeur (2004a) menciona o exemplo de um que donatário demora ou se recusa a retribuir e que é acusado de hipocrisia e de ingratidão por parte do doador.

Outros exemplos de dons fracassados, conforme Zemon-Davis (2003), são verificáveis tanto no contexto familiar, quanto social. Na família, quando se prometem dons em troca de heranças; no meio social, dons são trocados por reputação, títulos e vantagens pessoais. Ademais, para Ricoeur, o contexto político do século XVI possibilita um melhor entendimento dessa questão, pois “é na administração da justiça, mas também na outorga de privilégios reais que sobeja a corrupção que, na verdade, sai do ciclo dos dons fracassados para entrar no dos ‘dons maus’<sup>21</sup>” (Ricoeur, 2004a, p. 372, tradução nossa).

Diante disso, Ricoeur (2004a) salienta que há ainda uma questão histórica relevante a ser considerada, uma vez que, para Zemon-Davis (2003), não obstante os conflitos gerados, é impossível pensar o contexto social e político do século XVI sem os dons. Então, a historiadora sugere que seja feita uma separação entre a boa reciprocidade e a má, sem, contudo, dar nenhuma indicação de como isto poderia ser feito. A

---

20 “Comme le sentiment qui, dans le recevoir, sépare et relie le donner et le rendre [...]. C’est la qualité de ce sentiment qui assure la fermeté de la ligne de partage qui traverse de l’intérieur les mélanges entre don et vente”.

21 C’est dans l’administration de la justice mais aussi dans l’octroi des privilèges royaux que sévit la corruption qui, à vrai dire, sort du cycle des dons manqués pour entrer dans celui des ‘dons mauvais’.

tentativa de oferecer uma resposta a esta questão será decisiva para a tese ricoeuriana acerca do reconhecimento mútuo.

Neste sentido, ao encerrar o percurso histórico – com Zemon-Davis –, Ricoeur (2004a), observa que o aparente fracasso do dom não pode ser tomado como pressuposto para desconsiderá-lo, mas para retomar o problema sob outra perspectiva, integrando a perspectiva histórica à análise conceitual típico-ideal. Isto significa, para Ricoeur, que

tão certo quanto a admissão [de Zemon-Davis] segundo a qual ‘o registro do dom estava inevitavelmente prenhe de conflitos potenciais’ permanece a convicção que a tese de Marcel Hénaff elaborou, a saber, que a experiência efetiva do reconhecimento [...] no modo simbólico é oferecida pelo dom recíproco cerimonial. Para proteger o sucesso dessa experiência efetiva de reconhecimento mútuo, é preciso assumir a tarefa crítica de ‘distinguir entre a boa e a má reciprocidade’<sup>22</sup> (2004a, p.372).

Portanto, após o exame das relações entre dom e venda, embaraçadas nas práticas do cotidiano, a tese de Hénaff (2002) acerca do processo de reconhecimento recíproco na troca de dons volta para o centro da discussão.

### **A assimetria da gratidão**

A questão do reconhecimento depende de um esclarecimento, a esta altura, aparentemente óbvio, isto é, que um dom não equivale meramente a dar um presente. Na esteira de Hénaff (2002), Ricoeur afirma que, “a coisa dada, seja qual ela for – as pérolas ou as trocas matri-

---

22 “Aussi vrai que l’aveu selon lequel « le registre du don était inévitablement lourd de conflits potentiels », demeure la conviction que la thèse de Marcel Hénaff a échafaudée, à savoir que l’expérience effective de reconnaissance [...] sur le mode symbolique est offerte par le don réciproque cérémoniel. Pour protéger le bonheur de cette expérience effective de reconnaissance mutuelle, il faut assumer la tâche critique de « faire le partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité »”.

moniais, não importa qual possa ser o presente, o dom, o regalo – nada disso substitui o reconhecimento tácito” (2010, p. 364).

Contudo, assumir esta tese, para Ricoeur (2004a), implica não mais sucumbir ao fascínio do enigma da retribuição – tal como Hénaff (2002) –, porque isto significa a manutenção da lógica da reciprocidade nos termos do duplo nó, ou seja, “continua a ser amplamente uma construção de baixo conteúdo fenomenológico que fornece o pretexto para a distinção dos dois níveis, o das práticas e o do círculo autônomo dotado de autotranscendência” (Ricoeur, 2006, p. 254). Ademais, o deslumbramento provocado pelo enigma pode fazer com que sejam negligenciados elementos importantes inerentes à prática do dom, isto é, os gestos de oferecer, de aceitar e de dar algo de si ao dar um presente (Ricoeur, 2004a). Porém, o que significa dar algo de si? Para Ricoeur,

é o doador que se dá a si mesmo em troca no dom e ao mesmo tempo o dom é a garantia de restituição. O funcionamento do dom em realidade não estaria na coisa dada, mas na relação doador-donatário, a saber, há um reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom [...]. O gestual do reconhecimento é um gesto construtivo de reconhecimento, através de uma coisa que é simbólica, que simboliza o doador e o donatário<sup>23</sup> (2004b, p. 23, tradução nossa).

Em função disso, Ricoeur (2004a) propõe que a questão da retribuição seja descentralizada e que seja enfatizado o gesto de dar, em razão de que todo o processo se inicia pela generosidade do primeiro dom. Se o dom fosse portador da exigência de retribuir, não seria generoso e estaria então destituído de seu próprio sentido. O dom não obriga, mas suscita algo como que uma resposta do donatário diante de uma oferta.

---

23 “C’est le donateur qui se donne lui-même en substitut dans le don et en même temps le don est gage de restitution ; le fonctionnement du don serait en réalité non pas dans la chose donnée mais dans la relation donateur-donataire, à savoir une reconnaissance tacite symboliquement figurée par *le* don [...]. La gestuelle de la reconnaissance, c’est un geste constructif de reconnaissance à travers une chose qui est symbolique, qui symbolise le donateur et le donataire”.

Por este motivo, Ricoeur entende que “é preciso tomar o primeiro dom como o modelo do segundo dom, e pensar, por assim dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom<sup>24</sup>” (2004a, p. 373, tradução nossa).

Neste ponto, Hénaff (2012), em seu livro *Le don des philosophes*, entende que o conceito de reconhecimento mútuo apresentado por Ricoeur (2004a) é paradoxal. Isto se deve ao fato de que, ao pensar o segundo dom como um “segundo primeiro dom”, Ricoeur aposta em uma noção de dom como graça, generosidade, *ágape* e, portanto, como unilateralidade. Para Hénaff, isto significa eliminar o enigma da retribuição, bem como a possibilidade de reciprocidade.

Além disso, Hénaff (2010), no artigo *On the norm of reciprocity* salienta que o caráter universal de retribuição é o fundamento da reciprocidade. Ele afirma que o “dar cerimonial nas sociedades tradicionais é sempre recíproco porque seu propósito é que os parceiros aceitem um ao outro, para proporcionar reconhecimento público entre os grupos humanos, a fim de estabelecer uma aliança e, portanto, para garantir a paz<sup>25</sup>” (2010, p. 10, tradução nossa). O autor vai além, afirmando que a reciprocidade, neste caso, é um elemento imprescindível, “pois ela constitui a relação entre uma oferta e uma resposta; ela pressupõe que uma ligação deve ser estabelecida ou reforçada entre dois parceiros<sup>26</sup>” (2010, p. 10, tradução nossa).

Entretanto, Ricoeur (2004a) salienta que é justamente para salvaguardar a tese hénaffiana do reconhecimento mútuo por meio do dom recíproco cerimonial, enquanto prática social e não exclusivamente

---

24 “Il faut tenir le premier don pour le modèle du second don, et penser, si l’on peut dire, le second don comme une sorte de second premier don”.

25 “Ceremonial giving in traditional societies is always reciprocal because its purpose is for the partners to accept one another, to provide public recognition among human groups, to establish an alliance and thus to ensure peace”.

26 “In this case reciprocity is indispensable because it constitutes the relationship between an offer and a reply; it presupposes that a bond must be established or reinforced between two partners”.

para uma teoria da reciprocidade<sup>27</sup>, que é preciso recorrer à relação entre a fenomenologia das intenções do dom e o caráter desinteressado do *ágape*. A questão, para nosso autor, é compreender se “o risco do primeiro dom, com seu movimento de oferta, não conservaria alguma coisa do caráter desinteressado da expectativa que vai primeiramente rumo à recepção do dom antes de se fechar em uma expectativa do retorno do dom?”<sup>28</sup> (Ricoeur, 2004a, p. 374, tradução nossa). Esta expectativa faz com que o segundo dom não se torne simplesmente uma retribuição, mas seja alçado à mesma categoria afetiva do primeiro dom. Isto significa, para Ricoeur, que, no que concerne à obrigação de retribuir, “é preciso falar, sob o signo do *ágape*, em resposta proveniente da generosidade do dom inicial” (2006, p. 255, grifo do autor).

Neste ponto, entendemos que, ao analisar, em primeiro lugar o enigma da retribuição e, após se deter no gesto de dar, Ricoeur (2004a) percebe que o dom e o contradom não formam uma díade – dar-retribuir –, mas uma tríade – dar-receber-retribuir. Sendo assim, não é o dar, nem mesmo o retribuir que deve ficar em relevo, mas o receber<sup>29</sup>. O autor avalia que o “receber se torna então a categoria-pivô em que a maneira pela qual o dom é aceito determina a maneira pela qual o dona-

---

27 Muito embora não tenha lido o artigo *On the norm of reciprocity* e nem o livro *Le don des philosophes*, Ricoeur (2004a) percebeu que, em *Le prix de la vérité*, Hénaff, ao concentrar o núcleo de sua argumentação na busca de uma resposta para o enigma da retribuição – apresentado por Mauss e desenvolvido por Lévi-Strauss – direcionou seu trabalho mais para a – lógica – teoria da reciprocidade e menos para – o fenômeno – as práticas sociais.

28 “Le risque du premier don, avec son mouvement d’offre, ne gardait-il pas quelque chose du caractère désintéressé de l’attente qui va d’abord à la réception du don avant de se refermer en attente du retour du don ?”

29 “Quel nom donner à cette forme non marchande du don ? Non plus l’échange entre donner et rendre, mais entre donner et simplement recevoir” (Ricoeur, 2000, p. 626). Neste sentido, Ricoeur, no texto *Ricordare, dimenticare, perdonare*, acrescenta que “ciò che veniva potenzialmente offeso nella generosità ancora tributaria dell’ordine commerciale era la dignità del ricevere. Certamente bisogna imparare a ricevere: è la virtù della modestia. Più ancora bisogna imparare a donare onorando il beneficiario: è la virtù della magnanimità” (2012, p. 116).



tário se sente obrigado a retribuir<sup>30</sup>” (Ricoeur, 2004a, p. 255, tradução nossa). Este modo de aceitar o dom é marcado pela atitude de gratidão<sup>31</sup>, que, para Ricoeur, “alivia o peso da obrigação de retribuir e a orienta rumo a uma generosidade igual àquela que suscitou o dom inicial<sup>32</sup>” (2004a, p. 374, tradução nossa).

Por conseguinte, não se trata aqui da gratidão enquanto sobrecarga para o donatário, nem mesmo enquanto gênese da corrupção, conforme relatado por Zemon-Davis (2003). Para Ricoeur (2004a), é a qualidade do sentimento de gratidão, isto é, o “bom” receber, que delimita a separação entre a boa e a má reciprocidade. Ademais, a gratidão é responsável pela decomposição da tríade dar-receber-retribuir em dois pares: dar-receber e receber-retribuir. Esta separação é inexata tanto no âmbito da justiça, quanto no da venda. Quer dizer que não há um preço estabelecido, nem mesmo um prazo estipulado para devolução. Dessa forma é que se distinguem e se complementam o sem-preço e o ágate. Ricoeur esclarece que,

sob o regime da gratidão, os valores dos presentes trocados são incomensuráveis em termos de custos mercantis. Essa é a marca do sem-preço sobre a troca de dons. Quanto ao tempo conveniente para retribuir, pode-se dizer, igualmente, que não há uma medida exata: essa é a

---

30 “Recevoir devient alors la catégorie pivot, en ceci que la manière dont le don est accepté décide de la manière dont le donataire se sent obligé de rendre”.

31 Ricoeur salienta que “en français le mot reconnaissance signifie deux choses, être reconnu pour qui on est, reconnu dans son identité, mais aussi éprouver de la gratitude - il y a, on peut le dire, un échange de gratitude dans le cadeau” (2004b, p. 27). Neste sentido, verificamos, no *Dicionário Aurélio da língua portuguesa* (2010) que, em português, a palavra reconhecimento também pode significar gratidão e agradecimento, tal como em francês.

32 “Allège le poids de l’obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial”.

marca do *ágape*, indiferente ao retorno, sobre a troca de dons<sup>33</sup> (2004a, p. 375, tradução nossa, grifo do autor).

Dados esses pressupostos, nosso autor reafirma a importância do complemento entre a análise típico-ideal e a crítica histórica. Ricoeur (2004a) entende que “é finalmente às figuras do fracasso do dom que nós devemos esse aprofundamento da análise típico-ideal da troca dos dons nos termos de uma ética da gratidão<sup>34</sup>” (2004a, p. 375, tradução nossa). O autor não esclarece qual seria o significado específico de tal ética, que se fundamenta no bom receber. Todavia, entendemos que, muito embora a ética da gratidão não deva ser desconsiderada<sup>35</sup>, também não deve ser confundida com uma redução moralizante, conforme será

---

33 “Sous le régime de la gratitude, les valeurs des présents échangés sont incommensurables en termes de coûts marchands. C’est là la marque du sans prix sur l’échange de dons. Quant au temps convenable pour rendre, on peut le dire également sans mesure exacte : c’est là la marque de l’*agapè*, indifférente au retour, sur l’échange des dons”.

34 “C’est finalement aux figures de l’échec du don que nous devons cet approfondissement de l’analyse idéal-typique de l’échange des dons dans les termes d’une éthique de la gratitude”.

35 A este respeito, Ricoeur afirma, no artigo *Considération sur la triade: « le sacrifice, la dette, la grâce » selon Marcel Hénaff*, que “on se rappelle combien Hénaff est soucieux de disjoindre le cérémonial du don de sa moralisation. Le régime de la grâce, à mon sens, tend plutôt à les réunifier” (2004c, p. 37).

demonstrado no paralelo entre a luta por reconhecimento<sup>36</sup> e as ocasiões especiais de trocas de dons, que possuem um caráter cerimonial e festivo.

### **O dom cerimonial e os estados de paz**

O objetivo de Ricoeur (2004a) é confrontar a luta pelo reconhecimento com a experiência real do dom, mediante a possibilidade de realização efetiva de um ser-reconhecido. Contudo, esta realização é frágil e incerta, pois depende de um dar que deve ser generoso e de um receber que deve ser grato. Por este motivo é que o dom porta em si um caráter simbólico, que é cerimonial. Com isto, Ricoeur (2004a) entende que não se trata apenas de reafirmar o caráter gratuito, sem-preço, do dom. O caráter cerimonial não visa simplesmente a distinção entre troca mercantil e a troca de dons, com o intuito de isolar o dom das práticas comerciais; por outro lado, também não tende a meramente demonstrar a prevalência da generosidade do primeiro dom com relação à obrigação de retribuir, inerente ao contradom. O cerimonial envolve tanto o dom quanto o contradom e assegura o caráter festivo da troca, que ocorre na vida cotidiana, mediante uma disposição ritual entre indivíduos<sup>37</sup>.

O caráter festivo é que protege o dom de uma redução moralizante que, de acordo com Ricoeur “vemos surgir no elogio estoico

---

36 A luta por reconhecimento é o tema principal da *Fenomenologia do espírito*, assinala Ricoeur (2004b). Neste sentido, Rossatto e Reichert do Nascimento consideram que “a conferência *A luta por reconhecimento e a economia do dom* se inclui no debate mais geral da problemática do reconhecimento, realizado recentemente pelos intelectuais de língua alemã, inglesa e francesa. Ela já é um esboço bem delineado da tese principal que Ricoeur vai defender amplamente neste debate: a ideia hegeliana de luta por reconhecimento tem seu principal mérito assentado na superação moral da moderna tendência da filosofia política que, de Maquiavel a Hobbes, se fundamentou na pressuposição de que há uma luta natural por autoconservação. Além disso, ele introduz aos poucos a tese complementar de que a noção de luta violenta não pode continuar ainda hoje com a palavra final no tema do reconhecimento: ela deve ser ‘completada e corrigida’ pela ideia não violenta de dom” (2010, p. 347, grifo dos autores).

37 A este respeito, Ricoeur entende que “donner reste un geste répandu qui échappe à l’objection de calcul intéressé : il dépend de celui qui reçoit de répondre à celui qui donne par une générosité semblable. Ce désintéressement trouve dans la fête, dans les célébrations familiales et amicales son expression publique. Le festif [...] interrompt le marché et tempère sa brutalité en y apportant sa paix” (2013, p. 451).

dos ‘benefícios’ erigidos em deveres<sup>38</sup>” (2004a, p. 376, tradução nossa, grifo do autor). Isto significa, para Ricoeur, que a redução “assumiu a amplitude que conhecemos nos empreendimentos beneficentes organizados, bem como nas organizações caritativas que visam, legitimamente, preencher as lacunas da justiça distributiva e redistributiva<sup>39</sup>” (2004a, p. 376). Muito embora esteja consciente dos problemas e das críticas que acompanham estes comportamentos públicos movidos por um provável espírito de generosidade<sup>40</sup>, nosso autor reconhece a importância do trabalho destas instituições caritativas; além disso, vincula-o a uma concepção mais ampla de justiça, isto é, da busca de igualdade na atribuição de direitos e deveres, bem como na distribuição dos bens.

A este respeito, Ricoeur (2004a) afirma que algo do caráter festivo se esquia da moralização. O festivo está presente nos ritos da arte de amar, tanto em suas formas eróticas, quanto na amizade e, mais amplamente, na sociedade. Para nosso autor, “o festivo do dom [...] se une assim ao conjunto das fórmulas que gosto de colocar sob o patrocínio gramatical do optativo, esse modo que não é descritivo nem normativo” (Ricoeur, 2006, p. 257).

---

38 “On voit poindre dans l’éloge stoïcien des « bienfaits » érigés en devoirs”.

39 “A pris l’ampleur que l’on sait dans les entreprises de bienfaisance organisées ainsi que dans les institutions caritatives qui visent légitimement à combler les lacunes de la justice distributive et redistributive”.

40 Para Ricoeur “la suspicion s’en prend aux comportements privés ou publics se réclamant de l’esprit de générosité (bénévolat, collectes publiques, réponses à la mendicité), pour ne rien dire des attaques dont sont aujourd’hui victimes les organisations non gouvernementales d’intervention humanitaire. Les adversaires argumentent ainsi : donner contraint à donner en retour (do ut des) ; donner crée souterrainement de l’inégalité en plaçant les donateurs en position de supériorité condescendante ; donner lie le bénéficiaire, transformé en obligé, obligé à la reconnaissance ; donner écrase le bénéficiaire sous le poids d’une dette insolvable” (2000, p. 624). A mesma questão é apresentada por Hénaff, ao afirmar que o dom não é um gesto moral: “à l’opposé de l’interprétation économiste on est souvent tenté, pour comprendre le don cérémoniel, de partir du don moderne et de ses expressions soit individuelles dans le cadeau, soit institutionnelles dans l’aide humanitaire [...]. Or, il faut le soutenir fermement : la pratique du don cérémoniel n’est pas plus un geste d’aide ou de charité qu’il n’est une alternative à la relation marchande” (Hénaff, 2002, p. 155).

Para Ricoeur (2004b), o caráter cerimonial e festivo do dom fica mais evidente quando se diferenciam os dias de trabalho dos dias de festas comemorativas. Desta distinção resulta “uma significação fundadora, como se houvesse uma espécie de suspensão na corrida pela produção, no enriquecimento, e que faz com que as festividades sejam, por assim dizer, a réplica não violenta de nossa luta para ser reconhecido” (Ricoeur, 2010, p. 365).

Por conseguinte, Ricoeur (2004b) entende que o dom cerimonial conserva, fundamentalmente, a ideia de suspender a luta por reconhecimento para evitar o desencadeamento da violência. De acordo com esta perspectiva, é preciso salientar que se o dom é cerimonial, então ele não é somente festivo, mas também solene, como no caso do gesto de pedir perdão<sup>41</sup>.

Neste ponto, Ricoeur tem em mente o gesto – considerado raro – de um chefe de Estado que se desculpa publicamente por ofensas ou crimes cometidos contra outro Estado<sup>42</sup>. Muito embora este gesto não

---

41 No epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricoeur (2000) assinala que o pedido de perdão não é unilateral, porque há “une corrélation entre le pardon demandé et le pardon accordé. Cette croyance transporte la faute du régime unilatéral de l'inculpation et du châtement dans le régime de l'échange [...]. Ma thèse est ici que, si l'entrée du pardon dans le cercle de l'échange marque la prise en compte de la relation bilatérale entre la demande et l'offre du pardon” (Ricoeur, 2000, p. 619). Nesse sentido, ressaltamos a relação que é restabelecida por meio da troca. Para o autor, o caráter relacional do face a face “confronte deux actes de discours, celui de l'aveu et celui de l'absolution : « Je te demande pardon. - Je te pardonne. » Ces deux actes de discours font ce qu'ils disent: le tort est effectivement avoué, il est effectivement pardonné” (Ricoeur, 2000, p. 630).

42 Ricoeur menciona o “geste du chancelier Brandt, s'agenouillant au pied du monument de Varsovie à la mémoire des victimes de la Shoah” (2004a, p. 377). Outro exemplo da relação entre perdão e reconhecimento é o referente à Comissão de Verdade e Reconciliação, instaurada na África do Sul e conduzida por Nelson Mandela e por Desmond Tutu, que teve por objetivo, segundo S. Pons “collectionner les témoignages, consoler les offensés, indemniser les victimes et amnistier ceux qui avouaient avoir commis des crimes politiques” (2000, p. 13). Neste caso, de acordo com Ricoeur (2000), o recurso à compreensão e ao perdão, ao invés da vingança, desbancou a ideia de uma lógica punitiva e possibilitou que a memória fosse preservada e a história, recontada; já não mais em uma perspectiva de continuidade da violência, mas da busca pela paz. Sendo assim, o contraponto para a segregação racial foi a busca pelo reconhecimento mútuo entre negros e brancos, por meio do perdão.

possa ser institucionalizado, ele possibilita vislumbrar uma esperança no horizonte da política e do direito, que se estende das relações interpessoais até o plano internacional, desencadeando “uma onda de irradiação e de irrigação que, de modo secreto e indireto, contribui para o avanço da história rumo a estados de paz<sup>43</sup>” (2006, p. 257).

Entretanto, isto não significa o alcance da paz em modo definitivo. Para Ricoeur (2004a), não obstante sejam importantes, os estados de paz são momentos simbólicos e breves, nos quais o reconhecimento mútuo, a cada vez que é vivenciado, significa apenas uma suspensão temporária da luta por reconhecimento.

Então, indaga Ricoeur (2004a), se a suspensão da luta é apenas temporária, quando é que um indivíduo pode realmente considerar-se reconhecido? Ademais, a exigência por reconhecimento não pode se tornar interminável?

Embora haja uma experiência de reconhecimento efetivo nas trocas de dons, não se pode esperar mais do dom do que a possibilidade de uma trégua da luta por reconhecimento, uma vez que a complexidade das relações vividas no cotidiano carrega um sem-número de perplexidades. Isto significa que as raras experiências do dom não estão desvinculadas dos conflitos que as sucedem e as precedem. Nesta acepção, para Ricoeur,

a experiência do dom, além de seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável de sua carga de conflitos potenciais ligada à tensão criadora entre generosidade e obrigação; são essas aporias suscitadas pela análise típico-ideal do dom que a experiência

---

43 “Une onde d’irradiation et d’irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l’avancée de l’histoire vers des états de paix”. Jervolino (2012) considera, na esteira de Ricoeur (2000), que se trata de um percurso em direção a uma cultura de paz, que saiba contrastar os germes de violência profundamente radicados na história. Nesta acepção, não obstante considere um possível progresso da humanidade rumo a estados de paz, Ricoeur entende que a noção kantiana de paz perpétua é tão somente uma “utopie politique” (2000, p. 625).

do dom traz em sua *vinculação* com a luta pelo reconhecimento<sup>44</sup> (2006, p. 257, tradução nossa, grifo do autor).

De fato, a história mostra bem que os conflitos e a luta parecem ser intermináveis. Entretanto, as trocas de dons – sobretudo em sua fase cerimonial e festiva – continuam favorecendo experiências de reconhecimento efetivo, que, para Ricoeur, “conferem à luta pelo reconhecimento a garantia de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder, e que a coloca ao abrigo da fascinação pela violência, não era ilusória, nem vã<sup>45</sup>” (2006, p. 258).

### Considerações finais

A essa altura, parece-nos óbvio que, no entendimento de Ricoeur, os estados de paz não estão desvinculados da luta pelo reconhecimento. Muito embora não seja comum atrelar o conceito de luta ao de paz, há uma motivação moral nas lutas pelo reconhecimento que não é meramente utópica. Sendo assim, os estados de paz devem poder corresponder às experiências pacíficas de reconhecimento mútuo e possuir um caráter excepcional, porque se tratam de mediações simbólicas que

---

44 “L’expérience du don, outre son caractère symbolique, indirect, rare, voire exceptionnel, est inséparable de sa charge de conflits potentiels liée à la tension créatrice entre générosité et obligation ; ce sont ces apories suscitées par l’analyse idéal-typique du don, que l’expérience du don apporte dans son *couplage* avec la lutte pour la reconnaissance”.

45 “Confèrent à la lutte pour la reconnaissance l’assurance que la motivation qui la distingue de l’appétit du pouvoir, et la met à l’abri de la fascination par la violence, n’était ni illusoire, ni vaine”. Em *La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don*, Ricoeur encerra o texto com uma interrogação: “jusqu’à quel point peut-on donner une signification fondatrice à ces expériences rares ? Cependant je tendrais à dire que tant que nous avons le sentiment du sacré et du caractère hors-ouvrage de la cérémonie dans l’échange sous son aspect cérémoniel, alors nous avons la promesse d’avoir été au moins une fois dans notre vie reconnu ; et si nous n’avions jamais eu l’expérience d’être reconnu, de reconnaître dans la gratitude de l’échange cérémoniel, nous serions des violents dans la lutte pour la reconnaissance. Ce sont ces expériences rares qui protègent la lutte pour la reconnaissance de retourner à la violence de Hobbes” (Ricoeur, 2004b, p. 27).

ocorrem nas intermitências das relações cotidianas tanto de ordem jurídica, quanto de ordem mercantil, ambas simétricas.

Vale recordar que não é preciso superar a simetria da reciprocidade para que haja reconhecimento em nível jurídico e institucional. Neste caso, a simetria é necessária, como no caso da luta por direitos iguais entre homens e mulheres, por exemplo.

Todavia, em contraponto à luta por reconhecimento, Ricoeur entende que é possível vivenciar, eventualmente, experiências de reconhecimento positivo, como em ocasiões cerimoniais, troca de presentes e quando perdoamos ou somos perdoados por alguém. Fundamentalmente, são estas experiências positivas as responsáveis pelo reconhecimento efetivo e não os sistemas jurídicos, que seguem a lógica da reciprocidade. Qual é o problema da lógica da reciprocidade? É a mesma lógica simétrica usada pelo mercado, agonística, isto é, de ação e reação, segundo a qual os acordos de troca sempre antecedem as relações entre as pessoas. Isto não significa que a ética, a justiça e as instituições sejam dispensáveis; o que procuramos demonstrar é que há um tipo de reconhecimento assimétrico – pré-jurídico, como enfatiza Ricoeur – que as antecede e que contribui para sua estabilidade e manutenção.

O reconhecimento em nível pré-jurídico acontece no âmbito do encontro e das relações que podem, por meio de um autêntico reconhecimento do outro, ir além da lógica de uma simples troca entre iguais. A assimetria, assim, está na base do reconhecimento efetivo de outrem e contribui para nosso frágil equilíbrio social – os estados de paz, ou as clareiras no horizonte dos conflitos – e pelo não-retorno à predisposição para a violência do estado de natureza. Obviamente que este é apenas o primeiro passo. Se não houverem instituições que promovam a similitude da ética, da justiça, dos direitos e dos deveres... não existirá civilidade, nem sociabilidade.



## REFERÊNCIAS

**Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: PAULUS, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

HÉNAFF, M. **Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale.** Paris: Belfond, 1991.

HÉNAFF, M. **Le don des Philosophes: repenser la réciprocité.** Paris: Seuil, 2012.

HÉNAFF, M. **Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie.** Paris: Seuil, 2002.

HÉNAFF, M. On the norm of reciprocity. In: Reciprocità e alterità: la genesi del legame sociale. **Teoria e Critica della Regolazione Sociale**, Catania, n. 4, 2010. Disponível em: <<http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/tcrs/article/view/37/35>>. Acesso em: 07 abr. 2016.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João P. Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia.** Tradução de Maria G. Lopes e Souza. Porto: RÉ'S, 1985.

JERVOLINO, D. Prefazione. In: BRUGIATELLI, V. **Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur: per un'etica del superamento dei conflitti.** Trento: Tangram Edizioni Scientifiche, 2012.

KANT, I. **À paz perpétua.** Porto Alegre: L&PM, 1989.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEVINAS, E. Outramente que ser ou mais além da essência. Tradução de Cristiano Cerezer e Marcelo Fabri. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 5, n. 10, p. 156-186, 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/109/pdf>>. Acesso em 26 mar. 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LEVI-STRAUSS, C. **Dentro il pensiero selvaggio**: l'antropologo e i filosofi: una conversazione con Marcel Hénaff. Tradução de Cristiano Casalini. Milano: Medusa, 2013.

LOUTE, A. Paul Ricoeur et Marcel Hénaff: don, réciprocité et mutualité. In: Reciprocità e alterità: la genesi del legame sociale. **Teoria e Critica della Regolazione Sociale**, Catania, n. 4, 2010. Disponível em: <<http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/tcrs/article/view/37/35>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará de Minas: Virtual Books, 2003. Disponível em: <<http://www.revistaliteraria.com.br/plataoapologia.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2016.

PLATÃO. **O Sofista**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFB, 1980.

PONS, Sophie. **Apartheid**. L'aveu et le pardon. Paris: Bayard, 2000.

RICOEUR, P. A luta por reconhecimento e a economia do dom. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rosatto. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 357-367, 2010. Disponível

em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010.v9n2p357/18737>>. Acesso em: 15 maio 2016.

RICOEUR, **Anthropologie philosophique**: écrits et conférences 3. Paris: Seuil, 2013.

RICOEUR, Consideration sur la triade: « le sacrifice, la dette, la grâce » selon Marcel Hénaff. In : M. M. Olivetti. **Le don et la dette**. Padova: CEDAM, 2004c, p. 37-44.

RICOEUR, **La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don**. Paris: UNESCO, 2004b. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001375/137527fo.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2016.

RICOEUR, **La mémoire, l'histoire, l'oublié**. Paris: Seuil, 2000.

RICOEUR, **Outramente**: leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Levinas. Tradução de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008d.

RICOEUR, **Parcours de la reconnaissance**: trois études. Paris: Editions Stock, 2004a.

RICOEUR, **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, **Ricordare, dimenticare, perdonare**: l'enigma del passato. Bologna: Il Mulino, 2012.

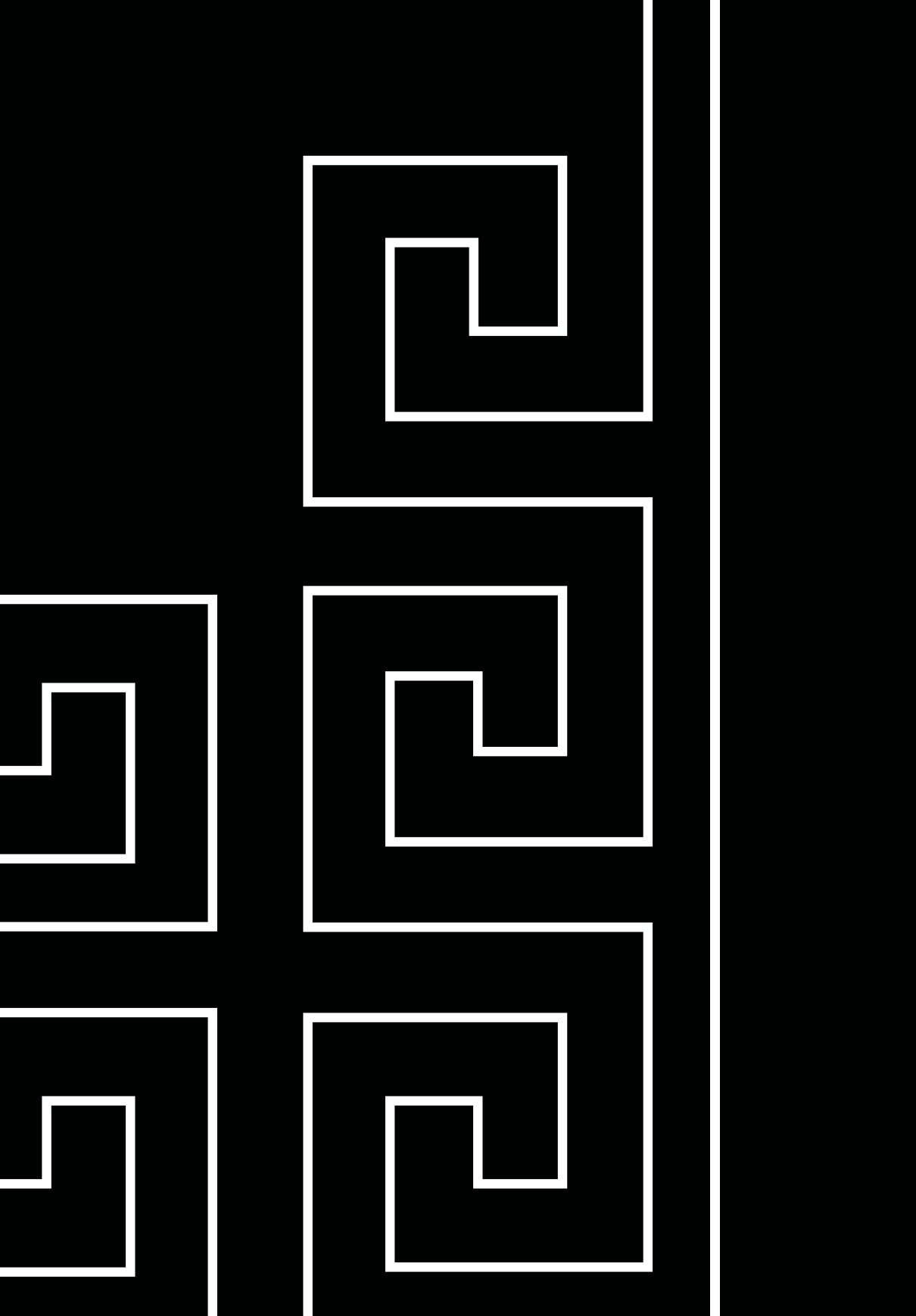
RICOEUR, **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, v. 59, n.4, p. 380-397, 1954.

ROSSATO, N. D; REICHERT DO NASCIMENTO, C. Reconhecimento simbólico e dom. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 347-356, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2010v9n2p347/18736>>. Acesso em: 30 maio 2016.

SIMMEL, G. **Philosophie de l'argent**. Paris: PUF, 1987.

ZEMON-DAVIS, N. **Essai sur le don dans la France du XVIe siècle**. Tradução de Denis Treiweiler. Paris: Seuil, 2003.





# A PESSOA EM PAUL RICOEUR COMO NÃO-VIOLÊNCIA: UMA RESPONSABILIDADE PRÁTICA

*Ozeli Oliveira dos Santos*

*Rita de Cássia Oliveira*

## **Introdução**

Neste capítulo discutimos sobre a possibilidade de uma pessoa se constituir não-violenta. Para isso, buscamos na filosofia de Paul Ricoeur subsídios que nos permitam refletir sobre tal possibilidade, uma vez que o filósofo francês se desbruçou sobre o tema da violência para alcançar a perspectiva de uma não-violência. Ora, desde os primórdios da humanidade que a violência se apresenta, quer nas ações, quer na linguagem. Então, indagamos: a violência é constitutiva da pessoa? Se é, como podemos agir para superar este traço constitutivo? Essas indagações nos guiaram nas reflexões que fazemos neste texto com a intenção de investigar o posicionamento de Ricoeur quanto à possibilidade de uma pessoa poder se constituir como não-violenta. Alertamos o nosso

leitor que nesta trajetória um leque de questões se abriu e nem todas fomos capazes de responder mas, antes de tudo, de levantamos esta problemática tão persistente na história da humanidade.

Sabemos bem que a humanidade é motor da história, e que a manutenção dos seus feitos vai depender das ações e das memórias virtualizadas nos livros, na figura do testemunho... Tornar uma memória que nos antecede, um diálogo e uma ação viva, é antes de mais nada, preciso se apropriar e travar um diálogo sobre ela. É primeiramente por essa ótica que Ricoeur começa seu debate sobre a presença da pessoa não-violenta<sup>1</sup> na história. Neste caso, o discurso e a ação são preciosos para que reconheçamos a fulcral importância de introduzir essa pessoa não-violenta na memória e no presente da humanidade.

Ricoeur ao abordar a não-violência em um texto de 1949, intitulado de *O homem não violento e sua presença na história*, apoiou-se no *Sermão da montanha*, com o objetivo de refletir sobre a encarnação da pessoa não-violenta na história, um argumento voltado para consciência e para realização prática das atividades humanas voltadas para uma possível bondade. Ricoeur através do “iogue” e do “comissário”, aponta as posições em que se encontram as atitudes humanas no que se refere a não-violência. Para o filósofo francês está à margem da história,

---

1 O “não” da não-violência se opõe a todos os processos de justificação e legitimação que fazem da violência um direito do homem. Optar pela não-violência é deslegitimar a violência, desconstruir suas ideologias a fim de manter a consciência de que a violência é radicalmente contrária à vocação espiritual do homem. Falou-se muitas vezes que a própria palavra não-violência era mal escolhida por ser um termo negativo. De minha parte, estou cada vez mais convencido de que essa palavra é decisiva por negatividade, precisamente porque ela, e somente ela, permite deslegitimar a violência. Notemos ainda que, no plano prático, o “não” da não-violência não é um “não” de negação, mas um termo de resistência (Muller, 2006, p. 29).



como o iogue apresentada por Koestler<sup>2</sup> não seria suficiente para compreender os caminhos da violência e se opor a ela, ou seja, não basta a preocupação com o interior e esquecer o exterior dos acontecimentos. Para Ricoeur é necessário atravessar a história com toda sua estrutura em uma atitude contínua e encarnada. Nas palavras do filósofo - “o Sermão da Montanha, com a sua não-violência, quer entrar na história, seu objetivo é de ordem prática, ele postula a encarnar-se, e não a se evadir” (Ricoeur, 1968, p. 226). Complementando “a não violência só pode ser uma atitude válida se podemos esperar dela uma ação sobre o curso da história” (Dosse, 2017, p. 176). Compreendemos que introduzir-se na história é estar presente no discurso e na ação do privado, do coletivo, nas relações sociais e no campo político. No campo político precisamos lembrar que é o lugar de onde se levanta seu maior império.

Monteil nos enfatiza que para Ricoeur, a postura mais sábia de combate ao mal político é através da postura de um cidadão vigilante e guardião, dentro desta mesma postura também está inclusa a declaração a seguir:

Ricoeur não se contenta em pensar no mal político e nas condições de seu resultado prático; ele explora o que o torna possível no registro do pensamento. “Pensando o evento” estritamente falando, exige que o espectador seja receptivo a ele para considerá-lo; como tal: um acontecimento que estremece, que modifica e que, na reflexão,

---

2 No campo da prática propriamente dita, Koestler chamou de iogue o interessado em transformar o homem a partir de seu foro íntimo, atuando sobre a moral pessoal. Este pensador, interpretando a política como intrinsecamente maléfica, propunha-se ficar fora dela. Ao segundo tipo Koestler chamou “comissário”, pois se caracterizaria por ser um ativista com pretensões de mudar o homem a partir de fora. O “comissário” não deveria ser entendido como um ingênuo ou hipócrita: ele reconhecia o caráter diabólico da política, mas o entendia como transitório e, sobretudo, avaliava sua própria ação como capaz de erradicá-lo (Hecker, 1999, p. 129)

dita um curso de ação segurar e uma maneira de agir.  
(Monteil, 2013, p. 5, tradução nossa).<sup>3</sup>

A declaração provoca as seguintes questões: até que ponto a não-violência influencia a história humana? Existe referência desta na história humana? Na declaração de Monteil acima, o evento para Ricoeur tem que ser pensado, ou seja, primeiro ele tem que existir para ser pensado, assim como pensamos as marcas da violência, também precisaríamos pensar a não-violência por meio de suas marcas, é neste aspecto que Ricoeur chama atenção para a responsabilidade da ação prática de cada indivíduo na história. “Pois é a história, e não a pureza de nossas intenções, é o que tivermos feito a outrem, que remontará o sentido daquilo que havíamos desejados” (Ricoeur, 1968, p. 226). Dito de outra forma, se o que a história nos mostra é violência, é a violência que fica na história, mas se for o contrário disso, do mesmo jeito ficará marcado.

### **A não-violência na experiência prática**

Saber se a não-violência é possível, é colocá-la no campo da experiência prática, isto é aplicá-la na efetividade da convivência entre indivíduos, experienciando com o conflito, com a pluralidade e com todo conjunto que compõe a experiência. Em outras palavras, “é coloca-la em curto-circuito com a ação efetiva” (Ricoeur, 1968, p. 226). Diante do argumento entende-se que postura do não-violento é antes de tudo, deixar a posição da margem e introduzir-se tomando consciência de toda amplitude da violência em suas causas e feitos em direção ao outro, ou seja, é pensar a história da violência e combatê-la com uma outra ação que não caia apenas como uma ação passiva fora da história.

A estudiosa sobre violência em Ricoeur, Graciela Walton, compreende que o filósofo francês utiliza-se da atitude do “iogue” e do “comissário” para enfrentar a consciência moral com a eficácia política”

---

3 Ricoeur ne se contente pas de penser le mal politique et les conditions de son issue pratique; il explore ce qui le rend possible dans le registre de la pensée. « Penser l'événement » à proprement parler requiert du spectateur la prédisposition à y être réceptif pour le considérer comme tel: un événement qui ébranle, qui modifie et qui, réflexion faite, dicte une conduite à tenir et une manière d'agir (Monteil, 2013, p. 5).

(Walton, 2011, p. 417)<sup>4</sup>. Em outras palavras, a figura do “profeta” teria que superar ambas posições se materializando em uma ação que tenha peso na história.

Como já citado acima, o primeiro movimento necessário para o não-violento é a consciência da violência, esse mesmo movimento o filósofo em seu discurso sobre a presença da pessoa não-violenta na história. Sair da posição do “iogues” é antes de tudo compreender a violência e seus reflexos na história. “Seria preciso buscar muito embaixo e muito no alto as complicitades de uma afetividade humana harmonizada ao terrível na história” (Ricoeur, 1968, p. 227). É o mesmo que ser a própria agência, o mesmo que promove e o mesmo que pratica a violência em suas inúmeras maneiras. Para o filósofo seu sumário está no comprimento, na largura e na profundidade, isto é, no comprimento da história, nas ramificações psicológicas, sociais e culturais, e sua profundidade está nas pluralidades das consciências humanas.

São essas as principais demandas lançadas pela violência nas consciências da história humana, embora não se saiba sua psicologia ao nível da história, é importante perceber que em todos esses caminhos seu objetivo, sua cólera<sup>5</sup> é a morte do outro.

O assassinio premeditado e efetivo é, desse ponto de vista, o sinal de toda violência: no momento da violência, o outro recebe a marca: “a suprimir”. A violência tem mesmo uma carreira sem fim: pois o homem é capaz de várias mortes, algumas das quais, quintessenciadas, exigem que o moribundo seja mantido à beira da morte para sorver até o fim certas mortes piores que a morte; é preciso que o torturado esteja presente para sofrer a chaga consciente do envelhecimento e viver a própria destruição para além do corpo, no cerne de sua dignidade, de seu valor, de sua alegria; se o homem é mais

---

4 Al yogui con el comisario significa enfrentar la conciencia moral con la eficacia política (Walton, 2011, p. 417).

5 É assim que Jesus denuncia a simples cólera: aquele que se encoleriza contra seu irmão é o assassinio do seu irmão (Ricoeur, 1968, p. 230).

que sua vida, a violência intenta matá-lo até no reduto desse mais; pois, no fundo, é esse mais que se acha em excesso. (Ricoeur, 1968. p. 230).

Aqui compreendemos que Ricoeur lança sobre a consciência do terrível, seu argumento em relação a violência histórica humana, ou seja, a morte do outro é elo que liga todas as camadas e todos os tipos de violência, desde a violência de uma guerra a uma violência que interrompe seu direito de fala ou sua liberdade de expressão, mesmo que seja, direta ou indiretamente de maneira implícita ou explícita. É a esse discurso e a essa ação que estamos vinculados e responsabilizados. Tomar para si todo esse império é ao mesmo tempo enxergar onde estamos localizados, e qual ação nos encaminharia para uma responsabilidade da sabedoria prática, a qual Ricoeur tanto propõe encarnar.

Transcender a não-violência na história para Ricoeur é o principal desafio do profeta, isto porque marcar e manter-se influenciado a ponto de mudar as relações entre humanos é sair do campo da violência na história e entrar no campo da ética. Seria estar em posição contrária respondendo em atos, a violências com amor. No entanto, o que daria uma resposta a tal objetivo seria encontrar a eficácia da não-violência no curso da história. Para o filósofo acreditar que a não-violência “é possível a título individual na recusa da obediência que dá força aos valores defendidos” (Dosse, 2017, p.176). É primeiramente uma atitude do homem que carrega consigo a fé na amizade, na liberdade e através da ação dar exemplo dos fins voltados para bem e para boa relação com o outro, uma visão esperançosa voltada para frente, embora não haja uma garantia de sua concretude. A eficácia da ação do que crer, “também pode se manifestar de maneira coletiva e assumir a forma de uma resistência massiva, como é o caso na Índia com Gandhi e Martin Luther King nos Estados Unidos” (Dosse, 2017, p.176).

Diante do argumento primeiro entendemos que Gandhi ocupa os dois pontos do argumento, a não-violência como filosofia de vida voltada para o bem em todas as modalidades da vida, especialmente, no espaço público. Na visão de Ricoeur ele “significa esperança e demonstração” (Ricoeur, 1968. p. 232). Em outras palavras, ele individualmente presou pela fé na mudança, e na prática suas técnicas de resis-

tência alcançaram um coletivo exemplar. Segundo Jean-Marie Muller “O grande mérito de Gandhi é ter reconciliado a filosofia como sabedoria e a política como ação, de ter reconciliado a exigência ética com o realismo político”. (Muller, 2006, p. 31). Ao que se parece, sua convicção se resumia na força de Gandhi “resplandece o caráter ativo da não violência: o verdadeiro abandono, aos olhos de Gandhi, é a violência; por ela eu me entrego ao cabeça, ao chefe; a não-violência é para ele a força” (Ricoeur, 1968, p. 233).

A não-violência de Martin Luther King seguida pelo exemplo de Gandhi, isto é, a ideia de lutar por direitos civis nos Estados Unidos, também é uma tentativa de unir o profético ao político ou sabedoria e política. Para Muller a união funcionou na Índia até por contextos diferentes, mas nos Estados Unidos era outra realidade, muitos negros achavam a não violência de Martin Luther King pacífica demais e acreditavam que o poder estava na ponta de um fuzil, “O resultado veio logo, e os poucos fuzis que eles puderam utilizar foram rapidamente despedaçados pelos fuzis dos policiais brancos” (Muller, 2006, p. 34).

Na realidade, o verdadeiro gentleman era Gandhi. Diziam-nos ainda: “Evidentemente, a não-violência funcionou nos Estados Unidos. No entanto, a tarefa era fácil para Martin Luther King, visto que ele vivia na maior democracia do mundo!” Na realidade, o verdadeiro democrata era Martin Luther King. (Muller, 2006, p. 34).

Neste ponto do argumento é importante primeiro colocar que na experiência de Gandhi, se recusar a matar e aceitar morrer para não sujar as mãos, não coloca a ação inteiramente no campo da não-violência segundo Ricoeur “a pureza de um, não livra os outros que sujaram as mãos. Se, portanto, cabe algum sentido à não-violência, cabe-lhe completá-lo na história que preliminarmente ela transcende” (Ricoeur, 1968, p. 231). Nesta perspectiva poderíamos dizer que esse ato do profeta ocupou uma dimensão histórica, assim como a não-violência de Martin Luther King, onde muitos optaram pelo uso das armas e também acabaram mortos. Nesta perspectiva, é fácil notar apenas o lugar da reflexão e do exemplo histórico e excepcional, conseguir unir valores humanos

a prática política, ainda fica no *alhures* (esse outro lugar). O da não-violência histórica.

