

HOSPITALIDADE HERMENÊUTICA

na filosofia de Paul Ricoeur

Coleção Pensamento Filosófico

José Vanderlei Carneiro

José Elielton de Sousa

Herasmo Braga de Oliveira Brito

(orgs.)



Editora Fundação Fênix



editora unesp

[...] os trabalhos que compõem o livro, estão atravessados pela noção de hospitalidade a partir da ideia de “hospitalidade hermenêutica”, provocada pela noção reocouriana de “hospitalidade linguística”, cujo significado remete à ideia do “prazer de habitar a língua do outro”, um significado que se traduz aqui na tentativa de uma conversação entre diversas áreas do saber humano contemporâneo, [...] O livro acompanha com “simpatia e respeito” a compreensão da filosofia de Paul Ricœur como obra aberta, acolhendo as leituras possíveis do pensamento deste importante filósofo contemporâneo.



**Hospitalidade hermenêutica
na filosofia de Paul Ricoeur**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco

Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen

Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Joaquim Clotet

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Ricardo Timm de Souza

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Rosalvo Schütz

**Hospitalidade hermenêutica
na filosofia de Paul Ricoeur**

(Organizadores)

José Vanderlei Carneiro

José Elielton de Sousa

Herasmo Braga de Oliveira



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Renata Floriano de Sousa

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 34 – Coleção Pensamento Filosófico

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton de; OLIVEIRA, Herasmo Braga de. (Orgs).

Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur. CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton de; OLIVEIRA, Herasmo Braga de. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI, 2020.

216p.

ISBN – ~~978-65-87424-08-8~~



<https://doi.org/10.36592/9786587424088>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Ricoeur. 2. Filosofia. 3. Hermenêutica. 4. Hospitalidade.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Sumário

APRESENTAÇÃO	11
PREFÁCIO	
Gonçalo Marcelo	13
A QUESTÃO COLONIAL ©	
Paul Ricœur	23
PAUL RICOEUR E A QUESTÃO COLONIAL: A RECEPÇÃO DO OUTRO ENTRE A CULPABILIDADE E A CIVILIZAÇÃO UNIVERSAL	
Cristina A. Viana Meireles	31
O “QUEM” QUE HABITA O ESPAÇO CONSTRUÍDO	
Elsio José Corá & Cláudio Reichert do Nascimento	53
ESBOÇO DE UMA <i>POÉTICA</i> DE RICOEUR: EM BUSCA DE UMA ÉTICA ESQUECIDA	
Herasmo Braga de Oliveira Brito	69
IDENTIDADE PESSOAL E IDENTIDADE NARRATIVA: NOTAS SOBRE ALASDAIR MACINTYRE E PAUL RICOEUR	
José Elielton de Sousa & Maria Francysnalda Oliveira Dourado	95
ANTROPOLOGIA COMO PROBLEMA HERMENÊUTICO NO CONCEITO RICOERIANO DE “HOMEM CAPAZ”	
José Vanderlei Carneiro & Myria Fernanda Nunes Araújo	115
PENSAR EL PERDÓN CON PAUL RICŒUR	
Manuel Prada Londoño	139

**DESCONHECIMENTO, DESEJO E MENOSPREZO: OS TRÊS PERCURSOS
NEGATIVOS DO RECONHECIMENTO EM RICŒUR**

Paulo Gilberto Gubert155

CONDIÇÃO HUMANA E CIVILIZAÇÃO UNIVERSAL: DO MITO À POESIA

Rita de Cássia Oliveira & Carolina Almeida.....177

**A SÓBRIA, PORÉM LIMITADA, PROPOSTA DE UMA
HERMENEUTIZAÇÃO DA MORAL KANTIANA POR JESÚS CONIL
SANCHO**

Valdinei Vicente de Jesus & Luiz Rohden.....201

APRESENTAÇÃO

A hospitalidade é uma prática humana fundamental, manifestada ao longo da nossa história, das mais variadas formas, em gestos, ritos, costumes, tradições, normas e leis positivadas. Na cultura ocidental, para ficarmos apenas nesse recorte, podemos ver isso tanto em textos fundamentais à cultura grega – a trilogia tebana de Sófocles, por exemplo – quanto nos textos sagradas das três principais religiões monoteístas – a metáfora do bom samaritano é um bom exemplo disso.

Na contemporaneidade, marcada por diversos tipos de desigualdades e pela violência em suas mais variadas formas, a temática da hospitalidade adquire um papel central e serve de norte para uma série de discussões fundamentais que nossa condição contemporânea nos coloca. De forma mais específica, está em questão o “outro”, a ipseidade em sua relação com a mesmidade, aquilo que me é estranho, estrangeiro, diferente, seja psicologicamente, corporalmente ou culturalmente. Nesse sentido, a hospitalidade envolve um *ethos*, uma ação acolhedora do “outro” em sua diversidade, uma espécie de “disposição migratória para si”.

Paul Ricoeur aborda a temática da hospitalidade no contexto linguístico da problemática da tradução, destacando a dimensão ética da tarefa do tradutor e expressando a felicidade de traduzir, apesar das dificuldades e dos riscos de tal tarefa. Hospitalidade linguística – “onde o prazer de viver a língua do outro é compensado pelo prazer de receber em sua casa, em seu próprio lar, a fala do estrangeiro”.

A hospitalidade linguística é uma necessidade colocada pela difícil – talvez impossível – tarefa da tradução, esta “pulsão” que nos dá a esperança do acontecimento que efetivamente é, mas também a desilusão da consciência de sua efemeridade. Daí o caráter ambivalente do trabalho do tradutor: “[ele] quer forçar dos dois lados, forçar a sua própria língua a encher-se de estranheza, forçar a outra língua a deportar-se para a sua língua materna”.

Nesse sentido, os trabalhos que compõem o livro, estão atravessados pela noção de hospitalidade a partir da ideia de “hospitalidade hermenêutica”, provocada

pela noção recoeuriana de “hospitalidade linguística”, cujo significado remete à ideia do “prazer de habitar a língua do outro”, um significado que se traduz aqui na tentativa de uma conversação entre diversas áreas do saber humano contemporâneo.

O livro acompanha com “simpatia e respeito” a compreensão da filosofia de Paul Ricoeur como obra aberta, acolhendo as leituras possíveis do pensamento deste importante filósofo contemporâneo.

Com esta publicação coletiva salta a nós organizadores sentimentos de gratidão e estima aos autores/pesquisadores da obra recoeuriana, bem como ao Grupo de estudo e pesquisa em hermenêutica de Paul Ricoeur, pela coragem, iniciativa e hospitalidade que o tempo presente nos exige.

Os organizadores.