Podemos perceber que na visão do filósofo francês a resistência não-violenta está historicamente na ordem do profeta e do gesto simbólico, mas preza por uma ética capaz de encarnar na humanidade uma esperança entre cidadãos e nas instituições. Isto porque a história apresenta até nossos dias uma violência em grande demanda e de inúmeras formas. Para Londoño, Ricoeur reconhece a grande tendência que o indivíduo humano tem para cometer a violência e também na sua necessidade de se opor ao mal, entretanto, acredita em uma postura da bondade que supere o mal instalado na história. Nas considerações feita pelo o estudioso ricoeuriano, ele nos pontua:

Por mais originário que seja o bem, por mais constitutivo de nossa existência, pode-se chamar plenitude de vida com os outros, por mais pobres que sejam as potencialidades humanas que estão em ação. Como povo, procuramos nos organizar em instituições justas nas quais se expresse nosso desejo de convivência, não podemos perder de vista que a violência é uma realidade da humanidade que se fez e continua a marcar presença na história, por vezes com muito mais ruído do que consciente das ações generosas que fazem a vida cotidiana. (Londoño; Carol; Arbeláez, 2020, p. 86, tradução nossa).<sup>6</sup>

Certificamo-nos na abordagem, que alcançar uma eficácia da não-violência que transcender a história, requer um alinhamento entre a sabedoria do profeta e o exercício da prática política, entendemos que

---

6 No obstante lo anterior, por más originaria que sea la bondad, por más constitutiva de nuestra existencia que sea la llamada a la plenitud de la vida con y para los otros, por más despliegue de las potencialidades humanas que esté en acción cuando las personas procuramos organizarnos en instituciones justas en las que se decanta nuestro deseo de vivir juntos, no podemos perder de vista que la violencia es una realidad humana que ha hecho y sigue haciendo presencia en la historia, a veces con mucho más ruido que cientos de acciones generosas que tejen la vida cotidiana (Londoño; Carol; Arbeláez, 2020, p. 86).

na visão de Ricoeur o que a história nos mostra são casos que ocuparam o lugar do discurso, no entanto, não ocuparam o lugar da prática. Isto porque os eventos nos mostram, em todos os casos, a violência como fim. A observação do estudioso Londoño é mais uma confirmação de que o conflito prevalece na história humana até os dias atuais, entretanto, nem tudo está perdido. Nas palavras de Ricoeur, “para aquele que vive e age, não existe compromisso nem síntese, mas uma escolha. Para aquele que vive e cessa de observá-la, a não-violência que ser toda ação, quer fazer história” (Ricoeur, 1968, p. 236). Podemos aqui primeiro dizer, que é necessário reconhecer o discurso e prática da violência que comanda a humanidade. Segundo reconhecer a importância do cidadão nas operações de discursos e em suas ações, somos seres responsáveis pelas ações no mundo e pelos resultados delas. Terceiro, é preciso enxergar que a falibilidade e a capacidade fazem parte da condição humana, por isso é necessário, conhecer, observar e policiar a vida sem cessar, como defende Paul Ricoeur, para o filósofo francês o caminho está na sabedoria prática.

### **Contribuição da sabedoria prática para não-violência**

É importante observarmos que é o discurso que sustenta a dialética da violência, por esta razão visamos responder como Ricoeur argumenta a problemática da violência neste caminho tão bem elaborado, que é sua hermenêutica. O que importa aqui nesta abordagem, são os modestos caminhos que o filósofo aponta para se superar a violência, como uma sabedoria prática, para isto, elabora a seguinte pergunta em seu texto *Violência e linguagem* (1967): Como viver uma situação intermediária entre o sentido e a violência? O filósofo, primeiramente nos mostra o confronto entre discurso e violência, segundo o conflito entre moral e política vista nas interações políticas ou espaço público.

Para entender o fio condutor desse movimento, antes de mais nada precisamos mirar, que os discursos de Paul Ricoeur a respeito do ser humano, está sobre a luz de uma teleologia Aristotélica e uma deontologia kantiana, ou seja, um olhar atento ao bom e ao obrigatório; nas palavras de Ricoeur, “é por convenção que reservarei o termo “ética” para intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas e boas, e o termo “moral” para o lado obrigatório, marcado por normas obri-

gações” (Ricoeur, 1995, p. 161). É sobre esse olhar que Ricoeur define sua pequena ética na intenção da vida boa, com e para os outros em instituições justas. Assim como Aristóteles, Ricoeur também defende que o homem se realiza na cidade, no entanto, para tal realização, o mesmo tem que ser regido pela norma e pela regra, como defende Kant. O filósofo em suas considerações sobre a não-violência, argumenta as possibilidades da união entre sabedoria e política, estas aplicadas nas interações do espaço público, tendo como base, a responsabilidade com si mesmo e com os outros para assim alcançar o bem comum.

Visar uma sabedoria prática que contribua como forma de resistência para uma não-violência é um caminho estreito, no qual podemos notar nos limites que cabe a postura de uma linguística de um discurso e na postura da vida prática política.

Nesta perspectiva da consciência e da responsabilidade, Ricoeur em seu texto, *Tarefas do educador político* de 1965, argumenta sobre a importância do educador político na comunidade que buscam exercer uma ação eficaz, “incluo nessa categoria todos os que se sentem responsáveis, por uma ação de pensamento, de fala de escrita, pela transformação, pela evolução e pela revolução do seu país” (Ricoeur, 1995, p. 145).

De acordo com filósofo francês é importante entender que fazemos parte de uma *civilização* no seu sentido do todo e esta mesma está dividida em três realidades: a dos utensílios (toda criação humana), instituições (político) e valores (apreciação e valorização do utensílio). Não aprofundaremos a abordagem sobre a civilização aqui, mas é preciso especificar que esta é apenas uma forma de localização para que possamos entender os três níveis fundamentais que Ricoeur considera uma ação política eficaz ou uma sabedoria prática.

No pensamento de Ricoeur a tarefa do educador político está nos três níveis apresentados acima e que em ambos há formas diferentes de intervenção: a responsabilidade do educador no campo dos *utensílios* está na decisão coletiva, ou seja, a ideia de liberdade e de escolha é um fator decisivo que define os rumos de um coletivo de pessoas como por exemplo, a decisão de um chefe de empresa ou um chefe de Estado sobre medidas econômicas. Neste caso, Ricoeur pontua que, “A tarefa do educador, é dupla: primeiro, tornar visível a significação ética de toda



escolha, segundo lutar pela construção de uma democracia econômica” (Ricoeur, 1995, p. 54).<sup>7</sup>

No nível *político*, Ricoeur sustenta-se sobre os dois níveis da moral: a “moral da convicção” influenciado pela cultura e pela religião e a “moral da responsabilidade” a moral da força, da violência e da culpabilidade.<sup>8</sup> A partir dessa distinção de Max Weber, Muller esclarece que “a moral de convicção está alinhada a postura espiritual, sem se preocupar com os resultados das ações, enquanto a moral da responsabilidade exige uma resposta ao resultado das ações” (Muller, 2006, p. 31). De acordo com Ricoeur, “moral da convicção só pode agir indiretamente, pela pressão que exerce sobre a moral da responsabilidade e de poder<sup>9</sup>; à diferença desta, ela não está ligada ao possível e ao razoável, mas ao que poderíamos chamar de “desejável humano”, de “*optimum* ético” (Ricoeur, 1995, p. 157). Dito de outra forma, entendemos que em termos práticos, a moral da convicção influencia a ação prática, neste caso, é preciso manter uma atenção ou um policiamento até que ponto ela ajuda no reforço de uma ação ética ou influencia uma ação violenta. O desejável aqui certamente é ação ética, ou seja, a moral da convicção ocupa a função de exercer uma pressão sobre a moral da responsabilidade, uma pressão que vise o “bem comum”.

O terceiro nível, a ordem dos *valores*, de acordo com Ricoeur “a tarefa do educador é unir a civilização técnica universal a personalidade

---

7 O exemplo econômico foi colocado a partir da análise de Ricoeur sobre o contexto mais recente de sua época, a respeito dos problemas levantados sobre a centralidade econômica e a ideia do lucro deixando a margem os trabalhadores.

8 A tarefa da educação é, a meu ver, manter nesse ponto uma tensão viva; pois se reduzíssemos a moral de convicção à moral de responsabilidade, cairíamos no realismo político, no maquiavelismo, que resulta que resulta da confusão constantes dos meios e dos fins. Mas se por outro lado, se amoral de convicção pretendesse uma espécie de ação direta, cairíamos em todas as ilusões do moralismo e do clericalismo. só pode agir indiretamente, pela pressão constante que exerce sobre a moral de responsabilidade (Ricoeur, 1995, p. 157).

9 Ricoeur nos coloca que o Sociólogo alemão Max Weber em seus manuscritos antes da “moral da responsabilidade” escreveu “moral de poder”, para o filósofo francês essa é uma observação importe porque a “moral da responsabilidade” é também moral da força, isto é, da violência. em outras palavras, nela o homem se realiza com, ou contra a violência.

cultural, isto, unir a singularidade histórica a cada grupo” (Ricoeur, 1995, p. 159). No seu campo técnico, está o avanço com a ideia de melhoramento social e o consumo desacelerado cada vez mais exigente, mas do outro lado, a aceleração com ideia universal de melhoramento das massas de acordo com Ricoeur gera uma erosão nos grupos históricos por conta da técnica, além de nas comunidades gerarem um distanciamento entre os que avançaram na técnica e os que se mantiveram mais ao passado. Desse modo, há os que desaparecerão por conta da técnica, os que serão ressignificados e encarnados, através do trabalho da cultura e da linguagem.

A pretensão do argumento acima foi visualizar um ângulo amplo do contexto histórico, social e político, o que cabe nesse cenário o sábio fazer ou o educador político. Enxergamos no argumento o fio condutor que cada uma das três situações apresenta, a visão do filósofo francês voltada para a insistente ideia ética, aplicada no campo da prática. Agora voltamos aqui, a abordagem da violência e da linguagem, para Ricoeur é a linguagem que nos dá acesso ao mundo, e a partir dela que conhecemos a violência, a linguagem apresenta a violência, porque a linguagem é mecanismo humano. Neste trabalho ao qual nos dedicamos, o processo da violência se apresenta no campo do discurso e no campo da prática. Como a abordagem desse tópico é sobre maneiras sábias de evitar a violência, Ricoeur apresenta três modestas regras para o bom uso da linguagem no seu confronto com a violência.

*Primeiro*, que discurso e violência sejam tomados como os contrários mais fundamentais da existência humana, mesmo como uma simples verdade formal, isto é, realizar esse exercício sem cessar para que se possa identificar onde está a violência, a exemplo “quem chama um crime de crime já está já está na via do sentido e da salvação” (Ricoeur, 1995, p. 67).

*Segundo* a ideia do “não matarás” seja aplicado como verdade formal no nível de uma moral convicção e de uma moral da responsabilidade, mesmo quando não aplicável. Isto porque “o lugar do testemunho do não-violento permanece na história. Por seu gesto fora de moda, intempestivo, o não-violento atesta para todos os homens o fim da história e da própria violência” (Ricoeur, 1995. p. 67). Ricoeur ainda destaca que a moral da convicção e a moral da responsabilidade exprime

a posição de estar entre o discurso e a violência, ou seja, é pela escolha, o ideal seria acreditar na não-violência e levá-la para prática.

*Terceiro*, a prática da não-violência do próprio discurso, ir na contra mão de querer superar o outro discurso, de não aceitar outro ponto de vista. Nas palavras de Ricoeur, “ser não-violento no discurso é respeitar a pluralidade e a diversidade das linguagens” (Ricoeur, 1995, p. 68). Ou seja, é preciso respeitar a multiplicidade, a diversidade e a hierarquia das linguagens, tal postura é única maneira de trabalhar o sentido razoável entre as relações discursivas. Colocar em prática essas boas regras, é antes de mais nada, um processo que requer um trabalho de um pensamento, de uma consciência e de reconhecer o discurso como elemento fundamental de compreensão da violência e também de seu contrário. Ao mesmo passo que poderá ser materializado nas relações da vivência social, uma vivência estreita, mas não podemos dizer que é impossível. Nesta perspectiva da ideia Muller nos complementa:

Deveríamos todos concordar em dizer que, se a não-violência é possível, ela é preferível; e se a não-violência é preferível, cabe-nos torná-la possível, pois, se não fizermos nada para torná-la possível, continuaremos a dizer que a não-violência é, sem dúvida alguma, um belo ideal, mas apenas um ideal impossível de realizar. E nossos filhos e netos repetirão, de maneira igualmente estúpida, que a não-violência é impossível. Cabe-nos, portanto, experimentar a não-violência, e nela investir com a mesma energia, com a mesma inteligência, a mesma engenhosidade com as quais até hoje investimos na violência. Nem tudo é possível, mas precisamos inventar o que é possível e nada além do possível, mas todo o possível. (Muller, 2006, p. 35).

Essa mesma visão acima citada por Muller nos ajuda a perceber que o pensamento de Ricoeur vai ao encontro com a ideia do não impossível, isto porque sua perseverante ideia de pensar o bem comum é uma postura que se estende em todo seu discurso sobre a violência. Vimos que a ideia da não-violência é uma ideia pensada desde a linguística do

discurso à sua materialização nas relações sócio-políticas, uma ideia que tem em todo seu percurso uma visão fundamentada na ética. Na perspectiva das relações políticas, podemos notar que o ideal é unir a sabedoria à prática, isto é, a união da ética a moral, entretanto, para Ricoeur a uma marcante dissimetria no convívio entre tais posturas, isto porque “A sociedade não é um Éden. Temos de nos encarregar dos conflitos, como nos ensina a tragédia grega, onde vemos surgir conflitos entre os homens e os deuses, entre jovens e velhos, entre irmãos e irmãs... Na tragédia grega, o espetáculo do desastre faz apelo à sabedoria prática (Ricoeur, 1991, p. 6). Deste modo, alcançar esse lugar exige um esforço da consciência e da responsabilidade é sobre esse aspecto que instigamos aqui colocar a importante reflexão que o filósofo francês apresenta sobre a ética do compromisso.

Para Ricoeur, antes de mais nada é importante atentamo-nos que “se não encontrássemos um compromisso, encontraríamos a violência” (Ricoeur, 1991, p. 27). De acordo com o filósofo francês, todas as sociedades têm como característica o fato de não atender todas as demandas do cidadão, isto é, não a uma igualdade na distribuição de bens e valores, “ninguém é grande em todas as dimensões da vida, isto porque para existir diferentes ordem de grandeza como: a grandeza do corpo, da inteligência e da caridade” (Ricoeur, 1991, p. 1). Diante da demanda e das exigências pessoais, sociais e políticas, não há como alcançar o bem de todos por intermédio uma só ação, no caso do compromisso é necessário levar em consideração a pluralidade, a justificação e a força do compromisso de cada um no momento do conflito. Para Ricoeur a exigências do compromisso, um compromisso forte, principalmente porque fazemos parte de uma sociedade cada vez mais diversificada e cada dia mais complexa, desse modo, é importante compreender que:

Todos os compromissos são frágeis, na medida em que têm princípios menos fortes que os princípios que se opõem. Um compromisso é honesto se ele reconhece a força da reivindicação de parte a parte, mas também se, ao mesmo tempo, é criador, porque abre caminho à procura de novos princípios mais vastos. Para o dizer de outra maneira, parece-me que o bem comum se define

pelo compromisso entre as regras rivais que cobrem os diversos setores de atividade, os mundos de ação. (Ricoeur, 1991, p.7).

Podemos aqui dizer que para o filósofo o compromisso verdadeiro com si mesmo e com a comunidade, é mecanismo fundamental para alcançar um bem. Sugerimos a partir desse ponto de vista, dizer que mesmo diante do conflito, da rivalidade de ideias e em especial da própria violência, cabe o cidadão, a cidade, as instituições e toda comunidade histórica prezar pela força da responsabilidade, pela ética e pela sabedoria prática, o alcance do bem, da felicidade e da não-violência. Isto é, a força do compromisso de alcançar o bem comum deve ser maior do que a do conflito e da violência.

### **Considerações finais**

A uma eminente grandeza na ideia de que somos seres racionais, detentores de linguagem e de ações livres, livres para fazer escolhas e escolhas responsáveis. Somos atores e autores, porque conduzimos as ações práticas e marcamos com os resultados das ações que fazemos, ou seja, descrevemos e escrevemos a história humana no mundo.

Embora Ricoeur não tenha desenvolvido um estudo mais amplo sobre a problemática da violência e nem sobre a ideia da não-violência, podemos perceber em seus estudos, uma importante preocupação com um sujeito reflexivo capaz de se compreender e compreender o outrem. O indivíduo humano é o fio condutor do seu projeto filosófico, este mesmo, ele compreende não como consciência imediata, como a ideia cartesiana, mais como um indivíduo que se reconhece passo a passo através das mediações.

Para Ricoeur na linguística dos discursos a um sujeito presente e reflexivo, ao mesmo passo que se comunicam em sua pluralidade e em suas múltiplas ações se instalam na arena do convívio entre grupos. Neste aspecto do discurso adentramos em problemáticas do convívio sócio-político como a fragilidade do discurso político. No pensamento de Ricoeur, o discurso torna-se frágil por está mais tendencioso ao seu mau uso no jogo político, tão tendencioso que facilmente se constata no

histórico da arena pública política. Isto ainda justificado por um sujeito paradoxal e ambivalente, além de está entre uma racionalidade específica e um mal específico. Na visão do filósofo francês sua liberdade e poder circunscreve na pretensão de legitimação, entretanto é marcado por deixar prevalecer sua vontade e não dentro das exigências de justiça, tornando assim o convívio cada vez mais propenso ao conflito e a violência, especialmente por está sob a ideia de domínio e de permanência no poder.

Entendemos que para Ricoeur, a violência já se apresenta no campo do discurso porque há sempre uma vontade particular de substituir um discurso por outro que se julga melhor. Portando na visão de Ricoeur a violência indica ser o império do meio, ou seja, o próprio sujeito humano, isto porque ele olha do lado do furacão e do lado do assassinato: do lado do furacão está a violência do desejo, do medo e do ódio; do lado do assassinato estão a vontade de subjugar o outro, de privá-lo de liberdade ou expressão. Desse modo, entendemos que a violência faz parte da constituição humana. No entanto, faz se necessário atravessa-la em sua trágica grandeza, visando reconhece-la como um problema sempre possível, isto porque é edificada tanto em seu aspecto da própria natureza ou pelo próprio indivíduo, este que é falível e também capaz. Capaz de combater-la em seu contrário, mesmo sabendo que a ação não-violenta precise encarnar e fazer história, mesmo assim, a ação reflexiva e responsável deve ser sempre considerada.

Consideramos no exposto, a busca do filósofo a um sujeito capaz de flexão e de imputação, que vise melhorar suas posturas e considere as pluralidades. É sobre este olhar que Ricoeur aposta em uma linguística com um sujeito reflexivo, um discurso com um sujeito ético e uma prática com uma sabedoria que não exclua, mas de respeito ao outro. Que o discurso e a violência sejam atestados como os contrários mais fundamentais da existência humana; que o “não mataras” seja sempre verdade, mesmo quando não aplicável; que a moral da convicção e da responsabilidade seja ação necessária mais não suficiente e que a não-violência seja prioridade no discurso e na vida prática, onde o respeito a multiplicidade, a diversidade e as hierarquias das linguagens sejam para os indivíduos o caminho da vida que desejamos ter.

## REFERÊNCIAS

DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: os sentidos de uma vida (1913-2005). Tradução de Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros, Andrés Bruzzone. São Paulo: LiberArs, 2017.

HECKER, Alexandre. A ciência isenta e a mão no leme da história. **Revista de História Regional**, [S. l.], v. 4, n. 2, 2007.

LONDOÑO, Manuel Alejandro Prada; CAROL, Juliette Pertuz Bedoya; ARBELÁEZ, Esther Juliana Vargas. **Los otros en mí**: estudios sobre educación para la paz, ciudadanía y derechos humanos. Tomo I. Bogotá- Colombia: Universidad Pedagógica Nacional, 2020.

MONTEIL, Pierre Olivier. Ricoeur, penseur politique: Des totalitarismes au réenchantement du monde. In: Monteil, Pierre Olivier. **Ricoeur Politique**. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.

MULLER, Jean-Marie. Por uma educação para a não-violência. **Dialogia**, São Paulo, v. 5, p. 25-36, 2006. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/dialogia/article/view/884/757>. Acesso em: 15 ago. 2022.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia editora forense, 1968.

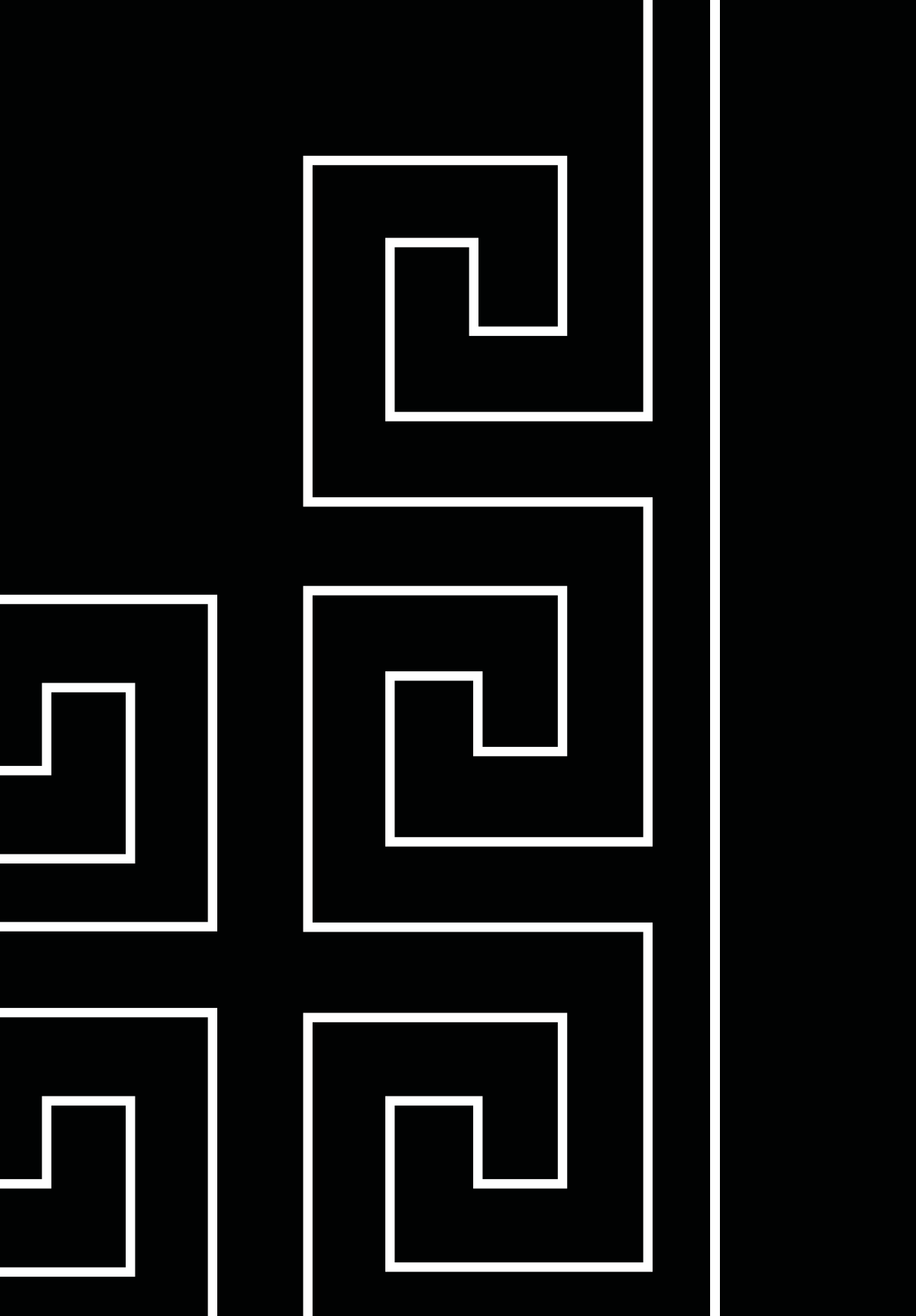
RICOEUR, Paul. **Para uma ética do compromisso**. Entrevista realizada por Jean-Marie Muller e François Vaillant e publicada pela revista Alternatives Non-Violentes, n. 80, out. 1991.

RICOEUR, Paul. **Leituras I**: Em torno ao Político. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

WALTON, Graciela Rolón. Violência e História. **Investigaciones Fenomenológicas**, vol. monográfico 3: Fenomenologia y política, 2011.









# A PESSOA NA OBRA DE PAUL RICOEUR: TAREFA ENTRE CONHECIMENTO DE SI E RECONHECIMENTO DO OUTRO\*

*Claudia Aita Tiellet*

## O que é uma pessoa para Paul Ricoeur?

Em 1936, período prematuro de sua filosofia, nosso filósofo escreve *Note sur la personne*, empenhado em responder à pergunta inicial “O que é uma pessoa?”.

Consideravelmente, Ricoeur responde a partir da formulação negativa do conceito, ou seja, a pessoa não é fruto de suas forças biológicas, de suas forças psicológicas, tampouco de forças sociais. Essas forças todas definem o que Ricoeur entende por indivíduo: “[...] o tempera-

mento prolongado pelo caráter, coroadado pela mentalidade<sup>1</sup>". (Ricoeur, 1936, p. 438, tradução nossa).

A pessoa também não é a *consciência*, o *sujeito*, o *eu* da tradição moderna. Não a ponto de se admitir uma separação entre alma e corpo – como propõe o dualismo de René Descartes<sup>2</sup>. Para o filósofo francês, esse afastamento do *eu* em relação ao próprio corpo e em relação ao lugar em que se encontra, ao mundo que habita, é problemático<sup>3</sup>, sobretudo, porque a experiência vai além do *eu penso*, “envolve o *eu desejo*, *eu posso*, *eu vivo* e, de uma maneira geral, a existência como corpo<sup>4</sup>” (Ricoeur, 1950, p. 13, tradução nossa) e carne.

Naquele Ricoeur de 1936, a pessoa é então um todo unificado entre *encarnação* e *vocação*. Introduzindo o conceito de *encarnação*, emprestado de Gabriel Marcel, Ricoeur quer mostrar que a pessoa é carne e concomitantemente, é *vocação* livre, é um corpo<sup>5</sup> entre os corpos,

---

1 \* Parte deste texto foi publicada no tópico *Por uma Filosofia da Pessoa*, integrante de um capítulo da tese de minha autoria, sob o título *Segunda Pessoa e Casos-Limite em Paul Ricoeur*. Disponível em: TES\_PPGFILOSOFIA\_2020\_TIELLET\_CLAUDIA.pdf (ufsm.br).

“[...] j'appelle individuel le tempérament prolongé par le caractère, couronné par la mentalité”.

2 Não é demais lembrar que para Descartes (2013, p. 51 e p. 52) “Depois, examinando atentamente que coisa eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo e que não havia qualquer mundo ou qualquer lugar onde eu existisse [...], compreendi que era uma substância, cuja essência ou natureza é unicamente pensar e que, para existir, não precisa de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material. De maneira que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer do que ele, e ainda que este não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é”.

3 “Pessoa reúne substância corpórea e atos mentais”. (Leonhardt, 2004, p. 55).

4 “[...] enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d’une façon générale, l’existence comme corps”.

5 Sobre o corpo em Ricoeur, vale transcrever uma passagem de François Dosse (2017, n.p): “[...] Merleau-Ponty e Ricoeur vão encarnar duas orientações um pouco diferentes da fenomenologia francesa: de um lado, em Merleau-Ponty, uma atenção mais centrada no corpo propriamente dito, a carne, e de outro, com Ricoeur, uma abordagem da carne mais abstrata, pelo viés da textualidade, ainda que, no momento de sua tese sobre o voluntário, o problema do corpo seja frontalmente abordado”.

que cria algo no mundo, que é presença voltada para o mundo. Vemos, por conseguinte, a formulação positiva do conceito de pessoa, que nosso autor introduz a partir da noção de *ato*: “a pessoa é a que reivindica um certo ato, que se solidariza com este ato, assume as consequências, é responsável por ele<sup>6</sup>”. (Ricoeur, 1936, p. 439).

Em seguida, Ricoeur pondera que a pessoa se manifesta pela *vocação* acompanhada da responsabilidade. Ter uma *vocação* é responder ao apelo de um valor, é tornar-se responsável, engajar-se, “sendo suas ações testemunho de sua vocação” (Lauxen, 2013, p. 597), concluindo que “o ponto extremo do engajamento, do testemunho, da responsabilidade, da *vocação* é o sacrifício: a carne se apaga na ordem visível diante da *vocação*”. (Ricoeur, 1936, p. 443).

Em *História e verdade* (1968), Ricoeur retoma Emmanuel Mounier para conjeturar a urgência de um *mundo da pessoa*. Inicialmente, acerca de sua predileção pelo termo *pessoa* em detrimento de *indivíduo*, recorda a figura mounieriana e singular do *burguês*, ou, podemos dizer, do indivíduo depauperado, que dos valores de conquista e criação declina para valores de conforto:

Essa intuição do negativo no burguês conduz a todas as reflexões sobre a oposição entre indivíduo e pessoa [...]. O indivíduo é preliminarmente um polo de civilização, ou, mais exatamente, um contrapolo; sob esse termo, identificou Mounier a coalisão de diversas tendências em aparência disparatadas, mas entre as quais circula a mesma corrente ascendente: o desordenado das imagens superficiais, dos diversos personagens entre os quais se divide o homem sem interioridade, a complacência nessas imagens, a avareza fundamental de um ser sem generosidade, a segurança na qual ele se enquista, e por fim, a fria reivindicação, racionalista e jurídica, com a qual ele se protege. Desse modo coagula-se um “mundo” do indivíduo que é simultaneamente o mundo

---

6 “La personne est celle qui réclame un certain acte, qui comprend cet acte, en assume les conséquences, qui en est responsable”.

da aparência e da consideração, o mundo do dinheiro, o mundo da impersonalidade, o mundo do juridicismo. (Ricoeur, 1968, p. 141).

De saída, o filósofo baliza que pessoa e indivíduo não podem, portanto, ser equivalentes. Não se trata, como assevera Lauxen (2013, p. 597), de instaurar uma separação entre eles. Mas o indivíduo em Ricoeur pertence ao campo do cientificismo tão previsível através de seus efeitos<sup>7</sup>, a pessoa não.

Em 1983, no texto *Meurt le personnalisme, revient la personne*<sup>8</sup>, Ricoeur segue se opondo à noção cartesiana de sujeito<sup>9</sup> e permanece com a noção de *ato 10* pela qual ele define a pessoa. Influenciado novamente

---

7 “O individualismo é um produto ideológico da cultura contemporânea ligado a um fenômeno de classes (E311). Para o indivíduo, a sociedade é, por assim dizer, o inimigo que o impede de ter direitos próprios, direitos estes que lhe pertencem antes mesmo de entrar em sociedade. Essa ideia nasce nos últimos três séculos, e é urgente que se faça sua crítica, crítica esta que poderia nos possibilitar pensar numa pessoa [...], para além do individualismo. Se o indivíduo configura ‘a reivindicação da satisfação própria, ao desconhecimento do outro’ (E311), há que se pensar na ligação que Mounier estabelece entre pessoa e comunidade”. (Douek, 2011, pp. 35 e 36).

8 Este artigo foi publicado juntamente com o *Abordagens da pessoa*, de 1990, perfazendo a obra original *Lectures 2: La contrée des philosophes*, de 1992. No Brasil, o título foi traduzido por *Leituras 2: a região dos filósofos*, com publicação em 1996.

9 Conforme Baggio (2016, p. 33), nesse artigo Ricoeur “deixa claro porque ele usa o conceito pessoa e não sujeito ou outra instância”.

10 Nesse artigo, diz Lauxen (2013, p. 598), “Ricoeur não abandona a noção de ato como não abandonará jamais”.

pelo personalismo mounieriano<sup>11</sup>, nosso autor defende que nada se pode argumentar, sobretudo, na fundamentação de debates jurídicos, éticos e políticos – debates que envolvam direitos humanos, por exemplo – sem referência à *pessoa*, senão vejamos:

Mas quero me concentrar no argumento filosófico. Se volta a pessoa, é porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar os combates jurídicos, políticos, econômicos e sociais evocados em outro lugar: quero dizer, um candidato melhor do que todas as outras entidades que foram levadas pelas tormentas culturais evocadas acima. Relativamente à ‘consciência’, ao ‘sujeito’, ao ‘eu’, a pessoa aparece como um conceito sobrevivente e ressuscitado. Consciência? Como se crê ainda na ilusão de transparência que se liga a esse termo, depois de Freud e da psicanálise? Sujeito? Como se nutriria ainda a ilusão de uma fundação última nalgum sujeito transcendental, depois da crítica das ideologias da escola de Frankfurt? ‘Eu’? Quem não sente a impotência do pensamento para sair do solipsismo teórico, a não ser que ele parta, como Emmanuel Lévinas, do rosto, eventualmente numa ética sem ontologia? Prefiro dizer pessoa em vez de consciência, sujeito, eu. (Ricoeur, 1996, p. 158).

---

11 Além do tópico “*Emmanuel Mounier: uma filosofia personalista*”, contido na obra *História e verdade* (1968), o artigo *Meurt le personnalisme, revient la personne* (1983), é um dos trabalhos em que Ricoeur se dirige diretamente ao personalismo desse autor e que veremos mais adiante em nosso texto, que se sustenta que mesmo estando “morto”, o tema da pessoa (o personalismo) deve ser retomado (Lauxen, 2013, p. 596). O mesmo artigo encontra sua versão na língua portuguesa: *Morre o personalismo, volta a pessoa*, parte do livro intitulado *A região dos Filósofos* (Ricoeur, 1996). Conforme Lauxen (2013, p. 595), “Em diferentes momentos históricos Ricoeur manifestou ao mesmo tempo sua dívida e seu distanciamento em relação ao personalismo de seu mestre Emmanuel Mounier, do qual nunca se separou verdadeiramente. Não seria exagerado dizer que *Soi-même comme un autre* é a resposta mais elaborada que Ricoeur pode oferecer a este tema da pessoa, que ele sempre reclamou de seu mestre, ser carente de uma análise conceitual mais rigorosa”.

Em Mounier (1964, p. 84) uma pessoa “não é uma coisa que se pode encontrar no fundo das análises, ou uma combinação definível de aspectos [...], mas é, exatamente, o não inventariável; [...] é, exatamente, o centro da liberdade”. O personalismo mounieriano é um movimento de combate ao individualismo e ao egocentrismo, expressos na sociedade capitalista de sua época<sup>12</sup>, tecnicista e tão indiferente à dignidade humana, esvaziada de sentido humanizador: “[...] ‘o conjunto dos consentimentos primordiais em que se pode fundamentar uma civilização devotada à pessoa humana’”. (Mounier apud Ricoeur, 1968, p. 139). Na pessoa se encontra um ser de alteridade, de solidariedade, de comum união. No personalismo mounieriano, segundo Ricoeur:

[...] o desígnio primordial do personalismo, o desígnio de uma *civilização*; é muito digno de nota o fato de que o adjetivo personalista qualifica antes de tudo uma civilização, uma função civilizadora. (Ricoeur, 1968, p. 137).

A mim me parece, portanto, ter o pensamento de Emmanuel Mounier de 1932 e 1950 sido um movimento orientado de um projeto de civilização “personalista” a uma interpretação “personalista” das filosofias da existência. (Ricoeur, 1968, p. 139).

No dizer de Peixoto, para Mounier a pessoa “não é a consciência que alguém tem de si próprio, pois cada um cria várias representações de si. A pessoa é um absoluto. [...] a pessoa vale por si mesma. Ela é dotada de dignidade intrínseca (a dignidade humana)”. (Peixoto, 2017, p. 22).

Além das críticas ao individualismo, Mounier questiona o moralismo, tomando-o por obstáculo no caminho que leva à transformação da realidade histórica e a uma civilização nova (Corá, 2013, p. 17), o que Ricoeur recorda:

---

12 Adão José Peixoto (2017, p. 13) recorda que o personalismo de Mounier surge no contexto da profunda crise política, ética e social que se estendeu pela Europa a partir de 1929. Inicialmente, a crise foi provocada pela crise econômica e se estendeu até o nazismo, o fascismo e a Segunda Guerra Mundial.



Graças à sua crítica do “erro doutrinário ou moralista”, Emmanuel Mounier terá precisamente contribuído para restaurar o prestígio da ética, fazendo-lhe atravessar toda a espessura das técnicas, das estruturas sociais, das ideias, e erguer o peso dos determinismos e das inércias ideológicas. Terá tornado real e verídica a ética. A longa caminhada do zelo ético através da carne das sociedades não faz senão tornar mais resplendente a afirmação fundamental da revolução personalista e comunitária: uma civilização é “antes de tudo uma resposta metafísica a um apelo metafísico, uma aventura de ordem eterna, proposta a cada homem na solidão de sua escolha e responsabilidade . . .”. (Ricoeur, 1968, p. 139-140).

A pessoa, por todos esses atributos e, destacadamente, como possibilidade de diálogo e de abertura civilizadora ao outro, tem que voltar – registra Ricoeur – sobreviver porque carrega consigo o atributo do reconhecimento. Concordamos intimamente com nosso filósofo quando ele afirma que “A única coisa importante é discernir com justiça o intolerável de hoje e reconhecer minha dívida com relação às causas mais importantes do que eu mesmo que me requisitam”. (Ricoeur, 1996, p. 162). É a *pessoa* – não o indivíduo – quem se compromete com tais causas, quem transcende os princípios da sociedade sem infringi-los e, por consequência, interage com o mundo, transformando-o – “[...] na perspectiva personalista, o social e o político são expressões do pessoal”. (Peixoto, 2017, p. 23).

Acerca da inspiração em Mounier, Ricoeur (1968, p.135) afirma: “[...] o que nos atraiu para ele é algo de mais secreto que um tema de muitas faces [o da pessoa] [...] é a sutil aliança de uma bela virtude ‘ética’ com uma bela virtude ‘poética’ que fazia de Emmanuel Mounier esse homem ao mesmo tempo irreduzível e que se dava”.

Por outro lado, contudo, Ricoeur considera problemática a escolha de Mounier pelo termo em *-ismo*, tomado juntamente com outros *-ismos*, eis que rebaixa o personalismo à condição de “fantasma conceitual”. O personalismo “morre”, em razão das circunstâncias históricas que modificam sua base de compreensão conceitual, tornando-se vulnerável, marcado pela mesma nota de infâmia, aduz Ricoeur (1996, p. 156), que marca seus irmãos inimigos: o marxismo e o existencial-

lismo<sup>13</sup>. Mas a noção mounieriana de pessoa, nesse artigo de 1983, permanece viva, inspirando a noção ricoeuriana de pessoa.

Em 1996, no texto *Abordagens sobre a pessoa*, “Volta a pessoa”, dotada de sentido novo, classificada por Ricoeur como o suporte de uma atitude. Assim é que se pode falar em pessoa, guarnecida não pelo personalismo, aquele fantasma, mas incrementada pela perspectiva de Eric Weil<sup>14</sup>: “Aprendemos com Eric Weil [...], que todas as categorias novas nascem de atitudes que são tomadas na vida e que [...] orientam a busca de novos conceitos que seriam suas categorias apropriadas”. (Ricoeur, 1996, p. 158). A pessoa é então, o núcleo de uma *atitude*, e no lugar do personalismo, a *atitude* lhe garante um estatuto epistemológico mais apropriado. Indo direto ao ponto, nosso autor quer chamar a atenção para a atitude-pessoa, assinalada pelo trânsito entre dois momentos: o de *crise* e o de *engajamento*.

Para Ricoeur (1996, p. 160), três estágios constituem o momento de *crise* da pessoa: (1) “não sei mais qual é meu lugar no universo”; (2) “não sei mais que hierarquia estável de valores pode guiar minhas preferências”; (3) “não distingo claramente meus amigos dos meus adver-

---

13 Sobre isso, em *História e verdade* (1968), Ricoeur afirma que “[...] entregamo-nos nesse caso ao jogo estéril de comparar, peça por peça, a ‘filosofia’ de Mounier à ‘filosofia’ existencialista e à ‘filosofia’ marxista. Este jogo é estéril, porque as três ‘filosofias’ não são soluções diferentes dadas a um mesmo bloco de problemas, não são mesmo problemáticas diferentes situadas num mesmo plano teórico, são maneiras divergentes de projetar as relações do teórico e do prático, da reflexão e da ação”. (Ricoeur, 1968, p. 137).

14 Ricoeur, neste momento, afirma que o conceito de atitude-pessoa de Weil é mais proveitoso (Burgos, 2012, p. 229-233 apud Neto, 2016, p. 44). “[...] Ricoeur é capaz de advertir que o conceito de ‘atitude-pessoa’ é algo ambíguo, mas entende que este problema pode ser superado dando-lhe um estatuto epistemológico consistente em estabelecer uma pré-compreensão que determine a orientação de suas investigações. Seria o ‘foco de uma ‘atitude’ a que pudesse corresponder ‘categorias’ múltiplas e muito diferentes, segundo a concepção que se tenha do trabalho de pensamento digno de ser chamado ‘filosofia’. Tratar-se-ia, em definitivo, de abordar a noção de pessoa não desde uma filosofia forte e específica, senão desde premissas diferentes e próprias de cada investigador, que deveriam ter, isso sim, traços comuns próprios do foco que delimita a atitude-pessoa e que, segundo Ricoeur, estariam governadas por dois critérios: crise e compromisso, e por três corolários: tempo, diferença e horizonte de uma visão histórica global”. (Burgos, 2012, p. 233 apud Neto, 2016, p. 44).

sários, mas existe para mim o intolerável”. Dito de modo mais simples, na zona da crise a pessoa percebe sua condição de vulnerabilidade diante do universo, se nota deslocada, questionando os próprios valores, as próprias preferências e as relações pessoais de intimidade e camaradagem, alcançando o desconfortável limite da tolerância.

O *engajamento* [engagement], por sua vez, advém do estágio no qual “não tenho outra maneira de discernir uma ordem de valores capaz de me exigir – uma hierarquia do preferível – sem me identificar a uma *causa* que me supere”. (Ricoeur, 1996, p. 160). É resultado daquele mencionado desconforto diante do intolerável na *crise*. Numa espécie de reflexão pessoal, na zona do engajamento resgatamos a posição singular diante do cosmos, arriscamos, submetemo-nos, obrigamo-nos a hierarquizar as escolhas e, enfim, cientes da diversidade, escolhemos e inventamos com eloquência. Face ao intolerável o “espectador desinteressado” se transforma em “homem de convicção que descobre ao criar e cria ao descobrir” (Ricoeur, 1996, p.160), tomando partido e posição.

O engajamento e o compromisso da pessoa com “o que é mais durável” que ela mesma, conduzem à instância da *convicção*. Para Lauxen (2013, p. 598) a *convicção* é reação à crise mantendo-se fiel a uma causa no tempo, fidelidade a uma direção escolhida<sup>15</sup>. O caráter da convicção é revelado na descoberta da relação circular entre uma historicidade do compromisso e uma atividade hierarquizante<sup>16</sup>, o que nos permite ver na *atitude-pessoa* um comportamento constante no tempo, de fidelidade no tempo através do *engajamento*, uma vez que este não é virtude no instante e sim, virtude na duração. Além disso, a fidelidade do *engajamento* unifica a pessoa – unificação da duração numa interioridade – lhe conferindo identidade. Aqui, um ponto bastante relevante, predileto à

15 “[...] ‘fidelidade a uma causa’ (penso aqui na lealdade do velho neo-hegeliano americano Rosiah Royce que outrora inspirou Gabriel Marcel)”. (Ricoeur, 1996, p. 160).

16 Algo próximo da “hierarquização de finalidades inerentes à ação, de acordo com o bom e o desejável. Hierarquização que não pode deixar de ser configurada e refigurada pela narratividade como campo de experimentação de suas possibilidades, acarretando seu exame e a inflexão da ordem do factual e meramente descritivo ao campo das normas, decididamente prescritivo, tendo por liame ou termo de ligação o valor e seu duplo, o não-valor ou desvalor”. (Botton, 2017, p. 192).

Ricoeur: identidade ligada à alteridade, pois “Só existe o outro se existe o mesmo e *vice-versa*”. (Ricoeur, 1996, p. 161).

Da relação de base entre *crise* e *engajamento*, portanto, Ricoeur extrai também a diferença ou o “complemento dialético” da identidade. E adverte, mais adiante no artigo, que a fidelidade e a identidade do *engajamento* são critérios desafiadores, uma vez que há de se fazer o movimento mais complexo de todos, em direção ao “reconhecimento do que dá um valor superior ao outro, a saber, que é para ele *seu* intolerável, *seu* compromisso e *sua* convicção”. (Ricoeur, 1996, p. 161).

Mais um critério, registra Ricoeur, a ser extraído do par *crise-engajamento* é o de uma *visão histórica global*, ou seja, “[...] a unificação da duração numa interioridade, o reconhecimento e o amor das diferenças” (Ricoeur, 1996, p. 161 e 162), que requerem que se pense numa ordem como tarefa para todo o humano, não numa ordem “abstrata de valores”, mas numa “convergência do que há de melhor em todas as diferenças” assevera o autor.

A pessoa como *atitude* é, à vista disso, identidade na diferença, aceitação da alteridade e da diferença na identidade – o que desde já nos remete à futura temática do *si-mesmo*. Nesse sentido, é que a designação de pessoa como ato e atitude segue no intercurso do pensamento ricoeuriano até o veterano *O Si mesmo como outro* (1990), que para Roberto Lauxen (2013, p. 595): “é a resposta mais elaborada que Ricoeur pode oferecer a este tema da pessoa”, tema “do qual nunca se separou verdadeiramente”.

A pessoa é mais importante que o personalismo, confirma Êlsio Corá (2013, p. 22). Numa *atitude* ciente de que não supera o nível da *convicção*, mas é capaz de discernir o *intolerável* de nosso tempo e reconhecer a dívida com relação às causas mais importantes do que ela mesma que a requisitam.

A temática da pessoa é, por todo o exposto, muito cara a Paul Ricoeur. Para Guedes (2014, p. 17) “A teoria da pessoa humana deve ser considerada mote e fonte da intensa produção do trabalho filosófico de Paul Ricoeur”. Em Lauxen (2013, pp. 595 e 596), “Não seria exagerado dizer que *Soi-même comme un autre* é a resposta mais elaborada que Ricoeur pode oferecer a este tema da pessoa. [...] reconhece na pessoa uma força poderosa que precisa ‘voltar’ (*revient*) como sustentáculo dos

debates éticos, jurídicos e políticos”. E de acordo com Corá (2004, p. 56), “Ricoeur (1996, p. 158) quer reelaborar a filosofia do sujeito como filosofia da pessoa”.

Vejam, a seguir, como Ricoeur, concentrado especialmente na argumentação filosófica do conceito, recompõe uma ideia mais fecunda de *pessoa*, constituída a partir de quatro estratos centrais: linguagem, ação, narração e ética, no caminho que vai de uma *fenomenologia hermenêutica da pessoa* à *hermenêutica do si-mesmo* e, conseqüentemente, à retomada da filosofia da pessoa.

### **Da fenomenologia hermenêutica da pessoa à hermenêutica do si-mesmo – um conceito contemporâneo de pessoa**

Na obra *O voluntário e o involuntário*, publicada em 1950, Ricoeur apresenta como tema central, “uma fenomenologia eidética<sup>17</sup> da reciprocidade do voluntário e do involuntário na experiência humana” (Pellauer, 2009, p. 17), uma análise fenomenológica da vontade frente à dimensão involuntária do humano, a existência humana limitada pela existência corpórea, por nossas necessidades orgânicas, hábitos, interdições sociais e interdições legais. É nesse quadro, que coloca radicalmente em questão a onipotência da vontade humana ou, no entendimento de Jeane Marie Gagnebin (1997, p. 01), a finitude, a

---

17 Quanto a isso, em uma nota de rodapé, Cristina Meireles (2016, p. 34) aponta: “Por agora, entendamos a análise fenomenológica desenvolvida em *Le volontaire et l’involontaire* sucintamente como a descrição eidética, isto é, a descrição das estruturas envolvidas na experiência humana do voluntário e do involuntário”.

culpabilidade, o mal, justamente figuras dolorosas do involuntário<sup>18</sup>. Delineia-se assim, a questão fundamental do mal em Ricoeur, fonte da reflexão ética e política do autor e o caminho de acesso aos símbolos, aos mitos, isto é, às invenções linguísticas e narrativas que os homens elaboram para tentar dar sentido à existência.