Teresina, PI, B-R-O-BRÓ de 2020.

PREFÁCIO

Gonçalo Marcelo¹

O livro que o leitor ou a leitora acaba de abrir gira em torno de um tema original e apelativo, mas que não deixa de refletir uma realidade difícil. Com efeito, se pensada a fundo, a hospitalidade revela-se duplamente difícil, pois que, por um lado, a sua raiz etimológica e a história da sua evolução semântica revelam uma fundamental ambiguidade a nível conceptual; e, por outro, entendida em sentido positivo, a hospitalidade é um valor ético, profundamente ancorado em diversos imaginários e tradições culturais (incluindo, obviamente, o da Grécia antiga que tanto influenciou o pensamento filosófico) mas, na verdade, e como o nível conceptual também indica, este é um valor cuja prática é difícil de instanciar porque tem sempre de enfrentar a possibilidade do seu contrário. É certo que se poderia argumentar que tal é verdade de qualquer orientação ética, porquanto a efetivação da ação ‘boa’, ‘justa’ ou ‘correta’ tem sempre de se alcançar evitando, por vezes arduamente, aquilo que dela se desvie; é assim na ética aristotélica do justo meio que evita os excessos ou na ação feita por respeito ao dever, e não por mera inclinação, na filosofia moral kantiana – no que ao acerto ético da ação diz respeito, é sempre mais fácil falhar do que acertar. Contudo, tal problema parece aplicar-se de forma particularmente aguda no caso da hospitalidade, pois o contexto da possibilidade da hospitalidade é intersubjetivo e, mais especificamente, tem sempre de lidar com a reação a algo que é ‘estranho’ ou ‘estrangeiro’ e, portanto, com o risco de se cair na reação de rejeição a esse elemento estranho, isto é, com a possibilidade da hostilidade.

Com efeito, é sabido que, etimologicamente, a hospitalidade radica nesta ambiguidade. Como nota Benveniste (1969), a palavra *hostis*, que se encontra na raiz de hospitalidade, continha dois significados opostos: hóspede e inimigo. Ainda segundo Benveniste, o sentido primordial da palavra é mesmo o de hóspede, sendo o significado de

¹ Investigador contratado pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH) da Universidade de Coimbra e Professor Convidado na Católica Porto Business School. E-mail: goncalomarcelo@gmail.com
DOI –

inimigo posterior, indicando também que a relação com o *hostis* requeria confiança numa igualdade recíproca na relação. Contudo, acrescentemos nós, a sobreposição dos dois sentidos parece revelar a constante possibilidade de oscilação entre as duas atitudes perante o estranho ou o estrangeiro e, assim, é preciso dizer – usando dois qualificativos caros a Ricœur – que ser hospitaleiro requer sempre um “esforço”, um “trabalho”.

Esta ambiguidade fundamental é trabalhada por diversos autores, sendo de mencionar Jacques Derrida e Richard Kearney. Derrida, no seu estilo aporético, refere-se à “hostipitalidade” [*hostipitalité*] e assinala a contradição entre, por um lado, as leis de hospitalidade (no plural), entendidas enquanto as normas, direitos e deveres concretos que se impõem àqueles que acolhem ou são acolhidos (DUFOURMANTELLE & DERRIDA, 1997, p. 71) (leis que cabe por excelência ao direito nacional ou internacional regular) e, por outro lado, aquilo a que chama a Lei de hospitalidade, a qual só é verdadeira sendo absoluta, hiperbólica (ibid., p. 119). Para Derrida, a verdadeira hospitalidade implica poder olhar para o estranho e acolhê-lo sem qualquer tipo de condição, sem sequer querer saber quem é, como se chama, ou ao que vem. Assim, o anfitrião deve poder entregar-se ao hóspede e, recebendo-o, tornar-se, como na ética hiperbólica de Levinas, refém dele (DUFOURMANTELLE & DERRIDA, 1997, p. 111). Como se pode ver, para Derrida, a ambiguidade a que aludimos acaba por se transformar numa antinomia insolúvel e, portanto, “tudo se passa como se a hospitalidade fosse impossível” (DUFOURMANTELLE & DERRIDA, 1997, p. 71) o que, claro, não a desvaloriza – bem pelo contrário – aos olhos de Derrida. Na verdade, é porque a instanciação concreta, jurídica, política ou ética da hospitalidade é sempre insuficiente que se pode falar da tensão necessária que mantém com aquilo que a transgride: a Lei da hospitalidade enquanto tal.

Ora, por comparação com Derrida, a abordagem de Ricœur é menos hiperbólica e paradoxal. Ambos partilham a ligação da hospitalidade à questão da linguagem, na medida em que esta pode ser fator de pertença ou de exclusão, de identidade ou de estranheza. De facto, a língua, própria ou de outrem, pode ser fator de ligação intersubjetiva ou, ao invés, uma experiência no estranho em nós ou fora de nós. A linguagem, enquanto instituição, precede-nos e enquadra-nos. Mas o que fazer quando ela é fator de incompreensão e risco de transformação da hospitalidade em hostilidade?

Serve este introito, incluindo a perplexidade notada a propósito da própria noção de hospitalidade, e a questão levantada, para incidirmos a nossa atenção no que poderia ser uma *hospitalidade hermenêutica*, título que, de forma original, agrega as pesquisas refletidas neste livro. Sem ter pretensão de exaustividade, importa fazer pelo menos uma incursão preliminar nesta problemática. E aí é preciso ter em conta, ao considerar a possibilidade de uma “hospitalidade hermenêutica”, que isso implicará não perder de vista dois significados diferentes da própria hermenêutica, a saber, o sentido estrito da hermenêutica enquanto paradigma ou cânone de interpretação de um corpus textual (seja lá ele qual for) e um sentido, mais amplo, de hermenêutica, no qual ela se torna sinónimo do ato interpretativo enquanto tal e que pode ser extensivo à interpretação dos mais variados correlatos, seja isso a interpretação da cultura (incluindo das culturas que nos são estranhas ou estrangeiras), a interpretação de outrem, da alteridade, na relação intersubjetiva, ou mesmo a interpretação de nós mesmos, naquilo a que Ricœur chamava a hermenêutica do si-mesmo.