De outro modo, trata-se de um estudo em que Ricoeur examina possibilidades reais da liberdade humana, o que ocorre quando escolhemos, quando agimos: *um acontecimento natural ou um ato de responsabilidade? Se na natureza tudo tem uma causa, há lugar para a liberdade? Liberdade e causalidade seriam, portanto, excludentes uma da outra?* A essas questões, nosso filósofo vai responder com uma interpretação excêntrica da antinomia liberdade-causalidade de Kant – atual liberdade-determinismo<sup>19</sup>.

Para ele, ao tratar das teses de liberdade e de causalidade, o filósofo alemão faz uso de duas linguagens diferentes que não podem ser reduzidas uma à outra, tampouco excludentes entre ambas. Isso porque a primeira, na linha da subjetividade, trata da experiência pessoal em relação à liberdade, o vivido de cada um de nós mesmos como livres e a outra, na linha da objetividade, “corresponde a uma linguagem científica que pressupõe uma compreensão da causalidade que não deixa espaço à liberdade”. (Pellauer, 2009, p. 23). Desse modo, ao tratar do tema da

---

18 “Nos anos 50, Ricoeur publica *O Voluntário e o Involuntário* e logo em seguida *Finitude e Culpabilidade*. A experiência da guerra, suas ligações com um grupo de intelectuais franceses como Mounier e Gabriel Marcel assim como com o médico e filósofo Karl Jaspers, bem como a leitura de Heidegger, o conduzem a uma concepção pessimista de homem. O ser humano é finito e limitado, vivendo numa permanente tensão entre o bem e o mal. Para Ricoeur o ser humano é extremamente lábil podendo ser capaz de ser bom, mas tendo uma permanente tendência a transgredir o que é facilmente constatável. Ricoeur vai buscar em Platão a ideia da desproporcionalidade entre participar da *physis* e do *logos*. Essa desproporcionalidade entre o natural e o racional provoca uma fragilidade da vontade humana, levando-o ora para o bem, ora para o mal. Dessa forma o ser humano é sempre finito e incompleto tendo que lutar durante toda a sua existência com essas duas tendências, correndo o risco de inserir sua existência, no que Kant afirmou a respeito do ‘mal radical’”. (Martini, 2012, p. 03).

19 “Outra influência no projeto inicial de uma filosofia da vontade empreendida por Ricoeur, é a apresentação kantiana da antinomia liberdade/causalidade ou, como poderíamos dizer hoje, liberdade/determinismo”. (Pellauer, 2009, p. 23).

filosofia da vontade, Ricoeur prefere falar não em termos de liberdade e determinismo, mas tão somente, de “reciprocidade do voluntário e do involuntário em nossa experiência vivida”. (Pellauer, 2009, p. 23).

Em 1939, Ricoeur já havia esboçado a dialética que sistematiza entre o voluntário e o involuntário, bem como, a filiação a Husserl e Gabriel Marcel. Num estudo apresentado ao *Círculo de Filosofia do Oeste*, o filósofo francês afirma que a atenção, considerada como “orientação voluntária do olhar” se põe como um meio de articular determinismo e liberdade, pois é, “ao mesmo tempo, receptividade pela sua aderência ao objeto e atividade por sua inerência ao sujeito”. (Dosse, 2017, n.p.).

A obra de 1950, ainda que não trate da pessoa e do personalismo, escreve a ideia de uma existência humana assimilada como existência incorporada ao mundo, como também, destarte, da temática do sujeito à luz de uma ontologia cuja figura, entretanto e mais uma vez, não é aquela de Descartes, um *cogito exaltado*. O sujeito não é autoconsciente, nem um eu todo poderoso.

De acordo com Cristina Meireles, os comentadores François Dosse, Olivier Abel e Jérôme Porée e Jeanne-Marie Gagnebin endossam a presença da temática do sujeito na obra inicial do filósofo francês<sup>20</sup>, por meio do que nosso autor chamou de *cogito brisé* [cogito partido], ou seja, o cogito que se refere a toda uma tradição que resiste à exaltação cartesiana do *ego*, senão vejamos:

A figura central que não cessará de ser a fonte de inter-  
rogação de Ricoeur é aquela de um cogito interiormente

---

20 “Desde o início de sua produção de maior fôlego na década de 1950, no interior de uma reflexão fenomenológica que colocava a questão da consciência e do sujeito, já desconfiava da ideia de um cogito autossuficiente”. (Pereira, 2016, p. 594).

“Desde o início de sua trajetória em *Le Volontaire et l'involontaire* (1950/2009), tese doutoral do filósofo, Ricoeur situa-se num combate às versões mais exacerbadas do idealismo, em particular à pretensão de autossuficiência da consciência de si, para ressaltar os limites dessa tentativa. Isso se evidencia por meio da aceitação dos limites apresentados pela crítica kantiana, onde ficam expostas as demarcações intransponíveis da racionalidade e da linguagem humanas, sob pena de cair nas aporias ou, pior, na *hybris* (desmesura) de um pensamento que se auto institui em absoluto”. (Medeiros, 2015, sem paginação).

partido (Dosse, 2001, p. 215, tradução nossa, grifo do autor). E também: ‘Vista pela primeira vez em O voluntário e o involuntário, a temática do ‘cogito partido’ ressurgiu quarenta anos mais tarde em Si-mesmo como outro’. (Abel e Porée, 2009, p. 28, tradução nossa, grifos dos autores). E ainda: ‘Já nessa obra inicial, portanto, alguns temas-chave da reflexão de Ricoeur estavam postos: a não-soberania do sujeito consciente e sua relação simbólica e cultural com esse outro que lhe escapa’. (Gagnebin, 2006; Abel e Porée, 2009; Dosse, 2001 apud Meireles, 2016, p. 35).

Em 1960, com a *Simbólica do mal*, Ricoeur se esforça para interpretar a linguagem cifrada dos mitos e dos símbolos do mal e da culpa das grandes culturas e instaura o desvio pela via longa<sup>21</sup> que constitui a base de sua crítica à imediatidade, transparência e apoditicidade do cogito, pressuposto comum a Descartes e Husserl. Nesse sentido, Ricoeur argumenta que o sujeito “não se conhece a si mesmo diretamente, mas somente por meio dos signos depositados em sua memória”. (Ricoeur, 1995, p. 30 apud Nascimento e Salles, 2013, p. 39).

A obra *Da interpretação: ensaios sobre Freud*, publicada em 1965, onde faz referência aos “três mestres da suspeita” [Marx, Freud, Nietzsche], Ricoeur examina sua concepção de hermenêutica e, a partir das correspondentes *hermenêuticas da suspeita*, questiona mais uma vez o cogito cartesiano, insistindo num sujeito que se apreende e se diz pela mediação dos signos, e não pelo caráter transparente e imediato da consciência (Nascimento e Salles, 2013, p. 44), inaugurando seu *cogito ferido*

---

21 Por oposição à via curta representada pela compreensão imediata do ser, nos termos do cogito cartesiano. “A via longa, da qual ele fala, trata do acesso ao ser por um desvio pela interpretação dos símbolos e das diversas formas de manifestação do ser. O tratamento específico desta caracterização pode ser encontrado em obras como *Do texto à ação* e *Teoria da interpretação*”. (Bona, 2010, p. 49).



[cogito blessé]. Tal debate segue no *Conflito das Interpretações*<sup>22</sup>, de 1969, conduzindo à derrocada do cogito e à reconfiguração do sujeito<sup>23</sup>. É interessante notar que enquanto lemos, no Ricoeur de 1965, “Após a dúvida sobre a coisa, ingressamos na dúvida sobre a consciência”, lemos “Depois de Freud, reflexão e consciência já não coincidem; é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito”, no Ricoeur de 1969<sup>24</sup>.

*Cogito partido e cogito ferido* são conceitos que, ao menos num primeiro momento, não se distinguem de todo, uma vez que anunciam o mesmo sujeito ricoeuriano: o sujeito que só se apreende por meio do desvio pela reflexão em direção a si mesmo. Por outro lado, *partido e ferido* são, no entendimento de Abel e Porée (2009, p. 30), expressões diversas que revelam dois aspectos diferentes desse sujeito reflexivo: (1) o aspecto epistemológico, próprio do *cogito ferido* e que remete a “um pensamento que tudo deseja saber”, ou seja, à possibilidade do conhecimento sobre si mesmo; (2) o aspecto ontológico, próprio do *cogito*

22 Nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin (1997), a discussão filosófica que Ricoeur empreende nas décadas de 1960 e 1970 é marcada “por várias tentativas de destronar não só a filosofia clássica do sujeito autônomo (Descartes e Kant), mas também seus sucedâneos contemporâneos, o existencialismo e o personalismo, com sua ênfase nos conceitos de responsabilidade e de decisão”. (Gagnebin, 1997, p. 263). À “exaltação do *Cogito*”, portanto, Ricoeur oporá um *Cogito* “quebrado” (*brisé*) ou “ferido” (*blessé*), como escreverá no prefácio a *Soi-même comme un autre*. “Mas essa quebra é, simultaneamente, a apreensão de uma unidade muito maior, mesmo que nunca totalizável pelo sujeito: a unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo”. (Gagnebin, 1997, p. 262).

23 “[...] na década de 1960, empreende o trabalho do que denominou de ‘enxerto hermenêutico na fenomenologia’, contexto no qual visita as obras dos ‘mestres da suspeita’ (Marx, Freud, Nietzsche), contrabalançando seu pêndulo reflexivo entre uma ‘hermenêutica da confiança’ e uma ‘hermenêutica da suspeita’. Na realidade não vem só dessas referências esse seu adensamento da categoria do sujeito. Muitos desvios e mediações aí se interpuseram: a visita aos símbolos e mitos, à linguística e à psicanálise, à antropologia e à história, um debruçar-se sobre as narrativas. Um movimento reflexivo que talvez encontre sua melhor tradução em sua conhecida e lapidar expressão do ‘cogito ferido’”. (Pereira, 2016, p. 594).

24 Nesta obra, ao confrontar estruturalismo linguístico com psicanálise, Ricoeur também verifica que, para além das diferenças de objeto e das diferenças metodológicas, há um resultado comum, a saber, o questionamento do sujeito (Bona, 2010, p. 52).

*partido*, que remete a “uma ‘lesão’ interior a nosso desejo de ser” ou à problemática existencial da própria natureza cindida do sujeito.

Meireles (2016, p. 31) também diz que no plano epistemológico, a objetividade do conhecimento de si só poderá ser concebida por meio de um conceito estimado à filosofia ricoeuriana: a *atestação*, um modo de conhecimento que requer que o sujeito seja considerado na dimensão mais alargada do agir, “como a confiança que supera todo exercício da dúvida, marcando pela convicção o lugar do *si* no ser”. (Botton, 2009, p. 04).

A *atestação* pode ser entendida como a afirmação do *si* como testemunho, o *si* que se manifesta na relação com o mesmo [mesmidade] e na dialética com o outro de *si* [ipseidade]. No plano ontológico, em proximidade à fenomenologia husserliana, a apreensão de *si* deve ser concebida como uma instância de *reapropriação*, uma maneira indireta de autocompreensão que requer uma abertura direcionada para expressões simbólicas, culturais, linguísticas.

Aí Ricoeur “tende a se desfazer do idealismo transcendental em proveito de uma hermenêutica dos textos” (Stevens apud Nalli, 2006, n.p.), a qual implica uma forma de desapropriação do *eu* [je] da filosofia cartesiana, em proveito de uma reapropriação do *si* [soi]. De maneira notável, nosso autor nos adverte que a “A tarefa de uma descrição do voluntário e do involuntário é, de fato, acessar a uma experiência integral do cogito, até as fronteiras da afetividade mais confusa<sup>25</sup>” (Ricoeur, 1950, p.12, tradução nossa), quer dizer, aquém de todo dualismo intelectualista.

A expressão *cogito ferido* é abandonada por Ricoeur na fase madura de sua obra. *O Si mesmo como outro*, traz exclusivamente o *cogito partido*, em meio ao confronto de duas heranças – a positiva cartesiana e a negativa nietzschiana – das *filosofias do sujeito* para compreender porque a querela do *cogito* tem de ser reavaliada (Ricoeur, 2014, p. XV). Ricoeur

---

25 “La tâche d’une description du volontaire et de l’involontaire est en effet d’accéder à une expérience intégrale du Cogito, jusqu’aux confins de l’affectivité la plus confuse”.

relembra que Descartes<sup>26</sup>, insatisfeito com reflexões anteriores na tentativa de compreender o que é o conhecimento e encontrar a verdade, põe-se, então, a questionar o valor do conhecimento e a defender a necessidade de se encontrar o inquestionável. Inaugurando o método que busca a fundação da certeza e duvida de todas as coisas no intuito de encontrar um terreno sólido e impermeável para edificar a filosofia do *cogito*.

O cogito cartesiano que, em Ricoeur (2014, p. XVII), “Não é ninguém”. Desancorado em relação a todos os referenciais espaço temporais associados ao corpo, no sentido de que não é soberano, detentor do conhecimento verdadeiro e de ideias claras e distintas, quanto menos uma consciência autônoma, “[...] como um primeiro passo à frente de uma encruzilhada, não pode ser imediatamente seguido de nenhum outro”. (Ricoeur, 1978, p. 19).

A verdade pretendida por Descartes em Ricoeur, portanto, não passa de uma verdade superficial e abstrata que:

[...] não pode ser verificada nem deduzida; é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um ato; a posição de uma existência e uma operação de pensamento: eu sou, eu penso. Existir para mim, é pensar. Eu existo enquanto penso. (Ricoeur, 1978, p. 275).

O *ego cogito* em Ricoeur, desencadeia diversas indagações sobre o *eu* que se coloca a si mesmo como questão. A posição de Descartes nos apresenta o ego como inteiramente subjugado no seio do cogito. Sobre isso, Ruth Leonhardt pondera:

Do exame do *cogito* fica ressaltado que Descartes exaltou o *ego* atribuindo-lhe a posição de mentor e nutriz da certeza. Nessa ideia Ricoeur lê a desmesura da ambição e

---

26 “René Descartes, todos sabemos, é considerado o pai da filosofia da Modernidade. Esse merecido reconhecimento sublinha a instauração do método racional para se buscar a verdade na filosofia e nas ciências, mas também – e sobretudo – as ressonâncias que esse método trouxe para a noção de sujeito”. (Meireles, 2016, p. 21).

da radicalidade em resolver uma dúvida descabida, que nada exclui. A esta apologia, a este engrandecimento é que Ricoeur obsta, considerando-o desproporcional e o infere solipsista, restrito a um monólogo autotélico que gira em torno do conteúdo de seu espírito, numa forma autoverificadora que se esgota na peculiaridade íntima da correlação entre o pensar e o existir, que não transita além da circularidade, pois cai na atração do vácuo que provoca. (Leonhardt, 2004, p. 48).

Assim, Ricoeur vê a necessidade de buscar uma maneira alternativa de falar e de conceber o sujeito para além da ambição cartesiana, retomando a concepção do sujeito eliminado de Nietzsche.

No texto *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, de 1873, Nietzsche, ao discutir a oposição entre verdade e falsidade – apresenta seu conhecido *anti-cogito*. Como bem aponta Cristina Meireles (2016, p. 33) “A partir de um recurso à dimensão linguístico-conceitual de toda civilização, Nietzsche mostra que verdade e falsidade são conceitos convencionais, no final das contas”. A pretensão cartesiana de conhecer a verdade, portanto, é insignificante em Nietzsche. O percurso proposto por esse filósofo, não foi só no sentido contrário ao percurso de Descartes. Seguiu rumo diverso, em direção a uma revisão dos conceitos de conhecimento e verdade<sup>27</sup>, trazendo à tona “as estratégias retóricas dissimuladas, esquecidas e até hipocritamente reprimidas e negadas, em nome da imediatez da reflexão”. (Ricoeur, 2014, p. XXV).

Consequentemente, a noção de sujeito é revisada. O sujeito, detentor do conhecimento verdadeiro e das ideias esclarecidas de Des-

---

27 “No referido texto, Nietzsche começa buscando uma resposta para a seguinte indagação: de onde vem o assim chamado impulso à verdade dos homens? Geralmente, a primeira tendência seria relacionar tal impulso à dimensão racional-intelectual dos homens, respaldados por uma implícita crença numa suposta supremacia deste aspecto da natureza humana sobre os demais (como instintual, emocional e afetivo, por exemplo). Nietzsche, remando contra essa tendência, vem argumentar a favor do caráter extremamente pragmático do intelecto humano; para ele, a dimensão intelectual teria unicamente a função de garantir a conservação do indivíduo na natureza. Nesse sentido, as atividades do intelecto resumem-se à função de representação” (Meireles, 2016, p. 26).

cartes não passa de uma ficção, o resultado de uma longa cadeia de escolhas verborrágicas.

Pensa-se: logo, existe algo pensante: aqui desemboca a argumentação cartesiana. Isso *significa*, porém, estabelecer previamente nossa crença no conceito de substância como ‘verdadeiro a priori’ – que tenha que existir ‘algo que pense’, quando se pensa, é, porém, simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que estabelece um agente para o fazer. Em resumo: aqui já se institui um postulado lógico – metafísico – e não apenas se constata... Pelo caminho cartesiano não se chega a algo absolutamente certo, e sim ao fato de uma crença muito forte. (Nietzsche, 1990, p. 145).

Nietzsche, duvidando melhor do que Descartes<sup>28</sup>, apaga a exaltação do sujeito cartesiano e defende a ideia de que a unidade do sujeito não é mais do que uma ilusão da linguagem, um hábito gramatical que liga um agente a uma ação. Os conceitos ou a teia conceitual são tão somente o que permite ao sujeito reconhecer a si mesmo. “É verdade que somente pela teia rígida e regular do conceito o homem acordado tem certeza clara de estar acordado”. (Nietzsche, 1999, p. 59). O sujeito é, assim, desconstruído, interpretado apenas como uma ilusão que consistiria em imaginar um “substrato de sujeito ou substância” no qual os atos de pensamento teriam sua origem”. (Piva, 1999, p. 209).

Podemos continuar falando em sujeito depois de Nietzsche?

Com Ricoeur de 1990, sim. Ele tenta salvaguardar o sujeito por meio de uma hermenêutica que o leva ao encontro de seu lugar epistêmico e ontológico, situado além dessa alternativa entre *cogito* e *anti-cogito*. Ele não rompe totalmente com Descartes. Reconhece no modelo cartesiano a junção do ser e do ato e a atribuição do ato ao ser, na acertada conjugação entre o ser e o agir. Mas vê problema na cons-

---

28 “Nietzsche não diz outra coisa, pelo menos nesses fragmentos, senão o seguinte: *duvido melhor que Descartes*. O *Cogito* também é duvidoso”. (Ricoeur, 2014, p. XXX).

tituição ontológica do cogito. A ontologia cartesiana não dá conta das exigências do mundo em constante mudança e nas palavras de Ruth Leonhardt (2004, p. 48), “da existência ancorada na interpretação e na compreensão da textura da vida, que é como tecido urdido por inúmeros fios e não se esgota na repetição cíclica da ininterrupta sequência. Para essa ontologia, o *ego cogito* se mostra insuficiente”.

Ricoeur propõe então, o resgate desse ego através da tarefa. Destaca a presunção de certeza desse ego se ele não assumir obras e atos (Leonhardt, 2004, p. 48), reafirmando: “A posição do ego deve ser retomada através de seus atos, pois ela não é dada nem numa evidência psicológica, nem em uma intuição intelectual, ou numa visão mística”. (Ricoeur, 1978, p. 275).

De Nietzsche e da hermenêutica da suspeita, Ricoeur fica com “uma metodologia de interpretação que permite desmascarar a falsa consciência e as ilusões da soberania do sentido” (Nascimento e Salles, 2013, p. 29), pois de fato, é cada vez mais difícil afirmar que há verdade universal e conhecimento absoluto, tampouco, um acesso imediato e seguro à compreensão de si que não redunde num curto circuito do ego em face de um abismo narcísico (Lauxen, 2013, p. 14).

Assim, Ricoeur evita a exaltação cartesiana do cogito, contudo, e oposto a Nietzsche, salvaguardando o sujeito sem humilhação:

Sujeito enaltecido, sujeito humilhado: ao que parece é sempre por meio dessa inversão entre o pró e o contra que se faz a abordagem do sujeito; daí seria preciso concluir que o ‘eu’ das filosofias do sujeito é *atopos*, sem lugar garantido no discurso. (Ricoeur, 2014, p. XXX).

Para além dessa contenda *cogito x anti-cogito* nos oferece, portanto, a *hermenêutica do si-mesmo*, portadora das características do desvio da reflexão pela análise, da dialética entre ipseidade e mesmidade e da dialética entre ipseidade e alteridade (Ricoeur, 2014, p. XXI).

A *hermenêutica do si-mesmo* liberta o ego das filosofias do sujeito, abrindo-o para o mundo. E se funda no primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, resgatando a posição desse sujeito na figura do *cogito partido*, quebrado, desafetado tanto do triunfalismo

do cogito de Descartes, quanto do niilismo do anti-cogito de Nietzsche. Só o sujeito é um *quem* responsável por seus atos e capaz de conhecer a si mesmo. Nas palavras de Lauxen (2013, p. 601), Ricoeur está realmente interessado em retomar a perspectiva singular sobre o mundo, porque é dela que deriva a responsabilidade do ato.

O sujeito não é, portanto, uma espécie de substrato metafísico, desancorado em relação a todas as referências espaço-temporais, fora das condições de interlocução, uma identidade pontual, a-histórica, mas um si, uma determinação singular que aparece em relação com o que Ricoeur chamará “locutor, agente, personagem de narração, sujeito de imputação moral, etc.”. (Ricoeur, 2014, p. 20). Vejamos como Ricoeur permanece, outrossim, aliado à compreensão de subjetividade essencialmente como *ato, ação* – desde sua perspectiva inicial, em *Note sur la personne*, de 1936. A constituição do sujeito se dá concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis: linguístico, prático, narrativo, ético, político.

Tal concepção é central nos dez estudos desenvolvidos em *O Si mesmo como outro*. Ricoeur pergunta pelo sujeito que age, mas tanto o sujeito quanto a ação são noções polissêmicas, tendo em conta a pluralidade das manifestações do sujeito e as formas diversas da práxis.

O cogito partido ricoeuriano interessa-se pelo autoexame, se reconhece como sujeito sem réplica, porém, não desamparado no mundo. No entendimento de Ruth Leonhardt (2004, p. 49), o cogito partido não se diz sem reflexão, “sem refletir sobre o quem, sobre o sujeito que percebe o eu que tem em si. O conhecimento e o autoconhecimento recorrem à reflexão e esse é o modo de se tornar consciente de si”. Já foi dito acima que o eu reflexivo é também um ser num mundo de sentidos, marcado pelas influências que recebe, centrado num ponto de convergência das condições e situações que o ego cogito, em cativeiro, não percebe.

Os mestres da suspeita (Nietzsche, Marx e Freud) mostram a fragilidade do cogito. Seu sentido encontra-se ainda ameaçado pelas ilusões da própria consciência. A mediação dos signos no caminho da compreensão de si pressupõe que o sentido do cogito está descentrado em relação a seu significado, deve ser decifrado, interpretado em seus signos e suas obras que se tornaram estranhos pela distância temporal. Para Ricoeur, portanto, a dimensão da suspeita que pesa sobre o cogito

vem completar a tarefa hermenêutica da compreensão de si. Ele afirma: “[...] minha hipótese de trabalho filosófico, é a reflexão concreta, isto é, o cogito mediatizado por todo o universo dos signos<sup>29</sup>”. (Ricoeur, 1969, p. 169, tradução nossa).

Ao lermos o artigo *Abordagens da Pessoa*, de 1990, anterior ao *Si mesmo como outro*, percebemos que Ricoeur vai além do ensaio precedente de 1983, declarando-se mobilizado com as pesquisas contemporâneas sobre a linguagem, a ação e a narrativa. Ele afirma que o texto “[...] se situa no prolongamento do *Tratado do caráter*” de Mounier (Ricoeur, 1996, p. 164). E nas palavras de Élsio Corá (2013, p. 18) “[...] o fio condutor [do artigo] é a problemática em torno da figura do homem capaz, que aparece implicado no caminho de uma fenomenologia hermenêutica do si-mesmo”.

Em síntese, Ricoeur se mantém fiel à definição de *pessoa* como *atitude*, de Weil e, igualmente, ao par *crise/engajamento* de Landsberg, no qual acrescentou as decorrências indispensáveis de fidelidade no tempo a uma causa superior, a aceitação da alteridade e da diferença na identidade da pessoa. Todavia, vê agora, na linguagem, na ação e na narrativa a possibilidade de dar um fundamento à constituição ética da pessoa e conceber uma *fenomenologia hermenêutica da pessoa*, recompondo uma ideia mais rica de pessoa (Ricoeur, 1996, p. 168).

Com isso, ele afirma que a pessoa é conformada pelas quatro camadas da linguagem, ação, narrativa e vida ética. A filosofia da linguagem, semântica e pragmática, a teoria da ação, uma vida narrada (examinada) e assim, substancialmente, a estrutura ternária da (1) *aspiração a uma vida boa*, (2) *com e para os outros*, (3) *em instituições justas*, que tem muito a contribuir para uma filosofia da pessoa.

Ricoeur nada refere a uma *hermenêutica do si-mesmo* nesse artigo – seu interesse é a retomada contemporânea do conceito de pessoa – mas descortina essas quatro camadas da pessoa de forma semelhante ao que faz em *O Si mesmo como outro*: (1) introduzindo o diálogo “com as filosofias inspiradas pelo que foi chamado de *linguistic turn*”, nos planos da semântica e da pragmática, atribuindo à pessoa uma identificação como

---

29 “[...] mon hypothèse de travail philosophique, c’est la réflexion concrète, c’est-à-dire le cogito médiatisé par tout l’univers des signes”.



particular de base, ao modo de Peter Strawson, e defendendo que pela *teoria dos atos de discurso*, o significado de uma proposição depende do contexto de interlocução; (2) concebendo a pessoa como sujeito que age e sofre, reforçando a teria da pessoa com a *teoria da ação*<sup>30</sup>; (3) recorrendo à dimensão narrativa onde, defende o autor, age a “dialética entre mesmidade e ipseidade”; e (4) referindo-se à *estrutura ternária* da aspiração a uma vida boa [estima de si] com e para os outros [solicitude e respeito] em instituições justas [justiça distributiva rawlsiana]<sup>31</sup>, onde se esboçam progressivamente as três camadas anteriores.

Ricoeur observa ainda, com habilidade, que esses quatro estratos correspondem ao que “poderia”, diz ele, constituir a fenomenologia hermenêutica da pessoa: o homem que fala, o homem que age e sofre, o homem narrador e personagem da própria narrativa de vida e o homem responsável. Todos conformam a pessoa, restando delineadas as quatro maneiras de responder às perguntas: *quem fala? Quem atua? Quem narra? Quem é o sujeito moral de imputação?*

Por fim, em que pese n’*O Si-mesmo como outro* não haver referência específica a uma filosofia da pessoa – passando da *fenomenologia hermenêutica da pessoa*, talhada no artigo precedente, para a *hermenêutica do si-mesmo* – Ricoeur refere-se, já no primeiro dos nove estudos que compõem a obra, à noção de pessoa<sup>32</sup>.

---

30 “Esta teoria, muito em voga no meio anglo-saxão, se baseia numa análise linguística das frases de ação do tipo: A faz X em circunstâncias Y. Parece que a lógica dessas frases de ação é irredutível à da proposição atributiva: S é P. Não insistirei nesse problema, que concerne à semântica da ação, com o fim de reservar o essencial de minha análise para a implicação do agente na ação”. (Ricoeur, 1996, p. 173).

31 “Não me deterei na noção de igualdade proporcional pela qual Aristóteles define a justiça distributiva. Eu a tomarei somente como ponto de partida de um longo processo argumentativo que prossegue até a nossa época e da qual a obra de Rawls, em *Teoria da justiça*, oferece o melhor modelo”. (Ricoeur, 1996, p. 167).

32 Pessoa como particular de base [identificada no seio de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo], desejando atribuir-lhe uma identificação porque só assim, de fato, se pode imputar atos; é com a noção de pessoa que é possível restaurar a identidade pessoal como modo de subtração do anonimato e da desumanização.

Reale e Antiseri (2006, p. 269), ao se referirem a Ricoeur, designam um tópico especial sob o título de *A reconquista da pessoa*. Esses autores afirmam que se quiséssemos tentar captar o sentido de todo o trabalho hermenêutico de Ricoeur, poderíamos dizer que “é ‘o longo caminho’ da reconquista da pessoa humana por meio de uma peregrinação fatigante na floresta das produções simbólicas do homem, e depois das devastações produzidas na ideia de consciência pelos mestres da ‘escola da suspeita’”. (Marcondes Cesar, 1997, p. 30).

Com efeito, a reflexão sobre a pessoa como sujeito capaz de fala, de ação e de narração, *sujeito moral de imputação*, histórico e aberto ao outro prefigura, portanto, não só o projeto dos anos cinquenta, mas quase toda a obra de Ricoeur, numa singular filosofia da pessoa.

### **Considerações finais**

O mundo contemporâneo é cada vez mais marcado pela razão instrumental ou pela *crise da razão*. A frase é “batida” e desde a Escola de Frankfurt, lá nos idos 1925, já se denunciava a perda da autonomia do sujeito, a incapacidade humana de conhecer a realidade objetiva e os fins propriamente humanos. Fomos advertidos de que a razão subsistiria à mercê do lucro, colocando a ciência e a técnica a serviço do capital, da produtividade e da competitividade. A subjetividade livre e autônoma deixava de ser o centro da história da humanidade.

Os existencialistas, por sua vez, advertiram acerca da pertinência da escolha livre e da responsabilidade pessoal. A mera reprodução de ideias e de atitudes impediria o processo de transformação do ser humano, tão natural e necessário para justamente lidar com o absurdo, o imprevisto da existência, tornando possível a melhor ação frente às mais diversas situações e desafios do viver. E a responsabilidade pelas próprias escolhas deveria se converter numa responsabilidade pela humanidade inteira, sobretudo, com Sartre e o “O Existencialismo é um Humanismo”, deixando claro que cada escolha pessoal reflete o que queremos para o mundo – seres atuantes, decidimos, escolhemos e agimos na e para a totalidade da experiência real e possível.

Paul Ricoeur ratifica a perda da autonomia do sujeito e reconhece a finitude do ser humano e seu caráter existencial. Mas o homem

pode ser *homem capaz* – que fala, que age e sofre, que narra e que é responsável por si mesmo, pelo outro e por suas ações – suscetível a uma compreensão mais profunda dos fenômenos mundanos, da natureza humana, da complexidade da sociedade.

Esse mesmo *homem capaz*, que pode viver a ética da vida boa, com e para os outros, em instituições justas, se depara reiteradamente com o brutal desafio de superar a desigualdade, a violência, os conflitos e as incógnitas da contemporaneidade, à luz do que Ricoeur (1968, p. 142) afirmou ser uma *pedagogia da comunidade*, que é a mesma coisa que o *despertar da pessoa*.

A pessoa tem de voltar. O conceito ricoeuriano de *pessoa* não descreve somente um indivíduo de fato, mas é um conceito prescritivo de ordem ético jurídica, que dá sustentação ao caráter incondicional da dignidade humana.

A pessoa tem de despertar. Porque é ela quem melhor atende à subjetividade e a intersubjetividade<sup>33</sup>, a corporeidade, a espiritualidade, a afetividade, os valores, a comunidade e a ética. Enquanto o indivíduo é inflexível e o sujeito é solipsista e isolado, a pessoa é generosa, carregada de *acolhimento vital*, capaz de criar e compartilhar, pois “a originalidade da pessoa se exprime em primeiro lugar na comunhão e não na solidão” (Ricoeur, 1968, p. 162). E nesses tempos em que se tem excluído o ser humano do centro das reflexões filosóficas, precisamos, com Ricoeur, reinventar a filosofia do cogito como filosofia da pessoa.

A filosofia ricoeuriana da pessoa é resistência à adequação do humano às crenças ou sistemas que distanciam da civilização, da pluralidade da vida, da singularidade de cada ser.

Em última análise, a filosofia ricoeuriana da pessoa garante o humanizador da existência, na recondução ao percurso do conhecimento de si e do reconhecimento do outro.

---

33 Ricoeur propõe uma “(...) via intermediária entre Lévinas e Husserl, no que diz respeito à questão da intersubjetividade. Para Husserl, o outro é percebido como um “alter ego”, enquanto que, para Lévinas, é a alteridade de um “totalmente outro”. De acordo com Ricoeur, não implica nenhuma espécie de contradição considerar como “dialeticamente complementares” os movimentos do outro para o si mesmo e do si mesmo para o outro (Ricoeur, 1991, p. 396 apud Gubert, 2011, p. 76).

## REFERÊNCIAS

ABEL e PORÉE, Olivier e Jérôme. **Le vocabulaire de Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses, 2009.

BAGGIO, Giomar. **Ética, pessoa e educação em Paul Ricoeur**. 2016. 73 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, RS. Disponível em: <<http://bibliodigital.unijui.edu.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/5049/Giomar%20Baggio.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

BONA, Aldo Nelson. **Paul Ricoeur e uma epistemologia da história centrada no sujeito**. 2010. 209 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, SP. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1174.pdf>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

BOTTON, João Batista. Promessa e atestação de si em Paul Ricoeur. **Intuitio**. Porto Alegre, v. 2, n. 2, out. 2009, p. 145-151.

BOTTON, João Batista. **O homem como promessa**: estudo das implicações da antropologia filosófica de P. Ricoeur. 2017. 214p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Uberlândia, MG. Disponível em: <[http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-B32LDY/tese\\_completa\\_p\\_entregar.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-B32LDY/tese_completa_p_entregar.pdf?sequence=1)>. Acesso em: 04 mar. 2019.

CORÁ, Élsio. **Hermenêutica e teoria da ação em “O Si-mesmo como um outro” de Paul Ricoeur**. 2004. 121 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS.

CORÁ, Élsio. Paul Ricoeur: do personalismo à pessoa. Corá, Élsio, Gubert, Paulo e Leonhardt, Ruth R. (Orgs.). **Revista Guairacá**. Paraná, v. 29, n. 01, 2013, p. 11-24.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Lisboa: Edições 70, 2013.

DOSSE, François. **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século**. Trad. de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro: FGV, 2017. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?isbn=8522519455>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas**: um elegante desacordo. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. **Estudos Avançados**. São Paulo, v.11, n. 30, mai/ago. 1997, p. 261-272. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a16.pdf>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

GUEDES, Wagner. A captação do sentido e símbolos dos textos na perspectiva de Paul Ricoeur. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. São Paulo, v. 8, n. 13, jan/jun. 2014, p. 16-29. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/reveleto/article/download/19719/14601>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

GUBERT, Paulo Gilberto. Alteridade e reconhecimento do outro em Ricoeur. **Thaumazein**. Ano IV, n.7, Jul. 2011. p. 73-89. Disponível em: <[http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/nro\\_06/Paulo\\_Gilberto.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/nro_06/Paulo_Gilberto.pdf)>. Acesso em: 18 jun. 2013.

LAUXEN, Roberto Roque. Pessoa e Promessa em Paul Ricoeur: no caminho das instituições justas. **Museu Pedagógico**, 2013, p. 595-607. Disponível em: <<http://periodicos.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/3036/2743>>. Acesso em: 11 mar. 2019.

LEONHARDT, Ruth Rieth. Pessoaalidade e alteridade em Paul Ricoeur. **Analecta**. Paraná, v. 5, n. 2, jul/dez. 2004, p. 43-57.

MARCONDES CESAR, Constança. Responsabilidade e Cosmos. **Revista Reflexão**. Campinas, n. 69, set/dez 1997, p. 11-18.

MARTINI, Rosa Maria Filippozzi. Buscando, na obra de Ricoeur, indícios de uma antropologia e seu significado para a educação. **IX ANPED SUL**. 2012, Santa Cruz do Sul, RS – Universidade de Santa Cruz do Sul/RS – p. 01-15. Disponível em: <[https://livrozilla.com/doc/875594/02\\_15\\_32\\_3212-7583-1..](https://livrozilla.com/doc/875594/02_15_32_3212-7583-1..)>. Acesso em: 04 mar. 2019.

MEDEIROS, Jonas Torres. Paul Ricoeur, leitor de Freud: contribuições da psicanálise ao campo da filosofia hermenêutica. **Natureza Humana**, São Paulo, v.17, n.1, 2015. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302015000100005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302015000100005)>. Acesso em: 04 mar. 2019.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. O cogito partido e ferido de Ricoeur: uma alternativa a Descartes e Nietzsche. **Kínesis**, Marília, v. VIII, n. 17, jul. 2016, p. 18-40.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Trad. de João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais, 1964.

NALLI, Marcos. Paul Ricoeur leitor de Husserl. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 29, n. 2, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732006000200012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732006000200012)>. ACESSO EM: 04 MAR. 2019.

NASCIMENTO E SALLES, Fernando e Walter. **Paul Ricoeur – Ética, Identidade e Reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

NETO, João Pedro da Luz. Uma apresentação do personalismo de Juan Manuel Burgos. **Revista Primordium**, Uberlândia, v.1, n.1,

jan.-jun. 2016, p. 40-54. Disponível em: <[https://www.academia.edu/35135775/Uma\\_apresenta%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_personalismo\\_de\\_Juan\\_Manuel\\_Burgos](https://www.academia.edu/35135775/Uma_apresenta%C3%A7%C3%A3o_do_personalismo_de_Juan_Manuel_Burgos)>. Acesso em: 04 mar. 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos. Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 13, 1990, p. 139-145. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31731990000100009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31731990000100009)>. Acesso em: 04 mar. 2019.

PELLAUER, David. **Comprender Ricoeur**. Trad. de Marcus Penchel. São Paulo: Vozes, 2009.

PEREIRA, Sibélius Cefas. O Si-mesmo como outro. **Sapere Aude**. Belo Horizonte, v. 7, n. 12, jan./jun. 2016, p. 594-597. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/viewFile/12758/10006>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

PEIXOTO, Adão José. A noção de pessoa no personalismo de Mounier. Peixoto, Adão, ZUBEN, Newton A. e GOTO, Tommy A. (Orgs.). **A pessoa: da conceituação à afirmação da dignidade humana**. Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 13-35.

PIVA, Edgar Antônio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999, p. 205-237. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/683>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **Historia da filosofia, 6:** de Nietzsche a Escola de Frankfurt. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção Historia da Filosofia). Disponível em: <<https://estudos001.files.wordpress.com/2014/08/histc3b3ria-da-filosofia-volume-6-giovanni-reale-dario-antiseri.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2018.

RICOEUR, Paul. Note sur la personne. **Le Semeur**, n. 7, mai. 1936, p. 437-444.

RICOEUR, Paul. **Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Aubier, 1950.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations**: Essais sur l'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990. Disponível em: <[http://palimpsestes.fr/textes\\_philo/ricoeur/ricoeur-soi-meme.pdf](http://palimpsestes.fr/textes_philo/ricoeur/ricoeur-soi-meme.pdf)>. Acesso em: 07 out. 2017.

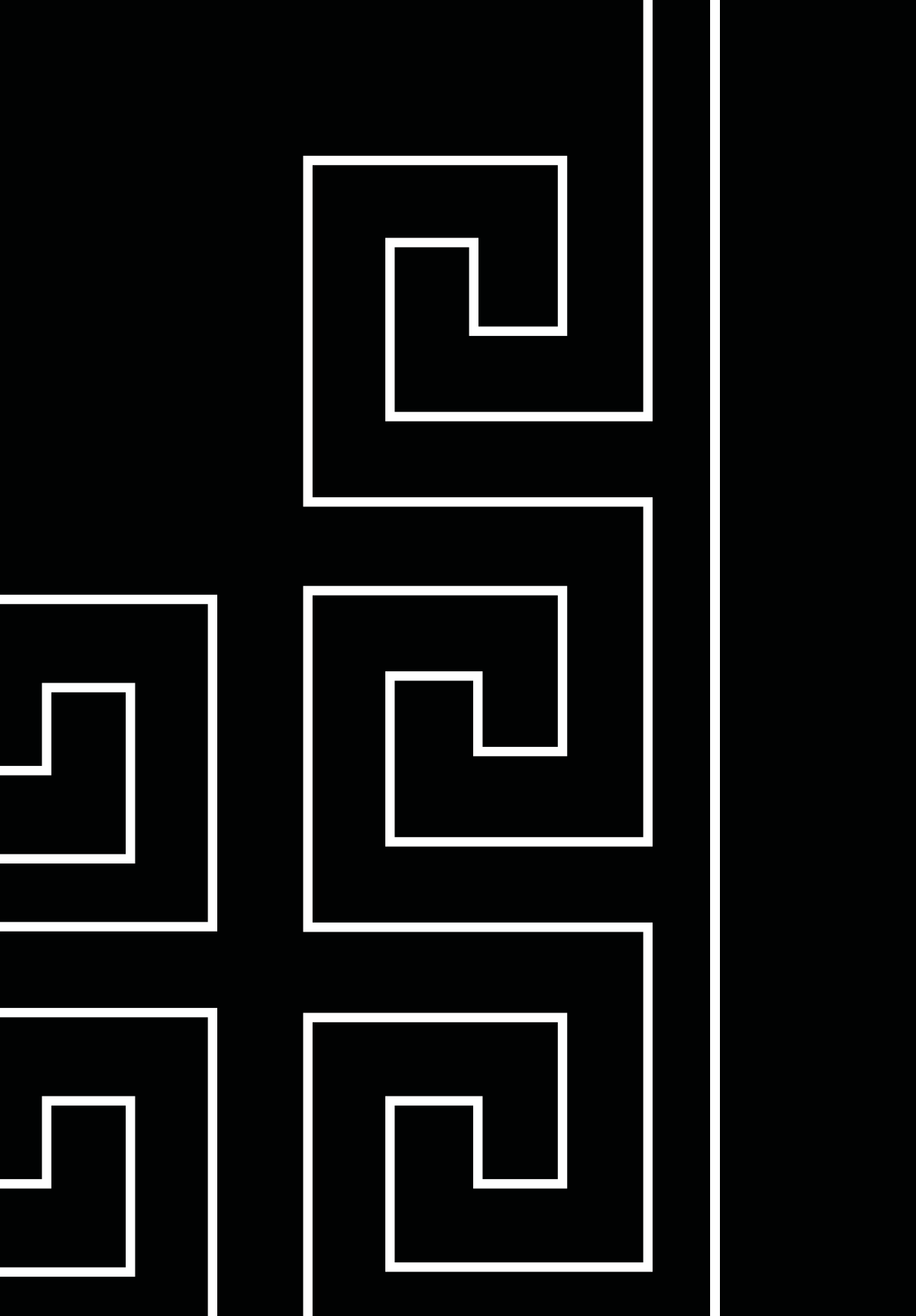
RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Réflexion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul. A Região dos Filósofos. **Leituras 2**. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.







# A VIDA NÃO ESTÁ EM OUTRO LUGAR: A PESSOA COMO POSSIBILIDADE E NARRATIVA NA ANTROPOLOGIA HERMENÊUTICA DE RICOEUR

*Vitor Hugo dos Reis Costa*

## Considerações preliminares

Em maio de 2022, uma reportagem<sup>1</sup> no *New York Times* observou a ampla circulação de uma *hashtag* nas redes sociais, a saber, a *hashtag* #romanticizeyourlife. Acompanhando geralmente vídeos curtos constituídos por cenas em cenários muito belos (praias, montanhas, entardeceres, etc) ou cuidadosamente preparados (mesas de café da manhã, pessoas correndo no gramado, etc), a *hashtag* era amplamente acompanhada por uma faixa de áudio que, em minha livre tradução, dizia o seguinte:

---

1 <https://www.nytimes.com/2022/05/11/well/mind/romanticize-your-life-tiktok.html> (acessada em 30 de julho de 2022, 9h15).

Você tem que começar a romantizar sua vida. Você tem que começar a pensar em si mesmo como protagonista. Porque se você não fizer isso, a vida continuará a passar por você. E todas as pequenas coisas que o tornam tão bonito continuarão a passar despercebidas. Então, pare um segundo, olhe ao redor e perceba que é uma bênção para você estar aqui agora.

Segundo a reportagem, a onda de convite a romantização da vida nas redes sociais começou ainda durante a pandemia de Covid-19 quando, em contextos de privação de vida social pública, muitas pessoas sentiram necessidade de intensificar e tornar mais densas as experiências mais pro-saicas, cotidianas e ordinárias que constituem o tecido do tempo de suas vidas. Diferentemente do que se nota em certa tendência hodierna, a ideia de romantização apareceu, nesse contexto, circundada por uma aura de interpretação positiva. Afinal, é melhor romantizar a própria vida e se tornar um protagonista cheio de gratidão do que, distraidamente, deixá-la simplesmente passar. Tudo se passa como se estivéssemos sendo convidados a viver de forma parecida com um “personagem” que aparece em *Reinventar a vida*, de Daniele John. No livro, a psicanalista nos fala sobre um jovem adulto que chega para sua primeira sessão de análise:

Ele discorre sobre os motivos que o trouxeram, salientando que a principal razão de seu sofrimento era uma *tendência a viver como se fosse ficção*. Costuma romantizar tudo o que acontece com ele e, muitas vezes, já não sabe mais o que é verdade e o que é sua imaginação. Vários amigos já o alertaram quanto a isso e comentam que ele parece *viver no mundo da lua*. Acha que chegou a hora de *cair na real*, afinal, já não é mais nenhum menino. Antes de buscar a análise, estava tão ansioso que tentou escrever como *uma forma de alívio para a angústia*. Combinou consigo mesmo que jogaria no lixo tudo o que escrevesse, para que sua escrita fosse o *mais livre possível* e assim atingisse o objetivo de *desabafar completamente*. Mas algo estranho acontecia. Surpreendeu-lhe a cons-

tatação de que, embora não escrevesse *para ninguém*, e mesmo estando em um estado de sofrimento muito intenso, ainda assim se pegava *preocupado com o estilo*. Também percebe agora, enquanto fala, que o mesmo se passava ali, na sessão. Se procurou uma analista para poder falar sobre *tudo*, por que estaria tão preocupado em *soar bem*? (John, 2015, p. 97).

O propósito deste modesto texto é o de mostrar certa sintonia entre a demanda hodierna de romantização do cotidiano e certas ideias do filósofo Paul Ricoeur. Para tentar exibir essa sintonia, explorarei sua concepção de identidade pessoal, especialmente apresentada em *O si-mesmo como outro*. Pretendo mostrar como, no bojo de sua antropologia filosófica, Ricoeur nos oferece uma imagem da condição humana na qual a experiência viva da possibilidade é uma forma especialmente intensa e densa da própria existência.

### **Sobre certa tensão entre ipseidade e mesmidade**

No intento de explorar a noção ricoeuriana de pessoa, primeiramente é preciso deixar claro o que *não é* uma pessoa para Paul Ricoeur. Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur se filia a Locke contra Descartes, no intento de separar o sujeito puro do conhecimento daquela instância mais complexa que constitui a pessoa. Para Ricoeur (2007), “John Locke é o inventor das três noções e da sequência que formam juntas: *identity, consciousness, self*”, uma invenção que “tornar-se-á a referência confessa ou não das teorias da consciência, na filosofia ocidental, de Leibniz e Condillac, passando por Kant e Hegel, até Bergson e Husserl” (p. 114). Ainda para nosso filósofo,

o sujeito gramatical do cogito cartesiano não é um self, mas um ego exemplar cujo gesto o leitor é convidado a repetir. Em Descartes, não há “consciência” no sentido de self. (...) O cogito não é uma pessoa definida por sua memória e sua capacidade de prestar contas a si mesma. Ele surge na fulgurância do instante. Nunca parar de

pensar não implica lembrar-se de ter pensado. Somente a continuação da criação lhe confere a duração. (...) Enquanto nas Meditações metafísicas a certeza da existência se inscreve numa nova filosofia das substâncias, a pessoa, para Locke, é identificada unicamente pela consciência que é o self, com exclusão de uma metafísica da substância, a qual, embora não seja radicalmente excluída, é metodicamente suspensa. (Ricoeur, 2007, p. 114).

Se a passagem elucidada mais ou menos a linha de filiação da reflexão de Ricoeur sobre a pessoa (a pessoa não é um mero sujeito cognitivo, uma *mente*, etc), porém, há um imenso universo de complexidades que não aparecem nessa passagem. Ao me referir a tais complexidades, me refiro ao longo percurso de Ricoeur em *O si-mesmo como outro* na direção não só de uma noção de identidade pessoal mas também na de um esboço de antropologia filosófica. Os temas do prefácio e do último estudo do livro evidenciam essa preocupação: começando com *a questão da ipseidade*, o livro se conclui, também, com um questionamento: *rumo à qual ontologia* a longa reflexão de *O si-mesmo como outro* nos leva? Recapitulo brevemente, pois, esse quadro de questões com as quais Ricoeur começa e termina o livro.

No *Prefácio* de *O si-mesmo como outro*, Ricoeur (2014) faz um balanço de duas aproximações insuficientes da questão da identidade pessoal, representadas paradigmaticamente por Descartes e Nietzsche. Enquanto o primeiro *substancializa demais* uma subjetividade que nunca ultrapassa a condição de mero sujeito de vivências eminentemente cognitivas, o segundo *dessubstancializa demais* a subjetividade e oferece uma imagem fragmentada da subjetividade humana definida como mero feixe de impulsos artificialmente organizados por uma personalidade meramente ilusória. Em ambos os casos, é possível dizer *o que* alguém é, seja *substância pensante* ou *feixe de impulsos* em conflito uns com os outros. No primeiro caso, a questão sobre *quem* alguém é não se coloca. No segundo, ela já é posta como respondida; a pessoa é uma ilusão, uma ficção útil para um organismo vivo. Nesse quadro, todo o esforço de *O si-mesmo como outro* é um esforço “rumo a uma hermenêutica do si mesmo” (p. XXX), isto é, rumo a uma perspectiva na qual a iden-

tidade pessoal deverá ser concebida como uma *arefa* – eminentemente *prática*, eminentemente *ética* – perpetuamente inacabada. Distante dos anseios de fundamentação metafísica, da busca pelo incondicionado e do fechamento doutrinal de sistemas, a hermenêutica do si de Ricoeur, segundo o próprio filósofo, “mereceria ser chamada de filosofia prática e ser aceita como ‘filosofia segunda’” (p. XXXIV). Nesse sentido, se torna compreensível que o último estudo seja intitulado com uma questão: em que tipo de ontologia se enquadra essa reflexão eminentemente antropológica e ética?

O décimo estudo de *O si-mesmo como outro* já presume todo o longo túnel cavado por Ricoeur pela tradição analítica, sua concepção de identidade narrativa – que explorarei um pouco mais no decorrer do texto – e sua *pequena ética*, desenvolvidas nos estudos subsequentes. É preciso observar que o que Ricoeur chama de ontologia no referido estudo é algo suavemente distinto daquilo que foi realizado, por exemplo, na tradição continental, em *Ser e tempo* e *O ser e o nada* por Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, a saber, um longo discurso sobre a constituição da própria realidade. Alinho-me aqui com certa tendência de considerar que a palavra mais adequada para caracterizar o estatuto do discurso de Ricoeur nesse desfecho de *O si-mesmo como outro* seja *antropologia*<sup>2</sup>, e não exatamente *ontologia*, na medida em que é o modo de ser do ser humano que está em jogo. Não obstante, é incontornável perceber que as ontologias fenomenológicas da tradição ocidental parecem enquanto influxos e inspiram o pensamento de Ricoeur nessas palavras finais da obra. Nestas últimas páginas, Ricoeur (2014) nos diz quesua “distinção entre ipseidade e mesmidade não incide apenas sobre

---

2 Penso especialmente, aqui, na abordagem do professor Tomás Moratalla. Em uma bela palestra proferida em ocasião da comemoração de 20 anos de *A memória, a história, o esquecimento* e 30 anos de *O si-mesmo como outro*, o professor Moratalla enfatizou não só o aspecto *antropológico* do pensamento de Ricoeur como elencou sete características capitais dessa antropologia filosófica. Uma destas características capitais é que ela seja *hermenêutica*. Em minha perspectiva pessoal, essa é a característica filosoficamente *mais importante* da antropologia filosófica de Ricoeur e permite seu enquadramento no que já se chamou de pensamento pós-metafísico ou, conforme Jean Greisch, *idade hermenêutica da razão*. A palestra do professor Moratalla pode ser encontrada na segunda metade do vídeo disponível neste link: <https://www.youtube.com/watch?v=2prlkeE95Ko> (acessado em: 3 de agosto de 2022, 8h).

duas constelações de significações, mas sobre dois modos de ser” e que “o estatuto ontológico da ípseidade” está “solidamente baseado na distinção entre os dois modos de ser que são o *Dasein* e a *Vorhandenheit*”, pois “entre a categoria de mesmidade” de suas análises “e a noção de *Vorhandenheit* em Heidegger, existe o mesmo tipo de correlação que há entre a ípseidade e o modo de ser do *Dasein*” (p. 364). Antes de tratar desse par de categorias cardeais da noção ricoeuriana de identidade pessoal, realizarei um desvio elíptico pela problemática relação entre *Dasein* e *Vorhandenheit* nas ontologias fenomenológicas. Penso que esse desvio permite mostrar como a filosofia de Ricoeur é expediente de soluções para problemas internos da ontologia de orientação fenomenológica.

### **Ípseidade e mesmidade no quadro da ontologia fenomenológica**

Conforme observa Róbson Reis (2014, p. 285), “Heidegger explicitamente reconhece cinco modos [de ser]: subsistência, disponibilidade, consistência, vida, existência”. *Subsistência* e *existência* são as melhores traduções para, respectivamente, *Vorhandenheit* e *Dasein* utilizados por Heidegger em *Ser e tempo*. Enquanto existência designa o modo de ser do ser humano – e está associada, portanto, para Ricoeur, à ípseidade –, subsistência designa o modo de ser dos entes que aparecem para os seres humanos em comportamentos de tematização objetivante. A noção de subsistência ganha significativo relevo se contrastada com a noção de disponibilidade, na medida em que esta designa um ente em seu contexto de uso, em ordens de remissões que se organizam por propósitos humanos em complexas redes de relações. Grosso modo, em linguagem ordinária, a mesma *coisa* ou *objeto* pode aparecer como disponível (para ou uso) ou subsistente (enquanto instância portadora de qualidades destacadas por uma intencionalidade tematizante).

Uma interessante problemática em torno das relações entre existência e subsistência é apresentada em *Heidegger and Sartre*, de Joseph Fell (1979). Segundo o autor, uma das razões pelas quais Heidegger teria abandonado certo caminho aberto em *Ser e tempo* seria uma espécie de queda no exato tipo de dualismo de semblante metafísico que tentava evitar. Alguns momentos de *Ser e tempo* – especialmente o §32 e o §58 – sustentariam uma perspectiva na qual não só os entes são considerados



intrinsecamente assignificativos como, mais e pior do que apenas isso, a privilegiada experiência da *angústia* exibiria essa assignificatividade como uma verdade habitualmente esquecida. Em outras palavras, o eventual desmoronamento dos sentidos ordinários com os quais alguém está familiarizado transmutaria uma totalidade organizada de entes disponíveis – cujas identidades seriam relativas às suas posições nessa malha de relações – em uma totalidade indiferenciada de entes meramente subsistentes. A experiência da angústia isolaria, portanto, dois polos da realidade: um sujeito responsável pela criação do sentido e do valor da realidade e uma totalidade de entes meramente justapostos e intrinsecamente assignificativos. Se no plano da existência pessoal essa partição da realidade aparece na angústia, porém, para Fell, no âmbito da cultura, ela caracteriza o niilismo: um mundo de coisas ou objetos intrinsecamente assignificativos é um mundo *inabitável*. Não obstante, para Fell, é precisamente esse o nosso mundo contemporâneo. Contra o niilismo, Fell sugere uma *luta contra a ontologia da mera subsistência* e uma recuperação daquilo que Aristóteles, no *De anima*, chamou de *comunidade de natureza entre fatores*<sup>3</sup>. Em outras palavras, é necessário assegurar, pelo pensamento, um *lugar comum* de sentido no qual já desde sempre os entes e os existentes estejam.

Voltemos ao olhar ricoeuriano sobre a questão da identidade pessoal. Para nosso filósofo, dispomos de *dois modelos de permanência no tempo*, dois modelos que estabelecem uma relação de polaridade. Assim como existência e subsistência no concernente a constituição da realidade, ipseidade e mesmidade se relacionam por meio de uma tensão no concernente a constituição da identidade pessoal. Grosso modo, seria

---

3 A expressão – “precedent community of nature” – é tomada, por Fell, de *Basic works of Aristotle*, de Richard McKeon. Se consultamos a mesma passagem em 429b25 nas edições em português, não encontramos essa expressão. Na tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006, p. 115), se lê que “algo comum subsiste em duas coisas”. Na tradução de Ana Maria Lóio (2010, p. 115), se lê sobre “existir em duas coisas algo comum”. Um comentário que se sintoniza com a interpretação de Fell pode ser encontrada em *Aristotle’s De Anima: a critical commentary*, de Ronald Polansky (2007, p. 456-7). Uma interpretação do tema da inteligibilidade em Aristóteles, na perspectiva de um cotejo entre o *De anima* e a *Metafísica* pode ser encontrada em *Mind and world in Aristotle’s De Anima*, de Sean Kelsey (2021, p. 121ss). No mais, aproveito para mencionar que todas as passagens do livro de Fell aqui mencionadas são traduções minhas.

possível dizer que ipseidade e mesmidade representam, respectivamente, um modelo *ativo* e um modelo *passivo* de permanência no tempo. Enquanto ipseidade, alguém permanece no tempo sob a forma de um esforço, de uma tarefa, de uma perseverança na direção de propósitos. Enquanto mesmidade, alguém permanece no tempo enquanto conjunto de disposições duráveis. Enquanto ipseidade, alguém permanece no tempo enquanto *promessa*. Enquanto mesmidade, alguém permanece no tempo enquanto *caráter*. Nas palavras do próprio Ricoeur:

Minha hipótese é que a polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa resulta do fato de a permanência do caráter expressar a sobreposição quase completa da problemática do idem e da do ipse, ao passo que a fidelidade a si mesmo no cumprimento da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e do mesmo, comprovando plenamente, portanto, a irreduzibilidade recíproca das duas problemáticas. Apresso-me a completar minha hipótese: a polaridade que vou perscrutar sugere uma intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, ao modo de uma medianidade específica entre o polo do caráter, em que idem e ipse tendem a coincidir, e o polo da manutenção de si mesmo, em que a ipseidade se desvencilha da mesmidade. (Ricoeur, 2014, p. 118).

A polaridade entre esses dois modos de permanência no tempo parece sugerir, grosso modo, que enquanto mesmidade, alguém permanece no tempo enquanto possuidor de *qualidades* e, enquanto ipseidade, alguém permanece no tempo em especial relação com suas *possibilidades*. Com alguma violência hermenêutica, pergunto: não parece que enquanto ipseidade, alguém permanece no tempo como *pessoa* enquanto como mesmidade a permanência é a da identidade do tipo de uma *coisa*? Ricoeur, afinal, não abre *O si-mesmo como outro* com a *questão da mesmidade* mas, pelo contrário, com a da ipseidade. Uma identidade genuinamente *pessoal* não exigiria uma espécie de depuração ou purificação da instância da ipseidade, por meio da qual um ser humano

seria completamente inscrito no domínio das *peçoas* e totalmente fora do domínio das *coisas*? Ou, alternativamente, isso intensificaria a tensão entre ipseidade e mesmidade e, nesse sentido, produziria um indesejável dualismo com consequências niilistas? É possível conceber uma pura ipseidade? E, se sim, em que tipo de existência ela implica?

### **Iipseidade pura e primazia do possível na existência: Sartre, Musil e Beckett**

Permanecendo na trilha da analogia entre ipseidade e mesmidade em Ricoeur e entre existência e subsistência em Heidegger, recapitulo brevemente a questão da primazia da possibilidade na existência na filosofia heideggeriana. Conforme Róbson Reis (2014, p. 211), “necessidade’, ‘efetividade’ e ‘possibilidade’ assumem significados distintos de acordo com o modo de ser pertinente” de modo que “as noções modais no campo existencial são diferentes das categorias modais da subsistência”. Disso se segue, por exemplo, que na existência “a efetividade não seria o critério da genuína possibilidade”, de modo que “seriam admissíveis possibilidades existenciais que não se efetivam na história temporal” (p. 213). Ainda segundo Róbson Reis, a adequada compreensão do “significado da prioridade do possível sobre o efetivo” na existência passa por um “exame da estrutura da projeção” (p. 214). Na ontologia fenomenológica heideggeriana, portanto, o existente se caracteriza pela projeção em possibilidades.

A noção heideggeriana de projeção é explorada por Ricoeur em diversos momentos de sua obra. Para Ricoeur (2010, p. 114), a presença funesta da estrutura do ser-para-a-morte no limite do horizonte de expectativas humanas faz com que “a resolução em face da morte” redunde numa espécie de “*ética*, muito marcada por um certo estoicismo” diante da qual Ricoeur declara preferir “uma análise como a de Sartre, que caracteriza a morte antes como interrupção de nosso poder-ser do que como sua possibilidade mais autêntica”. De fato, como Ricoeur, também Sartre exibe uma notória insatisfação com a ênfase heideggeriana no ser-para-a-morte. Para o existencialista francês, o tipo de resolução para a morte que Heidegger (e o cristianismo em geral, segundo ele) representa um *fechamento da conta* da existência. Segundo Sartre (2008, p. 659),

“nossa vida nada mais é do que uma longa espera”, uma espera “pela realização de nossos fins”, uma “espera por nós mesmos”, uma espera “constituída não somente de esperas, mas de esperas de esperas que, por sua vez, esperam esperas”, sendo essa estrutura estratificada de esperas “a própria estrutura da ipseidade”. Como Ricoeur, Sartre é um pensador para o qual a ipseidade é marcada pela ênfase no futuro vivo. Todavia, se como observa Róbson Reis, na ontologia fenomenológica heideggeriana são *admissíveis* possibilidades existenciais que *não se efetivam*, para Sartre, é da natureza própria da possibilidade *não se efetivar jamais*. Em *O ser e o nada*, Sartre (2008) declara que a totalidade do futuro “cai no passado como futuro”, se transformando em “futuro passado”, um futuro que “*não se realiza*” jamais e que deixa um incontornável retrogosto de “decepção ontológica” (p. 182). A possibilidade futura é desejável “porque eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro” (p. 183). Essa decepção ontológica, “decepção constante” que acompanha o desejo saciado na forma de uma frustração, uma insatisfação, um ““não era mais que isso?”” se dá porque a meta do desejo é a “coincidência com o si” (p. 154), um “repouso em si”, uma “a-temporalidade da coincidência absoluta consigo mesmo” (p. 198). Essa nota melancólica já ressoava no pensamento de Sartre desde seu *Diário de uma guerra estranha*. No dia 17 de fevereiro de 1940, Sartre (2005) anotou em seus diários: “penso que a maior parte das nossas mais sutis decepções são devidas ao fato de um irrealizável nos aparecer no futuro e depois, subitamente, no passado, como realizável, e ao fato de sentirmos bem, então, que não o realizamos” (p. 437-8). O irrealizável, para Sartre, “nunca é um *objeto*”, mas “uma *situação*” (p. 448). A existência errante, em Sartre, não conhece descanso, nunca está onde deseja, jamais se sente em casa. Na ontologia fenomenológica de Sartre, a ipseidade se projeta em um futuro que está sempre em outro lugar, em uma vida que está sempre em outro lugar.

O recurso de Ricoeur ao pensamento de Sartre ficaria ainda mais limitado se aquele lembrasse que, para este, a relação entre o caráter e a promessa – entre a ipseidade e a mesmidade, portanto – é de tal natureza que, no mesmo *Diário...* se lê que “um juramento é uma confissão de desespero” (p. 235). Quem estivesse genuinamente resoluto precisaria, contra si mesmo, *prometer* o que quer que fosse? Tudo se passa como se

em Sartre, a ipseidade já nem sequer demandasse uma eventual purificação dos eventuais sedimentos de mesmidade, pois ela já sempre estaria estruturalmente *além, em outro lugar* em relação aos traços identitários e qualidades estáveis que representam o modo de permanência passiva no tempo. Sartre, contudo, não é o único exemplar de ipseidade *demasiado* pura que pode exibir as consequências problemáticas ou indesejáveis de uma purificação da ipseidade na hermenêutica do si. É possível perceber traços do que seria uma pura ipseidade nos romances de Robert Musil e Samuel Beckett.

No quarto capítulo de *O homem sem qualidades*, Robert Musil (1989) diz que em quem o senso de possibilidade prevalece sobre o senso de realidade, a realidade aparece como algo que “provavelmente também poderia ser de outro modo”, desde que o senso de possibilidades é uma legítima “capacidade de pensar tudo aquilo que também poderia ser, e não julgar que aquilo que é seja mais importante do que aquilo que não é”, fazendo com que a experiência se constitua em “teia mais sutil, feita de nevoeiro, fantasia, devaneio e condicionais” (p. 14). No arco da tensão entre a promessa e o caráter que lastreia a promessa, alguém assim pode, alega Musil, parecer “inconfiável e imprevisível no trato com as pessoas” (p. 15). Nos termos de Ricoeur (2010a, p. 279), o homem sem qualidades de Musil é sobretudo “um si privado do socorro da mesmidade”, uma “hipótese dá muito do que falar, como o demonstra a imensidão de uma obra como *O homem sem qualidades*”. Que a ipseidade pura seja uma *hipótese* é o que também percebe João Botton (2017), para quem “a ideia de uma ipseidade pura é somente uma hipótese especulativa com função bem determinada, a de fazer trabalhar ao limite a dialética da ipseidade e da mesmidade fazendo distinguir teoricamente ao máximo a primeira da segunda” (p. 124). Ainda segundo Botton, “a hipótese narrativa de uma ipseidade pura revela a radicalidade da diferença da ipseidade em relação à mesmidade” pois “enquanto todos os traços de mesmidade se dissolvem com a dissolução da unidade da composição, a ipseidade permanece marcando o lugar vazio a ser ocupado pelo sujeito, ainda que esse lugar não possa ficar vazio por muito tempo” (p. 79).

Samuel Beckett é mais célebre por sua dramaturgia do que por seus romances. *Esperando Godot* começa com a constatação “nada a fazer”. Em *Para frente o pior*, encontramos os célebres versos “tenta

/ fracassa / não importa / tenta outra vez / fracassa de novo / fracassa melhor”<sup>4</sup>. Mas é em *O inominável*, terceiro romance de uma trilogia na qual se constata um crescente desmoroamento do sentido da ação e da narração – e, conseqüentemente, da identidade pessoal dos personagens – que encontramos, já no início, o que pode ser uma genuína expressão verbal do que poderia ser uma experiência de uma pura ipseidade:

Onde agora? Quando agora? Quem agora? Sem me perguntar. Dizer eu. Sem pensar. Chamar isso de perguntas, hipóteses. Ir adiante, chamar isso de ir, chamar isso de adiante. (...) Pode ter começado assim. Não farei mais perguntas. (...) Pouco importa como isso se deu. Isso, dizer isso, sem saber o quê. Talvez não tenha feito mais que ratificar um velho fato consumado. Mas não fiz nada de fato. Parece que falo, não sou eu, de mim, não é de mim. (...) Deve haver outros expedientes. Senão seria um desespero total. Mas é um desespero total. (Beckett, 2009, p. 29)

Minha hipótese é a de que enquanto *O homem sem qualidades* de Musil permanece na nebulosa fronteira da tensão entre ipseidade e mesmidade, no caso do *Inominável* de Beckett, ultrapassamos os limites dessa tensão e descobrimos um território no qual a ipseidade, enfim, aparece sem o lastro de qualquer socorro da mesmidade. A voz narrativa do inominável beckettiano não ancora o sujeito da narração em nenhum nome ou corpo próprios, em nenhum tempo histórico ou lugar geográfico, em nenhum cenário específico. O inominável beckettiano está além de uma fronteira na qual permaneceriam o homem sem qualidades

---

4 A tradução de Ana Helena Barbosa Bezerra de Souza do texto de Beckett para o português faz a opção de traduzir o célebre adágio beckettiano da seguinte maneira: “Nunca tentado. Nunca fãlhado. Não importa. Tentar de novo. Falhar de novo. Falhar melhor” (Beckett, 2012, p. 65). A própria autora, porém, admite que a opção foi feita por razões de sonoridade (Souza, 2014, p. 98). Opto por mencionar, no texto, a versão do texto que circula na internet e é, dessa forma, mais conhecida. Utilizei essa versão como epígrafe de minha tese de doutorado (Costa, 2021c).

musiliano ou mesmo o estrangeiro camusiano, por exemplo<sup>5</sup>. Acrescento que, se compreendo bem, tanto o *sensu de possibilidades* musiliano quanto a ideia sartreana de *longa espera* indicam, para a hermenêutica do si de Paul Ricoeur, uma possibilidade interessantíssima, a saber, a possibilidade de uma concepção de identidade pessoal na qual *a ipseidade prevalece sobre a mesmidade*. O desocultamento do modelo identitário da ipseidade de sua condição eclipsada pelo modelo da mesmidade é o desocultamento de uma concepção de identidade pessoal na qual as possibilidades precedem as qualidades. Dito isso, passo ao exame de algumas interessantes possibilidades existenciais abertas pela perspectiva da precedência da ipseidade sobre a mesmidade.

### **Expectativa, intensidade e densidade**

No final de *Tempo e narrativa*, em seu esboço de uma *hermenêutica da consciência histórica*, Ricoeur reivindica para sua hermenêutica o conceito de *horizonte de expectativa*, colhido na teoria da história de Reinhart Koselleck. Segundo Ricoeur (2010c, p. 354-5), “a esperança e o temor, o desejar e o querer, a preocupação, o cálculo racional, a curiosidade, em suma, todas as manifestações privadas ou comuns que visam o futuro”. Meia década depois, em *O si-mesmo como outro*, essa noção aparecerá articulada, no contexto de sua concepção de identidade narrativa, com a noção sartreana de projeto. Diz Ricoeur:

Na compreensão de si, a *mimesis práxeos* parece só conseguir abranger a fase já passada da vida e precisar articular-se com previsões e projetos, segundo um esquema semelhante ao proposto por R. Koselleck em *Vergangene Zukunft [Futuro Passado]*, em que a dialética entre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” põe em relação a seleção dos acontecimentos narrados

---

5 Tratei do tema da ipseidade em *O estrangeiro* de Camus em *Para morrer é necessário ser alguém: a ipseidade mínima de Meursault diante do desafio romanesco* (Costa, 2020).

e as previsões pertinentes àquilo que Sartre chamava de projeto existencial de cada um. (Ricoeur, 2014, p. 172)

As noções de projeto e de horizonte de expectativas devem designar, para Ricoeur, a instância de nosso relacionamento *total* com o futuro e, portanto, com nossas possibilidades mais íntimas. É esse direcionamento para o futuro que produz a significação e a configuração retroativa do passado e da memória na narração. É mesmo curioso que Ricoeur, tão atento e rigoroso leitor da obra de Freud, não aproxime de sua visão da identidade narrativa um termo de Freud alçado ao patamar de conceito psicanalítico, a saber, o termo *Nachträglichkeit*. Uma bela exploração dele pode ser encontrado em *Reinventar a vida*, da psicanalista Daniele John.

Grosso modo, *Nachträglichkeit* pode ser traduzido como caráter retrospectivo ou *retrospectividade*. O termo designa o caráter tardio da compreensão, sua *a posteriori*-dade. Freud lançou mão desse termo para, em sua teoria da sedução, falar do *tempo do trauma*, isto é, do tempo que um sujeito precisa para *elaborar o sentido* do evento traumático que lhe acontece em um episódio remoto, no passado incompreendido e quase esquecido. No paradigma naturalista que informava a psicanálise freudiana, o fenômeno da *Nachträglichkeit*, conforme Daniele John (2015, p. 37), “é associado à obtenção de novos níveis de entendimento, de compreensão, de revisão de sentido, de elaboração”, embora sua formulação inicial estivesse “ligada simplesmente a uma maturidade orgânica que dava acesso a sensações corporais antes impossíveis de serem sentidas” Embora a noção permita pensar em um “tecer de novos sentidos que se faz ao longo do tempo, isso não quer dizer que se trate de pura criação”, diz a psicanalista, mas “do resgate e da apropriação subjetiva de uma história que já havia começado bem antes daquele sujeito existir” (p. 47). Alimentada pela expectativa concernente à projeção em possibilidades, a narrativa identitária é sempre *nachträglich*, dotada de um sentido sempre *a posteriori*. A ideia pode aparecer em uma poética nitidez por meio de algumas alegações de Milan Kundera. No começo do primeiro conto de *Risíveis amores*, Kundera (2012, p. 11) nos lembrará que “atravessamos o presente de olhos vendados, mal podemos pressentir ou adivinhar o que estamos vivendo”, e que “só mais tarde, quando a venda é retirada e



examinamos o passado, percebemos o que vivemos e compreendemos o sentido do que se passou”.

O caráter *nachträglich* da narrativa identitária é algo que não só é descrito e explicado por Ricoeur em *O si-mesmo como outro* como também é algo que, penso, já era pressentido pelo autor em *Tempo e narrativa*. No início do primeiro volume da obra, Ricoeur (2010a, p. 11) confessa ter *configurado* seu texto pensando que “o encontro entre as *Confissões* e a *Poética*, na mente do mesmo leitor, ficaria mais dramático” se “fosse da obra em que predomina a perplexidade provocada pelos paradoxos do tempo” para “aquela em que, ao contrário, prevalece a confiança” na capacidade narrativa em “fazer triunfar a ordem sobre a desordem”. *Tempo e narrativa* se desenrolam, portanto, em um espaço de tensão entre a *perplexidade* agostiniana com a experiência viva do tempo e a *confiança* aristotélica na configuração do enredo e, por meio dessa configuração, do triunfo da ordem sobre a desordem.

No enquadramento da tensão entre pares como confiança e perplexidade ou ordem e desordem, tudo se passa como se toda desordem, perplexidade e *incerteza* emergissem do horizonte de expectativas para, por meio da *capacidade* humana de produzir enredos com sentido, serem colocadas em uma ordem sempre provisória e revisável. Ricoeur não é um pensador que deseja *abolir* nem as intervenções do acaso nem as intermitências no coração na existência. Seu recurso ao pensamento de Koselleck pode nos ajudar a constatar a importância da expectativa como *experiência viva*: se *Tempo e narrativa* é um confronto com a perplexidade agostiniana por meio da confiança aristotélica, o conceito de *horizonte de expectativas* intensifica o polo da perplexidade, especialmente se pensarmos que Koselleck é, em certo sentido, *mais agostiniano que Agostinho*. Em *Estratos do tempo*, Koselleck (2014, p. 232) nos diz que “em primeiro lugar, existem (...) um passado presente e um futuro presente, aos quais corresponde um presente presente, seja este concebido como algo que se dissolve num ponto ou como algo que abarca todas as dimensões”, que em segundo lugar, existe – já que todo presente se estende simultaneamente para a frente e para trás – um presente passado com seus passados passados e seus futuros passados” e, por fim, que “em terceiro lugar, existe um presente futuro com seu passado futuro e seu futuro futuro”. Koselleck é um pensador para o qual, por-

tanto, o tríplice presente agostiniano ganha novos estratos e dimensões. Essa similitude entre Agostinho e Koselleck é constatada pelo próprio Ricoeur (2007, p. 312), quando este diz, em *A memória, a história, o esquecimento*, que “o paralelismo entre o par horizonte de expectativa e espaço de experiência e o par presente do futuro e presente do passado é marcante”. Tendo isso em mente, compreendemos melhor algumas das últimas palavras de Ricoeur em *Tempo e narrativa*. Ricoeur (2010c, p. 460) dirá que “é preciso reconhecer que a narrativa não é tudo e que o tempo se diz também de outro modo, porque, também para a narrativa, ele continua inescrutável”, bem como que “o mistério do tempo não equivale a um interdito que pesa sobre a linguagem” mas, pelo contrário, “suscita, antes, a exigência de pensar mais e de dizer de outra forma” (p. 463). Mistério inescrutável, a experiência viva do tempo é a experiência viva das possibilidades por meio das quais alguém se define em cada presente vivo considerado. Não fosse o fluxo perpétuo desse mistério, incidindo como uma neblina que vem do futuro para o presente, a existência humana seria insípida e inodora como a dos entes meramente subsistentes que descansam perpetuamente, aquém do tempo, em um modo de ser que consiste na mera exibição da própria essência. Se a existência humana fosse apenas qualidades sem possibilidades, apenas ordem sem desordem, sem perplexidade ou incerteza, não seria, em suma, *humana*.

Estamos nos reaproximando do tema com o qual iniciei a presente reflexão, a saber, o tema da *romantização* do cotidiano. Engrosso o coro de quem não se satisfaz com o termo “romantização” e, penso, há expressões melhores para designar o tipo de *imersão no presente vivo* pelo qual se clama em redes sociais. Uma delas se encontra em *Tempo e narrativa* e é utilizada para designar a *experiência da eternidade* tal como descrita por Agostinho, a saber, o que Ricoeur (2010, p. 14) chama de “*intensificação* da experiência do tempo”. Longe de seus pressupostos metafísicos ou teológicos, a subida da alma até Deus pode ser descrita fenomenologicamente não mais necessariamente como uma *transcendência* mas, talvez, alternativamente, como uma *rescendência*, um mergulho no nível mais íntimo e constitutivo da consciência íntima do tempo. Haveria, portanto, uma *qualidade mística* típica das experiências intensas que desafiam qualquer tipo de verbalização. Seja a *náusea* ou

o *maravilhamento*, há já sempre disponível para os seres humanos um estrato de experiências de qualidade especialmente intensa.

Outra bela expressão por meio da qual se pode designar essa imersão no presente vivo pode ser encontrada em *A cortina*, de Milan Kundera (2006), onde o romancista fala da *beleza de uma súbita densidade da vida*. Analisando o recurso que Dostoievski faz das *cenar* em seus romances, Kundera constata um paradoxo: tentando “conservar toda a verossimilhança da prosa da vida”, no texto do romancista russo, a cena tende sempre a ficar “tão rica em acontecimentos, tão transbordante de coincidências, que perde o caráter prosaico e a verossimilhança” (p. 24-5). Porém, essa teatralização das cenas por Dostoievski encerra em si uma profunda sabedoria, pois “esse acúmulo de acontecimentos, com tudo o que possa ter de excepcional e de quase impossível, é antes de tudo fascinante” e, quando acontece em nossa vida, “nos deslumbra”, “nos encanta”, “torna-se inesquecível” porque “reflete uma beleza toda especial, beleza muito rara” que “cada um de nós conheceu ou pelo menos pressentiu na própria vida” (p. 25). Presumindo um arco de tempo um pouco maior do que o dos instantes intensos – a saber, o das *cenar* ou, eventualmente, dos *episódios* – Kundera coloca em relevo uma *qualidade estética* do presente vivo, especialmente quando essa beleza da súbita densidade se dá de modo menos *programado* do que *casual*.

Por fim, para um enquadramento mais geral dessas experiências privilegiadas, retomo a leitura que, em *O tempo e o cão*, Maria Rita Kehl faz de Walter Benjamin. Trata-se da interessantíssima distinção entre *Erlebnis* e *Erfahrung* ou, em português, entre *experiência* e *vivência*. Segundo Kehl (2009), *Erlebnis* é o que é conscientemente experimentado, que “produz sensações e reações imediatas mas não modifica necessariamente o psiquismo”, produz a “impressão de tempo vazio”, são vivências que “representam uma dimensão empobrecida da vida do espírito” (p. 160). A *Erfahrung*, por sua vez, é “passível de transmissão”, se constitui como “um saber que pode ser passado adiante e que enriquece o vivido não apenas para aquele a quem a experiência é transmitida, mas também para aquele que a transmite” de modo que “é no ato da transmissão que a vivência ganha o estatuto de experiência” (p. 162). A *Erfahrung*, portanto, presume todo o círculo hermenêutico da *mimesis* de *Tempo e narrativa*, por meio da qual Ricoeur estabelece que

a narrativa só recebe seu derradeiro acabamento na leitura. Por meio desse conceito podemos concluir, portanto, que mesmo as experiências mais intensas e densas clamam por narração e só recebem genuíno acabamento na partilha comunicativa. Não deve parecer casual, aliás, que em *Teoria da interpretação*, Ricoeur nos fale da comunicação em termos muito assemelhados àqueles que comparecerão designando o tempo em *Tempo e narrativa*. Se o tempo é mistério inescrutável, a comunicação é, segundo Ricoeur (2013, p. 50), “enigma” e “milagre”. A perspectiva, no nosso *horizonte de expectativas*, do enigmático milagre da comunicação do que mais denso e intenso nos ocorre é o que torna *vivo* o outro polo das instâncias formais koselleckianas, a saber, o *espaço de experiência*.

Após tais considerações sobre a pertinência da perplexidade da experiência viva do tempo por meio da ênfase em suas possibilidades *intensas e densas* e que *clamam por partilha comunicativa*, passo ao exame das razões pelas quais porque, do ponto de vista comunicacional e narrativo, também temos alternativas ao apelo de *romantização*.

### **Nossas vidas dariam romances?**

Em um romance intitulado *A vida está em outro lugar*, Milan Kundera nos oferece essa interessante e provocativa digressão:

Do mesmo modo que a sua vida, leitor, é determinada pela profissão ou o casamento que tenha escolhido, este romance é limitado pela perspectiva que nos é oferecida do nosso posto de observação, de onde só se pode ver Jaromil e sua mãe, enquanto os outros personagens só podem ser vistos se aparecem na presença dos dois protagonistas. Escolhemos o nosso observatório como o leitor escolheu o seu destino, e a nossa escolha é da mesma forma irremediável.

Mas todos lamentam não poder viver outras vidas além da única existente; também você, leitor, gostaria de viver todas as suas virtualidades não realizadas, todas as suas vidas possíveis (...). Nosso romance é como você, leitor.

Também ele gostaria de ser outros romances, o que poderia ter sido e não foi. (Kundera, 1991, p. 322)

O tema evocado por Kundera nessa passagem é um daqueles temas de mais ampla disseminação cultural na compreensão ordinária dos indivíduos e grupos humanos. É o tema do poema *The road not taken*, de Robert Frost<sup>6</sup>. É também o tema de *Missing out: in praise of the unlived life*, do psicanalista Adam Philips (2012). Trata-se, em suma, da perpétua presença dos caminhos não percorridos e das escolhas não realizadas, dos futuros que ficaram no passado e das vidas que restaram em outro lugar. É um tema do qual, penso, Ricoeur (2010c, p. 368) se aproxima significativamente quando, no final de *Tempo e narrativa*, nos convida a “reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas”, “lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo”, “resistir ao encolhimento do espaço de experiência”, pensar “contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário”, a “tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada”. Conforme observa François Hartog (2003, p. 33), Ricoeur nos convida a “reabrir o passado” e “olhá-lo como um conjunto de passados que foram uma vez futuro possível”. Penso que essa *reabertura do passado* está intimamente relacionada com a possibilidade da intensidade e da densidade da experiência viva do presente, uma experiência que clama por um tipo de narração muito especial e que, com Milan Kundera, Maria Rita Kehl e René Girard, contra a tendência de romantização, vou chamar de narração *romanesca*.

---

6 Não tenho condições de oferecer uma interpretação do poema nem, tampouco, uma tradução de seus versos. Partilho as quatro quintilhas do poema aqui, em seu original, em inglês: “Two roads diverged in a yellow wood / And sorry I could not travel both / And be one traveler, long I stood / And looked down one as far as I could / To where it bent in the undergrowth; / Then took the other, as just as fair, And having perhaps the better claim, / Because it was grassy and wanted wear; / Though as for that the passing there / Had worn them really about the same, / And both that morning equally lay / In leaves no step had trodden black. / Oh, I kept the first for another day! / Yet knowing how way leads on to way, / I doubted if I should ever come back. / I shall be telling this with a sigh / Somewhere ages and ages hence: / Two roads diverged in a wood, and I— / I took the one less traveled by, / And that has made all the difference.”

Penso que para que o passado esteja sempre aberto a ressignificações retrospectivas, é necessário ter em mente o que, em *A insustentável leveza do ser*, nos diz Milan Kundera (1995, p. 14), a saber, que “tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado”. Esse sentimento ou atmosfera afetiva de incerteza existencial tem o potencial de cancelar a demanda de romantização e de excesso de sentimentalismo com a qual somos, todos os dias, bombardeados em redes sociais, meios de comunicação e na linguagem do marketing, da publicidade e da propaganda e por meio da qual se insiste que, *no fim, tudo vai dar certo* “especialmente se você, por exemplo, se tornar *protagonista* da própria vida. Esse tipo de demanda é do mesmo tipo daquilo que Kundera chamou de *kitsch* e que, em um enquadramento cultural, produziu a figura do *homo sentimentalis*. O *kitsch* é concebido por Kundera (2006, p. 52) como um “véu rosa jogado sobre o real”, como uma “exibição despudorada do coração que não para de se emocionar”. Apresentando distintas camadas nas quais se constitui o *kitsch*, Kundera (1995, p. 253) alega que “o faz nascer, uma após a outra, duas lágrimas de emoção. A primeira lágrima diz: como é bonito crianças correndo no gramado!” enquanto “a segunda lágrima diz: como é bonito ficar emocionado, junto com toda a humanidade, diante de crianças correndo no gramado!”. O *kitsch* presume, portanto, uma atenção reflexiva e por meio da qual opera a conceitualidade e o imaginário prévios de uma visão de mundo adocicada e excessivamente sentimental. Eis a essência do que, em *A imortalidade*, Kundera (1998, p. 191) chamada de *homo sentimentalis*, isto é, não “uma pessoa que experimenta sentimentos (porque todos somos capazes de experimentá-los), mas como uma pessoa que os valorizou”, pois “desde que o sentimento seja considerado como um valor, todo mundo quer experimentá-lo; e como todos nós temos orgulho de nossos valores, é grande a tentação de exibir nossos sentimentos”. Mais uma passagem deste romance deixa bastante claro que a romantização da existência tem a característica de uma *decisão*, de uma *projeção em possibilidades* do tipo que integra e sintetiza os domínios por meio dos quais uma existência se realiza e se expressa:

O sentimento surge em nós à nossa revelia e muitas vezes com nosso corpo se defendendo. Do momento que queremos experimentá-lo (assim que decidimos experimentá-lo, como Dom Quixote decidiu amar Dulcinéia), o sentimento não é mais sentimento, mas imitação de sentimento, sua exibição. Aquilo que geralmente chamamos de histeria. É por isso que o *homo sentimentalis* (em outras palavras, aquele que instituiu o sentimento como valor) é na realidade idêntico ao *homo hystericus* (Kundera, 1998, p. 192)

A aproximação entre sentimentalismo e histeria pode encontrar respaldo nas reflexões da psicanalista Maria Rita Kehl. Para a psicanalista, “todo neurótico é uma espécie de romancista de sua própria vida”, pois mesmo que “não escreva concretamente nenhuma linha em papel ou computador”, o neurótico está sempre “costurando sua história, explicando sua vida, tentando dar sentido ao sintoma, amarrar o futuro no passado, o começo no fim”, em perpétua atividade de “escrever mentalmente a narrativa da qual ele é, claro, o personagem principal”<sup>7</sup>. Em um artigo intitulado “*Minha vida daria um romance*”, Kehl (2001, p. 83) fala das possibilidades de abandonar a “pretensão neurótica de tudo saber e tudo dizer sobre si” e de “tentar deter no tempo o movimento errático da vida”. A narrativa da existência poderia ser, portanto, “uma ficção mais imprecisa, cheia de elipses, que suporte os enigmas em vez de tentar esclarecê-los todos” e os sujeitos já não estariam tão submersos na condição de “personagens dos romances de suas próprias vidas” revoltados, “inconformados com a finitude de suas trajetórias individuais, obcecados por deter no tempo e na memória todos os detalhes de uma vida que não faz sentido” (p. 84). Em *Ética e técnica*, Kehl (2007, p. 374) menciona o “ganho em leveza” de uma existência menos zelosa da “integridade narcísica”, menos temerosa das “manifestações do inconsciente”,

---

7 As palavras de Kehl podem ser encontradas no texto “*Peixe de bicicleta*”, publicado na *Folha* no dia 04 de maio de 2002, que pode ser encontrado no seguinte link: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0405200214.htm> (acessado em 1º/07/2022).

na qual alguém pode “levar menos a sério suas pretensões e deixar de se torturar por seus tropeços”. O gênero narrativo mais intimamente próximo dessa existência seria, para a psicanalista, não o *romance*, mas o *conto*.

Tanto Kehl (2018, 2001), quanto Ricoeur (2010b) e Kundera (2017, 2006, 1988) enfatizam a íntima relação entre a história das transformações da estética da narrativa de ficção e a história das sucessivas formas de configuração da subjetividade. De modo ainda mais franco, essa relação é explorada em *Mentira romântica e verdade romanesca*, por René Girard (2009). Para os fins da presente reflexão, é singularmente especial a tese girardiana de que “somente os romancistas revelam a natureza imitativa do desejo” (p. 38). Essa é a própria *verdade romanesca*, a verdade ensinada por todos os genuínos romancistas desde Cervantes, passando por Flaubert e chegando até Kundera, a saber, a de que *de saída e na maioria das vezes*, nossos propósitos aparentemente mais íntimos e pessoais são, na verdade, imitações dos propósitos de outras pessoas. A tese de Girard cancela de saída a possibilidade daquilo que os existencialistas “especialmente Sartre” chamaram de *autenticidade*. Se para Sartre sempre estamos condenados à uma liberdade compreendida como “insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe” (p. 544), para Girard (2009, p. 83), “escolher nunca passará de escolher um modelo para si e a liberdade verdadeira está localizada na alternativa fundamental entre modelo humano e modelo divino”. Na opinião de Larmore (2008, p. 61), “nenhum outro pensador se encarniçou tão impiedosamente e com tanto êxito em demonstrar nesse sentido a impostura da autenticidade”. A autenticidade enquanto ideal de um sujeito autor de si mesmo é uma das formas mais bem acabadas da mentira romântica por excelência. A presença da alteridade na posição do modelo mediador dos nossos mais profundos propósitos é notoriamente compatível com a visão de Ricoeur (2014, p. 114) sobre a literatura como laboratório e propedêutica para a ética. Ainda em *A metáfora viva*, em seu sétimo estudo, Ricoeur (2000, p. 350) se pergunta se não é função da poesia, afinal, “fazer nascer outro mundo”, “um mundo outro que corresponda a outras possibilidades de existir, a possibilidades que sejam os nossos mais próprios possíveis”, um “mundo virtual no qual



seria possível habitar”. Um mundo, enfim, no qual se possa estar em casa porque a vida já não estaria em outro lugar.

Se com Musil descobrimos que uma pessoa com forte *senso de possibilidade* vive em um nevoeiro feito de *fantasia, devaneio e condicionais*, Ricoeur (2014, p. 195) nos fala da “nebulosa de ideais e sonhos” que alimenta e vivifica nosso presente. A *Erfahrung*, em sua riqueza que clama por partilha comunicativa, é mais do que a mera *Erlebnis* sensorial e que compõe aquilo que, com muito acerto, David Carr (2016, p. 236) chamou de “estática” e “ruídos irrelevantes”, ou seja, os momentos banais sobre os quais incidirá o apelo de romantização, com suas fórmulas que valorizam, de modo desmedido, o sentimento como um valor. Portanto, onde a demanda de romantização do cotidiano incide com um ideal neurótico de protagonismo, a visão de mundo romanesca mantém lucidas as expectativas e abertas as experiências. Onde a vida romantizada planifica e simplifica a experiência por meio da valorização desmedida do sentimento, a visão de mundo romanesca *complexifica e singulariza* uma existência pessoal envolvida com as possibilidades mais próprias de alguém, na tensão viva entre o sonho, o devaneio e a compreensão retrospectiva oferecida pela narração de uma existência, narração por meio da qual uma existência adquire o tipo de identidade que pode ter, a saber, uma identidade *pessoal*.

### **Uma visão de mundo romanesca ontologicamente comprometida com a prosa da vida**

Neste último momento, quero retomar o enquadramento da problemática filosófica oferecida em *Heidegger and Sartre*, por Joseph Fell (1979). Já mencionei que o autor nos convida para uma *luta contra a ontologia da mera subsistência* (p. 115, 128, 202) e ao asseguramento, pelo pensamento, de uma *comunidade precedente de natureza entre fatores* (p. 56, 90, 114-5, 121-2, 163-4, 182-3, 419) aparentemente inconciliáveis e radicalmente separados. Um outro tema que aparece com relevo em suas análises é o da *vingança contra o tempo* (p. 181, 183, 242, 358, 424), isto é, a busca do incondicionado metafísico por meio do qual toda a finitude estaria desde sempre redimida. Para o autor, “não é exagero dizer que as aparentes complexidades” das “investigações ontológicas”

de Heidegger e Sartre “resultam na questão crítica da orientação futura de nossa civilização” (p. ix). Desse modo, o livro de Fell se encerra com o delineamento de dez orientações para a orientação de quaisquer ontologias fenomenológicas futuras. A luta contra a ontologia da mera subsistência, o fim do desejo de vingança contra o tempo e o asseguramento de uma comunidade de natureza entre distintos fatores são elementos de um programa de enfrentamento filosófico do niilismo. Se Fell só via esperança do enfrentamento filosófico do niilismo por meio da ontologia fenomenológica, penso que a antropologia filosófica de Ricoeur já parte, de saída, de uma perspectiva que assume os desafios colocados por Fell. Para desenvolver minha hipótese, recorro ao belo texto de Fell. Diz este autor:

O que você busca está perto, não importa onde você esteja. Não importa onde você esteja, você está essencialmente no mesmo lugar. Você estava nesse lugar quando estava em terra estrangeira, mas também estava nele quando estava em casa. No entanto, talvez seja menos provável que você reconheça aquele lugar em terras estrangeiras, porque você abandonou seu lar justamente por não reconhecer este lugar. Em outras palavras, é porque originalmente o lugar pareceu distante quando estava perto que alguém, viajando para longe, buscou dele se aproximar. (Fell, 1979, p. 212)

Subtitulado *Um ensaio sobre Ser e Lugar*, o livro de Fell é também, entre outros méritos, um grande elogio da sofisticada noção de “lugar” [*Ort*] apresentada pelo Heidegger tardio. Segundo Fell, Heidegger propõe a recuperação filosófica de um lugar originário do qual, progressivamente, a tradição metafísica se esqueceu. Desde a partição platônica entre a transcendência e a imanência, a explicação dedutiva e sistemática da realidade eclipsou, segundo Fell (1979), a experiência do espanto, do maravilhamento com a “maravilha das maravilhas”, a saber, o fato de que “há entes em vez de nada” (p. 226). Nesse lugar originário, o pensamento descobre que as instâncias que se relacionam em uma tensão aparentemente insuperável estão, na verdade, já sempre articu-

ladas, havendo entre elas uma comunidade de natureza precedente ao aparecimento de um semblante de tensão insolúvel. Filosofias dualistas e presas ao paradigma do sujeito e do objeto, como as de Sartre, tornam insuperável o mal-estar porque fazem trincheira na agonia da tensão, sem aceder ao âmbito originário no qual há comunidade de natureza entre os opostos.

No desenvolvimento da presente reflexão, lancei mão de uma série de autores – Koselleck, Sartre, Beckett, Musil – para intensificar o desafio à hermenêutica do si e sugerir que é precisamente onde ela mais é desafiada é que ela mais mostra suas valências. Tentei, por meio desses autores, mostrar como a perplexidade pode vivificar a experiência sem cindir a ordem oferecida pela narrativa. Pretendo, enfim, mostrar como a hermenêutica do si de Paul Ricoeur pode ser um convite para uma visão romanesca de mundo na qual a pessoa se define – isto é, de *identifica* –, sempre, pela tensão entre as suas *possibilidades mais próprias* e aquilo que Jacques Lacan (1998, p. 439) chamou de “história de uma vida vivida como história”. Penso que é uma passagem pelo enquadramento das problemáticas de Joseph Fell permite a visualização disso. Examinarei o pensamento de Ricoeur nesses três tópicos: *luta contra ontologia da mera subsistência, comunidade de natureza e vingança contra o tempo*.

*A luta contra a ontologia da mera subsistência*: conforme Fell (1979, p. 223), “para essa ontologia, o que existe são entidades-em-si-mesmas não-referenciais e, além disso, nada”. Nessa ontologia, só há corpos, objetos ou coisas meramente físicas, dotadas de propriedades intrínsecas e localizáveis em um sistema de coordenadas espaço-temporais. Em suma, a ontologia da mera subsistência opera em um plano que é precisamente aquele em que alguém vai parar quando é assolado pela experiência da angústia. A separação platônica e dualista da realidade em transcendência e imanência preparou, em longo prazo, o niilismo da cultura ocidental na qual a ontologia hegemônica, simultaneamente como “astrofísica e microfísica se afasta da Terra com impulso crescente, buscando a origem do ser na origem superteleoscópica do cosmos e buscando a natureza do ser em partículas submicroscópicas – enquanto a própria Terra é deixada em crise ecológica” (p. 207). Assim, se “metafísica é angústia e a aventura de superar a angústia” (p. 107),

a hegemonia da ontologia da mera subsistência é a consumação dessa metafísica enquanto niilismo.