Tecidas estas considerações, e ainda numa abordagem preliminar, diga-se que uma hermenêutica da hospitalidade poderia até ser entendida em sentido gadameriano. Com efeito, o que é a fusão de horizontes – inclusive e talvez até sobretudo na aplicação que Charles Taylor (1994) dela faz à compreensão intercultural – senão a capacidade de acolher o ponto de vista do outro, deixando que os nossos próprios padrões de avaliação sejam transformados por esse encontro? Porém, e avançando um passo, aquilo que me parece é que qualquer abordagem de uma hermenêutica da hospitalidade terá que pensar em conjunto questão da linguagem e as implicações éticas de tal noção. E aquilo que importa, para efeitos deste livro, é compreender a que poderia ela corresponder na filosofia de Paul Ricœur. Assim, e no que a esse assunto diz respeito, talvez possamos distinguir, por um lado, aquilo que Ricœur diz explicitamente sobre o assunto, nomeadamente quando aborda a *hospitalité langagière*, i.e. a hospitalidade “linguística” ou “linguageira” e, por outro, em que medida é que a sua hermenêutica pode ser considerada, por assim dizer, “hospitaleira”.

Começemos pelo primeiro destes assuntos. A reflexão ricœuriana sobre a “hospitalidade linguística” é, na verdade, tardia. Trata-se, como veremos, de uma variação do seu paradigma hermenêutico, pensando-o a partir da tarefa da tradução. Foi em *Sur la traduction* (2004) que esta noção foi explicitamente tematizada. A tradução é, para Ricœur, uma “correspondência sem adequação” que, pressupondo uma “traição criativa do

original”, envolve também, no entanto, uma “apropriação igualmente criativa da língua de acolhimento” (RICOEUR, 2004, p. 66). Ora, para Ricœur, a tradução está ligada à hospitalidade porque ela é uma resposta à inquietação, uma “prova do estrangeiro” (RICOEUR, 2004, p. 57).

Para Ricœur, a tradução, enquanto ato concreto de hospitalidade linguística, tem portanto uma ligação analógica com outras formas de hospitalidade. Ele entende-a como uma tarefa, não no sentido de uma “obrigação constringente”, mas no “da coisa a fazer para que a ação humana possa simplesmente prosseguir, para falar como Hannah Arendt” (RICOEUR, 2004, p. 36). Sem tradução, não haveria compreensão interlinguística e portanto o tradutor, o intérprete, é um mediador. Sem tradução as diferentes comunidades linguísticas não comunicariam entre si. E a utopia de uma língua totalmente comum mais não faria que reduzir a diversidade. Daí que Ricœur tente estender o modelo a outras formas de hospitalidade, sublinhando a significação ética deste gesto: “Com efeito, parece-me que a tradução não levanta simplesmente o problema de um trabalho intelectual, teórico ou prático, mas um problema ético. Levar o leitor ao autor, e o autor ao leitor, correndo o risco de simultaneamente servir e trair dois mestres, é praticar aquilo a que gosto de chamar a *hospitalidade linguística*. É ela que serve de modelo para outras formas de hospitalidade que me parecem ser-lhe aparentadas: não serão as confissões e as religiões como línguas estrangeiras umas em relação às outras, com o seu léxico, gramática, retórica e estilística, que é necessário aprender para as penetrar?” (RICOEUR, 2004, p. 43)

Richard Kearney (2007), ao comentar a importância deste paradigma da tradução para Ricœur, refere que ela é simultaneamente interlinguística e intralinguística, mas também que ela remete para uma “ética da tradução” enquanto “hermenêutica aplicada” e que passa por uma ética da “flexibilidade narrativa” que estimula o desenvolvimento de empatia pela perspectiva alheia e redundante na aplicação do princípio da “pluralidade narrativa” porque estabelece, por princípio, a possibilidade de “narrar de outra maneira”. Sendo assim, aquilo que se pode constatar é que, para Ricœur – como também para Kearney – há uma implicação mútua entre hospitalidade ética e hospitalidade linguística. Traduzir é já um ato ético e o modelo da tradução serve para compreender a prática da hospitalidade e apontar para a sua necessidade.

Ora, indo para lá daquilo que Ricœur afirma explicitamente sobre a hospitalidade linguística, avancemos para a interpretação mais lata da forma como a filosofia ricœuriana mostra, em geral, indícios que podem ser lidos como pertencendo a uma “hospitalidade hermenêutica”. Aqui, gostaria de apontar dois aspectos, o primeiro relativo ao quadro teórico geral da hermenêutica ricœuriana e o segundo à relação que a noção de hospitalidade em Ricœur pode ter com outras noções que o filósofo francês trabalhou explicitamente e que são fundamentais para a sua filosofia prática e a sua abordagem da intersubjetividade.

Relembremos que a hermenêutica ricœuriana tem, grosso modo, duas fases, a primeira correspondendo aos anos 1960 com *La Symbolique du mal* (1960) e *Le conflit des interprétations* (1969), marcada pela hermenêutica dos símbolos, e a segunda aos anos 1970 e 1980, com *La Métaphore vive* (1975), *Temps et récit* (1983-1985) e *Du texte à l'action* (1986); e também que a própria antropologia filosófica, e a própria hermenêutica do si desenvolvida por Ricœur atravessou uma evolução, consoante foi pensada, primeiro, a partir da noção de falibilidade e do conflito de interpretações entre as hermenêuticas da suspeita e as da recoleção do sentido e, mais tarde, nos anos 1990-2004, com *Soi-même comme un autre* (1990) e *Parcours de la reconnaissance* (2004), com a ênfase a passar para as noções de capacidade, atestação de si e reconhecimento de si e dos outros. Pois bem, sem prejuízo das diferenças entre cada uma destas fases e das múltiplas questões que colocam, gostaria de argumentar que é possível interpretar toda esta hermenêutica como estando indiretamente relacionada, em certo sentido, com uma prática de hospitalidade – i.e., de uma “hospitalidade hermenêutica”.

Em primeiro lugar, e como tenho argumentado, em meu entender a hermenêutica ricœuriana pratica um “perspetivismo regrado” cujo resultado final é, para recuperar uma noção kantiana, a obtenção de algo como um “modo de pensar alargado”. Quer isto dizer que o conflito de interpretações, enquanto mecanismo heurístico da hermenêutica ricœuriana, tem como resultado da dialética entre posições contrárias o facto de cada uma dessas posições visar suprir os “pontos cegos” das outras posições e, assim, pensar melhor os fenómenos com os quais se depara. Aqui, o ponto é que, sem prejuízo do carácter propriamente agónico deste conflito, ainda assim a prática concreta do mesmo, tal como foi exercida por Ricœur, sempre foi a de um acolhimento – isto é, uma hospitalidade – das

posições alheias às suas. Ou seja, Ricœur sempre pensou melhor pensando em conjunto e os posicionamentos teóricos ricœurianos sempre se alimentaram de perspectivas diferentes, ou mesmo antagônicas, daquelas que eram as suas hipóteses de partida (quer se trate da psicanálise, do estruturalismo, da filosofia analítica, e assim por diante). E, no que diz respeito a este processo, independentemente do trajeto concreto seguido por Ricœur, creio que podemos nele encontrar um modelo de pensamento.