Ricoeur está muito longe do discurso heideggeriano, às vezes desmedidamente antipático ao domínio das ciências naturais, chegando a dizer que a expressão “tempo vulgar”, usada por Heidegger para planificar o tempo da física e o da experiência cotidiana, “passa a parecer ridícula, considerando-se o tamanho dos problemas que a orientação, a continuidade e a mensurabilidade do tempo colocam para a ciência” (2010c, p. 153). Todavia, Ricoeur também é implacável com o reducionismo naturalista que pretende deduzir o domínio propriamente humano de estratos meramente físicos, químicos e biológicos. Em *O si-mesmo como outro*, lê-se, por exemplo, Ricoeur (2014, p. 136) dizendo que “o *cérebro* difere de várias partes do corpo, e do corpo inteiro enquanto experiência integral, pelo fato de estar despojado de qualquer estatuto fenomenológico, portanto do traço de pertencimento meu”, de modo que “a expressão ‘meu cérebro’ não significa nada, pelo menos diretamente”. Em *A memória, a história, o esquecimento*, a ideia tem seus contornos reforçados e Ricoeur (2007, p. 430) dirá que se o cientista se permite dizer que segura algo com as mãos e compreende algo com o cérebro, porém, “para o filósofo, não há paralelo entre as duas frases”. O cérebro, portanto, não é o *lugar que habita* uma pessoa na antropologia filosófica de Ricoeur. Desse modo, se em *O si-mesmo como outro* Ricoeur honra os experimentos de pensamento de Derek Parfit sobre o cérebro e a identidade pessoal ao *enfrentá-los* e recorre à teoria da referência identificadora de Peter Strawson pelas vantagens que proporciona diante da intimidade dos acontecimentos mentais no cartesianismo (p. 10), porém, a *questão da ipseidade* exige mais do que a ontologia de inspiração analítica, com seus particulares básicos, parece poder oferecer. Se a ipseidade está para a existência assim como a mesmidade está para a subsistência, a antropologia filosófica de Ricoeur é uma *luta contra a ontologia da mera subsistência* no sentido de que uma pessoa, em seu modo de ser próprio, exige um registro discursivo no qual a personalidade seja apreendida na tessitura de sua especificidade ontológica.

*Comunidade de natureza entre fatores antagônicos*: é em um conceito colhido por Heidegger no idealismo alemão que Fell (1979, p. 221, 372-4) identifica a possibilidade de estabelecimento das bases de supe-

ração de um dualismo inevitavelmente niilista, a saber, o conceito de *identidade-e-diferença*. Trata-se de um lugar originário onde os opostos, superficialmente articulados por oposição, aparecem sobretudo articulados, mais do que por oposição. No horizonte da antropologia filosófica de Ricoeur, entendo que uma identidade desse tipo se estabelece precisamente entre a *experiência viva das possibilidades mais próprias* e a *história de uma vida vivida como história*. Em termos mais simplórios, é possível falar em termos de *identidade entre existência e narrativa*. Dado que esse debate possui sua própria história, passo para uma sumária recapitulação dela.

Para Alasdair MacIntyre (2001, p. 356), “as histórias são vividas antes de serem contadas” e “é porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas”, “porque entendemos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma da narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas”. Na mesma direção vai o pensamento de David Carr (2016, p. 230), para quem “a narrativa não é apenas uma maneira bem sucedida de descrição dos eventos”, mas “sua estrutura é inerente aos próprios eventos”, não uma “distorção forma dos eventos relatados”, mas “uma extensão de uma das suas características principais”. Para este último, Ricoeur daria muita ênfase a perplexidade agostiniana em detrimento da ordenação poética aristotélica e terminaria, no concernente a narrativa, demasiadamente próximo de autores como Louis Mink e Hayden White. De fato, se vamos ao texto do nosso hermeneuta francês, podemos ficar desconcertados com algumas passagens, nos perguntando se é mesmo ele quem diz isso ou se está citando trechos de *A náusea*, de Sartre<sup>8</sup>. Lê-se, em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur (2014, p. 171) dizendo que “nada na vida real tem valor e começo narrativo”. Todavia, se podemos operar com uma ideia de identidade profunda, enquanto articulação íntima, entre pares de opostos antagônicos – em termos ricoeurianos, uma *concordância profunda entre concordâncias e discordâncias superficiais* – são Carr e MacIntyre que não tiram vantagem da relação superficialmente tensa entre existência e narração justamente

---

8 Realizei uma comparação mais detida entre as teses apresentadas por Sartre em seu romance e as posições hermenêuticas e narrativistas de Ricoeur em *Novos começos, situações privilegiadas e momentos perfeitos: as fragilidades do antinarrativismo de Antoine Roquentin* (Costa, 2021b).

por não reconhecê-la. Por identificarem existência e narração muito rapidamente, Carr e MacIntyre perdem a chance de descobrir o que só se pode descobrir por meio da investigação dessa tensão em uma *via longa* da hermenêutica. Penso que o âmbito em que se reconhece essa profunda e discreta identidade entre existência e narração é o âmbito do que Ricoeur chamou de círculo da *mimesis*. As narrativas seriam incompreensíveis, segundo Ricoeur (2010a, p. 108), se não configurassem o que “na ação humana, já faz figura”. Se o tema por si mereceria uma exploração muito mais consequente e demorada do que a que ofereço, me reservo ao direito de indicar os trabalhos recentes de Benjamin Roth (2017, 2014). Operando com a noção heideggeriana de *projeção* e com o conceito de “ponto de vista errante” da fenomenologia da leitura de Wolfgang Iser, Roth oferece o que pode ser uma poderosa metáfora axial para a hermenêutica do si, a saber, a de uma pessoa que, antes de ser protagonista ou autora de sua própria narrativa é, sobretudo, leitora da própria existência<sup>9</sup>.

*O fim da vingança contra o tempo*: se a metafísica e seu desdobramento niilista é, conforme Fell (1979, p. 181) uma “raiva violenta” por “libertar o homem de suas condições mortais-temporais” e situá-lo em uma “região de *pura* possibilidade”, nesse sentido, a filosofia de Ricoeur não pode ser senão uma grande *reconciliação* com o tempo por meio da narração. No pensamento de Ricoeur, o tempo se torna humano ao ser narrado e a existência se torna pessoal por meio da narrativa. Na antropologia filosófica de Ricoeur, como diz o título de um de seus mais belos textos, a *vida é uma narrativa em busca de narrador*. Como alguém em atitude de flerte, a vida clama por narração e, ao mesmo tempo dela se evade, se esquivando do enquadramento em palavras. “É precisamente em razão do caráter evasivo da vida real”, diz Ricoeur (2014, p. 173), “que temos necessidade do socorro da ficção para organizá-la retrospectivamente após os acontecimentos, mesmo que seja preciso considerar revisável e provisória toda e qualquer figura de enredo extraída da ficção ou da história”. Uma filosofia que se abre ao provisório e ao revisável e

---

9 Explorei a hipótese dessa nova metáfora axial para a hermenêutica do si em *A vida como perpétuo nascunho à espera de releitura e reelaboração: uma variação sobre a hermenêutica do si de Paul Ricoeur* (Costa, 2021a).

que tem a coragem de fazer exortações – como a da última página de *A memória, a história, o esquecimento* (2007, p. 507) – ao “inacabamento” é certamente uma filosofia que fez as pazes com o tempo. Nessa mesma perspectiva, quero retomar uma ideia de Jean Greisch (2013), para quem o pensamento de Ricoeur promove um tipo de sabedoria prática que é capturada por uma expressão de Milan Kundera, a saber, a *sabedoria da incerteza*. Tal sabedoria implicaria em uma vitória do impulso de compreender sobre o impulso de julgar. Nessa perspectiva, hermenêutica e visão de mundo romanesca se irmanam e parecem conspirar para aquilo que Kundera chamou de *conversão antilírica*. Segundo Kundera (2006, p. 86), a conversão antilírica é “uma experiência fundamental no *curriculum vitae* do romancista”, na qual, “distanciado de si mesmo, vê-se de repente à distância, surpreso de não ser aquele por quem se tomava”, e depois da qual “saberá que nenhum homem é quem acha que é, que esse mal-entendido é geral, elementar, e projeta sobre as pessoas [...] a doce iluminação do cômico”, essa “recompensa, discreta e preciosa, de sua conversão”. Se, conforme Ricoeur (2010b, p. 269), o romance nasceu da destruição de uma “*distância épica*” e, conforme Fell (1979, p. 92), a ontologia fenomenológica frequentemente tem um semblante de “drama cósmico”, Kundera (2017) nos lembra “da coexistência perpétua do banal e do dramático sobre o qual nossas vidas estão fundamentadas” (p. 137). Essa coexistência do banal e do dramático é o próprio tecido da *prosa* da existência e, nesse sentido, o romance, enquanto arte específica, pode guiar nossa visão de mundo “porque a descoberta da prosa é sua missão ontológica, que nenhuma outra arte senão ele mesmo pode assumir inteiramente” (p. 139). A sabedoria romanesca da incerteza só pode ser filosoficamente acolhida por uma perspectiva que, segundo Gadamer (2012, p. 343), se caracteriza por sempre “deixar algo permanecer incerto”, a saber, a hermenêutica filosófica. E é em uma visão hermenêutica e romanesca sobre a existência que pode medrar uma antropologia filosófica orientada por uma noção de pessoa definida como a tensão de duas instâncias às vezes tão aparentemente distintas quanto, no fundo, intimamente ligadas, a saber, as possibilidades fixadas no horizonte das expectativas e as histórias narradas pela compreensão sempre retroativa. Se o horizonte de expectativas é coberto por uma neblina ou mesmo se o percorremos com uma venda sobre nossos olhos,

nesse caso, é “isso que faz”, conforme Kundera (1995, p. 14), “com que a vida pareça sempre um esboço”. *Mesmo um esboço já é uma narrativa*. Mesmo que o revisemos, reelaboremos e ressignifiquemos, essa revisão, essa reelaboração, essa ressignificação incidirá sobre um segmento de tempo que poderá ter sido *vivido como história*. Como observa Charles Larmore (2008, p. 255), “todo segmento de vida se assemelha a um curto romance”. Curto ou longo romance, conto, episódio, cena densa ou instante intenso, a existência pessoal tem sempre, em potência, uma qualidade narrativa a ser exibida de modo incandescente por meio da revitalização da experiência viva das possibilidades mais íntimas.

A experiência viva de viver a vida como história, diferentemente da mera romantização do cotidiano, faz com que a relação entre a *espera de esperas que esperam esperas* por meio da qual nos relacionamos com o futuro e a compreensão *nachträglich* e narrativa com a qual nos relacionamos com o passado *intensifique e torne denso* o tríplice presente da experiência viva. Se a superação de uma sonâmbula errância dispersa por uma experiência viva, intensa e densa está sempre mais ou menos disponível, é porque ao menos eventualmente a vida não está em outro lugar, porque ao menos eventualmente o que você busca está perto, não importa onde você esteja.

### **Considerações finais**

Se nossa época clama pelo reconhecimento da existência como uma *benção* que se deve honrar com *protagonismo e romantização* do cotidiano, isso tem mais importância pelo tipo de desejo que indica do que pelo modo eventualmente *kitsch* que esse desejo assume. Conforme observa Fell (1979, p. 226), o Heidegger tardio enfatiza “a maravilha das maravilhas” que é o fato de que “há entes em vez de nada”, esse *presente dado* – esse *lugar* de aparecimento de entes – ao qual se deve “gratidão”. Se a ideia de protagonismo flerta com um tipo de autenticidade exemplarmente romântica por meio da qual se introduz o risco do modo de existência histórico e sentimental, isso não significa que não existam



outros modos de administrar nosso *desejo de viver belas histórias*<sup>10</sup>. A qualidade narrativa de uma existência pessoal pode assumir uma forma *romanesca e antilírica*, por meio da qual o banal e o dramático da prosa da vida possam aparecer tanto sob a doce iluminação do cômico quanto em sua beleza da súbita densidade. É disso que Fell (1979, p. 425) pensa se tratar, afinal, a missão da ontologia fenomenológica: “reconhecer e honrar os compromissos prévios de alguém, por mais comuns e banais que sejam”<sup>11</sup>. Essa fórmula – precisamente as últimas palavras do livro de Fell e que ensejaram o título de um livro em sua homenagem –, me parece, define o espírito e a missão tanto da arte do romance de Kundera quanto da hermenêutica e da antropologia filosófica de Paul Ricoeur. Trata-se, no fim das contas, de reavivar, de um modo tão sóbrio quanto vivo, nosso *lugar comum e banal* como o lugar de desocultamento do presente vivo, nosso como lugar privilegiado, o lugar onde pode florescer e vicejar nosso desejo de viver belas histórias, histórias que podem ser

---

10 A expressão “desejo de viver belas histórias” é o título de minha tese de doutorado, defendida em 2021, sob orientação do professor Noeli Dutra Rossatto. Por meio dela, tento designar uma variação daquilo que Sartre (2008), em *O ser e o nada*, chamou de *desejo de ser*. Se o desejo de ser assume, em Sartre, o desejo de posse de identidades pessoais, práticas e sociais, uma aproximação desse conceito com a hermenêutica narrativista de Ricoeur permite que se observe que muitas vezes esse desejo assume a forma de aquisição de identidade por meio do percurso por histórias. O conceito fica parcialmente completo no final da segunda parte do texto da tese, recebendo seu acabamento na quarta parte, quando introduzo a ideia, de Milan Kundera, de que os seres humanos se guiam na existência sobretudo por um imperativo *estético*. Desse modo, frequentemente desejamos ter identidades narrativas e, além disso, que essas narrativas sejam belas.

11 Joguei, nas duas últimas citações de Fell, com as valências próprias das línguas portuguesa e inglesa. Traduzi *gift* por *presente* e *commonplace* por *comum e banal*. *Gift*, a rigor, é o presente que se recebe, o dom, e não a dimensão temporal. Optei pela palavra “presente” porque ela captura ambos os sentidos e, desse modo, permite a vinculação entre a graça ou benção do haver entes para a compreensão quanto o tecido temporal do desvelamento que condiciona a possibilidade desse “haver”. No caso de *commonplace*, a expressão – que, conforme afirmei, foi parar no título de *Commonplace commitments*, livro organizado em homenagem a Joseph Fell – a expressão *comum e banal* parece necessária para indicar uma ambivalência da palavra em inglês, a saber, a de que esses lugares são comuns no sentido de serem partilhados mas, também, no sentido de serem ordinários e banais, como é ordinária e banal grande parte do tecido de nossas vidas.

romanescas em vez de românticas. Ao emoldurar nossa vivência em uma forma *kitsch* de fantasia pré-fabricada, a romantização opera do mesmo modo que as perspectivas filosóficas que impedem o desocultamento do *ipse*, frequentemente eclipsado pelo *idem* e condenado ao existir em uma ontologia da mera subsistência, na qual a ipseidade não se desvencilha da mesmidade e a existência jamais emerge como existência *peçoal*. A experiência só pode ser intensa e densa se permitirmos que cintilem em sua incandescência, na nebulosa de sonhos que paira sobre nosso horizonte de expectativas, nossas possibilidades mais próprias, em um modo de existir mais *peçoal* justamente porque menos cioso de sua integridade narcísica, mais aberto ao que de belo podem trazer tanto os acasos quanto as intermitências do coração. Essa, me parece, é uma bela maneira de honrar o presente que nos foi dado.

## REFERÊNCIAS

BECKETT, Samuel. **O inominável**. Tradução de Ana Helena Souza. – 1. ed. – São Paulo: Editora Globo, 2014.

BOTTON, João Batista. **O homem como promessa**: estudo das implicações da antropologia filosófica de P. Ricoeur. Belo Horizonte. Tese (Doutorado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFMG, 2017.

CARR, David. **A narrativa e o mundo real**: um argumento a favor da continuidade. Em: História & narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica / Jurandir Malerba (organizador). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

COSTA, Vítor Hugo dos Reis. **A insustentável leveza do si**: a ipseidade entre a existência e a narrativa. Griot: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 94-113, 2021.

COSTA, Vítor Hugo dos Reis. **Novos começos, situações privilegiadas e momentos perfeitos**: as fragilidades do antinarrativismo de Antoine Roquentin. Ipseitas, São Carlos, vol. 7, n. 3, pp. 45-63, set.-dez., 2021.

COSTA, Vítor Hugo dos Reis. **Para morrer é necessário ser alguém:** a ipseidade mínima de Meursault diante do desafio romanesco. *MIMESIS*, Bauru, v. 41, n. 2, p. 81-99, 2020.

COSTA, Vítor Hugo dos Reis. **O desejo de viver belas histórias:** uma investigação existencial, hermenêutica e romanesca sobre identidade pessoal. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2021.

FEEL, Joseph. **Heidegger and Sartre:** an essay on Being and Place. New York: Columbia University Press, 1979.

FOSL, Peter; MCGANDY, Michael; MOORMAN, Mark. **Commonplace commitments:** thinking through the legacy of Joseph P. Fell. Brucknell University Press, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva.** Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca.** Tradução de Lilia Ledon da Silva. São Paulo, SP: É Realizações, 2009.

GREISCH, Jean. **Paul Ricoeur:** la sagesse de incertitude. *Argument: Biannual Philosophical Journal* 3 (2):475-490, 2013.

HARTOG, François. **Tempo, história e a escrita da história:** a ordem do tempo. Tradução do Prof. Dr. Francisco Murari Pires - Departamento de História – FFLCH/USP. *Revista de História* 148 (1o - 2003), 09-34

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo.** Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, s/d.

John, Daniele. **Reinventar a vida:** narrativa e ressignificação na análise. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

KEHL, Maria Rita. **Bovarismo brasileiro**: ensaios – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2018.

KEHL, Maria Rita. “**Minha vida daria um romance**”. Leitura – Literatura e psicanálise, n. 27. jan./jun, 2001.

KEHL, Maria Rita. **Ética e técnica**. Em: Livro de ouro da psicanálise / Manuel da Costa Pinto, organizador. - Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões / Maria Rita Kehl. - São Paulo: Boitempo, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Tradução Markus Hediger. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KUNDERA, Milan. **A arte do romance**: (ensaio). Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Ver Mourão. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

KUNDERA, Milan. **A cortina**: ensaio em sete partes. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KUNDERA, Milan. **A imortalidade**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrada. São Paulo: Círculo do Livro, 1998.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Trad. Teresa Bulhões C. da Fonseca. Direitos de edição da obra em Língua Por-

tuguesa da Ed. Nova Fronteira, cedidos à Ed. Record de Serviços de Imprensa S.A. Rio de Janeiro: Record, 1995.

KUNDERA, Milan. **Risíveis amores**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – 1a ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KUNDERA, Milan. **Os testamentos traídos**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

KUNDERA, Milan. **A vida está em outro lugar**. Tradução de Denise Rangé Barreto – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

LACAN, Jacques. **Escritos I**. Tradução: Vera Ribeiro - Rio de Janeiro: Jorge Zabar Ed., 1998.

LARMORE, Charles. **As práticas do eu**. Tradução de Maria Estela Gonçalves. São Paulo, SP: Editora Loyola, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Trad. Jussara. Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades**. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

REIS, Róbson Ramos dos. **Aspectos da modalidade**: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**. Tradução Ivone C. Benedetti. – 1ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo I) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo II) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Vida: uma narrativa em busca de um narrador**. Em: Escritos 1: em torno da psicanálise. São Paulo: Loyola, 2010.

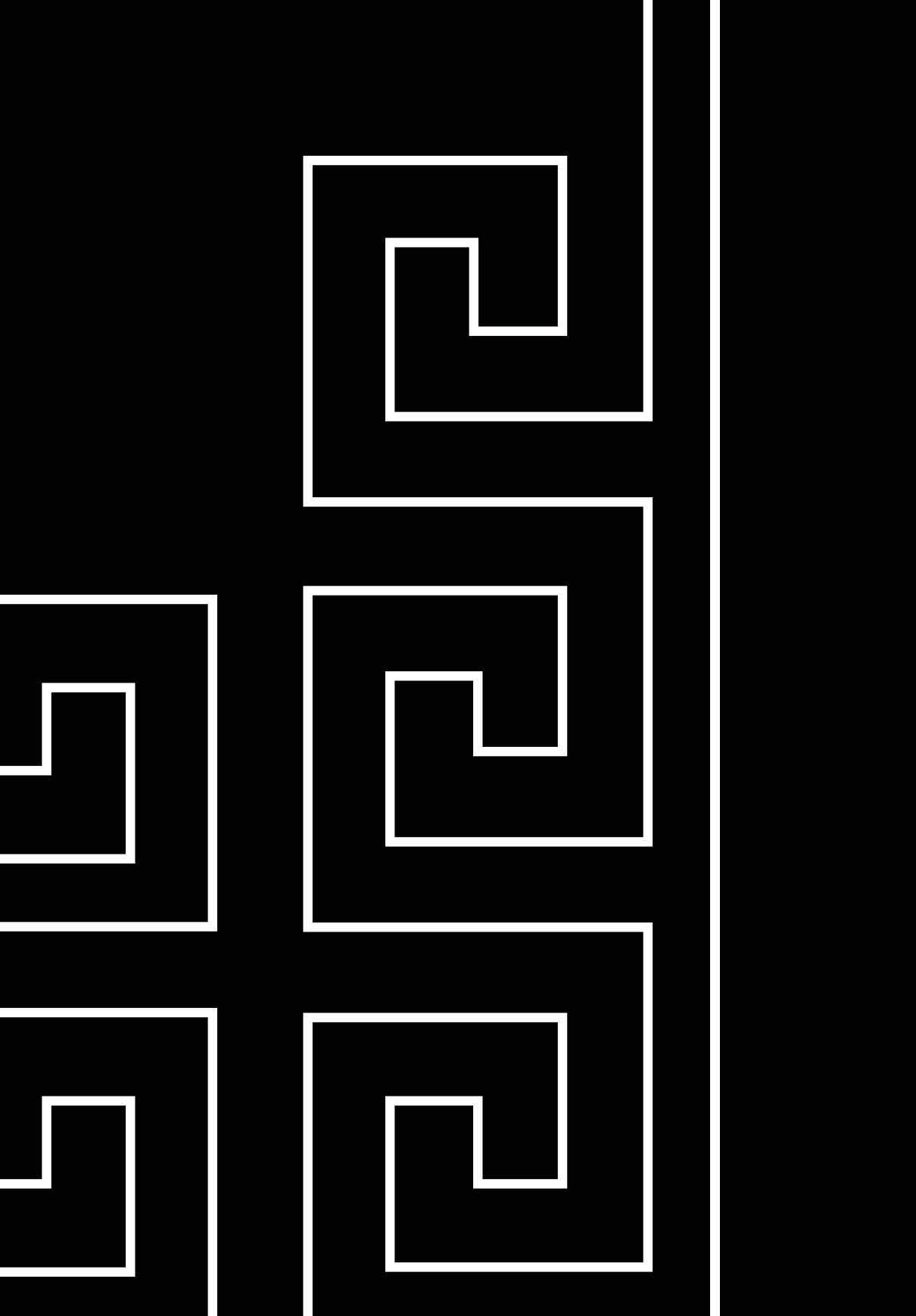
ROTH, Ben. **Narrative, understanding, and the self: Heidegger and the interpretation of lived experience**. Dissertation. Graduate school of arts and sciences. Boston University, 2014.

ROTH, Ben. **Reading from the middle: Heidegger and the narrative self**. 2017. Eur J Philos, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha: setembro de 1939–março de 1940**. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução e Rita Braga. – 12.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.







## LA PARADOJA DE LA PERSONA: AVENTURAS DE UN SUBSTANTIVO

*Francisco Díez Fischer*

La filosofía de Paul Ricoeur se moviliza en paradojas. El tema de la persona no es la excepción. La paradoja de la persona se presenta como una contradicción entre la centralidad práctica con la que asume el concepto y la distancia teórica que disuade de su abordaje filosófico. La centralidad práctica de la persona en Ricoeur remite a la fuerte influencia que recibe en su juventud —y mantiene a lo largo de toda su vida— de la filosofía personalista de su amigo Emmanuel Mounier y de Paul-Louis Landsberg, mediada por el existencialismo de Gabriel Marcel y Karl Jas-

pers.<sup>1</sup> A tal punto el personalismo es la matriz práctica de su filosofía que muchas veces Ricoeur es considerado un representante de esta corriente aunque él mismo defina su relación como una “fidelidad crítica”.<sup>2</sup> Su fidelidad a los ideales personalistas es práctica y se concreta en una acción comprometida en asiduas colaboraciones con la revista *Esprit*, órgano de difusión del personalismo. Su crítica es teórica y apunta contra la factibilidad de una reflexión filosófica sobre la persona. Un vuelo rápido sobre su obra hace evidente que, a pesar de la centralidad práctica, Ricoeur no intenta una “filosofía de la persona”. Su pensamiento se distancia de un abordaje teórico del tema aunque éste resuene de fondo en sus binomios antropológicos fundamentales: lo voluntario y lo involuntario, la falibilidad y el mal, el primado de la acción sobre la especulación, la necesidad del rodeo reflexivo y la mediación interpretativa, la unidad de reflexión y vida, la dialéctica narrativa de la identidad personal entre *idem* e *ipse*. Ricoeur sostiene dos razones contra un abordaje filosófico de la persona. 1º) En su juventud, siguiendo a Marcel, concibe a la persona como acto. Hacer filosofía de ella es degradar el dinamismo de su verbo a la inmovilidad del sustantivo, por eso sentencia que acto y persona “no pueden ser los *elementos de una filosofía*”.<sup>3</sup> 2º) En su madurez estima que, aunque la reflexión filosófica se concrete en la acción comprometida y responsable, la primera exige una independencia que se opone a la segunda, por eso

---

1 Sobre la relación entre Ricoeur y Mounier, cf. Agís Villaverde, M. “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, en *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, 2003, pp. 133-159; y Randall Carrera – Umaña, “Hermenéutica de la persona en Paul Ricoeur. Una continuidad con el proyecto filosófico de Emmanuel Mounier”, *InterSedes*, vol. XIX, N° 40, 2018, pp. 103-115. Esta herencia filosófica se imbrica con la de su fe cristiana en la doctrina de las personas divinas.

2 Ricoeur, P., “Meurt le personalisme, revient la personne...” *Esprit (Cinquantenaire. Des années 30 aux années 80)*, 1, 1983, p. 113. Distintos autores destacan el núcleo personalista de su filosofía definiéndolo como un “personalismo hermenéutico”, surgido “de las más vivas instancias personalistas, a las que aporta una original y actual contribución”. Cf. Domingo Moratalla, A., *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: Esperanza Militante y creatividad reflexiva*, en *Clásicos básicos del Personalismo*, N° 8, Instituto E. Mounier, Madrid, 2002, p. 6 y Ribobello, A. (y otros), *Il personalismo*, Cittè Nouva, 1978, p. 197.

3 Ricoeur, P., “Note sur la personne”, *Le Semeur*, 38/7, mai 1936, p. 439.

la reflexión teórica debe mantenerse a distancia de una acción comprometida con la persona.<sup>4</sup>

A pesar de esta toma de posición, muerto el personalismo y desconectado de él, Ricoeur vuelve a la persona e intenta una empresa filosófica que aumenta la tensión en la matriz práctica de su pensamiento. La denomina “fenomenología hermenéutica de la persona”<sup>5</sup> y la concreta en su obra *Sí mismo como otro* (1990). Allí el pronombre “sí” prima sobre el sustantivo “persona”. El dinamismo dialéctico del primero desplaza al anquilosamiento sistemático del segundo. La filosofía de la persona es la hermenéutica del sí. ¿Qué diferencia hay entre ambas? ¿Qué significa para la paradoja entre compromiso práctico y distancia teórica concebir a la persona como sí? En últimas, ¿qué es la persona para Ricoeur? A modo de introducción, destaco dos rasgos de su paradójico abordaje que sirven de orientación a este trabajo.

1º) La persona es la clave de bóveda antropológica que mantiene en tensión la reflexión filosófica y la vida práctica de Ricoeur. Aunque haya sido refractario a una filosofía de la persona e incluso a señalar un punto de convergencia que unifique su obra, es sabido que la preocupación antropológica tensiona transversalmente su pensamiento. La cuestión de la persona es la clave de esa preocupación, por eso Ricoeur reconoce que, a pesar de ser sustantivo, la persona es mejor que otros sustantivos como conciencia, sujeto o yo para pensar al hombre.<sup>6</sup> Las desventajas de estos sustantivos se resumen en la crítica a un cogito asegurado y auto-transparente. “Toda la hermenéutica ricoeuriana se

---

4 En una entrevista de 1991, Ricoeur insiste en su distancia de las filosofías de la persona: “Yo me inclinaría más bien, a pesar de la filiación que se me reconoce bastante a menudo con el personalismo, del lado de la desconexión (...) Creo que esta distanciamiento al nivel de la propia vida, de la felicidad y de la desdicha, forma parte del acto de filosofar.” Citada por Mongin, O., *Paul Ricoeur*, Paris, Du Seuil, 1994, p. 119.

5 Ricoeur, P., “Approches de la personne” (1990), *Lectures*, t. 2. Du Seuil (Kindle), 1992, posición 3505.

6 Después del descubrimiento freudiano del inconsciente, la conciencia ha perdido toda posibilidad de ser transparente a ella misma. Después del existencialismo y la escuela de Frankfurt, el sujeto ya no puede sostener su pretensión trascendental de fundamentación última. Y después la fenomenología husserliana el yo sume en un solipsismo del que hace malabares para salir.

dispara de esta crítica al cogito”.<sup>7</sup> Éste se experimenta de forma originaria como internamente escindido y quebrado, vulnerado en su poder. Ricoeur asume del personalismo el carácter primitivo de esa experiencia dualista que hace al misterio de la existencia encarnada. Somos existencia y pensamiento, a la vez. Por eso la vía de acceso a nosotros mismos no puede ser nunca un pensamiento directo de sí a sí. Esa clase de reflexión siempre fracasa por lo desproporcionado de los polos humanos. Su fracaso abre al camino indirecto de la reflexión hermenéutica, dando paso a la comprensión de sí mediada por la interpretación de alteridades (obras, textos, acciones, etc.). El cogito se manifiesta y se recupera a sí mismo en unidad desde esa pluralidad de otros. A partir de esta vivencia originaria de la quebradura y del largo camino hermenéutico de unificación, se instituye la ventaja de la persona. La persona es la acción de síntesis entre los polos de la dualidad vivida por el cogito en crisis. Es el fin de esa tarea de carácter hermenéutico y ético como proyecto de unificación interna en un cogito restaurado. No obstante, siguiendo las leyes de la teleología husserliana, para Ricoeur sólo puede ser fin de una tarea aquello que ya es fuente y está en el origen. Entonces, el proceso de personalización es llegar a ser al final en unidad y acto lo que ya somos al principio en dualidad y potencia. En cualquier caso, se trata de un camino inacabable, de un acto que está siempre ligado a la potencia mientras hay vida. Por eso se puede decir de una filosofía ricoeuriana de la persona lo que Domingo Moratalla afirma de su antropología filosófica: no está ya hecha, sino por hacer.<sup>8</sup> Ese dinamismo e inacabamiento tensiona reflexión y acción, teórica y práctica, en la vida personal de Ricoeur. La persona fue el motivo de su compromiso vital. La encarnó en el margen de una constelación de conceptos (respeto, humanidad, atestación, solicitud, reconocimiento) y en el centro de su vida personal,

---

7 Blanco Ilari, J. I., “La fenomenología hermenéutica de la persona según Paul Ricoeur”, *Revista de Filosofía y Teología Política*, 2005, 36, p. 3.

8 Cf. Domingo Moratalla, T., “Prólogo”, Ricoeur, P., *Antropología Filosófica*, Madrid, BAC, 2020, p. 12.

poniendo en acto un talante receptivo al diálogo y comprometido con otros que sus obras testimonian.<sup>9</sup>

2º) La persona es la razón del privilegio que Ricoeur otorga al lenguaje. Porque el abordaje de la persona (y constituirse a sí mismo en la tarea práctica de ser persona) no puede ser directamente filosófico, se concreta a través del rodeo por el lenguaje en tanto “la humanidad deviene el sujeto de ella misma diciéndose”.<sup>10</sup> La aproximación lingüística evita una filosofía de sustantivos, de sustancias atemporales e inmutables, a través de tres funciones claves: 1) La importancia de los pronombres personales, determinantes de la conjugación verbal en las personas gramaticales (yo, tu, él, nosotros, etc.) y determinados por su función predicativa (me, a mí, te, a ti, etc.). El tratamiento de la persona desde estos pronombres hace a la transformación de la pregunta *qué* es la persona por *quién* es. La cuestión de la identidad personal, cúlmene de la obra ricoeuriana, involucra en su respuesta un pasaje por los pronombres. Es un problema que se asume en 1º persona ¿quién soy? como una cuestión que interpela a todo hombre en algún momento de su vida. Guarda la exigencia de pasar por la alteridad de la 2º persona, pues nunca se constituye un “yo” sin “tú”. Y se ejerce en la 3º persona que la reflexión filosófica exige por su misma pretensión de universalidad y distancia. 2) La ventaja del dinamismo pronominal se concreta en el pronombre reflexivo “sí” que Ricoeur privilegia sobre el sustantivo persona porque no oculta el problema de la temporalidad. “Sí” es la forma tónica reflexiva de la 3º persona, tanto del singular como del plural (él/ellos *se ama/n*) y acompaña en los verbos reflexivos al resto de los pronombres personales (yo *me miro*) e impersonales (cada uno o cualquiera *se siente*). Una filosofía del “sí” revela el paso del tiempo en esa reflexión hecha en 3º persona, mediada desde su origen por la alteridad de la 2º y adscripta a la 1º. Además, suma dos ventajas. Acepta la reduplicación “mismo”

---

9 Por eso del personalismo “más que una influencia específica que podamos hallar en tal o cual obra, lo que se aprecia es una influencia interiorizada por Paul Ricoeur y que consolida su talante personal y su peculiar modo de entender la filosofía.” Agís Villaverde, M. “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, *op. cit.*, p. 137.

10 Ricoeur, P., *Temps et récit*, III, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 307.

que indica la relación dialéctica y temporal del sí con “sí mismo” y con “otro”. Y coincide materialmente con el adverbio de afirmación (sí) que expresa la potencia originaria que, según Ricoeur, está en la base de la constitución personal como atestación de sí. 3) El lenguaje aporta a la persona la figura ejemplar de la promesa. La acción de prometer algo a alguien es un acto lingüístico. Ese acto revela que la constitución de la persona y de su identidad personal se mantienen en el tiempo, de modo similar a como una promesa hecha se cumple a pesar de los imprevistos.

Bajo la guía de estas características, la “paradoja de la persona” en la filosofía de Ricoeur será examinada siguiendo las tres fuentes que la constituyen. Ricoeur mismo reconoce que la noción de persona no solo procede de Mounier y encuentra una elaboración más técnica en Marcel y Jaspers. También se encuentra en la tradición francesa de la filosofía reflexiva y en la fenomenología.<sup>11</sup> Con este reconocimiento, asumo como objetivo de trabajo el análisis de la paradoja de la persona en las tres fuentes de la filosofía ricoeuriana. Siguiendo la imagen del árbol, en el punto I, examinaré los aportes de su raíz que es la tradición francesa de la filosofía reflexiva (décadas del 30-50); en el punto II, las contribuciones de su tronco que es la fenomenología de Husserl (décadas del 50-60); y, en el punto III, la institución de una “filosofía de la persona” de arborescencias hermenéuticas (décadas del 60-90).

### **La filosofía de la persona en la raíz reflexiva del pensamiento ricoeuriano**

La filosofía reflexiva, cuya tradición francesa inicia con Descartes y Maine de Biran, continúa con Ravaisson, Boutroux, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg, y culmina con Jean Nabert —cuya versión alemana cuenta con Kant y Husserl— es la raíz originaria de la filosofía de Ricoeur. Esta tradición es cercana a las filosofías de la persona en

---

11 “La noción de persona, cara a Mounier, encontraba una articulación filosófica, sólo que más técnica, si puede decirse, en los pensadores evocados más arriba [la filosofía reflexiva, Marcel, Jaspers, Scheler y Husserl].” Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 20.

tanto busca la verdadera subjetividad y acto de la conciencia.<sup>12</sup> La cercanía nutriente de la raíz reflexiva y la matriz práctica del personalismo tiene por caso ejemplar su primer ensayo, su tesis de maestría, *Método reflexivo aplicado al problema de Dios en Lachelier et Lagneau* (1934). Allí un muy joven Ricoeur aborda la cuestión de Dios en el idealismo de Lachelier y Lagneau, cruzando su interés religioso, su compromiso con la persona y el método de la filosofía reflexiva. El idealismo francés propone alcanzar a Dios en el fondo de la propia interioridad a través de una vía inmanente que el yo recorre por reflexión. En este camino interior hacia Dios la reflexión se enfrenta a sus propios límites y fracasa en la empresa metafísica de alcanzarlo. Para Ricoeur ése es el gran poder revelador de la cuestión de Dios que luego se trasladará a la cuestión de la persona como sí. La reflexión queda obligada por su fracaso a asumirse como un acto personal de pensamiento y abrirse a la dimensión práctica de la moral y el amor. Por eso si bien Ricoeur adhiere al método reflexivo como auténtico camino del pensar, critica su concepción impersonal del pensamiento que oculta la dimensión personal, es decir, la toma de conciencia subjetiva y singular de la persona que reflexiona.<sup>13</sup> Pensar es el acto de una persona y no puede ser hecho y asumido más que por una persona tanto en su intento como en su fracaso.<sup>14</sup> A causa de su fracaso, la doctrina inmanente de la reflexión sobre Dios debe prolongarse en una doctrina de la trascendencia que obliga al personalismo en tanto Dios “no aparece plenamente al hombre más que en la perspectiva de

---

12 Cf. Ricoeur, P., “Objectivité et subjectivité en histoire” (1952), *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil (Kindle), 1955, posición 703.

13 “Los partidarios del método reflexivo olvidan a menudo que no soy solamente un individuo, sino una persona [...] no soy una novela mediocre de apariciones y acontecimientos; soy un drama y un destino. Eso es mi persona que tiene la responsabilidad del pensamiento, la carga de la duda y la iniciativa de la buena voluntad” Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, CERF (Kindle), 2017, p. 39. En el prólogo Greisch recuerda que “drama y destino” revelan la ascendencia de Marcel en el joven Ricoeur.

14 Años más tarde, en “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai” (1953), Ricoeur define a la verdad como una abstracción intemporal e impersonal que debe ser entendida como idea límite de una tarea temporal y personal; eso es *mi* búsqueda personal de la verdad.

una filosofía de la Persona.”<sup>15</sup> La trascendencia es la intensificación de nuestra originalidad personal en la irreductible distancia entre Dios y el hombre: “la persona es el interés supremo del mundo, y Dios es el principio de la Persona tanto como de la unidad.”<sup>16</sup> La apertura personal a la trascendencia es un acto de amor. El amor necesita como base la noción de persona porque es recepción de la trascendencia: “amar es salir de sí, esto es, descubrir una alteridad, interiorizar a otro exteriorizándose a sí-mismo”.<sup>17</sup> Estas ideas del joven Ricoeur, anticipatorias de conceptos centrales de su filosofía, indican una conciencia práctica de la persona en decisiones, compromisos y actos personales que un pensador debe asumir cada vez que aborda un tema infinito que pone en crisis su reflexión (Dios o la persona). Así la raíz de la filosofía reflexiva se nutre y se trasciende en la matriz práctica del personalismo como lo confirman cuatro artículos de la época dedicados a la persona.

En “Nota sobre la persona” (1936), Ricoeur interpreta la situación histórica como un momento de restauración de la noción de persona. Se pregunta: ¿Qué es una persona? Su respuesta se resume en tres ideas. 1) En concordancia con la matriz personalista y su idea del acto reflexivo personal, define a la persona como acción: “Yo soy persona cuando hago eso que hago, es decir, en el sentido radical y radical-

---

15 Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, p. 240. “La trascendencia, que no niega la verdadera interioridad de los pensamientos, tiene como base real el personalismo.” Ibidem, pp. 241-242.

16 Ibidem, p. 242. Aquí se resume la “importancia cultural inmensa del pensamiento trinitario en la constitución de la noción occidental de la persona”. Ricoeur, P. “Meurt le personalisme, revient la personne...” (1983), *Lectures*, t. 2, op. cit., p. 196. El pensamiento trinitario de Agustín sobre las personas divinas fue determinante para pensar el carácter relacional de la persona, aunque diera lugar a la definición sustancialista de Boecio que excluye tal relación.

17 Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, p. 242. Aquí la persona queda ligada también al problema del mal que “es el hecho de una persona y un producto de la libertad.” Ibidem, p. 244.



mente activo de la palabra hacer.”<sup>18</sup> Soy persona no cuando realizo una acción cualquiera, sino cuando realizo *mi* acción, la que se explica por *mi* decisión libre, siendo responsable y asumiendo sus consecuencias. 2) Como el actuar libre no es previsible, no puede haber ciencia ni filosofía de la persona. La persona es una verbalidad que “tocamos” más que un sustantivo que “abarcamos”. 3) La persona como acción teóricamente inabarcable se revela a través del cuerpo: “Yo soy un todo unificado. Yo soy carne. Eso significa: yo soy al mismo tiempo vocación libre (...) y yo soy al mismo tiempo cuerpo entre cuerpos. Esa es la paradoja central de la noción de persona: la paradoja de la encarnación.”<sup>19</sup> Ese cruce entre cuerpo y persona será clave tanto para su obra *Filosofía de la Voluntad* (1950) como para *Sí mismo como otro* (1990). Ahora se formula en términos de acción y temporalidad: la persona es la acción de una impensable encarnación del instante en el tiempo que rompe el círculo fatal del determinismo y se manifiesta en su vocación y responsabilidad ante un llamado (no utópico sino religioso en la persona divina de Jesús). Por eso la encarnación de la persona más que una reflexión teórica exige una tarea concretada en acciones que duran.

En “Una filosofía personalista” (1950), Ricoeur homenajea a Mounier después de su muerte ensayando una primera interpretación

---

18 Ricoeur, P., “Note sur la personne”, *op. cit.*, p. 438. “Pero en la medida, donde ese yo hago se explica por fuerzas anónimas, yo no soy una persona (...) En la medida, el hombre es un *objeto de ciencia*, no es una persona.”

19 Ricoeur le debe tanto a Mounier como a Marcel y Husserl la atención sobre el misterio de la existencia encarnada. Mounier analiza el rol del cuerpo en el movimiento de personalización. La persona es ser en relación, abierto a la alteridad por la que deviene persona. En ese proceso, el cuerpo tiene un rol mediador fundamental porque yo debo entrar en relación con él para devenir persona. Se trata de sobrepasar la experiencia dualista originaria que tenemos de él como objeto para evolucionar y conquistar la vida personal en una unidad de cuerpo y espíritu, acorde con el cristianismo en la promesa de Cristo. “La encarnación confirma la unidad de la tierra y el cielo de la carne y el espíritu” (Mounier, E., *Le personalisme*, Paris, PUF, 1959, p. 12). En “Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad, el enigma” (1960), Ricoeur aplica estas ideas a la sexualidad. La relación entre cuerpo y persona es una tarea de personalización de la relación entre dos personas, por eso la aparición carnal de la persona no puede ser más que interpersonal. Cf. Lucas, M-O., “Le corps personnel. Étude du rôle du corps dans l’élaboration de l’être personnel dans le *Traité du caractère et Le Personalisme* d’Emmanuel Mounier”, *Transversalités*, Janvier-Mars 2019, N° 148, pp. 155-176.

del personalismo. 1) El personalismo es un compromiso intelectual y personal de Mounier con la crisis de la civilización que se mueve por fuera de la filosofía académica y universitaria. La relación comprometida entre crisis y persona revela un pensar unido a la vida y a la ética que será de inspiración para la concepción ricoeuriana de filosofía. 2) El personalismo es “en el origen una pedagogía de la vida comunitaria ligada a un despertar de la persona.”<sup>20</sup> El personalismo aboga por una práctica de la vida en común que tiene a la persona como figura límite de la comunidad verdadera y se opone al individuo como figura límite de la incivilización burguesa. El binomio persona-comunidad, inspirado en la comunión de los santos, es “el largo camino de la preocupación ética a través de la carne de las sociedades”.<sup>21</sup> Mounier lo concreta en 1944 al fundar *Les Murs Blancs*, una comunidad de casas donde Ricoeur vivirá desde 1957 hasta su muerte. 3) El personalismo no es una filosofía teórica de definiciones abstractas. Por el contrario, se ejerce a través de un “tacto” concreto al modo de un “discernimiento de espíritu” que practica juicios históricos en situación. Por eso la persona no puede ser “abarcada” sistemáticamente. Solo puede ser “tocada” a través del ejercicio de ese tacto prudencial que Ricoeur asumirá en su fenomenología hermenéutica de la persona como filosofía práctica. 4) Ese discernimiento prudencial descubre que “la persona es generosidad.”<sup>22</sup> Siguiendo la necesaria apertura al amor de la reflexión fracasada, Ricoeur afirma que, por la acción de darse, la persona “se reconquista desde su pérdida”.<sup>23</sup> El paradigma de su figura es Cristo, la Persona que se da a las personas. Por eso “el tema de la persona toma vida y sentido en una zona ‘peri-cristiana’ de la conciencia ética”.<sup>24</sup> Se trata de las posibilidades comunitarias y personales

---

20 Ricoeur, P., “Une philosophie personnaliste”, *Esprit*, 18/12, 1950 Décembre, p. 863.

21 Ibidem, p. 864.

22 Ibidem, p. 866. Así “la encarnación (no tiene sentido) más que para un mundo del ‘compromiso’.”

23 Ibidem.

24 Ibidem, p. 869.

que ofrecen las raíces cristianas de la civilización, pues “no se va *hacia* la persona, si ella no está *en el origen*”.<sup>25</sup>

En “Masa y persona” (1951), escrito en conjunto con Jean-Marie Domenach, Ricoeur ejerce su tacto prudencial y analiza la “masa” como actor característico de la situación histórica. Muestra cómo ella se articula con la persona como fin ético de la comunidad civilizada. La masa no solo es masificación resultante de un proceso centralizado de manipulación. También es “hacer masa” como defensa colectiva de los derechos y toma de conciencia del poder popular. En ese sentido, la masa exige un proceso de personalización. Impone “la exigencia que la persona sea objetivo de toda voluntad civilizadora.”<sup>26</sup> Se trata más de promover a la persona que de proteger al individuo porque la persona no es “un hecho adquirido de civilización a defender, sino una tarea histórica prometida”; de eso se trata en una “ética de la persona”.<sup>27</sup>

Finalmente, en “El ‘socius’ y el prójimo” (1954) Ricoeur analiza la idea de la persona como acción generosa a la luz de la parábola del buen samaritano. La persona es capacidad de encuentro con otra persona, la acción de darse en la relación personal con el prójimo. El prójimo es la manera personal con que yo me encuentro con el otro por encima de toda mediación social o institucional, aunque el verdadero fin de toda institución es servir a las personas en esa relación amorosa de encuentro.<sup>28</sup>

---

25 Ibidem, p. 871.

26 Ricoeur, P. y Domenach, J.-M., “Masse et personne”, *Esprit* 19/1, 1951 Janvier, p. 12.

27 Ibidem, p. 13.

28 Según Ricoeur, si hay juicio final, seremos juzgados por el “impacto de nuestro amor en las personas individualizadas.” Ricoeur, P., “Le ‘socius’ et le prochain”, *Histoire et Vérité*, op. cit., posición 2083.

## La filosofía de la persona en el tronco fenomenológico del pensamiento ricoeuriano

La fenomenología husserliana es el tronco de la filosofía de Ricoeur. Si bien continúa su raíz reflexiva —Husserl pertenece a su versión alemana—, tiene una mayor cercanía con la matriz personalista que le otorga dos ventajas al momento de afrontar la paradoja de la persona: su concepción del cogito y del cuerpo.

La primera radica en que, a diferencia de las filosofías reflexivas que, como Ricoeur planteaba en su maestría, exigen ser corregidas por el personalismo, el *cogito* husserliano ya contempla desde el inicio la dimensión personal. “Husserl opta inequívocamente por el carácter personal del ego cogito. Esta opción es integral al método mismo: si el cogito es un campo de experiencia, este cogito es mío, incluso elevado al *eidós* de sí mismo.”<sup>29</sup> La universalidad del yo fenomenológico no reside en la función de un yo general, sino en el poder que yo tengo, que tú tienes y que tienen cada uno de los que dice “yo”. Por eso el problema del “otro yo” surge con fuerza en la filosofía de Husserl. No obstante, su abordaje es pobre porque está centrado en una perspectiva teórico-perceptiva que le exige a Ricoeur hacer dos correcciones. Por un lado, la corrección de la comunidad personalista. La íntima imbricación entre persona y vida comunitaria en el personalismo humaniza la intersubjetividad fenomenológica, implicando al otro en el proceso de constitución del yo personal. Por otro, la corrección kantiana. La consideración de la persona como fin en sí a través de las ideas de respeto y humanidad precisan la relación con el otro personal que es un “tú” frente a un “yo”. Esa corrección Ricoeur la desarrolla en *Simpatía y respeto: fenomenología y ética de la segunda persona* (1954). En la fenomenología, la experiencia del otro yo personal es decepcionante porque el método fenomenológico vale para el aparecer perceptivo de otros que son cosas, no de otros que

---

29 Ricoeur, P., “Études sur les Méditations Cartésiennes de Husserl” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, VRIN, 2004, p. 200.

son personas.<sup>30</sup> La persona no aparece a la percepción, solo aparece el cuerpo. En tanto la única experiencia perceptiva originaria que tengo es la mía, la existencia del otro es un enigma. La analogía es la respuesta que Husserl intenta dar al enigma, pero solo revela la dificultad de asumir el tema desde una perspectiva teórico-perceptiva. Ricoeur sigue a Scheler en la idea de que la persona se revela más bien a nivel práctico. Scheler busca en los sentimientos y la afectividad esa revelación y erige a la simpatía en el sentimiento fundamental.<sup>31</sup> Sin embargo, para Ricoeur la piedra de toque no está ahí, sino en un sentimiento que suponga la aceptación del límite: “la realidad del otro se atesta en una reflexión sobre el límite (...) querido como el medio de dar valor al yo empírico; este acto de auto-limitación justificante —esta posición voluntaria de la finitud— puede llamarse indiferentemente deber o reconocimiento del otro”.<sup>32</sup> La experiencia fenomenológica del otro se corrige con el postulado formal de la ética kantiana en el sentimiento de respeto. Ricoeur retoma la noción de persona en la segunda fórmula del imperativo bajo la expresión “humanidad”: debemos tratar a la humanidad siempre como un fin y nunca como un medio.<sup>33</sup> El respeto al otro es tratarlo como fin en sí, esto es, como persona. Allí el querer pone su límite poniendo

---

30 Esta distinción entre cosas y personas será central para la imputación jurídica y moral. Citando a Kant en *Metafísica de las costumbres*, Ricoeur recuerda que “Una persona es ese sujeto cuyas acciones se le pueden imputar. La cosa es lo que no es susceptible de imputación alguna.” Citado por Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance: trois études*, Stock, 2004, p. 160.

31 Ricoeur valora que Scheler intente una aprehensión teórica de la persona como unidad concreta de actos intencionales: “La persona no es una cosa, ella no existe más que en el cumplimiento de sus actos” Scheler, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955, p. 24.

32 Ricoeur, P., “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 345.

33 Ricoeur recuerda la afirmación de Kant: “Los seres razonables son llamados personas, porque su naturaleza los designa ya como fines en sí, es decir como algo que no puede ser empleado simplemente como un medio, algo que, en consecuencia, limita cualquier capacidad de actuar como bien me parece y es objeto de respeto.” Citado por Ricoeur, P., “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 346-347.

otro querer y postula el valor absoluto de la existencia del otro. El postulado de ese reconocimiento es el momento formal de la ética. Por eso la persona se define como el postulado práctico y ético de la finitud que escapa a la percepción y comprensión teórica: “esta posición de realidad de las personas queda como un reconocimiento práctico, (...) el deseo de ‘ver’, de conocer especulativamente la existencia de otro es ya indiscreción, no respeto”.<sup>34</sup> El postulado ético del respeto personal determina la imposibilidad de una filosofía de la persona.

La segunda ventaja son los análisis fenomenológico-genéticos que Husserl desarrolla sobre el cuerpo y que culminan en una apología de la persona, por la cual en “Husserl se encuentra una de las raíces de las fuentes de estas filosofías de la persona”.<sup>35</sup> Ricoeur los examina en “Análisis y problemas en *Ideas II*” (1952). Le interesan porque en su texto de 1936 ya había definido a la paradoja de la persona como la paradoja de la encarnación. En *Ideas II* Husserl comienza a desarrollar su fenomenología genética examinando los procesos de génesis de sentido a nivel de la constitución de la naturaleza material (parte I), de la naturaleza animada (parte II) y del mundo espiritual (parte III). En la primera parte examina la constitución de las cosas a nivel de la percepción y descubre su relación al sujeto percipiente encarnado. Mi cuerpo está implicado en todas las percepciones de las cosas como punto cero que la conciencia se apropia por las sensaciones táctiles. “Cuerpo propio” es la fórmula que Husserl toma de Marcel. En la segunda parte se ocupa de la constitución animada de ese cuerpo. La *psyché* anima al cuerpo y el cuerpo es la localización primaria de la *psyché*. Cuerpo animado y *psyché* corporal localizada forman una sola realidad pero experimentada originariamente como dualidad. Por eso es evidente que la *psyché* no tiene la estabilidad de las cosas. Depende de sí en tanto *se motiva*, pero también depende de otros en tanto *es motivada*. Esa dependencia intersubjetiva constituye

---

34 Ricoeur, P., “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 358.

35 Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 156.

“el nivel de la Persona”.<sup>36</sup> En la tercera parte examina el nivel personal de las relaciones intersubjetivas en la constitución del mundo espiritual. Husserl introduce a la persona y a la comunidad con el término espíritu (*Geist*).<sup>37</sup> El espíritu también se reconoce menos en la actitud teórica que en la actitud práctica de los predicados de valor y acción en las relaciones interpersonales. Esas relaciones exceden toda explicación causal (orgánica o psíquica) y remiten al mundo vivido en común. La comunidad de personas se comprende por relaciones de motivación. La motivación es la ley fundamental del mundo personal y de la comunidad de personas. Determina una nueva relación entre espíritu y cuerpo de la que había entre cuerpo y *psyché*. En este nivel personal, el cuerpo se imprime —al igual que las obras culturales— de un sentido espiritual determinante para las relaciones interpersonales (solo basta pensar en los gestos personales). Ahora “el yo no es más el anexo de su cuerpo; al contrario es la persona la que le sirve de referencia, sufriendolo, conduciéndolo, expresándose a través de él, cediendo o resistiéndosele.”<sup>38</sup> Ricoeur destaca que Husserl sostenga así la preeminencia ontológica del espíritu sobre la naturaleza. Eso no es más que la primacía de la persona. Por eso el apartado sobre el espíritu culmina con el estudio sobre la individuación. El espíritu se individualiza de forma contraria a las cosas naturales. Cada cosa es un caso particular de algo general en relación a una conciencia que la percibe. Cada persona o espíritu es “único por

---

36 Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952), *À l’école de la phénoménologie*, op. cit., p. 126.

37 “El espíritu no es más que el ego de la fenomenología, pero sin la luz de la reducción fenomenológica. Es una realidad, la realidad de la persona en sus relaciones al medio ambiente, a grupos sociales y a otras personas.” Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952), *À l’école de la phénoménologie*, op. cit., p. 155. Respecto a la comunidad, Ricoeur cita a Husserl: “Cada yo no puede devenir para ti y para otro una persona en el sentido normal, una persona en una relación a otras personas, que cuando la comprensión instituye una relación a un mundo circundante común.” Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*” (1952), *À l’école de la phénoménologie*, op. cit., p. 143.

38 Ibidem, p. 149.

su estilo de motivación, por la coherencia de su historia”.<sup>39</sup> La persona realiza la individuación primordial, la unidad absoluta consigo misma en la que participan la *psyché* y el cuerpo, y respecto a la cual toda naturaleza es relativa. En línea con este camino fenomenológico-genético que culmina en apología de la persona, Ricoeur ensaya su propia definición. A diferencia de las definiciones anteriores, cruza la tarea de síntesis de la persona en su carácter activo como fin y pasivo como fuente predada que se revela por la corporalidad: “defino a la persona como el centro de sus actos, como la que tiene su cuerpo, como el sustrato de sus propiedades de carácter, como la unidad de un curso de desarrollo, como un ‘organismo de poderes’, como un ser responsable y razonable, en todos estos casos la persona es encontrada, descubierta como una realidad previa. La adhesión de una zona de sombra, de pasividad, de motivación oculta, a esta espontaneidad del ‘yo puedo’ subraya aún más este carácter preliminar de lo pre-dado, de lo pre-reflexivo en el descubrimiento de la persona.”<sup>40</sup>

Estas ventajas concretan el proyecto que Ricoeur desarrolla en los dos tomos de su obra fenomenológica *Lo Voluntario y lo Involuntario* (1950) y *Finitud y Culpabilidad* (1960). Allí la aproximación a la experiencia vivida desde la existencia encarnada, procedente de Marcel y Jaspers, confluye con la aproximación descriptiva de la fenomenología en “el proyecto de una antropología filosófica de la filosofía de la voluntad”.<sup>41</sup> El objetivo de este proyecto retoma la idea personalista de la experiencia originaria de la escisión interna del cogito y busca reconciliar

---

39 Ibidem, p. 153.

40 Ibidem, p. 156.

41 Vallée, M-A., *Le sujet herméneutique*, Éditions univesitaires européennes, 2010, p. 16. En tanto la voluntad hace posible la acción, Ricoeur adopta la expresión “filosofía de la voluntad” como equivalente de “filosofía de la acción”, íntimamente ligada a su concepción de persona.



su no coincidencia paradójica a través de la función de síntesis ética de la persona bajo el lema “deviene eso que tú eres”.<sup>42</sup>

El primer tomo se ocupa del análisis intencional de lo voluntario e involuntario en la dimensión individual de la acción. La presencia de la persona es inherente al tema porque frente al énfasis husserliano en la percepción que da primacía al aparecer de las cosas, Ricoeur opone el énfasis en la voluntad que da primacía al revelarse de las personas. La persona se encuentra en la reciprocidad entre lo voluntario (decidir, actuar, consentir) y lo involuntario (motivaciones, poderes, límites). “La comprensión de las relaciones de lo involuntario y lo voluntario exige, pues, que, sobre la actitud naturalista, se reconquiste sin cesar el Cogito captado en primera persona.”<sup>43</sup> Para el *cogito* en primera persona es evidente que el deseo es otra cosa que la decisión, la necesidad otra cosa que la voluntad. Se vivencia interiormente fracturado, por eso experimenta al cuerpo como una segunda persona.<sup>44</sup> Su escisión es una dualidad de personas en el seno de la primera persona; un drama entre pronombres personales.<sup>45</sup>

El segundo tomo completa el análisis de la voluntad desde la escisión originaria con el problema de la falibilidad humana como condición de posibilidad del mal. La persona deviene aquí la categoría formal que concilia la paradoja. “Sería una equivocación deducir de esta reflexión que una filosofía de tipo trascendental es vana por ser sólo

---

42 Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Éditions Montaigne, 1950, p. 450. Por eso reconoce que hay una “ética implícita e inexplorada en esa época, marcada por la dialéctica del dominio y del consentimiento”. Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 26.

43 Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 12.

44 “Mi cuerpo adopta frente a mí, no ya el anonimato de una fuerza extraña, sino la autonomía de una persona que tiene intenciones o iniciativa propias. Entonces dialogo con él; se convierte en la segunda persona: ‘Tiemblas, viejo esqueleto, pero si supieras...’” Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 46.

45 Ricoeur enfatiza estos juegos pronominales de síntesis activas y pasivas en su lectura de Freud: “Yo, ello, superyo son variaciones acerca del pronombre personal o acerca del sujeto gramatical; de lo que aquí tratamos es de la relación de lo personal con lo anónimo y con lo suprapersonal en la instauración de la persona.” Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. Du Seuil, 1965, p. 181.

formal. Es la primera etapa de una antropología filosófica. Quien quisiese quemarla y construir de entrada una filosofía de la persona, sólo saldría de lo patético para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada. Si el hombre es un medio entre el ser y la nada es porque antes opera ‘mediaciones’ en las cosas: su lugar intermedio es ante todo su función de mediador entre infinito y finito en las cosas.”<sup>46</sup> El formalismo práctico de la idea de persona completa limitando la fenomenología de las cosas percibidas y complementa mediando la fenomenología de la voluntad personal, pues “lo que le falta sobre todo a ese conjunto de cosas es el cara a cara de las personas con las que trabajamos, luchamos y nos comunicamos, y que destacan en ese horizonte de cosas.”<sup>47</sup> La ética formal de Kant vuelve a ser el correctivo de la fenomenología material de Husserl. Ricoeur explora la comparación entre la función sintética de la imaginación en el ámbito teórico de la percepción de las cosas como mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad como modelo para profundizar la función sintética del respeto en el ámbito práctico de la constitución de las personas como mediador entre el carácter y la dicha. Mi carácter es mi acceso restringido a todos los valores de todos los hombres en todas las culturas; mi perspectiva de la humanidad. La dicha es el polo opuesto. Es un destino universal asignado a todo hombre. Pero no pienso ni el carácter ni la dicha sin basarme en una idea de hombre, es decir, en una síntesis que es la idea formal de persona como un fin a alcanzar y una fuente ya existente: “Con la forma de persona me propongo una síntesis de nuevo tipo: la de un fin de mi acción que sería al mismo tiempo una existencia.”<sup>48</sup> Se trata de un fin en sí mismo y, a la vez, de una existencia tangible con la que entramos en relación cara a cara. “La persona es un ‘por ser’; la única manera de acceder a ella es ‘hacerla ser’; en lenguaje kantiano: la persona es una manera de tratar al otro y de tratarse a sí mismo (...) No es ni tú ni yo, sino el ideal práctico

---

46 Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Tomo II, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 63.

47 Ibidem, p. 65.

48 Ibidem, p. 88.

de ‘Sí’, tanto en ti como en mí.”<sup>49</sup> En suma, la persona es ante todo ideal de persona; un proyecto de síntesis que bajo el nombre de humanidad “me represento, me opongo y me propongo; y ese proyecto de la persona es (...) una síntesis que se opera.”<sup>50</sup> Síntesis práctica del respeto que se revela tan activa como pasiva en su relación con el cuerpo. En tanto postulado formal ético, “no puede exponerse a la reflexión sin quebrarse.”<sup>51</sup> Por su fragilidad, la reflexión fracasa en su intento teórico por abarcar la persona y se abre a la ética donde “se constituye la noción de persona”.<sup>52</sup> El postulado del otro como límite lo revela como mediador.

### **La filosofía de la persona en las arborescencias hermenéuticas**

A partir de la década del 60, Ricoeur ensaya el injerto de la hermenéutica en el tronco de la fenomenología dando lugar a las variaciones eidéticas de su filosofía. La motivación del implante es evidente. Al igual que la filosofía reflexiva, la fenomenología fracasa en su intento por abarcar teóricamente a la persona, por eso se convierte en apología. No hay posibilidad de un acceso inmediato ni directo del sí a sí mismo. La posición del sí revela la escisión interna que lo distancia. Yo estoy

---

49 Ibidem, p. 90.

50 Ibidem, p. 87. En concordancia con la crítica a los sustantivos conciencia y yo, señala que la “conciencia’ todavía no es la unidad de una persona en sí y para sí; no es una persona ‘una’; no es nadie; el ‘Yo’ del yo pienso no es sino la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, puro y simple proyecto del objeto.” Ibidem, p. 63.

51 Ibidem, p. 91. En tanto es proyecto la persona no puede tener una experiencia para sí de la que surja una “filosofía de la persona”: “el Sí, más que vivido, es algo que se apunta, me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de sí para Sí, es solamente conciencia de sí en la representación del ideal del Sí. No hay experiencia de la persona en sí y para sí.” Ibidem, p. 86.

52 Ibidem, p. 92. “El respeto es la frágil síntesis en la que se constituye la forma de la persona” Ibidem, p. 96.

“separado del centro de mi existencia (...) yo no poseo eso que yo soy”.<sup>53</sup> El pasaje de la reflexión directa a la reflexión indirecta de la hermenéutica existe gracias a la vivencia de esa separación. Ella hace fracasar a la primera (como fracasa en la distancia entre Dios y el hombre) y abre a la segunda como una comprensión de sí mediada por la interpretación de alteridades (obras, textos, acciones). Esta reapropiación de sí desde la alteridad acerca la reflexión mediada de la hermenéutica y la tarea ética de síntesis práctica que es la persona. En la hermenéutica ricoeuriana culmina la matriz ética del personalismo al inaugurar una “hermenéutica del yo soy”<sup>54</sup> que más tarde será “hermenéutica del sí”.

En esta separación que acerca reflexión hermenéutica y síntesis ética, el problema de la persona queda dirigido al problema de la constitución de la identidad personal que es “el corazón de la teoría de la persona desarrollada algunos años más tarde en *Sí mismo como otro*.”<sup>55</sup> La pregunta filosófica *qué* es la persona deviene la pregunta ética *quién* es la persona.<sup>56</sup> La transformación procede de lo que queda abierto en los estudios sobre el lenguaje y el tiempo en *Tiempo y Relato* (1983-85). Las páginas finales presentan a la identidad narrativa como “el frágil retoño de la unión de la historia y la ficción”.<sup>57</sup> Esa fragilidad identitaria de la persona es tocada, no abarcada, en dos textos contemporáneos a las *Gifford Lectures*, de las que surgirá *Sí mismo como otro*: “Individuo e identidad personal” (1985) e “Identidad narrativa” (1986). En el primero, Ricoeur justifica abordar la identidad personal desde la primacía de la

---

53 Ricoeur, P., “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique”, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 439.

54 Ricoeur, P., “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 353.

55 Abel, O. y Porée, J., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2007, p. 38.

56 Como recuerda Ricoeur en *Tiempo y Relato III*, es Jesús quien introduce la distinción entre la pregunta *qué* y *quién* cuando interroga a sus discípulos: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?”. Al mismo tiempo, es una transformación que se encuentra en Heidegger cuando en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* define la pregunta *quién* como propia del *Dasein* por sobre la pregunta *qué*.

57 Ricoeur, P., *Temps et récit*, t III, op. cit., p. 355.

filosofía del lenguaje. La distingue del individuo a través de tres niveles, mediados por dos transiciones lingüísticas: 1) El nivel de individualización por la cual reconocemos a un individuo como tal [la mediación lingüística es la pragmática que revela al individuo humano, es decir, al que habla y dice “yo digo qué”]; 2) El nivel de identificación de ese “yo” que dice algo, donde se revelan sus paradojas entre el yo general (él mismo) y el yo singular (yo) y entre el yo y el tú [la mediación lingüística es ahora la operación narrativa que revela ese entramado paradójico entre la constitución identitaria y el tiempo]; 3) El nivel de las implicaciones éticas del acto del discurso por parte del yo que habla prometiendo algo a alguien. En el segundo trabajo, se ocupa de esa función mediadora de la operación narrativa entre la acción (hablar) y la ética (imputar), profundizando el carácter temporal de la constitución de la identidad personal que es “aquella identidad que el sujeto humano alcanza por la *mediación* de la función narrativa.”<sup>58</sup> En el núcleo personal vuelve a estar la paradoja de la encarnación entre lo que permanece y no cambia (la mismidad o identidad *idem*) y lo que se mantiene y cambia (la ipseidad o identidad *ipse*). El lenguaje revela esa paradoja en la persona cuando se refiere a su identidad con la pregunta *quién* como identidad de un personaje. La tarea narrativa de síntesis activa y pasiva que constituye esa identidad confía en que, desde su separación originaria, “la figuración de uno mismo a través de la mediación del otro puede ser un medio auténtico de descubrirse a sí mismo”.<sup>59</sup>

Otros dos escritos coetáneos son claves por privilegiar el uso de “persona” sobre el de “identidad personal” y “sí”. En “Muere el personalismo, vuelve la persona...” (1983) Ricoeur ofrece una nueva interpretación de la filosofía personalista de Mounier con motivo del cincuentenario de la revista *Esprit*. El personalismo muere por varias razones filosóficas: no estar tan bien articulado conceptualmente como el existencialismo y el marxismo; la transformación de la situación histórica a la que respondía; y, sobre todo, su desatención a la dimensión lingüística en sus análisis de la persona, por lo cual el estructuralismo lo desplaza

58 Ricoeur, P., “Identité narrative” (1986), *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Du Seuil (Kindle), 2013, p. 287.

59 Ibidem, p. 302.

en el ámbito antropológico y filosófico (eso explica por qué Ricoeur privilegia un abordaje de la persona desde la filosofía del lenguaje). A pesar de este fracaso, el personalismo hizo un gran aporte: reveló que el interés por la persona es un tema irrenunciable para la filosofía. Gracias a su capacidad de hacer fracasar a la reflexión, se mantiene vigente y vuelve sin cesar situándose en su núcleo con gran fecundidad política, económica y social. “La persona aparece como un concepto superviviente y resucitado.”<sup>60</sup> Entonces, siguiendo a Eric Weil —y fiel al compromiso personalista—, Ricoeur define a la persona como actitud que hace frente a la crisis. La persona nace de las actitudes tomadas en situaciones críticas. La actitud-persona se caracteriza por el compromiso y convicción de discernir en las crisis una escala de valores y elegirla. La fidelidad en el tiempo a lo elegido, gana una identidad, por eso “lo único importante es discernir con un tono justo lo intolerable de hoy y reconocer mi deuda con respecto a las causas más importantes que yo mismo y que me convocan.”<sup>61</sup> El segundo escrito es “Aproximaciones a la persona” (1990). Se trata de un texto clave por varias razones. Confirma la supervivencia del sustantivo “persona” a través de una “aproximación” que lo toca sin abarcarlo. Retoma las ideas del primer artículo *Nota sobre la persona* (1936). Aclara el sentido y la presencia estructural de la persona en la obra *Sí mismo como otro* (1990) al haber sido publicado el mismo año. Además Ricoeur lo liga al texto de 1983 reconociendo que su definición de persona como actitud fracasó por el cambio de situación histórica. Una vez más hay que volver sobre la persona. La examina en cuatro estratos de su constitución bajo los que agrupa los distintos estudios de su obra mayor: el estrato lingüístico, la persona como hablante (estudios 1º a 2º de *Sí mismo como otro*); el estrato de la acción, la persona como agente y sufriente (estudios 3º a 4º); el estrato de la narración, la persona como personaje y narrador (estudios 5º a 6º) y el estrato ético, la persona

---

60 Ricoeur, P. “Meurt le personalisme, revient la personne...” (1983), *Lectures*, t. 2, op. cit., posición 3404.

61 Ibidem, posición 3483.

como imputable y responsable (estudios 7º a 9º).<sup>62</sup> En concordancia con sus ideas más tempranas, sostiene que este último estrato ético es el más fundamental y elucida las otras capas de constitución. La estructura del *ethos* personal es trinitaria y sigue su definición de ética en una dialéctica de tres términos (en clave pronominal, yo-tú-él): 1) “deseo de vida realizada” que apunta a la estima de sí que es necesaria para ser responsable por sobre el narcisismo del yo; 2) “con y para los otros” que indica en la persona la capacidad constituyente de la acogida, retomando, en clave personalista, el carácter fundamental de relaciones interpersonales. La irrupción de la alteridad de la segunda persona moviliza la dialéctica entre estima de sí y solicitud. La solicitud de sí hacia el otro responde a la interpelación de sí por el otro; 3) “en instituciones justas” que apunta a las relaciones institucionales al servicio de las relaciones interpersonales anónimas.<sup>63</sup> Ahora bien, ¿cómo esta estructura trinitaria del *ethos* personal como cuidado de sí, de otros y de las instituciones se refleja y esclarece los estratos lingüístico, práctico y narrativo de la persona?

El estrato lingüístico revela la primera condición de la persona, ser hablante, pues la universalidad pretendida de la persona se gesta en que toda experiencia humana se lleva al lenguaje. Hay dos niveles: la semántica y la pragmática. La semántica revela todos los operadores que permiten designar a la persona en su singularidad (*identificación*): nombres propios, deícticos, pronombres personales. Aquí la persona aparece como un particular de base (Strawson), lo que significa que: a) las personas son cuerpos; b) se distinguen de los cuerpos en que tiene predicados psíquicos; c) los predicados psíquicos son aplicables a sí y a otros con la misma significación. La pragmática es donde “el aporte de

---

62 Se trata de cuatro modos de responder a la misma pregunta por la identidad personal: quien habla, quién actúa, quien narra y quién es el sujeto moral de imputación.

63 En este punto, la dialéctica triádica completa para Ricoeur la dialéctica diádica del personalismo (persona-comunidad) a través del plano político que aparece más claramente en las relaciones institucionales que en la utopía personalista de la comunidad.

la lingüística a una filosofía de la persona es más decisivo”.<sup>64</sup> Revela la presencia de la estructura triádica del *ethos* personal: 1) El yo hablo es el equivalente de la estima de sí en su configuración pre-moral como persona que compromete su palabra; 2) El yo hablante dice algo a un tú que lo interpela, por tanto es el equivalente de la relación solícita al otro; 3) El lenguaje es institución porque al hablar no lo inventamos, sino lo asumimos con todo lo dicho y se convierte en modelo de institución al servicio de las personas.<sup>65</sup>

El estrato práctico revela la segunda condición de la persona, ser agente, que se moviliza por la solicitud como movimiento de sí hacia el otro que responde a la interpelación de sí por el otro. Aquí la persona adquiere la idea de insustituibilidad e irremplazabilidad, implicada en el reconocimiento mutuo. La estructura triádica del *ethos* personal se refleja en que: 1) Es agente quien puede designarse a sí mismo como siendo responsable de sus actos y se estima en su capacidad de obrar; 2) Todo obrar es interactuar con otros que revela también el padecer; 3) La acción refleja la escala de excelencia que es equivalente de las instituciones. Lo instituido como bueno, por ejemplo cuando decimos “es un buen profesional”, es la dimensión pre-ética de la institución regulatoria y evaluadora de la acción.

El estrato narrativo media entre el práctico y el ético con la tercera condición de la persona: ser narrador de historias que forjan su identidad. Su carácter mediador consiste en insertar el problema temporal en la identidad personal. Ese problema en la constitución de la persona no aparece ni en la ética, ni en el lenguaje, ni en la acción. Se revela en la dialéctica entre los dos equívocos lingüísticos del latín: lo que permanece y no cambia, la mismidad (identidad *idem*), y lo que se

---

64 Ricoeur, P., “Approches de la personne” (1990), *Lectures*, t. 2, op. cit., posición 3628.

65 La promesa es un micro-ejemplo de ese servicio como tríada ética: 1) mantener la promesa es mantenerse a sí mismo en la identidad *ipse* mientras que la identidad *idem* permanece en el carácter; 2) prometer es prometer algo a alguien; 3) prometer equivale a preservar la institución del lenguaje en la distribución justa de la palabra.



mantiene y cambia, la ipseidad (identidad *ipse*).<sup>66</sup> Entre *idem* e *ipse* se moviliza la dialéctica interna a la constitución ontológica de la persona en la historia narrada cuyo instrumento es la construcción de la trama. Ahora la cuestión es “¿qué enseñanza puede sacar de este dialéctica de la identidad personal una filosofía de la persona?”<sup>67</sup> Nuevamente se trata del reflejo de la estructura trinitaria del *ethos* personal: 1) La estima de sí es el equivalente de la identidad narrativa como cohesión de una persona en el encadenamiento de la vida humana. Aquí “la filosofía de la persona podría ser liberada de los falsos problemas heredados del substancialismo griego”<sup>68</sup>; 2) La alteridad y solitud aparecen porque la unidad narrativa de una vida integra la alteridad de los acontecimientos y se entrecruza con las vidas de otros reales y ficticios; 3) Las instituciones tienen como las personas una identidad narrativa y la persona misma puede definirse como una “institución narrativa”.<sup>69</sup> En resumen, el individuo deviene y se constituye persona, asumiendo la tarea narrativa de síntesis activa y pasiva de sus polos, en la constitución de su identidad personal aunque “la identidad narrativa no agote la ipseidad del sujeto.”<sup>70</sup>

Estas aproximaciones y notas filosóficas tocan a la persona y clarifican el sentido y estructura de *Sí mismo como otro* (1990) en su esfuerzo por perseverar en fidelidad crítica al personalismo. El sentido de la estructura se revela en un camino regresivo desde la “pequeña ética” de los estudios finales (7º a 9º) como génesis de los tres estratos desarrollados en los estudios anteriores (lingüístico, práctico y narrativo). A diferencia del artículo “Aproximaciones a la persona”, aquí prima —por

66 Ricoeur atiende al *ipse* más que al *idem* lo que es coherente con su intención de evitar una filosofía de sustantivos y sustancias atemporales e inmutables que abarque lo que es en su origen una verbalidad.

67 Ricoeur, P., “Approches de la personne” (1990), *Lectures*, t. 2, op. cit., posición 3784.

68 Ibidem, posición 3790.

69 Esa es la idea central de la tesis de Rodrigue, Tobi, *La personne selon Paul Ricoeur: une institution narrative*, Mayo 2018, disponible en: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/21293>

70 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 358.

las razones expuestas al comienzo— el uso del pronombre reflexivo “sí” sobre el sustantivo “persona”. No obstante, hay tratamientos expresos de la persona en tres momentos: en el estudio 1º, con el punto de partida de los particulares de base de Strawson; en el estudio 7º, con el problema del respeto en Kant; y, en el estudio 10º, con la ontología de la persona que es acción y reclama la relación complementaria con el cuerpo que es pasión.<sup>71</sup> El estudio 7º retoma los análisis éticos de la persona como postulado formal que corrigen la aproximación fenomenológica y media como síntesis entre las referencias a la persona del primer y último estudio. Nos ocuparemos de ellos para mostrar allí la presencia de la persona como paradoja de la encarnación, asumida desde el escrito de 1936.

El estudio 1º es el único cuyo título utiliza el término “persona” entre comillas: “La ‘persona’ y la referencia identificante. Aproximación semántica.”<sup>72</sup> Ricoeur afirma que la persona comparte con el cuerpo ser un concepto límite y primitivo, es decir, fin y fuente: “el concepto de persona, como el de cuerpo físico, sería un concepto primitivo, en la medida en que no se puede ir más allá, sin presuponerlo en el argumento que pretende derivarlo de otra cosa.”<sup>73</sup> Dos aspectos importantes se derivan del carácter originario del postulado que entrecruza cuerpo y persona: 1) La determinación de la noción de persona se puede hacer por medio de los predicados (físicos y/o psíquicos) que le atribuimos. 2) La prioridad del cuerpo en los particulares de base es correlativo del primado de la persona. Las personas son las que poseen cuerpo. No son conciencias puras a las que se le adjunta un cuerpo. Están originaria-

---

71 Quedan por fuera los estudios no publicados en *Sí mismo como otro* pero que fueron parte de las *Gifford Lectures*, dedicados al sí mismo en tanto convocado y que coincide con la idea de juventud de la persona como acción responsable ante un llamado.

72 A partir del estudio 5º, clave por abordar el problema de la identidad narrativa, prima el uso del pronombre sí (6º “El sí y la identidad narrativa”; 7º “El sí y la intencionalidad ética”; 8º “El sí y la norma moral”; 9º “El sí y la sabiduría práctica: la convicción”).

73 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, p. 43.

mente encarnadas por eso se encuentra el “estatuto conceptual de la persona en la tercera persona gramatical”<sup>74</sup> y no en la primera.

El estudio 10º “¿Hacia qué ontología?” retoma el cruce íntimo entre cuerpo y persona. Allí la teoría de la acción, inherente a la más originaria idea ricoeuriana de persona, se completa con una fenomenología de la pasividad, centrada en el cuerpo. Este estudio suele ser leído como un regreso forzado y apresurado a la fenomenología de la corporalidad de *Filosofía de la voluntad* (1950), donde quedan más preguntas que respuestas sobre la relación entre cuerpo y persona, y falta una teoría de la encarnación.<sup>75</sup> Sin embargo, a la luz de sus ideas sobre la persona y del estudio 1º, creo que más bien se trata del cumplimiento de la paradoja de la persona en la paradoja de la encarnación: “Nos limitamos entonces a sostener la afirmación de que las personas también son cuerpos por una constricción del lenguaje cuando hablamos de las cosas como lo hacemos. No hemos dejado de observar que, si las personas son también cuerpos, lo es en cuanto cada una es para sí su propio cuerpo. Dar cuenta de esta presuposición requiere que basemos la organización del lenguaje en la constitución ontológica de esas entidades llamadas personas.”<sup>76</sup>

La persona y su abordaje lingüístico recobra retrospectivamente sentido e importancia en su unidad paradójica con el cuerpo propio (*Leib*).<sup>77</sup> Un buen ejemplo es el hilo conductor de la obra: el concepto de atestación, examinado en el inicio (prefacio) y en el final (estudio 10º). En el inicio, la atestación se define como la confianza y aseguramiento de las propias capacidades personales (hablar, actuar, narrar, prometer) que le permiten a la persona permanecer sí mismo en circunstancias

74 Ibidem, p. 77.

75 Cf. Kearney R. y Treanor B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York, Fordham University Press, 2015 y Amalric, J.-L., “La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricoeur”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 9, 2, 2018, pp. 44-59.

76 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, pp. 369-370.

77 La distinción fenomenológica entre *Körper* (el cuerpo en tanto cosa que pertenece a lo observable) y *Leib* (el cuerpo en tanto vivido que pertenece a la esfera de lo propio) se cruza conflictivamente con la identidad *idem e ipse*. Al respecto cf. Cabestan, P., “Qui suis-je ? Identité-*ipse*, identité-*idem* et identité narrative”, *Le Philosphoire*, 2015/1, N° 43, pp. 151-160.

cambiantes. No es la certeza inmediata y asegurada del cogito cartesiano. Es una certeza al modo de una creencia cuya “falta de fundación” la vuelve vulnerable, por eso es más del orden del testimonio que se da porque se afirma. En el final, la atestación es la certeza mediada por el tacto del cuerpo (es la corrección que Maine de Biran hace a Descartes en la raíz de la filosofía reflexiva y Husserl confirma). La persona atesta el cuerpo como propio (*Leib*) en su sentirse, esto es, en el tocar y ser tocado del cuerpo por sí mismo (el ejemplo de Husserl de una mano que toca a la otra) pero, sobre todo, en el contacto con otro. Allí la atestación primera es la afirmación del poder corporal “yo puedo”, pero también su vulnerabilidad porque es la primera experiencia de una alteridad que vulnera (por ejemplo cuando otro me hiere o mi cuerpo se enferma). En esas situaciones críticas, ser persona es asumir esa atestación de sí tanto en el hacer como en el padecer: “el aseguramiento de ser sí mismo actuante y sufriente”.<sup>78</sup> Esa es la gran diferencia con la certeza del cogito cartesiano que procede de la primacía visual y funda la preponderancia de la sustancia.<sup>79</sup> Para él el dolor es un espectáculo porque no le toca ni vulnera. Su acceso visual al cuerpo le permite dudar de él porque, en verdad, duda de una imagen del cuerpo. Pero ese yo desencarnado “no es nadie”.<sup>80</sup> En cambio, por la atestación táctil, el dolor del otro toca a la persona encarnada y hace posible la ética de un tacto cuidadoso en las relaciones interpersonales por el que deviene persona. La encarnación del dolor lo compromete.<sup>81</sup> Persona y cuerpo,

---

78 *Ibidem*, p. 35 Por eso habla de una “atestación ella misma quebrada” y de la “unidad profunda de la atestación de sí y la conminación venida del otro”. Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, p. 368 y 409.

79 “La antigua identificación del ser con la sustancia, no cuestionada, en absoluto, por Descartes, descansaba en el privilegio exclusivo de la representación cuasi visual que transforma las cosas en espectáculo, en imágenes captadas a distancia.” Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, pp. 371-372.

80 Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, p. 16.

81 Solo cabe intentar imaginar ¿qué dolor por el otro que sufre podría sentir una persona que tuviera un cuerpo invulnerable al dolor físico? ¿Qué simpatía podría tener sin *pathos*? Al respecto cf. Díez Fischer, F., “El tacto de sí como otro. Fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenéutica de Paul Ricoeur”, *Pensando. Revista de Filosofía*, Vol. 12, Nº 26, 2021, pp. 4-20.

compromiso y encarnación, son una unidad paradójica tan frágil como potente que, al modo de fuente y fin, moviliza la filosofía ricoeuriano, por eso en ella una teoría de la encarnación y una teoría de la persona tienen el mismo destino inacabado.

## Conclusión

A partir de 1990 el paradójico tratamiento ricoeuriano de la persona se disemina en distintas problemáticas. Se profundiza en desarrollos éticos sobre el reconocimiento entre personas<sup>82</sup> y en nuevas paradojas de la identidad narrativa. Se extiende en un abordaje pronominal de la relación entre Dios y hombre<sup>83</sup> y en problemas jurídicos sobre los derechos de la persona y la “persona potencial” del embrión. La continuidad del camino confirma que la persona es un concepto frágil que debe ser constantemente retomado. La imagen es la del cristal. Las definiciones filosóficas abstractas fracasan porque lo rompen. No hay definición posible. La persona sólo puede ser tocada con cuidado a través de un tacto agudo que vulnera todas las definiciones: acción que dura, actitud frente a la crisis, síntesis activa (y pasiva) del respeto, ideal formal del trato con otros y consigo mismo. Su fragilidad procede del vínculo íntimo con la temporalidad que hace a la paradoja de la encarnación que la revela. Como el tema de Dios ponía en crisis a la reflexión y exigía una salida de la inmanencia a través de una recepción ética de la trascendencia, el tema de la persona encarnada exige a la filosofía el mismo movimiento de renuncia y transformación. Surge en una matriz práctica. Se alimenta de raíces reflexivas. Se eleva como fenomenología y arborece en hermenéutica. Por su fuente práctica, esta “filosofía es fundamentalmente una antropología filosófica, centrada antes sobre el actuar que

---

82 Cf. Ricoeur, P., “Ética y Moral” (1990) *Lectures 1, Autour du politique* (La couleur des idées), Ed. Du Seuil (Kindle), 1991, p. 260.

83 Dios habla en tercera persona, pero la revelación nace cuando el yo divino dice tú (sea a una persona concreta o a la comunidad) y el diálogo comienza. Cf. LaCocque, A. y Ricoeur, P., *Penser la Bible*, Paris, Éd. Du Seuil (Kindle), p. 263.

sobre el saber teórico”.<sup>84</sup> Ricoeur la hizo vida y obra que dura, abriendo un largo camino a nuestra propia reflexión cada vez que asumimos la tarea de ser personas.

## REFERENCIAS

Abel, O. y Porée, J., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2007.

Agís Villaverde, M. “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, en *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, 2003, pp. 133-159.

Amalric, J.-L., “La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricoeur”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 9, 2, 2018, pp. 44-59.

Domingo Moratalla, A., *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: Esperanza Militante y creatividad reflexiva*, en *Clásicos básicos del Personalismo*, Nº 8, Instituto E. Mounier, Madrid, 2002, pp. 5-65.

Domingo Moratalla, T., “Prólogo”, Ricoeur, P., *Antropología Filosófica*, Madrid, BAC, 2020, pp. 11-24.

Blanco Ilari, J. I., “La fenomenología hermenéutica de la persona según Paul Ricoeur”, *Revista de Filosofía y Teología Política*, 2005, 36, pp. 29-52.

Cabestan, P., “Qui suis-je ? Identité-*ipse*, identité-*idem* et identité narrative”, *Le Philosophoire*, 2015/1, Nº 43, pp. 151-160.

---

84 Ricoeur, P., “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Docencia, Buenos Aires, 1990, p. 222.

Díez Fischer, F., “El tacto de sí como otro. Fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenéutica de Paul Ricoeur”, *Pensando. Revista de Filosofía*, Vol. 12, N° 26, 2021, pp. 4-20.

Kearney R. y Treanor B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York, Fordham University Press, 2015.

LaCocque, A. y Ricoeur, P., *Penser la Bible*, Paris, Éd. Du Seuil (Kindle), 1997.

Lucas, M-O., “Le corps personnel. Étude du rôle du corps dans l’élaboration de l’être personnel dans le *Traité du caractère* et *Le Personnalisme* d’Emmanuel Mounier”, *Transversalités*, Janvier-Mars 2019, N° 148, pp. 155-176.

Mongin, O., *Paul Ricoeur*, Paris, Du Seuil, 1994.

Mounier, E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1959.

Randall Carrera – Umaña, “Hermenéutica de la persona en Paul Ricoeur. Una continuidad con el proyecto filosófico de Emmanuel Mounier”, *InterSedes*, vol. XIX, N° 40, 2018, pp. 103-115.

Ribobello, A. (y otros), *Il personalismo*, Città Nuova, 1978.

Ricoeur, P., “Note sur la personne”, *Le Semeur*, 38/7, mai 1936, pp. 437-444.

Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire*, Paris, Éditions Montaigne, 1950.

Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Tomo II, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

Ricoeur, P., “Objectivité et subjectivité en histoire”, *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil (Kindle), 1955, posición 467-862.

Ricoeur, P., “Le ‘socius’ et le prochain”, *Histoire et Vérité*, op. cit., posición 1863-2095.

Ricoeur, P., “Une philosophie personaliste”, *Esprit*, 18/12, 1950 Décembre, pp. 860-887.

Ricoeur, P. y Domenach, J.-M., “Masse et personne”, *Esprit* 19/1, 1951 Janvier, pp. 9-18.

Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. Du Seuil, 1965.

Ricoeur, P., “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique”, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969, pp. 387-422.

Ricoeur, P., “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, *Le conflit des interprétations*, op. cit., pp. 11-30.

Ricoeur, P., *Temps et récit*, III, Paris, Éd. du Seuil, 1985.

Ricoeur, P., “Meurt le personalisme, revient la personne...” *Esprit (Cinquantenaire. Des années 30 aux années 80)*, 1, 1983, pp. 113-119. También en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éd. Seuil, 1992, posición 3345-3491.

Ricoeur, P., “Approches de la personne” (1990), *Lectures*, t. 2. Du Seuil (Kindle), 1992, posición 3481-3823.

Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

Ricoeur, P., “Études sur les Méditations Cartésiennes de Husserl”, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, VRIN, 2004, pp. 187-232.



Ricoeur, P., “Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne” (1954), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 333-360.

Ricoeur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*”, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 93-158.

Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance: trois études*, Stock, 2004.

Ricoeur, P., “Identité narrative” (1986), *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Du Seuil (Kindle), 2013, posición 5319-5634.

Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Ricoeur, P., “Éthique et Morale” (1990) *Lectures 1, Autour du politique* (La couleur des idées), Ed. Du Seuil (Kindle), 1991, posición 4538-4773.

Ricoeur, P., “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Doctrina, Buenos Aires, 1990, p. 221-229.

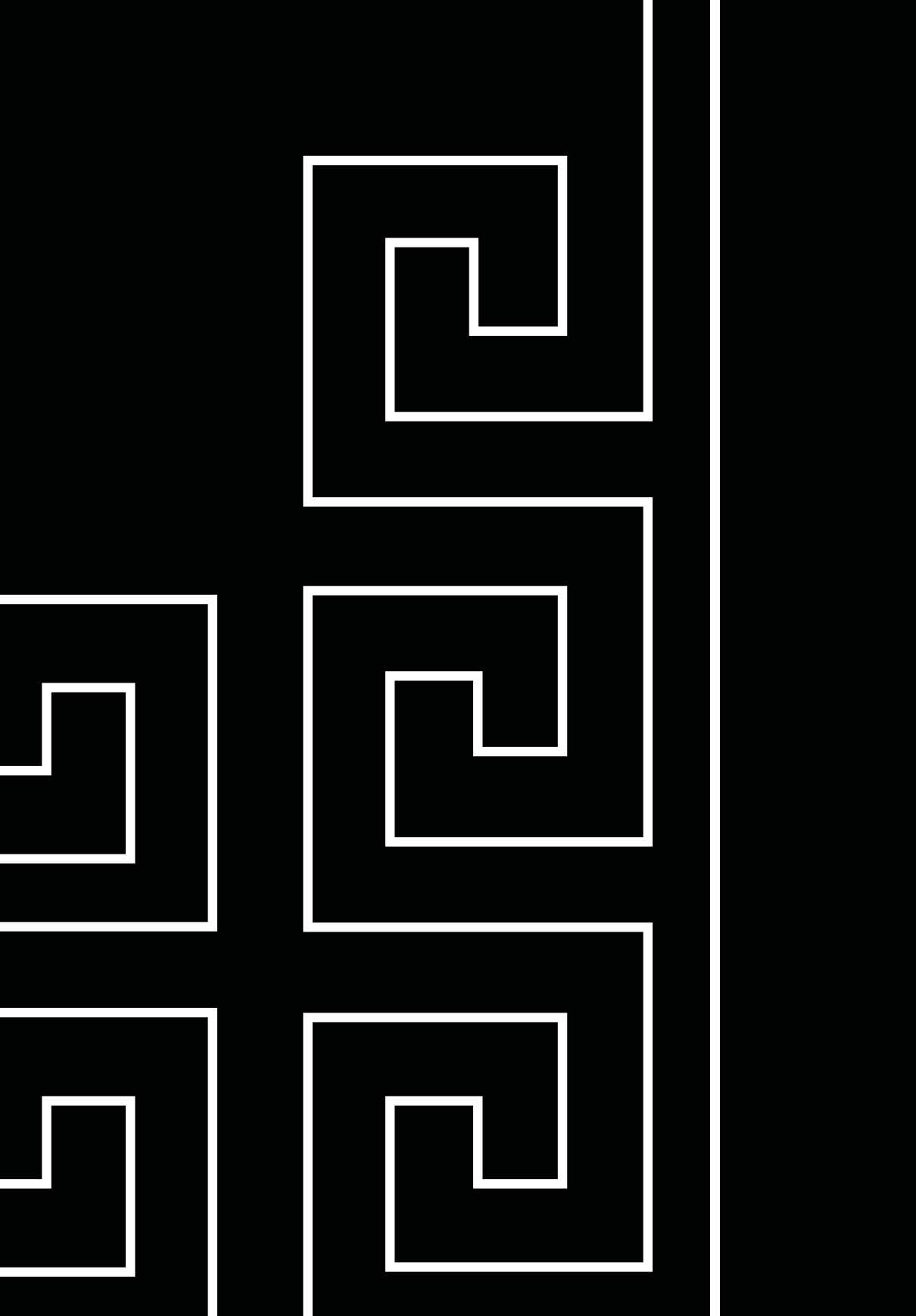
Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, CERF (Kindle), 2017.

Rodrigue, Tobi, *La personne selon Paul Ricoeur: une institution narrative*, Mayo 2018, disponible en: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/21293>

Scheler, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955.

Vallée, M-A., *Le sujet herméneutique*, Éditions univesitaires européennes, 2010.







# MEMÓRIA PESSOAL EM AGOSTINHO E RICOEUR

*Jadilson Almeida Vilas Boas*  
*Elton Moreira Quadros*

## **Introdução**

Como aponta Ricoeur (2007), as reflexões sobre a memória ao tentar responder à pergunta “quem lembra”, acaba por se dividir em duas tradições, a tradição da memória interior e a tradição da memória coletiva (ou social). Nesse contexto, desde o instante em que abordamos sobre o termo memória nos damos conta do quanto estamos acostumados a nos referir de forma imediata a uma experiência pessoal. Em outros termos, refletir sobre o tema memória nos conduz a um mergulho dentro de nós mesmos talvez à procura de um novo encontro com histórias pretéritas, porém não apenas vividas, mas também imaginadas.

Desse modo, parte-se do pressuposto de que refletir sobre a memória, enquanto objeto de investigação do campo científico, nos auxilia a percorrer as mais variadas obras produzidas pelos mais variados pensadores sobre os estudos da memória. Dentro desta perspectiva,

Ricoeur nos oferece uma oportunidade singular para a possibilidade de discussão sobre a problemática acerca da memória.

Ademais, no que se refere a problematização que envolve a discussão, de modo mais específico, em relação à memória individual e à memória coletiva, entendemos com base nos estudos desenvolvidos por Ricoeur, que a memória se encontra na relação entre ambas e, ao invés de suscitar uma oposição, um entrave, espera-se, bem ao estilo ricoeuriano, uma proximidade entre a memória individual e a memória coletiva. A respeito disto, ele escreve que a proposta é a de “dar alguma credibilidade à hipótese de uma constituição distinta porém mútua e cruzada, da memória individual e da memória coletiva” (Ricoeur, 2007, p. 107). Nota-se que Ricoeur advoga por uma memória que esteja na relação entre o individual e o coletivo e não em um confronto de ideias ou antagonismo, como “se só uma dentre essas perspectivas caracteriza-se ou abarcar-se a própria origem da memória” (Quadros, 2016, p. 111).

Apesar da proposta de Ricoeur buscar ancorar-se na discussão entre memória pessoal e memória social, tendo por base a questão “do eu, dos próximos e dos coletivos”, o pensador francês realiza uma reflexão quase que panorâmica sobre a tradição da memória individual e a proposta halbwhchiana sobre a memória coletiva.

Nos ateremos nesse capítulo a percorrer a discussão sobre a memória individual através da discussão ricoeuriana sobre o pensamento originário de Agostinho de Hipona, pensador africano que, para alguns, coloca a discussão sobre memória e pessoa ou, para caracterizar melhor, memória e interioridade na convergência mesmo que estrutura a tradição da memória interior.

Para isso, começamos com a discussão sobre a memória como atribuição ao eu em Agostinho, para em seguida, evidenciamos efetivamente a questão da interioridade no autor. Em grande medida, o que baliza a nossa discussão é a resposta agostiniana à pergunta “quem lembra?” e a atribuição ao eu interior. Esse percurso se dá, no autor das *Confissões*, sempre no liame em que o homem é entendido como um ser de relação primordial com Deus, portanto, Deus mesmo está presente nessa interioridade feita memória. Em seguida, colocamos em evidência a discussão ainda no campo agostiniano sobre a relação entre interio-

ridade e memória e, por fim, evidenciamos a discussão sobre a memória pessoal em Ricoeur e a sua crítica aos limites da perspectiva da tradição da memória interior, com isso, esboçamos brevemente a concepção tríade da atribuição à memória no pensamento do autor francês.