Para além disso, e como anunciado acima, este modelo de abertura do pensamento ricœuriano, que dá mostras de hospitalidade ao pensamento alheio, encontra igualmente ecos significativos em toda uma constelação de conceitos que são avançados para pensar a qualificação ética das relações intersubjetivas, à medida que Ricœur vai pensando a qualificação ética da ação humana, a relação entre o si-mesmo “como um outro” e a alteridade, ou o reconhecimento de si e dos outros. E estas reverberações encontram-se, na realidade, disseminadas em vários dos textos deste livro. Mencionem-se, de forma muito sucinta, apenas alguns destes elementos e textos.

Em primeiro lugar, o problema da relação com a alteridade, e uma relação que não passe pela dominação, aparece, desde logo no importante texto de Ricœur, “A questão colonial”, cuja tradução em português vem agora à estampa, e nos textos que sobre essa questão se debruçam, “Paul Ricœur e a questão colonial: a recepção do outro entre a culpabilidade e a civilização universal” da autoria de Cristina A. Viana Meireles e “Condição humana e civilização universal: do mito à poesia”, da autoria de Rita de Cássia Oliveira e Carolina Almeida. Em segundo lugar, há uma proximidade evidente entre a noção de hospitalidade (e a sua possibilidade de aplicação concreta) e as noções de perdão, abordada no capítulo “Pensar el perdón con Paul Ricœur”, escrito por Manuel Prada Londoño (texto que também aborda explicitamente a questão da hospitalidade) e de “homem capaz”, tal como parece no capítulo “Antropologia como problema hermenêutico no conceito ricœuriano de ‘homem capaz’”, da autoria de José Vanderlei Carneiro e Myria Fernanda Nunes Araújo. E isto porque numa antropologia das capacidades, quer a capacidade de acolher quer a de perdoar, estão ambas relacionadas com a capacidade de desbloquear o futuro: num caso, dando ao estranho aquilo que lhe é devido, no outro, desonerando-o da sua eventual culpabilidade.

Tal proximidade, por sua vez, também se faz sentir, como já referido, com a noção de reconhecimento, tal como ela aparece no texto “Desconhecimento, desejo e menosprezo: os três percursos negativos do reconhecimento em Ricœur”, de Paulo Gilberto Gubert. Aqui, cabe dizer que aquilo a que o autor chama os percursos negativos do reconhecimento, e que no fundo remetem, no fundamental, para a falta de reconhecimento, desempenham, enquanto ameaça ou risco, o mesmo papel que a hostilidade desempenha para a hospitalidade. Tal como a hospitalidade, também o reconhecimento é ameaçado pelo seu contrário, e isto apesar de Ricœur reconhecer que hospitalidade e reconhecimento podem ambos existir, sendo a primeira “difícil” e devendo o segundo ser festivo, gratuito e livremente concedido, sendo experienciado em “clareiras”.

Finalmente, a hospitalidade insere-se na problemática maior de tentativa de construção de uma ética em Ricœur, como parte da sua antropologia filosófica e da sua teoria da identidade pessoal, sendo por isso, para a elucidação desses projetos de fundo, essenciais os temas trabalhados nos capítulos “O ‘Quem’ que habita o espaço construído”, da autoria de Elsio José Corá e Cláudio Reichert do Nascimento, “Esboço de uma *Poética* de Ricœur: em busca de uma ética esquecida”, escrito por Herasmo Braga Oliveira Brito, “Identidade pessoal e identidade narrativa: notas sobre Alasdair MacIntyre e Paul Ricœur”, de José Elielton de Sousa e Maria Francysnalda Oliveira Dourado e “A sóbria, porém limitada, proposta de uma hermeneutização da moral kantiana por Jesús Conil Sancho”, escrito por Valdinei Vicente de Jesus e Luiz Rohden, e que coloca a sempre difícil questão da aplicação. Todos estes textos, cada um a partir de ângulos diferentes mas complementares, contribuí para que se perceba a problemática na qual se insere a hospitalidade em Ricœur e, com isso, também legitimam a exploração do tema da possível “hospitalidade hermenêutica” no autor francês.

*

No termo deste breve prefácio, permito-me deixar uma pequena nota sobre, por assim dizer, a “posteridade” da obra ricœuriana, e isto porque, é claro, muitos dos temas tratados por Ricœur são renovados e aprofundados por aqueles autores que o filósofo francês inspirou. No caso da hospitalidade, o trabalho desenvolvido por Richard Kearney

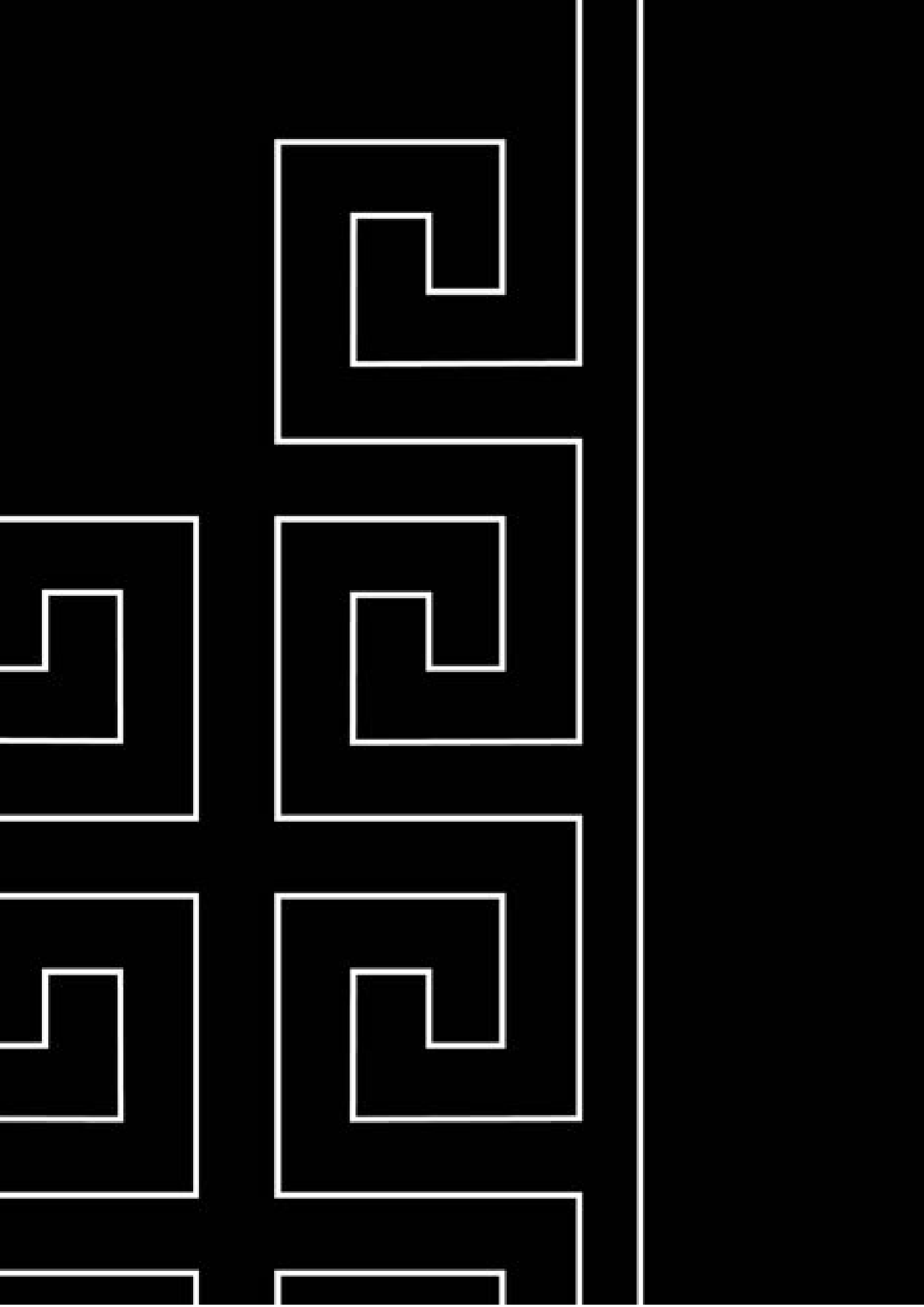
é, sem sombra de dúvida, um exemplo extremamente fecundo de aprofundamento de intuições ricœurianas não só para desenvolver teoria – no caso de Kearney, uma filosofia hermenêutica da imaginação – como também para colocar em prática, e inspirar, o difícil trabalho da hospitalidade. Extravasaria o âmbito deste pequeno texto fazer aqui uma apresentação detalhada do trabalho de Kearney. Contudo, como exemplo de mediação entre a teoria e a prática, convido os leitores a familiarizarem-se com o trabalho do Guestbook project², dinamizado pelo filósofo irlandês e a sua equipa e que visa, em comunidades historicamente divididas, fazer o salto “impossível” da hostilidade para a hospitalidade através da partilha narrativa. É apenas um exemplo, mas este pode ser um exemplo inspirador.

No momento atual, quando se assiste, um pouco por todo o mundo, ao recrudescimento da hostilidade como reação àquilo que é estranho ou estrangeiro, num clima extremamente dividido e agressivo, talvez não seja inútil invocar estes exemplos teórico-práticos, os de Ricoeur, Kearney, e outros, porventura como forma de tentar mediar a distância que vai entre o real a criticar e o possível a tentar atingir.

REFERÊNCIAS

- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969.
- DUFOURMANTELLE, Anne & DERRIDA, Jacques. *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- KEARNEY, Richard. “Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation”, in *Research in Phenomenology* 37 (2007): 147-159.
- RICŒUR, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.

² Veja-se <https://guestbookproject.org/>



A QUESTÃO COLONIAL¹ ©

Paul Ricoeur

A leitura do “Memorando colonial entregue aos representantes da Ásia e da África pela delegação francesa em Oslo” me fez aplaudir: agora que a revolta dos nativos está instaurada, nós nos perguntávamos se a Igreja tinha ainda força espiritual suficiente para dizer uma palavra libertadora. É verdade que o exame minucioso dos estudos e dos documentos publicados nas [Revistas] *Temps Modernes* e *Esprit* deixam no leitor uma impressão sufocante que um dos correspondentes da *Esprit* resumiu nesta frase devastadora: “É tarde demais”. Será que, quando uma compensação espiritual se dá tarde demais, ela não corre o risco de trabalhar em prol de uma resignação que não teria nenhum dos caracteres de imaginação e de audácia que nós esperaríamos de uma atitude cristã diante dos problemas atuais? Mas pode ser que uma palavra libertadora deva ser primeiramente uma vontade de liquidação, um tipo de auto-de-fé cruel dos preconceitos e dos erros do passado.

¹ © Fonds Ricoeur. Agradecemos à família Ricoeur, na pessoa de Nathalie Ricoeur-Nicolai, por ter autorizado a publicação dessa tradução no dia 19/08/2020. Este texto foi publicado pela primeira vez na Revue *Réforme*, um periódico semanal protestante, em 20/09/1947 (Vol. 3, N. 131). Houve uma segunda publicação na Revue *Le Semeur*, em sua edição bimestral de dezembro-1947/janeiro-1948 (Nº 46/2-3). Em 2018, o *Fonds Ricoeur* disponibilizou o livre acesso a este texto em sua página na internet, publicação que vem precedida por uma rica nota editorial de Ernst Wolff, na qual obtivemos as informações editoriais aqui relatadas.

Este artigo não tem outra pretensão senão examinar, junto com nossos amigos leitores, a dimensão das *responsabilidades* precisamente daquele que não é especialista em questões coloniais e encontrar o *ambiente* para um exame técnico que seja de nossa competência. É precisamente a responsabilidade de um não especialista, do homem para além do técnico, que eu quero despertar diariamente em mim diante da questão colonial, não obstante as vozes engajadas que me sopram: “Você não sabe nada sobre essa questão: se você tivesse vivido na Indochina, no Marrocos, na Argélia, em Madagascar, você não concederia qualquer crédito às pregações sentimentais dos utópicos da metrópole”. Mas eu bem sei que minha incompetência não me desincumbe de minha responsabilidade total de cidadão francês; sou eu que envio a força expedicionária para a Indochina; e eu não tenho o direito de abdicar meu julgamento em benefício dos colonos: tanto os muçulmanos como os vietnamitas² vivem – se o pudermos dizer prioritariamente – além-mar. Ora, a reivindicação deles me perturba, quando ela retorna contra nós os temas tocantes da liberação nacional provocada pela nossa luta contra o nazismo. Eu receio ser nazista sem o saber. Eu escuto esses alemães protestarem lamentavelmente quando nós lhes falamos de Auschwitz: “Nós não sabíamos de nada”. E nós os esmagamos vitoriosamente: “A culpa de vocês é de não ter sabido”. Eu não sei muitas coisas sobre a opressão francesa nas colônias e eu temo que minha culpa seja, principalmente, culpa de omissão concernente à minha informação.