### **Agostinho e a atribuição da memória ao eu: o caminho à interioridade**

Pretendemos realizar uma análise sobre a memória sob a ótica individual interrogando a respeito da interpretação proposta por Ricoeur em sua obra *A memória, a história, o esquecimento*, de modo mais específico, na parte I dessa obra, nomeada de “Memória pessoal, memória coletiva”, na qual o filósofo francês desenvolve uma análise sobre a memória pessoal com o objetivo de explicitar como é possível associar a lembrança mediante à interioridade, ao abordar as contribuições de Agostinho no que se refere ao conceito de memória.

Em que pese Agostinho não seja contemporâneo de Ricoeur, este é, no entanto, um autor chave ao se discutir acerca da tradição da memória e sua relação com a interioridade. Tanto que Ricoeur (2007) chega a afirmar que Agostinho é o filósofo da interioridade.

Partindo dessa afirmação, ou seja, segundo as considerações feitas por Ricoeur sobre a memória pessoal em Agostinho, ao iniciar esse debate o propósito é apresentar argumentos acerca da memória numa perspectiva da tradição do olhar interior. À vista disso, estaremos em interlocução com o pensamento de Ricoeur, por entender que ele intenciona proceder uma investigação do movimento interno da memória. Essa análise se dá no entendimento ricoeuriano da memória como pessoal, dessa longa tradição à qual “Santo Agostinho é ao mesmo tempo sua expressão e seu iniciador” (Ricoeur, 2007, p. 108). Aliás, o próprio conceito de memória pessoal, em Ricoeur, adquire novos contornos e novas perspectivas baseados na análise desenvolvida pelo filósofo francês acerca da memória pessoal em Agostinho. Por consequência, a memória pessoal passa a ser aquilo que não apenas articulará como também, conduzirá o encadeamento que tornará possível o reconhecimento de si e mútuo.

Em face disso, entendemos que essa discussão se faz necessária se quisermos dar um passo adiante em nossa investigação sobre a legiti-

midade de posse envolvendo a memória individual e a memória pessoal, como apontada anteriormente. Com efeito, o debate segue o caminho percorrido para chegar aos “próximos” e aos “outros”, o que nos leva a apontar uma visão ricoeuriana sobre esse momento originário da memória pessoal.

Contudo, antes de nos debruçarmos sobre a discussão proposta por Ricoeur acerca da memória pessoal em interlocução com Agostinho, objetivo central deste tópico, julgamos importante desenvolver uma breve análise contextual da vida intelectual de Agostinho. E, nesse sentido, buscamos discorrer sobre alguns caminhos no percurso implementado por Agostinho, antes mesmo da redação das *Confissões*. Esta breve incursão na trajetória intelectual agostiniana, mesmo não sendo alvo das reflexões de Ricoeur quando da sua análise sobre a memória pessoal, nos pareceu importante para a compreensão da memória na redação, tempos depois, das *Confissões*.

Considerando que Agostinho percorrerá alguns caminhos antes de redigir a obra *Confissões*, dentre eles o encontro com o maniqueísmo e o neoplatonismo, os quais apresentaremos de forma breve a seguir e, mesmo antes de encontrar a crença religiosa que o possibilitará a reconhecer Deus como Sumo Bem, interrogamos: quais motivos levam Agostinho a se aproximar tanto da religião dualista maniqueísta como da filosofia neoplatônica, especialmente, da doutrina plotiniana do sumo bem? Em outras palavras, no desenvolvimento de seu pensamento, o que impulsiona Agostinho a um encontro com o maniqueísmo e o neoplatonismo?

### **Agostinho e o maniqueísmo**

Para tentarmos responder a essas perguntas, desenvolveremos uma breve análise do percurso feito por Agostinho antes mesmo do seu encontro com Deus. Começemos, pois, pelo maniqueísmo.

Agostinho, ao empreender uma investigação por uma base que lhe proporcionasse um fundamento religioso e, conseqüentemente, uma aproximação com Deus, logo encontra auxílio ao se deparar com o maniqueísmo, uma religião dualista baseada em dois princípios: “o bem e o mal que se mesclavam de maneira tão desastrosa, [e] brotara de



uma invasão frontal do bem – o ‘Reino da Luz’ – pelo mal – o ‘Reino das Trevas’” (Brown, 2020, p. 63). Seus seguidores, os maniqueus, eram homens e mulheres rodeados por regras próprias, e “tinham a aura de uma sociedade secreta: nas cidades estrangeiras, só se hospedavam na casa de membros de sua própria seita” (Brown, 2020, p. 57). De modo que, a doutrina maniqueísta era sustentada por um grupo de “missionários que atuava entre os estudantes semicristãos e a intelectualidade de Cartago” (Souza, 2014, p. 23), cujo fundador foi o persa Mani.

Essa forma de pensamento, a qual consiste numa “religião dualista, que já durante sua vida se espalhou na Mesopotâmia, no Irã e em partes contíguas do Império Romano” (Brachtendorf, 2020, p. 90), parece ter conquistado a confiança de Agostinho, pois diante de um mundo no qual a averiguação pela verdade era constante na vida do Hiponense, ele aderiu àquela religião dualista, num primeiro momento, parecendo ter encontrado a resposta para a sua inquietude.

Essa aproximação ao maniqueísmo que, de certa forma, marcou a vida de Agostinho, foi um aspecto observado por alguns estudiosos do pensamento agostiniano, entre eles Reale, que escreveu: “Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo uma doutrina de salvação em nível racional e um espaço também para Cristo” (Reale, 2003, p. 83). O maniqueísmo, o qual “Agostinho foi ‘Ouvinte’ entre os maniqueus por cerca de nove anos” (Brown, 2020, p. 57), parece ter sido finalmente a base fundamental cristã pela qual o Hiponense estava a procura. E mais: “enquanto foi adepto do maniqueísmo, Agostinho professou um materialismo radical” (Gilson, 2010, p. 357). E mesmo que o maniqueísmo tenha sido um divisor de águas na formação intelectual de Agostinho em sua indagação incessante para encontrar o nome de Jesus, “por causa das múltiplas referências de Mani a Jesus e de seu apoio em Paulo” (Brachtendorf, 2020, p. 96), ou mesmo que o maniqueísmo “permitiu a Agostinho ser um rapaz muito austero e ‘espiritualizado’ (Brown, 2020, p. 61), o Hiponense se decepciona com a falta de respostas aos seus questionamentos quanto à verdade defendida pelos seguidores do maniqueísmo. Isto posto, Agostinho não só começou a se afastar daquela religião dualista como também teceu fortes críticas contra os maniqueístas, relatando o período em que participava de suas reuniões. Assim, Agostinho escreve:

Desse modo vim a dar com uns homens que deliravam soberbamente, demasiado carnais e loquazes, em cuja boca há lações diabólicas e liga viscosa feita com as sílabas de teu nome, do de nosso Senhor, Jesus Cristo, e do de nosso Paráclito e Consolador, o Espírito Santo. Estes nomes nunca se afastavam de seus lábios, porém, só no som e ruído da boca, pois nos demais seu coração estava vazio de toda verdade. Diziam: ‘Verdade! Verdade!’ e, incessantemente, falavam-me da verdade, que nunca existiu neles. (Agostinho, 2020, v. 2, p. 74).

Dessa forma, decepcionado com a falta de resposta do maniqueísmo às suas questões sobre a verdade e, mesmo tendo sustentado por um bom tempo as revelações que lhes tinham confiado dos escritos deixados pela religião dualista criada por Mani, Agostinho dela se afasta<sup>1</sup>. Contudo, mesmo se afastando da religião maniqueísta e de suas ideias dualísticas, Agostinho não se dá por vencido em seu percurso para alcançar a paz em seu interior e, por consequência, o encontro com Deus, alvo da peregrinação agostiniana.

### **Agostinho e o neoplatonismo**

Com efeito, em seu percurso acerca da sua formação intelectual, ou entre os vários aspectos dessa formação, Agostinho também se deparou com o neoplatonismo, considerado como uma das manifestações do platonismo no mundo antigo. O neoplatonismo tinha como base um composto de regras morais amparado por elementos oriundos das escolas ou doutrinas pitagóricas e estoicas dos séculos III e IV. O encontro com a filosofia neoplatônica parece mesmo ter marcado um momento importante na peregrinação agostiniana num exame para encontrar sentido à sua existência, a sua paz interior. Ao se deparar com

---

1 Sobre a influência do maniqueísmo na vida de Agostinho consultar: Brown, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*, 12<sup>a</sup> ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020, p. 57-74; Brachtendorf, Johannes. *Confissões de Agostinho*, 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 90-102; 123-128.

o neoplatonismo, Agostinho se aproxima também das ideias de Plotino, o qual, mesmo atuando em círculos neoplatônicos com fortes influências da filosofia idealista do grego Platão, advoga por uma doutrina pela qual o percurso para se chegar à verdade está relacionado à busca por Deus, algo que Agostinho não encontrou quando aderiu à religião dualista maniqueísta, como vimos anteriormente.

À vista disso, o encontro com as ideias filosóficas proporcionado pela escola neoplatônica, especialmente por Plotino, pareceu realmente ser importante para a formação do pensamento de Agostinho, mesmo que tempos depois ele venha a modificá-las. Esse fato na vida de Agostinho e sua relevância, foi observado por Brachtendorf (2020, p. 34), ao escrever: “Em 386, Agostinho entra em contato em Milão com círculos neoplatônicos, o que lhe propicia acesso aos escritos de Plotino e Porfírio”, ao qual, e “Em contraposição à filosofia helenística, o neoplatonismo se distingue por um regresso à metafísica idealista de Platão”. E acentua: “Agostinho, que durante muito tempo foi, ele próprio, maniqueu, acabou por retirar da metafísica neoplatônica os argumentos decisivos contra o maniqueísmo” (Brachtendorf, 2020, p. 45), mesmo que, tempos depois, o Hiponense se viu diante da tarefa de transformar essa metafísica, pelo fato do “monismo de Plotino” (Brachtendorf, 2020, p. 45) lhe parecer pouco aceitável. Em outros termos, Agostinho modifica o monismo como um monoteísmo e, em conformidade com isso, pela ideia da Criação. Nesse contexto, ainda que o Bispo de Hipona venha remodelar a doutrina monista plotiniana, o contato com a leitura das obras de Platão, as quais Agostinho tivera acesso através do neoplatonismo, “...me deparaste com alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim” (Agostinho, 2020, v. 1, p. 193), parece, por conseguinte, ter provocado um impulso na formação intelectual do filósofo.

Consequentemente, Agostinho pode ter sido levado a reconhecer, num primeiro momento, que examinar a si mesmo, a sua interioridade, se inicia diante da leitura dos livros neoplatônicos, notadamente o neoplatonismo de Plotino, uma vez que a leitura desses livros pôde criar possibilidades para revelar-lhe a realidade de uma vida imaterial à qual guardava relação com a vida interior e, por conseguinte, ao encontro com Deus. Sobre essas leituras, ele escreve: “Admoestado por essas leituras a voltar a mim mesmo, entrei guiado por ti em meu

interior, e o pude fazer porque te fizeste minha ajuda” (Agostinho, 2020, v. 1, p. 196). Percebe-se que, ao tomar contato com um movimento filosófico conhecido como neoplatonismo, movimento este que se caracteriza “por um regresso à metafísica idealista de Platão” (Brachtendorf, 2020, p. 34) e, conseqüentemente, ao se aproximar da doutrina neoplatônica de Plotino, à qual advogava pela espiritualidade e a imortalidade da alma, Agostinho parece ter finalmente alcançado os meios conceituais pelos quais chega ao conhecimento adequado de Deus.

No entanto, mesmo seguindo os ensinamentos proporcionados pela filosofia plotiniana em diversos aspectos, como por exemplo, “...a dimensão metafísica que Plotino forneceu foi de grande interesse para Agostinho” (Brachtendorf, 2020, p. 45), ou seja, mesmo Agostinho se identificando com os ensinamentos proporcionados pela corrente de pensamento da filosofia neoplatônica, ele os refaz, remodela e, a partir de então, irá fundamentá-los em um viés de cunho religioso com base na fé cristã. Ensinamentos, inclusive, que o próprio Agostinho não encontrara nos livros neoplatônicos, mesmo aqueles veiculados por Plotino. Ao lançar luz sobre esse fato, Brachtendorf, (2020, p. 46) escreve: “Sem crença religiosa o ser humano não pode atingir seu objetivo final”, isto é, a procura pela Verdade mediante a fé e a investigação de si próprio<sup>2</sup>.

Parece ficar evidente que tanto o maniqueísmo como o neoplatonismo, foram fundamentais para Agostinho no caminho percorrido em investigar a si próprio para alcançar a sua paz interior e, conseqüentemente, a procura de Deus. Em outras palavras, mesmo que Agostinho, tempos depois, precisou efetuar modificações, especialmente na filosofia neoplatônica plotiniana, essas duas escolas do pensamento contribuíram de forma profícua em sua formação intelectual, especialmente na redação de uma das suas principais obras: *Confissões*.

Após discorrermos, de forma breve, o percurso intelectual de Agostinho, mesmo não sendo alvo das reflexões de Ricoeur quando da sua análise sobre a memória pessoal na obra do Bispo de Hipona

---

2 Quanto à influência da experiência neoplatônica na formação intelectual de Agostinho, ver: Brown, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*, 12<sup>a</sup> ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020, p.107-121; Brachtendorf, Johannes. *Confissões de Agostinho*, 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 34-46; p. 147-151.

e, apenas fazendo referências a dois momentos da sua vida, a saber, o maniqueísmo e o neoplatonismo, entendemos que essas duas escolas do pensamento, em múltiplos aspectos, influenciaram o Hiponense na redação das *Confissões*, em que Agostinho faz uma análise da existência humana e, no caso específico, da sua vida espiritual, ou mesmo “lançando um olhar retrospectivo sobre a obra de sua vida” (Brachtendorf, 2020, p. 12), que o conduzirá ao encontro consigo mesmo, isto é, com a sua interioridade, com o Deus cristão e, conseqüentemente, com a sua memória, como evidencia o próprio Agostinho: “A memória nada mais é que um poder próprio de minha alma, que pertence à minha natureza” (Agostinho, 2020, v. 2, p. 63).

Passemos, então, de agora em diante, e de maneira mais aprofundada, à discussão proposta por Ricoeur acerca da memória pessoal.

### **Ricoeur e a memória pessoal: um diálogo com Agostinho**

Ao iniciar o desenvolvimento das investigações a respeito da memória, em sua obra *A memória, a história, o esquecimento*, especialmente na parte I, capítulo 3, nomeado de *Memória pessoal, memória coletiva*, o qual se tomará como o capítulo mais profícuo no que se refere às fontes para o nosso estudo, conforme apontado anteriormente, percebe-se que ao desenvolver o seu trabalho, Ricoeur tem uma preocupação em não perder de vista as discussões sobre o tema da memória. É nesse cenário que, no começo do século XX, o tema da memória volta a ganhar relevância diante dos desafios inerentes às várias áreas do conhecimento e, em especial, na filosofia ricoeuriana.

Ao iniciar a discussão sobre a memória pessoal, Ricoeur encontra Agostinho que se constitui como o primeiro autor tomado na essência e na defesa do olhar interior, ou seja, para Agostinho a memória tem um caráter singular e, por esse motivo pode-se falar das “*minhas lembranças*”. Por conseguinte, Ricoeur mencionará uma “tradição do olhar interior” (Ricoeur, 2007, p. 107) para situar a atribuição da memória ao *eu* do “quem” lembra. Esta afirmação abre possibilidades para se considerar que há uma atribuição a um sujeito capaz de se lembrar. Em outras palavras, pensar a memória como algo pertencente apenas a si mesmo é estar diante de um exercício comum e talvez quase natural.

Como acentua Ricoeur (2007, p. 107), “ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si”. Essa concepção se mostra com tanta força que parece inegável que as lembranças pertencem tão-somente ao sujeito em sua singularidade ou mesmo em sua individualidade.

Destarte, a partir de então, o filósofo francês recorre às suas ideias para demonstrar como o aspecto da memória pessoal foi pensada e desenvolvida no plano filosófico. Ao se lançar nessa tarefa, Ricoeur traz à baila três pensadores vinculados com a tradição da memória interior: Agostinho, que é conhecido entre os maiores intérpretes do seu pensamento como sendo o filósofo da interioridade; John Locke, que explana o vínculo entre *identity, consciousness e self* ou identidade pessoal, o si e a memória e Edmund Husserl, filósofo pelo qual “a escola do olhar interior atinge seu apogeu” (Ricoeur, 2007, p. 108)<sup>3</sup>.

Alicerçado nas considerações à discussão sobre a memória interior, no percurso que desenvolveremos, intentamos percorrer um caminho investigando a atribuição da memória ao eu interior em Agostinho e sua relação com as discussões consideradas por Ricoeur. Agostinho ao tratar sobre o tema da interiorização destaca um voltar-se a si mesmo, para o interior de si mesmo, uma vez que boa parte da sua vida peregrinou em um mundo exterior e, por consequência, se distanciou de sua própria interioridade, “E que lugar há em mim para receber a meu Deus”? (Agostinho, 2020, p. 20, v.1).

É importante deixar claro que antes de adentrarmos na discussão sobre a memória pessoal, a qual pretendemos fazê-la nas linhas seguintes, intencionamos apresentar algumas considerações sobre o percurso desenvolvido por Agostinho em direção à interioridade, ao seu próprio interior, lugar de uma experiência íntima e pessoal.

---

3 A partir desse ponto, Ricoeur coloca em marcha uma discussão para demonstrar como a tradição do olhar interior foi pensada e construída no plano filosófico por autores como Agostinho, John Locke e Edmund Husserl. No entanto, o nosso propósito nesse estudo é apresentar a atribuição da memória ao eu interior em Agostinho. Em razão disso, não será abordada a atribuição da memória interior tanto em relação a John Locke quanto a Edmund Husserl. A respeito disto, ver: Ricoeur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 113-129.

Agostinho é o filósofo da interioridade e, para ele Deus habita o interior do homem fazendo com que ele se afaste de toda e qualquer *metafísica do materialismo* e, diante desse afastamento, percorra um caminho que leva a Deus: “E como invocarei meu Deus, meu Deus e meu Senhor, se ao invocá-lo o faria certamente dentro de mim?” (Agostinho, 2020, p. 20, v.1). Para o autor das *Confissões*, o caminho para encontrar Deus se dá na interioridade: “E, assim, se existo, que motivo pode haver para Te pedir que venhas a mim, já que não existiria se em mim não habitásseis?” (Agostinho, 2020, p. 20, v.1).

Se para Agostinho, Deus habita no interior do homem, infere-se, segundo essa premissa, que deste modo, procurar Deus será trilhar o itinerário que leva a si mesmo. Nesse sentido, Deus está na interioridade, Deus habita o interior do homem, “E, no entanto, estavas dentro de mim, e eu fora, a te procurar” (Agostinho, 2020, v. 2, p. 84). Isto quer significar que, há uma relação recíproca entre o eu interior agostiniano e Deus, de modo que o conhecimento de si está intimamente ligado ao conhecimento de Deus e, a busca por Deus deve se iniciar na interioridade.

Pensar a interioridade consoante Agostinho, é dialogar com a realidade da experiência do autor africano consigo mesmo e, por consequência, a realidade da sua experiência com Deus. Realmente, se para Agostinho, Deus habita no interior do homem, depreende-se que “procurar Deus será percorrer o caminho que leva a si mesmo” (Fernandes, 2007, p. 45), ou seja, a uma experiência de estar diante de seu próprio interior.

Percebe-se, em vista disso, que para Agostinho, a presença de Deus na interioridade significa uma condição imprescindível para o entendimento da memória, “Tudo isso realizo interiormente, no imenso palácio de minha memória” (Agostinho, 2020, v. 2, p. 62). Diante do exposto, uma questão parece nos inquietar quando tratamos da interioridade em Agostinho, a saber: em que consiste a interioridade no pensamento agostiniano? Seria essa interioridade concebida como lugar ou mesmo um espaço geográfico? O livro X das *Confissões* acena com algumas pistas à procura de respostas a tais questionamentos, não obstante seja necessário fazer o uso de algumas metáforas, que podem despertar no leitor possibilidades que o conduzam a compreender esta problemática. Em outras palavras, apoiado no texto das *Confissões*, Agostinho manifesta um mergulho em si na intenção de um encontro

consigo mesmo e, nesse sentido, a “interioridade é apresentada como uma forma de espacialidade da intimidade” (Quadros, 2016, p. 116). Mas também, a interioridade parece ser muito mais um processo, um voltar-se cada vez mais para o interior até o mais íntimo de si, ou seja, “É o movimento em si da interiorização” (Gracioso, 2010, p. 51).

## **Interioridade e memória**

O movimento de interiorização se constitui como um tema central na filosofia de Agostinho. Esse caráter um tanto quanto indelével marca de modo relevante a vida de Agostinho em seu percurso na busca do encontro consigo mesmo. Ademais, pensar a interioridade consoante Agostinho é dialogar com a realidade da experiência do autor africano consigo mesmo. Infere-se, sustentado nessa afirmação, que se faz necessário realizar o movimento que possa criar possibilidades de o homem sair das coisas materiais, exteriores e mutáveis, e voltar-se para o interior de si mesmo, para a sua interioridade.

Todavia, uma vez que percorremos o caminho nas linhas anteriores desenvolvendo um estudo no que se refere à tese da interioridade em Agostinho, convém-nos agora darmos mais um passo à frente para falarmos sobre a memória. Entretanto, é importante sublinhar que mesmo se tratando de forma específica no percurso agostiniano acerca da memória, a interioridade não pode dela se distanciar, por entendermos que discorrer sobre a memória em Agostinho, é desenvolver aspectos que estão também presentes na interioridade. Ademais, fundado nessas considerações, pode-se evidenciar que a teoria sobre a memória em Agostinho guarda aspectos relevantes quando se trata da interioridade. À vista disso, tanto a memória como a interioridade estão em/na relação.

Ao restabelecer e trazer a discussão sobre o tema da memória para o campo filosófico, Ricoeur desenvolve uma análise no texto do Livro X das *Confissões* e, ao interpretar o pensamento do Bispo de Hipona, afirma que ele é o filósofo da interioridade, como veremos mais adiante.

Em face dessa discussão, abordar acerca da memória numa ótica interior em sua interioridade, é se lançar num debate que está em relação com a questão do homem interior, pois é “no interior do ser humano que habita a verdade” (Brachtendorf, 2020, p. 41). Ademais, é no contexto



da discussão no que se refere à memória numa compreensão interior, que Ricoeur, em seus estudos sobre a memória, traz à baila uma análise sobre o “mecanismo” interno da memória na perspectiva individual, como buscamos desenvolver nesse instante.

No Livro X das *Confissões*, Agostinho parece lançar mão do uso de metáforas para descrever a atividade da memória: “Grande é este poder da memória, prodigiosamente grande, meu Deus! É um santuário amplo e infinito. Quem o pôde sondar até suas profundezas?” (Agostinho, 2020, p. 62, v.2). Além disso, a memória constitui um dos principais temas, além de inúmeros outros, que norteiam o Livro X das *Confissões*. De certo, Deus representa uma questão importante para se compreender a memória, “Grande é o poder da memória! E ela tem algo que me causa horror, meu Deus, em sua multiplicidade infinita e profunda” (Agostinho, 2020, p. 73, v.2). Posto isto, é a presença de Deus na interioridade, fundamentada numa perspectiva “interior sobre o fundo da experiência cristã da conversão”, que torna Agostinho “ao mesmo tempo sua expressão e seu iniciador” (Ricoeur, 2007, p. 108).

Contudo, esclarece o filósofo francês, “(...) não são ainda a consciência e o si, nem tampouco o sujeito que Santo Agostinho descreve e honra, mas já é o homem interior que se lembra de si mesmo” (Ricoeur, 2007, p. 108). O que leva Ricoeur a esta afirmação? Estaria Agostinho abrindo novas veredas para uma abordagem diferente sobre a equação entre a consciência, o si e o sujeito? Todavia, como “iniciador” de uma tradição, é bem possível que Agostinho não tenha, ao escrever suas *Confissões*, essa preocupação com questões sobre a fundação dos três elementos daquela equação. Ademais, entendemos que essa tarefa estaria reservada apenas à contemporaneidade, quando o que se busca ali é “encontrar a raiz de um conceito” (Bruzzone, 2012, p. 38. Corroborando com essa problemática, Quadros (2016, p. 116), escreve: “Agostinho, como inaugurador de uma tradição, não tem, em sua exposição, preocupação com questões que estarão na ordem do dia dessa mesma tradição séculos depois, por isso, o homem interior agostiniano ainda não evidencia questões como, por exemplo, a consciência e o si ou mesmo o sujeito”. Dessa maneira, em Agostinho, não se trata de consciência, de si ou de sujeito, e sim, fundamentalmente, do homem interior se lembrando de si mesmo. Quer dizer, o Hiponense sustenta a possibilidade

de estimular os homens para o interior, pois é no homem interior, onde habita Deus, que se deve viver com e a partir dele, pois assim, o homem deixa de buscar o divino fora de si, nas coisas mutáveis e passageiras.

Nesta visão, Ricoeur, ao fazer a análise do texto das *Confissões*, evidencia que Agostinho discorre fundamentalmente sobre o homem e sua interioridade, o seu interior e, conseqüentemente, o conhecimento de si mesmo. Mas, enquanto Ricoeur faz menção, no que se refere à memória, apenas ao homem interior, o próprio Agostinho (2020, p. 57-58, v.2) faz alusão a dois homens: um exterior e outro interior.

Dirigi-me, então, a mim mesmo, e disse para mim: “E tu, quem és?” E respondi: “Um homem”. Para me servirem, tenho um corpo e uma alma: aquele exterior, esta interior. Por qual destas partes de mim mesmo deverei buscar meu Deus, a quem eu já havia procurado com o corpo desde a terra até o céu, até onde pude enviar os raios de meus olhos como mensageiros? Melhor, sem dúvida, é a parte interior de mim mesmo.

Corroborando com a tese agostiniana acerca da existência tanto de um homem exterior como de um homem interior, Gilson (2010, p. 225) sublinha:

Ora, há em nós, por assim dizer, dois homens: o homem exterior e o homem interior. Diz respeito ao homem exterior tudo o que nos é comum com os animais: corpo material, vida vegetativa, conhecimento sensível, imagens e lembranças das sensações. Ao contrário, diz respeito ao homem interior, tudo o que pertence propriamente a nós e não se encontra nos animais. Julgamos nossas sensações, comparamo-las entre si, medimos os corpos e as figuras submetendo-os às proporções e aos números (...).

É possível depreender que diz respeito ao homem exterior aquilo que na alma se assemelha ao animal. Além do que, “os sentidos corporais seriam a principal fonte de conhecimento do homem exterior, embora

limitado a somente aquilo que é mundano” (Fernandes, 2007, p. 48). E, mais adiante, sentencia: “É por meio do ‘homem interior’ que o homem tem acesso às verdades, tanto imateriais e imutáveis – verdades de Deus e da alma – como as verdades do próprio mundo visível” (Fernandes, 2007, p. 48).

Ainda relacionado a uma reflexão acerca do homem interior, para Ricoeur, a força dessa perspectiva se encontra, na realização da “análise da memória à do tempo nos Livros X e XI das *Confissões*” (Ricoeur, 2007, p. 108-109). Todavia, não vamos discurrir acerca da análise da memória do tempo ricoeuriano neste estudo, em virtude de ser imprescindível desenvolver a articulação do tempo através da dinâmica do passado, presente e futuro. Nesse sentido, e por conta de sua particularidade, não constitui um aspecto relevante para desenvolvermos as reflexões neste texto.

Retomando à discussão sobre o caráter da memória pessoal, ao considerar que a memória está e se dá no interior do homem, Agostinho parte da interioridade, ou seja, num retorno a si mesmo, afirma que o homem se coloca em disponibilidade para o encontro com Deus e, conseqüentemente, para o encontro com a memória. Escreve Agostinho (2020, p. 82, v.2):

Vê como explorei o campo de minha memória em tua procura, Senhor; não me foi possível encontrar-te fora dela. Porque nada encontrei de ti que não fosse lembrança desde que aprendi a te conhecer, e nunca me esqueci de ti desde que te conheci. Onde encontrei e verdade, aí encontrei meu Deus, que é a própria verdade; e desde que aprendi a conhecer a verdade, nunca mais a esqueci. Por isso, desde que te conheço, permaneces em minha memória. É lá que encontro quando me lembro de ti e quando sou feliz em ti. Estas são as santas delícias que me deste em tua misericórdia, pondo os olhos em minha pobreza.

Percebe-se que é na memória que Deus é primeiramente averiguado, uma vez que, quando nos esquecemos de algo é em Deus que deve começar a procura, pois “(...) desde que Te conheço, permaneces

em minha memória” (Agostinho, 2020, p. 57-58, v.2) e, ao mesmo tempo, como Deus habita o interior do homem, é também numa indagação de si que se dá o “círculo” da memória.

Partindo das considerações evidenciadas por Ricoeur em linhas precedentes sobre a memória pessoal e sua relação com as ideias de Agostinho sobre o sujeito da memória no Livro X das *Confissões*, este tópico teve como escopo, refletir sobre como se dá no pensamento de Agostinho o “funcionamento” da memória e da interioridade, para isso, analisamos num primeiro momento a questão da interioridade, passando, em seguida, para a questão da memória no pensamento agostiniano na obra as *Confissões*.

A memória e a interioridade, postas em discussão até aqui, parecem indissociáveis quando abordadas pela doutrina agostiniana. Em função disso, a memória consiste na dimensão interior do ser humano e, nessa perspectiva, é na própria interioridade que o homem poderá alcançar Deus e, por consequência, a memória. Dessa forma, Agostinho traz a discussão sobre a memória para a interioridade. Esta será pensada como um espaço interior, mas como espaço interior habitado pelo divino, pelo Deus cristão agostiniano.

Portanto, o percurso filosófico que inaugura a doutrina agostiniana sobre a memória, é a afirmação de que a memória está relacionada como sendo de si mesmo, de sua interioridade. Nesse contexto, podemos afirmar que Agostinho expõe a noção de que a memória é a forma por excelência que revela o seu interior, isto é, do interior do homem ao próprio homem.

### **Ricoeur e os limites da tradição da memória interior**

A análise sobre a memória no pensamento filosófico de Ricoeur empreende uma reflexão sobre essa faculdade humana para além de uma interioridade e, conseqüentemente, mais do que uma memória pessoal. De modo que, essa capacidade de conservar lembranças, em Ricoeur alcança o reconhecimento de si e mútuo. Esse fato se mostra relevante na discussão sobre a memória nos estudos ricoeurianos, ao ponto de Quadros (2016, p. 115), afirmar que “para Ricoeur, a grande preocupação não está numa investigação por uma interioridade somente, mas

no que leva-nos à ação, isto é, para o autor francês, o reconhecimento se dá no movimento das relações e no agir humano”. É nesse contexto de reflexão que evidenciamos os estudos de Ricoeur como sendo um dos filósofos, entre os autores do século XX, isto é, da nossa contemporaneidade, que se debruçaram sobre o tema da memória. Melhor dizendo, a questão sobre a memória se insere em uma das temáticas para a qual o filósofo francês aponta sua atenção, numa “possível análise dos fenômenos relativos à memória e de seus desdobramentos no que se refere à produção da narrativa historiográfica” (Corá; Vieira, 2012, p. 76).

Como assinala Ricoeur (2007, p. 108), no contexto ao qual se insere a discussão sobre o caráter essencialmente privado da memória, é na “Antiguidade tardia de matiz cristã”, que se encontram as evidências da tradição do olhar interior e seus iniciadores, sendo “Santo Agostinho sua expressão e seu iniciador. Pode-se dizer dele que inventou a interioridade sobre o fundo da experiência cristã da conversão” (Ricoeur, 2007, p. 108). É fundamentado nas considerações acerca da memória e a sua relação com a interioridade, mas, também em sua ampliação com o reconhecimento de si e mútuo, que Ricoeur desenvolve uma análise do texto das *Confissões*, especialmente no livro X.

Antes, Ricoeur busca deixar explícita a intenção de sua pesquisa, a saber: estender pontes entre discursos que se mostram divorciados, afastados, de modo que, tornam problemática a questão de uma memória apenas individual. Todavia, qual o propósito de Ricoeur ao afirmar isso? O que entender do pensamento ricoeuriano ao propor estender pontes a esses discursos? Na esteira do pensamento ricoeuriano, percebemos que o filósofo francês, entende que há, de um lado, uma consciência individual que beira o “solipsismo especulativo” sede da memória individual. Em vista disso, Ricoeur se propõe a “discernir as razões desse mal-entendido radical por um exame do funcionamento interno de cada um dos discursos sustentados de um lado e de outro” (Ricoeur, 2007, p. 107). Isto posto, sua intenção é a de não deixar escapar um diálogo entre a memória individual e a memória pessoal e, desta maneira, “examinar o funcionamento interno de ambos os discursos com a esperança de encontrar caminhos de entendimento mútuo” (Bruzzone, 2012, p. 95). Numa palavra: ele advogava que tanto a memória individual quanto a memória pessoal, estão na e em relação. Com efeito, Ricoeur abordará

a pessoa em uma dupla perspectiva originária, a saber, a que parte do reconhecimento de si e que se dá na relação com o outro.

Assim, seria apressado de nossa parte afirmar veementemente que a intenção do estudo ricoeuriano acerca da memória é a de apresentar uma resolução das problemáticas às quais elas estão albergadas. Isso ocorre motivado pelo fato de que o que caracteriza o trabalho de pensamento de Ricoeur é o de colocar em diálogo os mais diferentes autores, respeitando-lhes o trabalho e, ao mesmo tempo, extraíndo deles o mais relevante ao desenvolvimento de sua própria investigação. Dessa forma, a nossa pesquisa caminha no sentido de tomar as duas dimensões da atribuição da memória – individual e pessoal – como algo indispensável na expectativa de encontrar maneiras de entendimento mútuo.

Como assenta o filósofo francês em suas considerações em relação à memória individual, essa “escola do olhar interior instaurou-se assim progressivamente” (Ricoeur, 2007, p. 106), ao ponto de colocar no “olhar interior” um impasse para a memória pessoal. Infere-se, a partir dessa afirmação, que esse fato, por extensão, põe em relevo a próxima escala da investigação acerca da memória proposta por Ricoeur, isto é, o pensamento ricoeuriano evidencia como pressuposto manifesto compreender a questão da imputação da memória a um sujeito. Nesse sentido, Ricoeur, ao afirmar que lembrando-se de alguma coisa, de algo, a pessoa ou alguém se lembra de si, tal ideia se mostra com tanta força que parece evidente que as lembranças se remetem ao próprio sujeito singular, ou seja, das “minhas” e não das “suas” lembranças. Corroborando com o pensamento ricoeuriano, Quadros (2016, p. 113) observa que, “essa compreensão, em muitos momentos, dominou inteiramente a percepção do *locus* da memória, até por conta de seu caráter, digamos assim, mais comum, rotineiro, uma vez que ‘geralmente’ somos nós, a partir do *eu* que lembramos ou que, pelo menos, enunciamos as lembranças”.

Isto posto, nas linhas precedentes intencionamos evidenciar um estudo acerca da memória do ponto de vista da tradição do olhar interior no pensamento de Agostinho, discorrendo acerca da memória pessoal na esteira das reflexões desenvolvidas por Ricoeur. Todavia, o autor de *A memória, a história, o esquecimento*, intenciona se distanciar da limitação do polo da memória entendida apenas como individual. Em outros termos, o filósofo francês percorre um caminho na tentativa de apre-

sentar uma característica particular em relação a Agostinho, posto que a filosofia desse último apontava quase que completamente evidência à interiorização, ou seja, que a memória se caracteriza como um exercício interior, na busca por e no encontro com Deus. Com efeito, a memória tem um poder divino, se constitui uma riqueza, um grande poder, reforça o filósofo medieval. Ao citar Ricoeur (2007, p. 110): “(...) lembro-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz e da impressão que tive ao fazê-lo”. Portanto, o espírito é, por consequência, a própria memória.

Se a memória individual, como referenciada anteriormente, estava quase que inteiramente enfatizada à interiorização, à presença, “(...) é na memória que Deus é primeiramente buscado” (Ricoeur, 2007, p. 109), Ricoeur busca expor uma solução que vai dar uma dimensão mais efetiva ao eu, numa perspectiva de uma subjetividade aberta ao outro, mas também a um eu constituído na relação. Nessa concepção, o filósofo francês sinaliza sobre a possibilidade “(...) de atribuir uma memória de um triplo distinto. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para os quais contamos (...)” (Ricoeur, 2007, p. 141). Por consequência, ao colocar outros elementos na relação, o filósofo francês pretende sair do polo da memória agostiniana entendida como individual. Para esse propósito, Ricoeur aponta para “uma tríplice atribuição da memória: a si, aos *próximos*, aos outros” (Ricoeur, 2007, p. 142).

Após esse percurso, percebemos que a memória individual, apesar de sua relevância, não dá conta sozinha da resposta à pergunta “quem lembra?”. Assim, na perspectiva de Ricoeur, não é a memória do eu ou memória interior que vai dar uma dimensão, um aspecto significativo ao eu na relação, e sim, muito mais a memória pessoal, pois na concepção ricoeuriana a pessoa é um ser de relação com os “*próximos*”.

### **Considerações finais**

Discutimos nesta pesquisa a imputação da memória ao eu, que por um lado, se manifesta como exame sobre o conceito de memória individual na perspectiva de Agostinho que sustenta a respeito da questão da memória como interioridade, ou seja, no pensamento do filósofo medieval a memória está apenas no campo individual e na defesa do olhar interior.

Já no ponto de vista de Ricoeur, por outro lado, percebemos que existe uma distinção sobre a memória pessoal, como chamada pelo filósofo francês, e a memória na interioridade, tomada como um caráter singular, individual, assentada no pensamento de Agostinho, como apontada acima. Com efeito, no pensamento de Ricoeur a memória pessoal é entendida numa dimensão não mais fechada em um indivíduo, ou seja, desprovida de relações e, sim, em uma compreensão do *eu* na sua abertura ao *outro*, no seu processo de reconhecimento de si e mútuo.

Neste sentido, percebe-se que há uma busca, no pensamento de Ricoeur, em sair da limitação do polo da memória entendida como individual, ou seja, para o autor francês a preocupação não está apenas no exame por uma interioridade, mas no reconhecimento que se dá no movimento das relações e, por consequência, no que nos leva à ação, isto é, ao agir humano.



## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Petra, 2020.

AGOSTINHO. **Confissões**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Petra, 2020.

BRACHTENDORE, Johannes. **Confissões de Agostinho**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho, uma biografia**. 12ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020.

BRUZZONE, Andrés. **Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur: Três estudos sobre o si, a memória e a identidade**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), 2012.

FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. **Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestrado em Filosofia, São Paulo, 2007.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

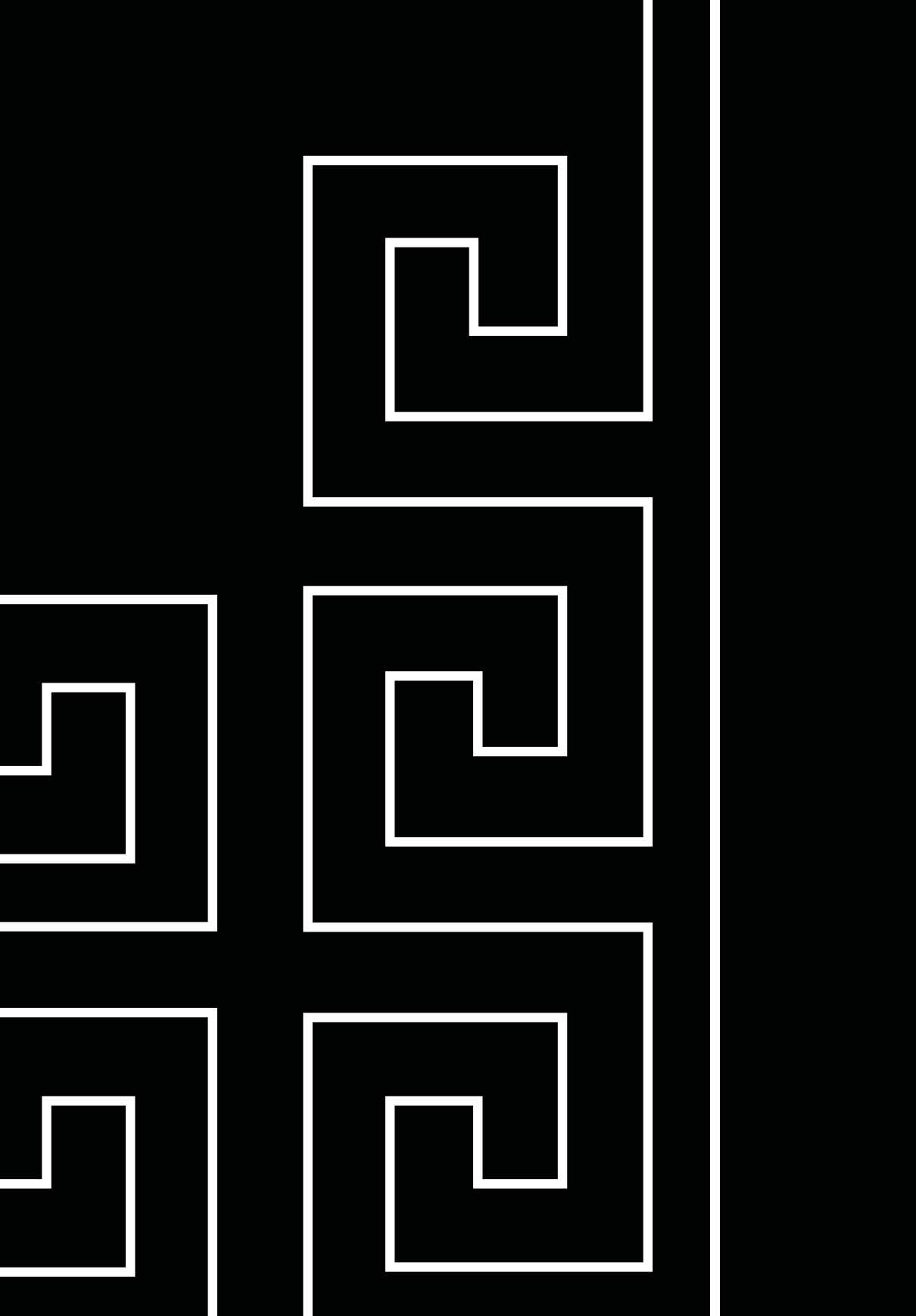
GRACIOSO, J. Interioridade e filosofia do espírito nas *Confissões* de Santo Agostinho. 2010. 131 p. **Tese** (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

QUADROS, Elton Moreira. **Memória, reconhecimento de si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur**. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2016.

REALE, Giovanni. **História da filosofia:** patrística e escolástica. v. 2. São Paulo: Paulus, 2003.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SOUZA, Adailson Nascimento. **Conhecimento de Deus como Íntimo Meu na memória no livro X das Confissões de santo Agostinho.** Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, 2014.





# PAUL RICOEUR: POR UMA FILOSOFIA DA PESSOA

*Aluizio Oliveira de Souza*  
*José Vanderlei Carneiro*

## Considerações iniciais

*“Prefiro dizer pessoa em vez de consciência, sujeito, eu”.*  
*Paul Ricoeur*

A discussão deste artigo visa uma filosofia da pessoa<sup>1</sup> a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur (1913-2005). No entanto, vale pontuar que como Hans-Georg Gadamer (1900-2002), em seu texto intitulado de *Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa* (1975), escreveu que: “Tanto em Descartes quanto em Leibniz e John Locke, o conceito de pessoa é definido por meio do conceito reflexivo da autoconsciência sem que o outro seja efetivamente considerado aí”<sup>2</sup>. Por algum tempo, a história da filosofia se esquivou do pensamento e do debate que abarcasse profundamente uma filosofia da pessoa; por muito tempo os teóricos, principalmente, das ciências humanas não se dedicaram a configuração ou reconfiguração da categoria, homem. Nem sequer propuseram substituir essa categoria pela noção de pessoa.

Contemporâneo de Gadamer, no período histórico de escrita, na filosofia pós-heideggeriana e na filosofia hermenêutica, Ricoeur, também dedicou alguns de seus estudos à ideia de pessoa. Por isso, essa investigação passa por algumas exposições no que diz respeito a noção de pessoa, tais como em: *Histoire et vérité* (1955), *Soi-même comme un autre*<sup>3</sup> (1990), *Lectures 2: La contrée des philosophes* (1992) e *Percours de la reconnaissance* (2004). Conjuntura teórica e metodológica reflexiva de fundamentação última que parte de uma filosofia herme-

---

1 No site Digital Ricoeur o termo filosofia da pessoa aparece nas seguintes obras e artigos: *Dimensions d’une recherche commune* [1948]: article Entries found: 1. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. *Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* [1947]: book Entries found: 1. *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* [2017]: book Entries found: 1. *Essai sur l’expérience de la mort* [compte rendu] [1951]: article Entries found: 1. *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. I. L’homme faillible* [1960]: book Entries found: 2. *Approches de la personne* [1990]: article Entries found: 4. *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992]: book Entries found: 5. Disponível em: <https://www.digitalricoeurportal.org/digital-ricoeur/Search.php>. Acesso em: 6 de abril de 2023.

2 Gadamer (2007, p. 26).

3 Esta obra é de grande profundidade intelectual, de intensa e sofisticada hermenêutica filosófica. Ao fim do prefácio, Ricoeur descreveu, “este trabalho reconhece pertencer àquilo que Jean Greisch denomina a idade hermenêutica da razão” (Ricoeur, 2014, p. XLII).

nêutica e de uma hermenêutica filosófica. Por conseguinte, essa proposta, em consonância com Ricoeur, é percorrer a filosofia da pessoa, em abordagens: atitude, semântica, pragmática<sup>4</sup> e capacidades.

Antes de passarmos para os pontos citados, outra consideração importante precisa ser ressaltada no que condiz com as abordagens da pessoa, implica que este desenvolvimento se configura, em alguma medida, numa reconfiguração conceitual, isto é, o modo com o qual o filósofo francês trabalhou a linguagem, assim também, faremos com a noção de pessoa – isto é, um deslocamento conceitual. Nos primeiros estudos da obra *O si-mesmo como outro*, Ricoeur esgarça a noção de pessoa a partir de uma *Análise do Si* no âmbito da linguagem. Esta perspectiva tende para um novo arranjo conceitual.

Desta forma pergunta seria, o que é pessoa para Ricoeur? Porém, verifica-se que essa questão indica múltiplas perspectivas de análises diante da hermenêutica do filósofo. Primeiro, os diversos escritos sobre a noção ‘pessoa’; segundo o desempenho de uma enxertia entre a antropologia, a hermenêutica, a fenomenologia, a psicanálise, a história, o estruturalismo e o existencialismo. Dessa maneira, outras questões se impuseram nesta abertura de horizontes, a saber: i) Quais são as abordagens, sobre a noção de pessoa, desenvolvidas por Ricoeur? ii) Como se enunciam as abordagens interpretativas acerca da pessoa, segundo Ricoeur? iii) Qual a contribuição do pensamento hermenêutico, de Ricoeur, para a pessoa?

Em decorrência destas questões, pontuamos as seguintes hipóteses: i) vamos distingui-las em abordagens semântica e pragmática no âmbito da linguagem, no âmbito da ética, uma abordagem direcionada a norma moral; ii) as abordagens hermenêuticas de Ricoeur enunciam-se da seguinte forma, pessoa falante, pessoa que age, pessoa que sofre, pessoa narradora, pessoa responsável – considerando hermeneuticamente questões da linguagem, da ação e da narrativa; iii) a contribuição hermenêutica de Ricoeur direcionada a noção de pessoa, via deslocamento epistêmico conceitual que compreende a passagem de uma

---

4 O si-mesmo como outro, dividido em dez estudos, o primeiro e o segundo estudo: semântico e pragmático, também identificados, como: “nosso problema é fazer um confronto entre pesquisa referencial e pesquisa reflexiva – e uma teoria integrada do si-mesmo (pelo menos no plano linguístico). (Ricoeur, 2014, p. 20).

antropologia filosófica para uma filosofia da pessoa<sup>5</sup>. E nessa passagem de uma antropologia filosófica para uma filosofia da pessoa seguiremos um diálogo com a noção de homem capaz<sup>6</sup>. Passaremos, então, para os tópicos na tentativa de ampliar e demonstrar as argumentações para essas questões e hipóteses.

### **Do personalismo à atitude-pessoa**

Em *Histoire et vérité*, Ricoeur, põe em debate a pessoa de acordo com o personalismo de Emmanuel Mounier<sup>7</sup>. Nesse primeiro momento, Ricoeur, deixou claro a preocupação do personalismo dizendo que é: “O personalismo: de início, uma pedagogia da vida comunitária vinculada a uma conversão da pessoa”<sup>8</sup>.