Diante de nossas responsabilidades, eu sei ao menos que o especialista é menos que o homem de esclarecimento moderado, pois em cada situação original (Marrocos, Indochina, etc.), ele adapta os meios cujos fins são postos pelo *homem* que existe em cada um de nós, em cada cidadão não especialista em assuntos coloniais. E é neste ponto que não é indiferente que este homem seja cristão ou não, quando ele busca se orientar em meio aos princípios e às metas da política da metrópole. No labirinto das questões locais e das dificuldades táticas – como na difícil negociação com o Vietnã, em que seria bastante difícil dizer, *a priori*, se é preciso tratar com Ho Chi Minh³ ou com um outro – há algumas

² N.T. (nota da tradutora) Literalmente, “anamitas” [Annamites]. Anamitas são as pessoas naturais de Anam [Annam], na época uma colônia francesa situada no norte do Vietnã.

³ N.T. Ho Chi Minh (1890-1969) foi um líder revolucionário que atuou, juntamente com outros, na luta contra a colonização francesa no Vietnã. A independência em relação à França foi declarada em 02 de setembro de 1945 (dois anos antes da publicação do presente artigo de Ricoeur).

grandes linhas que é preciso não perder de vista, algumas árvores grandes que a floresta não deve esconder:

1º) O objetivo da colonização é suprimir a si mesma. Isto não será jamais dito de maneira suficientemente forte. O ritmo e o processo por meio dos quais a soberania da França (em sua origem, e ainda em muitos casos, sem nuances) deverá ceder a vez para a liberdade política dos povos é uma questão técnica subordinada que exige competência. Mas a mais bela obra civilizatória é *destinada* a equipar, para a liberdade, zonas de humanidade cada vez mais vastas.

2º) O uso da violência por pessoas que aspiram à liberdade não aumenta nossas justificativas: o empreendimento colonial é viciado desde a origem pela trapaça e pela violência. Mesmo se nós não somos atualmente os agressores – o que é em geral indiscutível –, a verdade é que como ocupantes nós temos desde o começo uma precedência permanente na violência. Esta foi, frequentemente, uma violência pacificadora, um tipo de paz romana, mas que armazenou, para um porvir mais ou menos distante, reservas de violência libertadora: este movimento imperioso da violência pacificadora à violência libertadora implicado na história colonial nos impede de contrapor *nosso* direito à culpabilidade *deles*.

3º) A armadilha do espírito colonial é o racismo; a base do direito dos nativos é o universalismo. Isto é muito abstrato, mas compartilha duas neutralidades. Um dos correspondentes argelinos da Revista *Esprit*⁴ conseguiu ficar escandalizado porque

na Argélia o racismo – eu entendo aqui o racismo cotidiano, aquele do bonde e do mercado – não é um direito, mas um dever. [...] Eu ainda não compreendi que, num trólebus, a posição de pé seja menos fatigante para uma moura grávida do que para uma europeia na mesma situação. [...] Eu não estou ainda escandalizado que se tenha pensado em conceder às crianças muçulmanas o mesmo leite que às crianças europeias. Eu não tive a sensatez de me deixar persuadir de que a extensão do plano de assistência social aos trabalhadores nativos seria [para toda a Argélia e] para eles em particular uma catástrofe. Eu ainda não acredito que as únicas características do árabe são que ele seja degenerado, preguiçoso e ladrão. E, imbecil que sou, eu ainda acredito que os árabes sejam homens, eu ainda acredito que eles são nossos irmãos,

⁴ N.E. (nota do editor Ernst Wolff) A. Mandouze, “Impossibilidades argelinas ou o mito dos três departamentos”, publicado na Revista *Esprit* N° 16/17, julho de 1947, p. 10-30, citação da página 13.

em vez de ver neles apenas malandros⁵ e ratazanas; mas eu ainda tenho dificuldades em tratá-los como alguém inferior⁶...

4º) O apetite frenético e com frequência prematuro de liberdade que anima os movimentos separatistas é a mesma paixão que está na origem da nossa história de 1789⁷ e de Valmy, de 1848 e de junho de 1940; e não adianta de nada dizer que este apetite é frenético e prematuro. A liberdade é uma paixão amarga e perigosa que naturalmente inclui sofrimentos e decepções. Mas é assim que os povos tomam posse da sua própria existência: fazendo em primeiro lugar a catastrófica experiência de sua impotência quando os mestres mais experientes se vão, levando embora sua arbitragem com seus abusos de poder. Hoje em dia, os ingleses deixam a Índia, e o dia 15 de agosto⁸ é uma grande data espiritual e, ao mesmo tempo, o começo de uma terrível aventura. Quando um adolescente exige a liberdade para a qual ele não está maduro, não há mais razões paternas para se contrapor a este furor de independência. A liberdade prematura é sempre maior que o paternalismo. Tudo o que se pode dizer é que existe alguma coisa ainda maior que o nacionalismo, a saber, a comunidade humana. Mas neste outro caminho, nós estamos tão desprovidos quanto eles. A Europa já pereceu pelos excessos da soberania; tchecos, sérvios, búlgaros etc. triunfaram no século passado contra os austro-húngaros e os otomanos, mas sua liberdade acelerou o destino de ruína da Europa. Pois este elevado valor da liberdade nacional deve ser atingido, mas, por sua vez, atravessado e sacrificado por outra coisa. Nós, na Europa, não soubemos nos desembaraçar do absurdo nacionalista; nós não temos palavras diante dos hindus e dos muçulmanos que se dilaceram e, amanhã, diante de outros asiáticos e outros africanos que ficarão estagnados na etapa da preciosa liberdade. Eles têm razão de fazer como nós, de querer ser livres antes da hora; eles estão errados, como nós, de querer fazer esse desvio inútil pelo Estado-nação.

⁵ N.T. Literalmente, “*pinsons*”, palavra que, segundo o Dicionário Languedocien-français, significa “filou” (em português, “malandro”).

⁶ N.T. Literalmente, “*les tutoyer*”. Em francês, tratar alguém por “tu” em vez de “vous” denota aproximação pessoal, mas também pode ser uma postura de inferiorização do interlocutor. Crianças, por exemplo, são sempre tratadas por “tu”, ainda que o adulto não as conheça. Tratar o colonizado por “vous” seria uma forma de demonstrar respeito e igualdade para com ele.

⁷ N.T. Ano de início da Revolução Francesa.

⁸ N.T. 15/08/1947 foi o dia da Independência da Índia (do domínio britânico).

“Eu lhes peço que, por favor, – escreve um outro correspondente da [Revista] *Esprit*, antigo responsável pelo Comitê de Ações contra a Deportação, que foi escalado para missão na Indochina – quando os vietnamitas lhes falarem em linguagem de revolução, tenham a honestidade de não lhes responder com argumentos conservadores. Não lhes digam que eles utilizam nossos hospitais e que nós construímos rodovias para eles. Vocês não concordam que não existe uma escala de valor comum entre a benfeitoria de uma rodovia e aquilo a que o povo aspira [...]. Vocês quereriam que esses homens se contentassem com a razão mercenária que nós lhes oferecemos, e neste momento vocês se sentiriam capazes de estimá-los? Nós fomos ensinados a estimar as almas mais rebeldes!”⁹

5º) O caráter minoritário dos movimentos separatistas não é um argumento que possamos utilizar contra esses movimentos. Os fenômenos de *tomada de consciência* produzem sempre um certo intervalo entre uma vanguarda e uma massa. A extrema dificuldade neste ponto é, antes, a de se efetuar a uma apreciação *histórica*: será que se trata, neste caso particular (movimento vietnamita do manifesto argelino) de uma vanguarda que faz a história de seu povo? Os grandes critérios marxistas da libertação do proletariado frequentemente não são aplicáveis: assim, a consciência nacional de um povo islâmico parece ter uma medida própria. É sempre difícil dizer: tal movimento de independência exprime verdadeiramente a vocação deste povo. E, no entanto, uma política audaciosa deve correr esses riscos, procurar em quais grupos se dá a tomada de consciência, e apostar, sem astúcia. A este respeito, o caso do Marrocos é típico (cf. [Revista] *Esprit* N° 4, *Evitemos a guerra da África: a independência marroquina e a França*, por A. de Peretti): os quadros espirituais e políticos já existem, a chance de passar do protetorado à independência e ao tratado de amizade é única.

Esses cinco princípios permanecem muito genéricos. Em resumo: a colonização tem como finalidade a liberdade dos nativos; o pecado original da colonização precede todas as agressões unilaterais dos nativos; a exigência de liberdade, mesmo prematura, tem mais peso moral do que toda obra civilizadora dos países colonizadores; o racismo é o vício dos franceses nas colônias; são as minorias que representam a consciência nascente dos povos colonizados. Esses princípios podem, no máximo, criar um clima, uma disposição

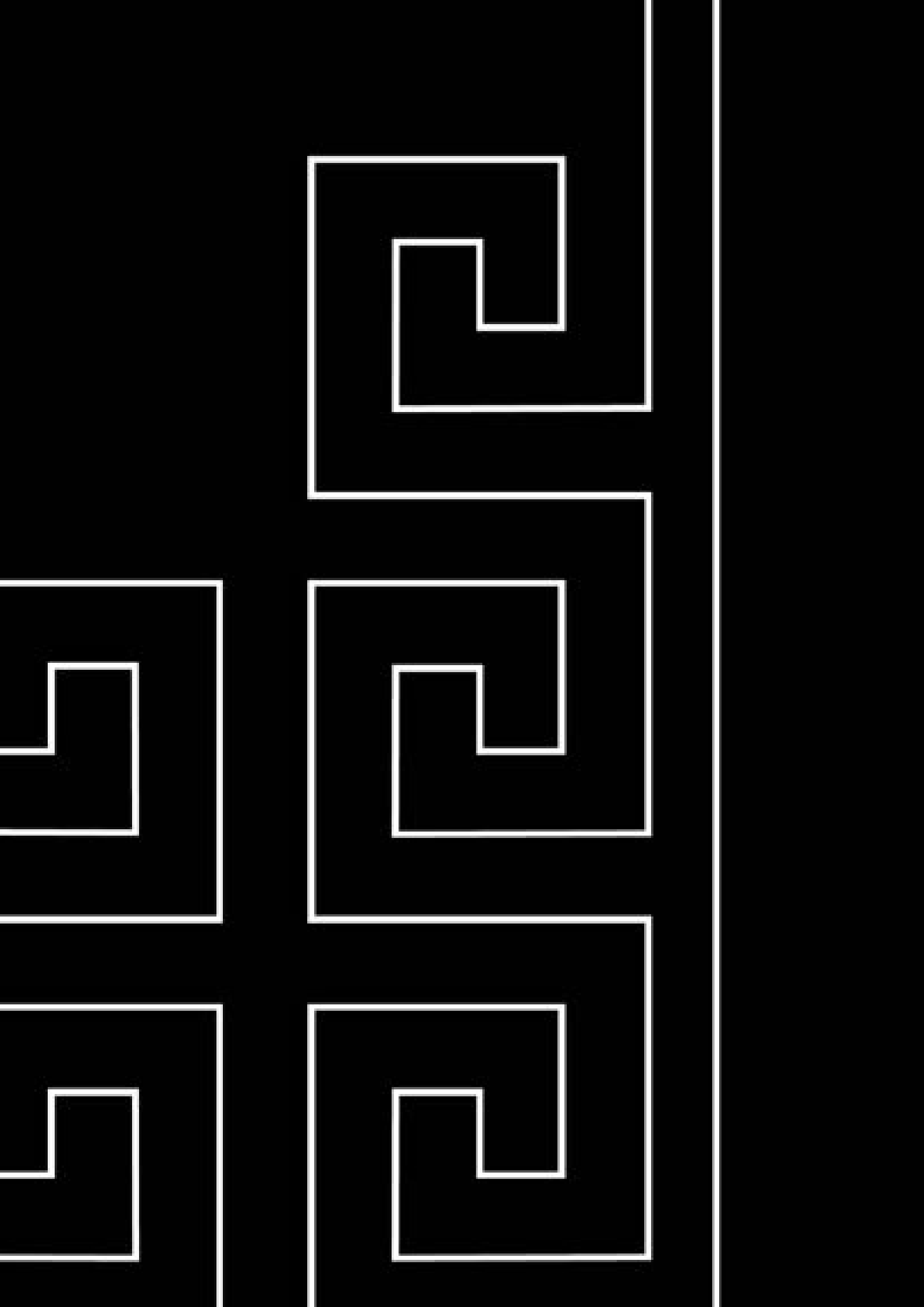
⁹ N.E. Carta anônima de 18/04/1947, dirigida ao editor da *Revista Esprit*. Publicada com o título “É tarde demais” no Número 16/17, de Julho de 1947 (no Dossiê França-Vietnã), p. 34-39, citação extraída da página 35.

favorável para apreciar sem ira este movimento da história colonial que, neste momento, passa rapidamente ao estado da libertação antes de ter tirado todo benefício do processo civilizador das nações colonizadoras. Pelo menos, esses princípios têm a virtude de estar a meio caminho entre uma fé e uma política; concernem à própria moral: incapaz de inspirar como uma fé e desprovida de toda competência técnica que exige a política.