Logo depois, o filósofo francês, apresenta a perspectiva de O mundo da pessoa, da qual se diferencia a pessoa de outras categorias. “O indivíduo é exigente e se apodera; a pessoa dá e dá-se. Pessoa é generosidade[...]. A pessoa é a figura – limite da comunidade verdadeira, como o indivíduo o é da não-civilização burguesa e o faccioso, da pseudocivilização fascista”<sup>9</sup>. Percebe-se que a pessoa se distancia do indivíduo e do faccioso; no primeiro está presente o caráter de individualidade, que é aquele que confisca, que toma posse e isso seria uma não-civilização; o segundo remete ao caráter autoritário, sua conjugação é com elementos de violência, ou seja, é a formação de uma falsa civilização.

---

5 Cometeríamos um erro se, com esta reflexão, concluíssemos que uma filosofia de estilo transcendental é inútil por ser meramente formal. Ela é a primeira etapa de uma antropologia filosófica. Quem desejasse queimar essa etapa e passar de imediato para uma filosofia da pessoa não sairia do patético senão para cair numa ontologia do ser e do nada (Ricoeur, 2019, p. 74).

6 Ricoeur desenvolve a noção de homem capaz nas obras *Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica* (2016) e *Percurso do Reconhecimento* (2006).

7 Emmanuel Mounier: uma filosofia personalista (Ricoeur, 1968, p. 135).

8 Ricoeur (1968, p. 138).

9 Ricoeur (1968, p. 142).



Em *Lectures 2: La contrée des philosophes* (1992), a proposta de Ricoeur segue a perspectiva dialógica/discursiva/interpretativa na entoada da noção de pessoa, percorramos. Concentraremos as análises neste livro, que apresenta dois textos relevantes para esta discussão: *Morre o personalismo, volta a pessoa*<sup>10</sup> e *Abordagens da pessoa*<sup>11</sup>. No encaço deste segundo texto, os apontamentos hermenêuticos são em torno da linguagem, ação, narrativa e ética; dito com outras palavras, as abordagens ocorreram com as seguintes implicações hermenêuticas incluída nas: pessoa que fala, pessoa que age, pessoa que narra e pessoa responsável<sup>12</sup>. Além disso, nesse segundo texto encontramos expresso um compilado da abordagem linguística da pessoa, como em uma semântica, em uma pragmática e também numa enunciação ética.

Mesmo considerando a importância dos textos ricoeurianos, nesse momento, a concentração das análises e observâncias terão como fundamento o texto: *Morre o personalismo, volta a pessoa*. A concepção de Ricoeur foi “definir a pessoa por meio de uma atitude, no sentido de Éric Weil, ou, como se diria em hermenêutica, por meio da compreensão cotidiana que temos dela”<sup>13</sup>. Reforçando essa posição de Ricoeur, o mesmo disse que: “Tentarei classificar a pessoa como o suporte de uma atitude”<sup>14</sup>. Mas, antes dessa configuração hermenêutica de entender a pessoa como atitude, o filósofo francês esclarece o título do artigo que, em alguma medida, apresenta-se como polêmico. Seguindo a estrutura do texto, a divisão concerne em uma explicitação que se divide em: a primeira parte morre o personalismo, segunda parte volta a pessoa e por último atitude-pessoa.

10 Texto do ano de 1983, (Ricoeur, 1996, p. 155).

11 Texto do ano de 1990, (Ricoeur, 1996, p. 163).

12 A questão que se colocar neste ponto é a substituição do termo homem pelo termo pessoa. Ricoeur descreve, no texto *Abordagens da pessoa*, o termo homem, porém, consideramos conveniente e apropriado para esta pesquisa a noção pessoa. (Ricoeur, 1996, p. 164).

13 Ricoeur (1996, p. 163).

14 Ricoeur (1996, p. 156).

Porque morre o personalismo e o que isso quer dizer? Exporemos algumas argumentações para a defesa dessa afirmativa ricoeuriana. Primeira, o personalismo não foi páreo, não foi combativo conceitualmente contra as teorias de sua época, a exemplo de: o existencialismo de Sartre, a fenomenologia de Merleau-Ponty, o marxismo de Gramsci e o marxismo de Althusser. “Em suma, o personalismo não era suficientemente competitivo para ganhar a batalha do conceito”<sup>15</sup>. Segunda, uma outra disputa para com o personalismo, foi o confronto teórico com o estruturalismo, da qual também saiu derrotado, ou seja, a teoria foi “vencida por outra voga cultural poderosa nos anos sessenta. Evoco aqui a voga dos estruturalismos”<sup>16</sup>. ]

Outra referência que o filósofo francês não deixou escapar, foram os ataques nietzschianos (algumas vezes interpretados erroneamente como niilistas) ao personalismo, que tinha sua perspectiva, deliberadamente cristão. Por fim, mas, não menos significativo é a concepção de que: “Talvez Mounier tenha sido enganado aqui pela ilusão comum a toda a sua geração, segundo a qual seria possível inovar absolutamente no campo cultural, qualquer que fosse o passado dos termos usados”<sup>17</sup>. Se Mounier estivesse pensando que o personalismo teria a capacidade de se auto refazer histórico e culturalmente, se enganou completamente, ele não só não conseguiu, como de acordo com Ricoeur, teve sua morte concretizada.

O título do texto de Ricoeur, dividido em duas partes, diz que a morte do personalismo faz voltar a pessoa, literalmente, está escrito: Volta a pessoa!<sup>18</sup> Por que e como isso acontece? Por que deve voltar a pessoa? Primeiro ponto, por causa dos problemas de cunho político,

---

15 Ricoeur (1996, p. 155-156).

16 Ricoeur (1996, p. 156).

17 Ricoeur (1996, p. 157).

18 Volta a pessoa! Não insisto sobre a fecundidade política, econômica e social da ideia de pessoa. Baste-me evocar um único problema: o da defesa dos direitos humanos em outros países que não o nosso país, ou o dos direitos dos prisioneiros e dos detentos em nosso país, ou ainda os difíceis casos de consciência postos pela legislação de extradição: como se poderia argumentar em cada um desses casos sem referência à pessoa? (Ricoeur, 1996, p. 158).

econômico e social. Pois, estes reverberam nas questões civis dos direitos humanos, dos direitos dos prisioneiros, das problemáticas geopolíticas/fronteiriças, das questões de imigração e da extradição dos estrangeiros. Diante destes problemas, é preciso pôr em debate filosófico a condução de uma reflexão da categoria pessoa e tal ponderação deve repercutir numa filosofia da pessoa.

Segundo ponto, Ricoeur esclarece que: “Relativamente à ‘consciência’, ao ‘sujeito’, ao ‘eu’, a pessoa aparece como um conceito sobrevivente e ressuscitado[...]. Prefiro dizer pessoa em vez de consciência, sujeito, eu”<sup>19</sup>. A consciência remete a Freud, o sujeito refere-se à escola de Frankfurt junto com os pós-estruturalistas e o Eu implica na filosofia do cogito inaugurada por Descartes, que vez por outra finda caindo no solipsismo. São concepções filosóficas vivas, atuantes e produtoras desta contemporaneidade. Assim também, seria a situação de uma filosofia da pessoa, caso, a morte do personalismo não tivesse ocorrido. Tendo essa morte ocorrido, Ricoeur, tenta e nos oferece a recuperação da noção de pessoa, especificamente, de uma filosofia da pessoa. Vejamos então como Ricoeur propõe o diálogo condizente a pessoa.

Tendo visto, em alguma medida, a morte do personalismo, a proposta é o abandono da perspectiva-filosófica denominada personalismo, com isso, o desafio a ser enfrentado se dá em, “como falar da pessoa sem o suporte do personalismo?”<sup>20</sup> e a resposta de imediato é: “consiste em dar um estatuto epistemológico apropriado ao que chamo, com Eric Weil, uma ‘atitude’”<sup>21</sup>. Então, se o personalismo tinha por motivação falar da pessoa por meio de uma antropologia cristã, Ricoeur, propõe, pelo menos em um primeiro momento, uma investigação epistemológica. Dito com outras palavras, a questão se formula assim, como desenvolver uma reflexão acerca da pessoa sem considerar o personalismo? A resposta, de modo direto, é pensar uma epistemologia da atitude-pessoa, para desaguar numa filosofia da pessoa.

---

19 Ricoeur (1996, p. 158).

20 Ricoeur (1996, p. 158).

21 Ricoeur (1996, p. 158).

Cabe neste momento, discorrermos nos entremeios do critério da crise e do engajamento para caracterizar a atitude-pessoa.

Alguns traços que atestam a noção de crise, a “pessoa é essa unidade para a qual a noção de crise é a característica essencial da sua situação”<sup>22</sup>. No período histórico e geográfico, no tempo atual e fora da época contemporânea, independentemente da classe social, da religião, da orientação sexual e da educação que recebeu, a pessoa<sup>23</sup> está vulnerável à crise. Sofrer uma crise é constitutivo, inerente, intrínseco da pessoa, isto implica que, deve-se entender a “universalidade da noção de crise[...], perceber minha situação como crise é não mais saber que ela é meu lugar no universo[...]. Perceber-se como pessoa deslocada é o primeiro momento constitutivo da atitude-pessoa”<sup>24</sup>. Para Ricoeur, a atitude-pessoa não poderia ser outra coisa senão aquele que desenvolve o reconhecimento da crise, de um si deslocado, ou seja, identificar que parte da pessoa se complementa com a crise, isto é a função da atitude-pessoa.

A crise pode destabilizar as emoções, alavancar posições céticas e fazer acender disposições niilistas. Por meio da crise determinadas coisas podem ocorrer, como por exemplo: “não sei mais qual é meu lugar no universo, não sei mais que hierarquia estável de valores pode guiar minhas preferências, não distingo claramente meus amigos dos meus adversários, mas existe para mim o intolerável”<sup>25</sup>. Depois da perda dos valores, de estar desorientado no universo, de não mais conseguir operar nenhuma distinção, parece o momento propício para refletir e reclamar uma filosofia da pessoa. Se mesmo durante toda a crise houver algo de intolerável, esse intolerável é o convite a repensar essa filosofia.

---

22 Ricoeur (1996, p. 159).

23 Aqui a pessoa sai da esfera conceitual de abstração e passa para uma dimensão de pessoa concreta, no sentido de pessoa que age, ou seja, para uma atitude-pessoa, uma pessoa em ação.

24 Ricoeur (1996, p. 159). A referência da conjuntura deste pensamento vem de Landesberg, Problemas do personalismo, através de Max Scheler, O lugar do homem no universo.

25 Ricoeur (1996, p. 160).

Mas, não é somente falar da crise que estaremos falando de pessoa, outro critério, também abordado, é o do engajamento, que implica em: “Tomo posição, tomo partido e assim reconheço o que, maior do que eu, mais durável do que eu, mais digno do que eu, me constitui como devedor insolvente”<sup>26</sup>. É importante criar a capacidade de indignação na amplitude da crise, no sentido de negar – por algum instante – a tolerância, é preciso não tolerar tudo e isso leva ao engajamento formando o entendimento de que, segundo Ricoeur: “A convicção é a replica à crise: meu lugar me é atribuído, a hierarquização das preferências me obriga, o intolerável me transforma, de desertor ou de espectador desinteressado, em homem de convicção que descobre ao criar e cria ao descobrir”<sup>27</sup>. Portanto, considerar possível uma analítica filosófica da pessoa é tentar a superação e saída dos conceitos tradicionais antropológicos, como por exemplo o termo indivíduo; é com a crise e com o engajamento, elementos fundamentais, para o surgimento da noção de atitude-pessoa e são com esses primordiais critérios que volta à pessoa e morre o personalismo.

Por último, podemos considerar a ideia de atitude-pessoa como parte fundamental para a composição de uma filosofia da pessoa. Mas, ainda é apenas uma primeira parte, outras abordagens serão apresentadas e desenvolvidas para consolidação de tal pensamento filosófico, nesse sentido, a próxima abordagem implicará na questão semântica, isto é, a pessoa sendo investigada por uma linguagem semântica.

### **Pessoa: abordagem semântica**<sup>28</sup>

Para esta análise será importante dissertar naquilo que diz respeito a filosofia da pessoa, verificar como tal noção se inter-relaciona e

---

26 Ricoeur (1996, p. 160).

27 Ricoeur (1996, p. 160).

28 A divisão do primeiro estudo da obra *O si-mesmo como outro* (2014). O estudo é intitulado de: A “pessoa” e a referência identificadora – Abordagem semântica. Os quatro pontos específicos deste capítulo se apresentam da seguinte forma: 1. Indivíduo e individualização; 2. A pessoa como particular básico; 3. Os corpos e as pessoas; 4. O conceito primitivo de pessoa.

dialoga com estas discussões. Vamos tomar a ideia filosófica de pessoa como chave de leitura e interpretação para assim tentar construir e apresentar um quadro conceitual daquilo que Ricoeur entende em seu pensamento hermenêutico filosófico.

No tema da individualização, a filosofia da pessoa ainda não está estabelecida nem formada para uma articulação conceitual. Desse modo, a explanação permanece no âmbito do que o filósofo francês nomeou de referência identificadora. “Vamos estabelecer que a pessoa é uma das coisas que distinguimos por referência identificadora”<sup>29</sup>. Permanecendo nesta menção, e em outra descrição, o filósofo disse que: “É no trajeto da referência identificadora que encontramos pela primeira vez a pessoa”<sup>30</sup>. Prosseguiremos com essa perspectiva de averiguar a pessoa como coisa a ser identificada, como algo que precisa ser identificado e neste primeiro momento veremos a pessoa nos procedimentos de individualização.

Percorrendo neste tema, Ricoeur diz preferir a individualização em vez do indivíduo, isso porque, para ele, o primeiro se opõe a ideia de classificação, a individualização consiste na preservação da singularidade, isto é, as circunstâncias particulares da individualização são conservadas, distintamente do que ocorre com a noção de classificar. A noção de pessoa é individualização, contrário do que ocorre com o indivíduo, que opera com a classificação. A esse respeito Ricoeur disse: “preferimos falar de individualização, em vez de indivíduo[...]. A individualização pode ser caracterizada, grosso modo, como o processo inverso ao da classificação, que abole as singularidades em favor do conceito”<sup>31</sup>. Essa definição remeterá a três classes/categorias de operadores da individualização: descrições definidas, nomes próprios e indicadores.

As categorias de operadores se resumem, desse modo, em: “A descrição definida consiste em criar uma classe com um único membro, por intersecção de algumas classes bem escolhidas (homem, andar,

---

29 Ricoeur (2014, p. 1).

30 Ricoeur (2014, p. 1).

31 Ricoeur (2014, p. 2).

lua)”<sup>32</sup>, a descrição definida é o âmbito da linguagem artificial que se limita somente em ser escrita e lida. “Quanto aos nomes próprios, limitam-se a singularizar uma entidade não repetível e não divisível, sem a caracterizar, sem a significar no plano predicativo”<sup>33</sup>, os nomes próprios atribuídos aos seres humanos são, de alguma forma, a confirmação da identidade. “A terceira categoria de operadores de individualização, a dos indicadores, contém os pronomes pessoais (“eu”, “tu”), os dêiticos, que agrupam os demonstrativos (“isto”, “aquilo”), os advérbios de lugar (“aqui”, “ai”, “lá”)<sup>34</sup>, sem nenhuma relevância de superioridade, “apenas os indicadores visam o “eu” e o “tu””, com isso queremos indicar, principalmente, certa proximidade com a filosofia da pessoa.

Pessoa também pode ser entendida como particular básico compreendida no termo “coisa”. “Note-se para começar que esse tratamento da pessoa como particular básico não põe a tônica na capacidade da pessoa de se autodesignar ao falar[...] aqui, a pessoa é uma das “coisas” das quais falamos, e não um sujeito falante”<sup>35</sup>. Como particular básico é uma coisa porque ainda permanece numa figura de analisável, pois, ainda não está na posição de locutor nem de interlocutor. Com isso, o que temos aqui é uma pessoa dentro da semântica da língua que impulsionará a significância e relevância para uma filosofia da pessoa.

Nesta ocasião, especificamente neste início, numa elaboração reflexiva, pessoa aparece com essa configuração de ‘coisa’: “Ora, fala-se de pessoas ao se falar das entidades que compõem o mundo. Fala-se delas como “coisas” de um tipo particular”<sup>36</sup>. Da simples referência identificadora, que é a reflexão da pessoa, um outro movimento para compreensão desta noção é a ideia de “coisa” tal qual foi apresentada acima. Isto é, individualização ou coisa são possíveis definições para pessoa no âmbito da linguagem numa abordagem semântica. No que concerne a

32 Ricoeur (2014, p. 3).

33 Ricoeur (2014, p. 3).

34 Ricoeur (2014, p. 5).

35 Ricoeur (2014, p. 6-7).

36 Ricoeur (2014, p. 7).

palavra “coisa”, Ricoeur disse que: “Evidentemente, não deve haver confusão quanto ao uso da palavra “coisa” [...]”<sup>37</sup>. Essa palavra simplesmente serve para marcar que a primeiríssima investigação de uma filosofia da pessoa pertence à problemática geral da referência identificadora. É uma “coisa” aquilo de que se fala”.

Corpos e pessoas, em torno desta relação o filósofo francês chama a atenção em dois corolários, primeiro corresponde ao dualismo, significa que para esta análise não é possível desconsiderar a distinção que ocorreu ao longo da história filosofia entre consciência e corpo. Ricoeur, designou de “pessoa como entidade pública e consciência como entidade privada”<sup>38</sup>, apesar da observação, o filósofo pontua que é preciso desenvolver uma análise ainda mais aprofundada. O segundo corolário, diz respeito a pessoa com a qual se atribuem uma consciência e essa pessoa não se limita aos pronomes de primeira e segunda pessoa, também, é atribuído aos pronomes de terceira pessoa. A pessoa como corpo, disse Ricoeur: “A possibilidade de as pessoas serem também corpos é mantida como reserva na definição geral dos particulares básicos, segundo a qual estes são corpos ou possuem corpos. Possuir um corpo é o que fazem ou o que são as pessoas”<sup>39</sup>. Ricoeur descreveu a interpretação e o sentido que damos, no âmbito da identificação, da pessoa como corpo. “Essa prioridade dada aos corpos é da maior importância para a noção de pessoa”<sup>40</sup>.

Em suma, a individualização, a coisa e o corpo são termos apontados para uma filosofia da pessoa compreendida numa condição do sistema linguístico, pessoa entendida como componente no sentido de uma palavra, de uma interpretação/analítica de sentenças ou de enunciados. Individualização, coisa e corpo aloca a pessoa como particular básico, enquadra na teoria da referência identificadora. Identificar pessoa como individualização, coisa ou corpo é subjugar no campo semântico para a fundamentação de uma filosofia da pessoa. No entanto, se assim

---

37 Ricoeur (2014, p. 7).

38 Ricoeur (2014, p. 10).

39 Ricoeur (2014, p. 9).

40 Ricoeur (2014, p. 9).



permanecesse, teríamos uma filosofia com vias deterioradas, e uma filosofia com vias abertas que cobra a pragmática da pessoa.

Complementando essa parte, de acordo com Ricoeur, uma pesquisa – tematizada no âmbito das ciências do espírito – exige múltiplas abordagens, o que não é diferente deste artigo. Portanto, para além do conceito de atitude-pessoa e de uma abordagem semântica da pessoa, também, vamos indagar e dialogar acerca da abordagem pragmática da pessoa.

### **Pessoa: abordagem pragmática**

A investigação relacionada a pessoa, agora, numa perspectiva pragmática e, ainda, com permanência no campo da filosofia da linguagem e com análise linguística. O que é essa pragmática a qual o filósofo francês se refere? O próprio Ricoeur nos explica o funcionamento do termo dizendo que, “a pragmática não pretende proceder a uma descrição empírica dos fatos de comunicação, mas a uma pesquisa acerca das condições de possibilidade que regem o emprego efetivo da linguagem [...]”<sup>41</sup>. Se na abordagem semântica a pessoa é condita numa pesquisa referencial, era apenas uma referência identificadora, neste instante, a abordagem pragmática se relaciona com uma pesquisa reflexiva. Em torno desta pragmática é preciso evitar certa confusão, pois, não implica em uma descrição empírica, mas, em condições de possibilidade da linguagem.

A pragmática, neste ponto significativo, aborda a filosofia da pessoa, implicada consecutivamente, assim: “para a pesquisa referencial, a pessoa é de início a terceira pessoa, portanto aquela de quem se fala; para a pesquisa reflexiva, em contrapartida, a pessoa é principalmente um eu que fala a um tu”<sup>42</sup>. Nesse movimento de compreensão da pessoa percebe-se as diversas mudanças que ela passa: “enunciação”, “enunciador”, “atos de discurso”, “sujeito da enunciação”, “sujeito falante”,

---

41 Ricoeur (2014, p. 17).

42 Ricoeur (2014, p. 20).

“pessoa que se autodesigna ao falar”<sup>43</sup>. Expressam, em alguma medida, a pessoa no ato da fala, a pessoa no acontecimento da fala. Logo, considerando este aspecto, a pragmática da linguagem implica a enunciação nos atos de discurso.

Ricoeur recorre, de início, a Récanati<sup>44</sup> demonstrando como o mesmo introduz a pragmática na reflexividade e de como essa questão foi rejeitada pelos antigos e pelos gramáticos de Port-Royal. Em sequência, o filósofo francês descreve a teoria dos atos de discurso corroborando com as obras de Austin<sup>45</sup> e Searle<sup>46</sup> nos conceitos imbricados entre enunciados performativos e enunciados constativos. Esses enunciados desaguam em níveis distintos que são definidos como: ato locutório, ato ilocutório e ato perlocutório<sup>47</sup>.

Um segundo ponto que Ricoeur apresenta como problemático é a relação entre enunciação e enunciador. A relação entre atos de dis-

---

43 São termos utilizados por Ricoeur no segundo estudo, aparecem como tópicos e também no decorrer do texto. Observação importante, numa nota de rodapé, sobre essa pessoa que fala, ela deve, e: “é tratada como um acontecimento mundano”. (Ricoeur, 2014, p. 21).

44 François Récanati (1952) filósofo analítico do College de France. Recanati, *La transparence et l'enonciation*, Paris, Éd. du Seuil, 1979. (Ricoeur, 2014, p. 21).

45 John L. Austin escreveu: *How to do things with words*, Harvard University Press, 1962. (Ricoeur, 2014, p. 22).

46 John R. Searle, *Les actes de langage*, trad. Fr. de H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972. (Ricoeur, 2014, p. 22).

47 Quais são os atos assim intrincados no ato global de dizer? Conhece-se a distinção cardinal entre ato locutório, ato ilocutório e ato perlocutório. O ato locutório é a própria operação predicativa: dizer algo sobre algo. Não é insignificante que a designação de ato não seja reservada ao nível ilocutório, mas já aplicada ao plano locutório; ressalta-se assim que não são os enunciados que referem, mas os locutores que fazem referência. (Ricoeur, 2014, p. 23).

curso e a pessoa na perspectiva de Benveniste<sup>48</sup>. É significativo indicar que Ricoeur demonstra a posição de Benveniste<sup>49</sup>, onde este expressa uma distinção entre pessoa e não-pessoa, para o linguista francês são o “eu” e o “tu” que podem ser considerados pessoas, o “ele/ela” devem ser indicados e referenciados como não-pessoa. Em outros termos é possível dizer que, segundo Ricoeur, Benveniste caiu em uma dicotomia quando de um lado apresenta a primeira e segunda pessoa, distintamente, coloca de outro lado a terceira, que para ele (Benveniste), será a não-pessoa.

Cabe uma maior exploração nessa distinção que se refere a pessoa e a não-pessoa, neste ponto o filósofo francês explicita, que “somente a primeira e a segunda pessoas merecem esse nome, visto que a terceira é a não-pessoa”<sup>50</sup>. Lembrando que estamos lidando com a pessoa numa esfera gramatical, assim então, a dicotomia apresenta-se da seguinte forma: primeira e segunda pessoa, “eu” e “tu”; sejam coisas, animais, sejam seres humanos, tudo aquilo de que/quem se fala pode ser referenciado como terceira pessoa.

Ricoeur pontua que os argumentos, citado por Benveniste, para exclusão da terceira pessoa reduzem-se em apenas um. O argumento se resume numa situação de interlocução, descrito por Ricoeur interpretando Benveniste, o “eu” e o “tu” seriam suficientes para tal interlocução, não havendo necessidade nem importância de uma terceira pessoa. Essa posição de Benveniste, de que a terceira pessoa é uma não-pessoa, citada

---

48 A singularidade do funcionamento dos indicadores, que acaba de reforçar a teoria dos atos de discurso, é confirmada por uma característica decisiva com a qual terminaremos a revisão dos dados da pragmática referentes à posição do sujeito no discurso[...]. Enquanto na abordagem referencial é privilegiada a terceira pessoa, ou pelo menos certa forma de terceira pessoa, a saber, “ele/ela”, “alguém”, “cada um”, “on” (francês), a teoria dos indicadores, quando unida à dos atos de discurso, não só privilegia a primeira e a segunda pessoa, como também exclui expressamente a terceira. (Ricoeur, 2014, p. 27-28).

49 Émile Benveniste escreveu: *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris, Gallimard, 1966. (Ricoeur, 2014, p. 27).

50 Ricoeur (2014, p. 27).

e comentada pelo filósofo francês em relação a noção de diálogo<sup>51</sup> explicitada em *Do texto à ação* (1989). Na perspectiva de Ricoeur o ato da leitura (a ação de ler) não é uma troca, não é um diálogo, neste caso, o livro não seria uma segunda pessoa, apenas uma coisa, essa coisa (o livro) ou o ato da leitura não poderiam constituir um diálogo, tornando-se assim, uma terceira pessoa. Logo, a leitura é o não-diálogo (para Ricoeur) e a terceira pessoa é a não-pessoa (para Benveniste).

Encerando esse tópico em torno da pessoa na esfera da pragmática da linguagem, concluímos, que para Ricoeur a divisão entre primeira/segunda e terceira pessoa, defendida pelo linguista francês, não é a posição orientada pela pragmática da linguagem. Ao contrário, a pragmática se efetiva (em ato ou na ação) na junção entre a referência identificadora e a enunciação naquilo que Ricoeur chamou de atos de discurso, dito de outra maneira, isto implica consequentemente numa relação congruente entre aquilo do qual se fala e o sujeito falante com a pessoa de capacidades. Dessa forma, essa pessoa capaz<sup>52</sup> de fala, ação, narração e respeito está compreendida nas mais diversas abordagens – como atitude, como semântica/pragmática da linguagem e como capacidades –, ela também age, e na sua ação cabe a discussão sobre a ética, assim, compete ao pensamento filosófico uma abordagem da pessoa capaz.

---

51 Não é uma relação de interlocutor; não é um caso de diálogo. Não basta dizer que a leitura é um diálogo com o autor através da sua obra; é preciso dizer que a relação do leitor com o livro é de uma natureza completamente diferente; o diálogo é uma troca de perguntas e de respostas (Ricoeur, 1989, p. 142).

52 De acordo com o site Digital Ricoeur este termo, pessoa capaz, aparece apenas em um artigo e em um livro do filósofo. *Le bonheur hors lieu*, [1994], artigo; e *Écrits et Conférences*, [2019], livro. Disponível em: <https://www.digitalricoeurportal.org/digital-ricoeur/Search.php>. Acesso em: 6 de abril de 2023.

## Do homem capaz à pessoa capaz<sup>53</sup>

Ricoeur trabalha com a noção de homem de capaz numa perspectiva fenomenológica, um pouco diferente. Desta feita, a proposta deste artigo é indicar uma reconfiguração deste termo homem capaz pela noção de pessoa capaz. Nesta elaboração a concepção é mais voltada para uma dialógica/hermenêutica que suscitará nas pressuposições, de uma filosofia da pessoa capaz, de uma reformulação da forma modal do eu posso, sugerindo as seguintes categorias: pessoa capaz de dizer, pessoa capaz de fazer, pessoa capaz de narrar e pessoa capaz de imputar<sup>54</sup>. No passo seguinte, situaremos cada uma dessas capacidades.

Apontamos que a descrição de uma hermenêutica da pessoa capaz de dizer, em Ricoeur, aparece distinguida em três traços, ou seja: na semântica, na pragmática, e no reconhecimento.

Para a semântica<sup>55</sup>, os desdobramentos dialógicos/hermenêuticos de Ricoeur, estão voltados para a articulação dos atos de discursos junto com os aspectos ilocutórios dos enunciados e com os recursos das expressões dêiticas, que podemos citar como exemplo: os tempos dos

---

53 Para prosseguir no desenvolvimento desta questão nos apropriamos – de maneira dialógico/hermenêutico – de dois textos, um de maneira direta, o outro de modo indireto, intitulados: “Uma fenomenologia do homem capaz” (Ricoeur, 2006, p. 105) e “O destinatário da religião: o homem capaz” (Ricoeur, 2016, p. 309). Textos das obras: *Percurso do reconhecimento* (2006) e *Escritos e conferências 3: antropologia filosófica* (2016).

54 Categorias que já aparecem com a substituição entre os termos: de homem capaz para pessoa capaz.

55 Assim se verifica o segundo traço de uma hermenêutica do homem capaz, o desvio pela questão “quê?” operada por uma semântica do enunciado para atingir o “quem” da questão “quem fala?”. Ainda falta explicitar o enunciadador da enunciação. Sua designação se dá pelo recurso díticos, esses instrumentos da linguagem que se limitam a “mostrar” singularidades, transcendendo a especificação genérica; os pronomes pessoais, os pronomes de tempo e de lugar, as formas verbais, as descrições definidas são os meios ordinários de designação dos quais depende a autodesignação do sujeito falante (Ricoeur, 2006, p. 110-111).

verbos<sup>56</sup>; os advérbios de lugar, modo, tempo e negação<sup>57</sup>; os pronomes pessoais<sup>58</sup>; e os pronomes demonstrativos<sup>59</sup>.

Na pragmática<sup>60</sup>, o filósofo francês demonstrou que a pessoa falante aparece em três gêneros literários distintos na Grécia arcaica, expressados no âmbito de uma semântica da ação. As personagens, dos relatos epopeicos, trágicos e aristotélicos, são representadas como pessoas falantes, o que significa, que nestes gêneros literários gregos, a pessoa sempre diz, é intrínseco a fala na pessoa, é a perspectiva ativa duma capacidade do poder dizer, é a execução do ato de falar (do dizer, do dito).

No traço do reconhecimento<sup>61</sup> é relevante a ideia de designar a si mesmo (a noção de autodesignação) da pessoa falante. Aqui a questão é saber como se produz a autodesignação da pessoa que fala? Será com a inter-

56 Canto, cantava, cantei, cantara, cantarei, cantaria (Bechara, 2019, p. 242).

57 Aqui tudo vai bem (lugar e modo). Hoje não irei lá (tempo, negação, lugar) (Bechara, 2019, p. 310).

58 Os pronomes pessoais designam as duas pessoas do discurso e a não pessoa (não eu, não tu), considerada, pela tradição, 3ª pessoa: 1ª pessoa: eu (singular), nós (plural), 2ª pessoa: tu (singular), vós (plural) e 3ª pessoa: ele, ela (singular), eles, elas (plural). (Bechara, 2019, p. 180).

59 Pronomes demonstrativos: são os que indicam a posição dos seres em relação às três pessoas do discurso. Esta localização pode ser no tempo, no espaço ou no discurso: 1ª pessoa: este, esta, isto; 2ª pessoa: esse, essa, isso; 3ª pessoa: aquele, aquela, aquilo (Bechara, 2019, p. 183).

60 Essa prioridade ao “eu posso falar”, “eu posso dizer” justifica-se de duas maneiras: em primeiro lugar, os sujeitos que agem e sofrem na epopeia, na tragédia e na teoria aristotélica da ação são sujeitos falantes: os personagens homéricos e, com mais razão ainda, os heróis trágicos não cessam de falar sobre sua ação. Eles se nomeiam quando se fazem reconhecer, eles interpretam a si mesmos quando se desmentem; quanto ao sujeito da decisão e do anseio, é ele que é designado como a “causa” e o “princípio” de que depende o que eles fazem. O filósofo os faz falar sobre sua ação (Ricoeur, 2006, p. 109-110).

61 O terceiro traço distintivo por meio do qual a reflexão sobre o sujeito falante se vincula a uma hermenêutica do homem capaz interessa particularmente à nossa pesquisa sobre o reconhecimento. A autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa a alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso, pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem (Ricoeur, 2006, p. 111).

locução, com o diálogo, com a reflexão ou com a alteridade? Nos parece, que de acordo com o filósofo francês esses elementos, não se anulam entre si, ao contrário, são fundamentais para constituição de uma pessoa falante. São elementos, que além de aprimorar a desenvoltura pessoal de si, possibilitam a construção narrativa de uma identidade pessoal.

A segunda forma modal do “eu posso” alude na perspectiva da pessoa capaz de agir<sup>62</sup>. Essa pessoa que age, que declara: “fui eu que fiz”<sup>63</sup>, estava também presente nas personagens da Grécia antiga, nas epopeias homéricas, nos heróis trágicos, nas ações socráticas dos diálogos platônicos e na teoria aristotélica da ação. Ricoeur, defenderá a tese de que com os modernos perdeu-se a “inocência” dos acontecimentos literários/filosóficos e a pessoa da ação é vista por meio das operações de objetivação, a escrita com/de objetividade retirou de cena a pessoa/personagem que age, as bases desse ocorrer dos acontecimentos estão constituídas em Kant, são as ligações de causas e efeitos, nessa perspectiva o acontecer se dá por determinação de regras. Um pouco mais à frente, numa análise de caráter semântico, Ricoeur apresenta, a questão da intenção, aspecto importante e fundamentado em Anscombe<sup>64</sup>, que distinguirá o “fazer ocorrer intencionalmente e fazer ocorrer causalmente”<sup>65</sup>. Ao fim, o filósofo francês não encerra a discussão – acerca do

---

62 Esse poder fazer se limita a um poder começar que engloba uma série de ações fragmentárias, às quais ele confere uma espécie de integralidade, que encontrará mais longe na narrativa a regra de sua configuração. Na ausência dessa operação configuradora, a eficácia do começo pode parecer não ter limites, como quando há questionamento sobre o alcance de uma decisão: historiadores e juristas conhecem bem os paradoxos que decorrem disso. Um problema semelhante é posto pela sobreposição das ações das diversas pessoas. Nesse complexo de interações, como delimitar a parte de ação de cada pessoa? É preciso então remeter-se à admissão do sujeito que age tomando para si e assumindo a iniciativa na qual se efetua o poder de agir de que ele se sente capaz (Ricoeur, 2006, p. 113-114).

63 Ricoeur (2006, p. 111).

64 Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe foi uma das filósofas mais importantes do século XX. Filósofa analítica do Reino Unido. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/anscombe/#MoPoPh>. Acesso em: 1 de abril de 2023.

65 Ricoeur (2006, p. 112).

agir/fazer, da ação/acontecimento – sem antes passar pela ontologia do acontecimento designado por Donald Davidson<sup>66</sup>. Portanto, estará nela – nesta pessoa capaz de ação – inseparáveis elementos, ditos como: as declarações literárias, as regras de causas e efeitos, a intencionalidade e a ontologia do acontecimento.

A terceira posição da hermenêutica-fenomenológica da pessoa capaz é aquela cujo narrar e narrar-se<sup>67</sup> comprometem-se na composição de uma filosofia da pessoa e esse ato de narrar remete a identidade pessoal. A argumentação de Ricoeur segue a coerência descritiva/filosófica dos pontos anteriores, defendendo a ideia de que a narrativa estava também em Aristóteles, nas tragédias e nas epopeias: “É personagem aquele que faz a ação na narrativa. A categoria do personagem é, pois, também uma categoria narrativa”<sup>68</sup>, essa questão desagua na intriga, categoria investigada por Aristóteles na Poética. O filósofo francês avança em suas análises e pontua a edificação da narratologia contemporânea desenvolvida por Vladimir Propp<sup>69</sup>, nessa perspectiva de pessoa capaz de narrar, que remontará com essas análises, a noção de identidade narrativa. Essa iden-

---

66 Donald Herbert Davidson nasceu em 6 de março de 1917 e morreu em 30 de agosto de 2003. De fato, a primeira grande publicação filosófica de Davidson foi o artigo seminal ‘Ações, Razões e Causas’ (1963). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/davidson/#BiogSket>. Acesso em: 1 de abril de 2023.

67 Coloco na terceira posição nessa fenomenologia do homem capaz a problemática da identidade pessoal ligada ao ato de narrar. Sob a forma reflexiva do “narrar-se”, a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa[...].

Aprender a “narrar-se” poderia ser o benefício dessa apropriação crítica. Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo.

Com essa expressão, “de outro modo”, uma problemática inteira é colocada em movimento, a da identidade pessoal associada ao poder narrar e narrar-se. Propus o termo identidade narrativa para caracterizar ao mesmo tempo o problema e a solução (Ricoeur, 2006, p. 114-115).

68 Ricoeur (2006, p. 115).

69 Vladimir Propp escreveu a obra, sobre narratologia contemporânea, intitulada: *Morphologie du conte – Morfologia do conto* (Ricoeur, 2006, p. 115).



tidade narrativa<sup>70</sup> implica, segundo Ricoeur, na abordagem do conceito de ipseidade e mesmidade, isto é, são implicações diretas nas relações do idem, do mesmo com o ipse, do si. Portanto, é possível dizer que a identidade narrativa possibilita aproximações, mediações e relações no que condiz com a identidade imutável e a identidade móvel.

Desse modo, a questão agora diz respeito a pessoa capaz de imputar ou aquilo que Ricoeur chamou de imputabilidade<sup>71</sup>. “A série de perguntas ‘quem fala?’, ‘quem age?’ ‘quem narra?’ encontra uma sequência na pergunta ‘quem é capaz de imputar?’”<sup>72</sup>. Em torno da imputação o filósofo francês desenvolveu, em primeiro lugar, uma discussão no que concerne ao sentido jurídico<sup>73</sup> e em segundo lugar a “passagem da ideia de imputação para a ideia mais ampla de responsabilidade”<sup>74</sup>. A

---

70 A ideia de identidade narrativa dá acesso a uma nova abordagem do conceito de ipseidade, que, sem referência à identidade narrativa, é incapaz de desenvolver sua dialética específica, a da relação entre duas espécies de identidade, a identidade imutável do idem, do mesmo, e a identidade móvel do ipse, do si, considerada em sua condição histórica (Ricoeur, 2006, p. 116).

71 Cabe a uma fenomenologia do homem capaz isolar a capacidade que encontra sua expressão mais apropriada na imputabilidade. A própria palavra sugere a ideia de uma responsabilidade, que torna o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si mesmo[...].

Partamos dos predicados designados à própria ação sob o título da imputabilidade: são predicados éticos-morais ligados seja à ideia do bem, seja à de obrigação, que permitem julgar e avaliar as ações consideradas boas ou más, permitidas ou proibidas; quando esses predicados se aplicam reflexivamente aos próprios agentes, estes são ditos capazes de imputação. Assim, com a imputabilidade, a noção de sujeito capaz atinge sua mais elevada significação, e de algum modo recapitula as formas precedentes de *sui-référence* (Ricoeur, 2006, p. 119-120).

72 Ricoeur (2006, p. 115).

73 Em sentido estritamente jurídico, a imputação pressupõe um conjunto de obrigações delimitadas negativamente pela enumeração precisa das infrações à lei escrita, ao que corresponde a obrigação, no direito civil, de reparar a injustiça cometida e, no direito penal, de se submeter à pena. É considerado imputável o sujeito posto na obrigação de reparar os danos e de sofrer a pena (Ricoeur, 2006, p. 120).

74 Ricoeur (2006, p. 120).

defesa de Ricoeur é a de que a pessoa imputável se torne uma também pessoa responsável, ou seja, é o desenvolvimento de uma passagem do plano jurídico para o plano moral, sem o abandono ou a negação de uma por outra, o que ascenderá numa transferência<sup>75</sup> da imputabilidade para a responsabilidade. No entanto, essa responsabilidade passa a ser problemática quando a pessoa alarga suas condições de poderes, ampliará também a capacidade de prejudicar o outro.

Por fim, percebe-se que a compreensão filosófica de Ricoeur, com a pessoa capaz de responsabilidade, está justamente ligada e dialogando com o espaço da semântica, do jurídico, da moral e da ação assim, a pessoa capaz de responsabilizar e responsabilizar-se deve e pode ser refletida em múltiplas concepções, no entanto, a noção de pessoa também está designada na defesa e na importância da singularidade. Com essa mesma noção, de uma pessoa múltipla e ao mesmo tempo tendo sua singularidade respeitada, não se pode perder de vista a alteridade, portanto, não se pode abandonar o reconhecimento ao outro. Nisso, concluímos que o si compreendido na sua singularidade e o outro entendido na sua alteridade pelo intermédio das conversações filosóficas, é possível garantir o respeito na complexidade da própria pessoa.

### **Considerações finais**

Neste desenrolar, de uma filosofia da pessoa segundo Paul Ricoeur, nossas argumentações passaram por questões como atitude-pessoa, semântica e pragmática da linguagem e findamos com a noção de homem capaz. Desse modo, a proposta de trabalho se constituiu com a noção de pessoa capaz, corporificando assim a pretensão de uma filosofia da pessoa.

---

75 Essa transferência é facilitada pela adjacente de carga confiada. É por um outro, cuja carga tenho, que sou responsável. Essa ampliação faz do vulnerável e do frágil, enquanto entidade remetida aos cuidados do agente, o objeto último de sua responsabilidade. Essa extensão ao outro vulnerável comporta, é verdade, dificuldades próprias que dizem respeito ao alcance da responsabilidade quanto à vulnerabilidade futura do homem e de seu ambiente: quanto mais se ampliam nossos poderes, mais se amplia nossa capacidade de lesar, e maior é nossa responsabilidade pelos danos (Ricoeur, 2006, p. 122).

Para concluirmos, sem fechamento, mas com abertura, pontuaremos algumas reflexões que ainda carecem de aprofundamento filosófico.

Primeira questão que merece uma discussão ainda mais alargada é com relação ao método. Quando Ricoeur se propôs a investigar a noção que ele mesmo denominou de homem capaz, a desenvolveu numa perspectiva fenomenológica, considerando não apenas como coisa que aparece, não é somente um homem que aparece, não é só um sujeito que se demonstra com diversas capacidades, mas, é também, um homem com intencionalidades. Acerca desta questão nossa posição foi a de substituir o termo homem pelo termo pessoa, pois, consideramos pertinente, complexo e muito mais filosófico o termo pessoa.

Sobre o método a substituição se deu na escolha daquilo que nomeamos como dialógica/hermenêutica, ou seja, envolvendo outras concepções de cunho não-filosófico (semântica e pragmática da linguagem, por exemplo), nossas formulações se mantiveram na posição de dialogar e de interpretar. Portanto, nosso trabalho substituiu o aspecto fenomenológico ricoeuriano pelo dialógico/hermenêutico ricoeuriano.

O segundo ponto que exige diálogo reflexivo é a pergunta: Por que uma filosofia da pessoa e não uma antropologia filosófica? Ricoeur, ao dizer em “morre o personalismo e volta a pessoa”, está dizendo também que a preocupação neste momento deve direcionar-se exclusivamente para a singularidade, num termo que ele mesmo prefere, individualização, isto é, avaliando com cautela as condições possíveis de universalidade, porém, devemos voltar com máxima atenção ao particular. Portanto, uma filosofia da pessoa diz respeito ao singular de um sujeito, e ao que parece, essa é a preferência epistêmica de Ricoeur, diante de uma concepção totalizante, como é o caso de uma antropologia filosófica.

Uma terceira e última questão, que vale retomada, é a ideia de como Ricoeur, com sua hermenêutica, observa a noção de pessoa. O filósofo francês não trata pessoa como conceito unificado, no sentido de um todo coerente e bem planejado; não faz parte das considerações ricoeurianas a ideia de um ser homogeneizado de igual natureza e de mesma estrutura de consciência. Ao contrário disso, pessoa é aquilo que declina ora sim, ora não, para a falibilidade, para a vulnerabilidade, está sujeitado a enganar e a enganar-se, e em alguns casos encontra-se descendendo ao mal. Por fim, a filosofia da pessoa da qual encontramos

em Ricoeur é uma filosofia de múltiplas dimensões que não busca uma análise limítrofe, centralizada em uma única perspectiva, mas, em seu trabalho reflexivo com a filosofia enxerta também a não-filosofia.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo/Brasil: Martins Fontes, 2007.

BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa**. Rio de Janeiro/Brasil: Nova Fronteira, 2019.

Departamento de Filosofia, Universidade de Stanford. **Enciclopédia de Filosofia de Stanford**, 2023. Disponível em: <https://plato-stanford-edu.translate.google.com/>. Acesso em: 27 de março de 2023.

**Digital Ricoeur**, O site. Disponível em: <https://www.digitalricoeur-portal.org/digital-ricoeur/>. Acesso em: 6 de abril de 2023.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva: A virada hermenêutica**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ/Brasil: Vozes, 2007.

MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. 2023. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2023.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 3: antropologia filosófica**. Tradução de Lara Cristina de Malimpensa. São Paulo/Brasil: Edições Loyola, 2016.

RICOEUR, Paul. **Écrits et conférences 3: anthropologie philosophique**. Paris/França: Éditions du Seuil, 2013.

RICOEUR, Paul. **Do texto a acção**: ensaios de hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Lisboa/Portugal: Editora Rés, 1989.

RICOEUR, Paul. **Histoire et vérité**. Paris/França: Éditions du Seuil, 1955.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro/Brasil: Companhia Editora Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **Lectures 2**: La contrée des philosophes. Paris/França: Éditions du Seuil, 1992.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2**: A região dos filósofos. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **O homem falível**. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa/Portugal: Edições-70, 2019.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo/Brasil: WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **Percours de la reconnaissance** – Trois études. Paris/França: Éditions Stock, 2004.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Campanário. São Paulo/Brasil: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris/França: Éditions du Seuil, 1990.



## **SOBRE OS AUTORES**

### **Aluizio Oliveira de Souza**

Doutorando em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade Federal do Piauí – UFPI

Pesquisador e Membro do Grupo Hermenêutica Filosófica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento – PPGFIL/UFPI

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3925-3457>

### **Claudia Aita Tiellet**

Professora independente

Doutora em Ética e Meta-ética pelo PPGFIL da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM

Pesquisadora e Membro do Grupo Hermenêutica Filosófica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento – PPGFIL/UFPI

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1904-3997>

### **Elton Moreira Quadros**

Professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pelo PPGFIL da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Vice-coordenador e Membro do GT Hermenêutica da ANPOF

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2802-5990>

### **Francisco Díez Fischer**

Professor Titular Universidad Católica Argentina.

Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Doutor em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2633-0054>

### **Jadilson Almeida Vilas Boas**

Professor do Colégio da Polícia Militar Eraldo Tinoco – BA, BR  
Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB  
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-9965-283X>

### **José Vanderlei Carneiro**

Professor de filosofia da Universidade Federal do Piauí – UFPI  
Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS  
Coordenador do Grupo Hermenêutica Filosófica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento - PPGFIL/UFPI  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5786-9140>

### **Ozeli Oliveira dos Santos**

Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI  
Membro e pesquisadora do Grupo Hermenêutica Filosófica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento - PPGFIL/UFPI  
ORCID:0000-0003-4671-9566

### **Paulo Gilberto Gubert**

Professor de Filosofia da Universidade Católica de Pelotas – UCPel  
Pós-Doutor pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos: São Leopoldo, RS, BR  
Membro e pesquisador do Grupo Hermenêutica Filosófica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento - PPGFIL/UFPI  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6443-4479>

### **Rita de Cássia Oliveira**

Professora Associada da Universidade Federal do Maranhão – UFM  
Pós-Doutoranda junto à Universidade Federal do Piauí – UFPI  
Membro e pesquisadora do Grupo Hermenêutica Filosófica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento - PPGFIL/UFPI  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9322-3972>



**Tomás Domingo Moratalla**

Doutor em Filosofia na Universidade P. Comillas (1996). Professor do Departamento de Filosofia e Filosofia Moral e Política da Universidade Nacional de Educação a Distância - UNED/ Espanha.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3237-9540>

**Vítor Hugo dos Reis Costa**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM  
Membro e pesquisador do Grupo Hermenêutica Filosófica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento - PPGFIL/UFPI  
Membro do Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – UFMS

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0426-1983>



“Em *Note sur la personne*, artigo publicado em 1936, nosso autor já afirmava que é a *pessoa*, e não o *sujeito*, quem é capaz de viver a complexidade e a diversidade humanas. E no primeiro estudo de *Soi-même comme um autre*, de 1990, é à *pessoa* – identificada no seio de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo - que se pode imputar atos, sendo possível restaurar a identidade pessoal como modo de subtração do anonimato e da desumanização, marcando certa distância das filosofias do *cogito* e reerguendo uma verdadeira filosofia da *pessoa*.”



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO PIAUÍ