Sim, eu creio que como cristão, eu devo dizer “sim” a um movimento da história que cria a liberdade. Certamente, esta liberdade é menor, se ela não se sacrificar, por sua vez, em benefício de uma comunidade humana. Mas, para começar, libertemos os cativos; em seguida, nós procuraremos conjuntamente a comunidade e nós lutaremos juntos contra o ídolo da nação – adorado em Hanói ou em Paris –, contra o absurdo da soberania sem limites do Estado-nação. Mesmo que esta liberdade esteja marcada pela ilusão e pela violência, ela tem em sua raiz um valor positivo: é este “tesouro das nações” – do qual falava o Apocalipse – que será apresentado aos pés do Cordeiro. O amor cristão me parece aqui ser o ponto chave para discernir como se multiplica e se diversifica este tesouro das nações, por meio da libertação política, e também para amar esta perigosa criação contínua da humanidade, através dos movimentos de emancipação dos povos.

Paul Ricoeur

Traduzido do original em francês por
Cristina A. Viana Meireles.



PAUL RICOEUR E A QUESTÃO COLONIAL: A RECEPÇÃO DO OUTRO ENTRE A CULPABILIDADE E A CIVILIZAÇÃO UNIVERSAL

Cristina A. Viana Meireles¹

Dedico este texto aos amigos e colegas do Grupo virtual de leitura ricoeuriana, a quem agradeço pelas valiosas contribuições no encontro de abril de 2020.

Introdução

La question coloniale é um artigo de três páginas e meia que foi publicado pela primeira vez numa revista semanal protestante, em setembro de 1947². Neste pequeno texto, com viés revolucionário³, Ricoeur parabeniza o protagonismo da juventude cristã em trazer o tema do colonialismo para discussão. Suas palavras, contudo, se direcionam não apenas aos cristãos, mas a todo cidadão dos países colonizadores. Sua pretensão é claramente

¹ Doutora em História da Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (PPGFIL/UFAL).

² Trata-se da Revista *Réforme* (20/09/1947). Meses depois, o mesmo artigo foi publicado também na Revista *Le Semeur* (décembre-janvier/1947-48), dessa vez num volume inteiramente dedicado ao tema da questão colonial: “*Que pensent les étudiants coloniaux?*” Cf. WOLFF, Ernst. Note éditoriale (que precede o artigo em sua versão original, em francês, de 2018).

³ É evidente que, quando dizemos “revolucionário”, devemos entender num certo contexto, em que muitos intelectuais franceses, por exemplo, defendiam os direitos dos argelinos sem necessariamente apoiar a independência do país (Cf., por exemplo, FIGUEIREDO, Eurídice. Albert Camus entre guerras: de *Combat* a *O primeiro homem*, Organon, 2017). Mostraremos ao longo deste nosso texto que Ricoeur não apenas esperava que os povos se tornassem independentes, como reconhecia os males da colonização. Mas é claro que seria injusto esperar de Ricoeur que seu anticolonialismo desembocasse numa postura antieuropeia tal como, por exemplo, aquela de um Aimé Césaire em *Discurso sobre o colonialismo* (1950).

enunciada nas primeiras linhas: examinar quais são as *responsabilidades* dos colonizadores em relação às mazelas trazidas pelo colonialismo.

Ora, todo questionamento sobre a responsabilidade nos remete a pelo menos três searas de análise: Responsabilidade de *quem*? Como responder a essa responsabilidade? Responsabilidade pelo *quê*? Entendemos que Ricoeur traz elementos para cada uma dessas análises, os quais buscaremos elucidar nas linhas que se seguem.

Primeira seara: responsabilidade de *quem*? Ricoeur não se dirige para os Estados, nem para os governantes, nem para os soldados e militares, e nem mesmo às pessoas que atuaram diretamente nas forças colonizadoras. Antes, ele se dirige a qualquer cidadão que pertença às nações colonizadoras, cidadãos que em sua maioria não possuem nenhum conhecimento especializado sobre assuntos coloniais. Ora, mas é justo responsabilizar alguém que, frequentemente, não sabia de nada do que sua nação realizava nas colônias? Para Ricoeur, sim. Mas claro que se trata de um tipo peculiar de responsabilidade, conforme veremos. Para nosso recorte aqui estabelecido, será fundamental compreender essa responsabilidade do cidadão comum, uma vez que toda mudança efetiva demanda um exame de consciência de cada pessoa que compõe uma nação colonizadora. Este posicionamento nós desenvolveremos no nosso tópico: A culpabilidade do colonizador.

Segunda seara: *como* responder a esta responsabilidade? Uma vez circunscrita a responsabilidade do cidadão comum, o que ele fará com esse “peso”? Já em 1947, Ricoeur dava mostras de sua filosofia afirmativa⁴, que mesmo quando nos leva a reconhecer a culpa, jamais pretende que ela nos imobilize. Assim, o cerne de seu artigo são as cinco grandes *linhas de reflexão e ação* que devem ser lembradas toda vez que a pauta for a colonização:

[...] [1] a colonização tem como finalidade a liberdade dos nativos; [2] o pecado original da colonização precede todas as agressões unilaterais dos nativos; [3] a exigência de liberdade, mesmo prematura, tem mais peso moral do que toda obra civilizadora dos países colonizadores; [4] o racismo é o vício dos franceses nas colônias; [5] são as minorias que representam a consciência nascente dos povos colonizados.⁵

⁴ Esta ideia de que Ricoeur é um filósofo da afirmação nós tivemos oportunidade de desenvolver melhor em “*Paul Ricoeur e Jean Nabert: filósofos da afirmação originária*”. In: Fenomenologia e Hermenêutica. São Paulo: ANPOF, 2017, v. 1, p. 369-383.

⁵ No original em francês: “[...] la colonisation a pour fin la liberté des indigènes; la faute originelle de la colonisation précède toutes les agressions unilatérales des indigènes; l’exigence, même prématurée de liberté, a plus de poids moral que toute l’oeuvre civilisatrice des pays colonisateurs; le racisme est le vice des Français aux colonies; ce sont des minorités qui représentent la conscience naissante des peuples colonisés.”

Trazendo o foco para a temática da recepção do outro, podemos dizer que essas cinco grandes linhas são como uma exortação a uma melhor acuidade na compreensão do colonizado, em suas especificidades, necessidades, circunstâncias e até mesmo em seus erros. A incorporação das linhas de reflexão pelo cidadão colonizador terá uma veemência social que devemos sublinhar: isso significa que, a partir de agora, não se trata apenas de acolher a diferença do outro numa relação eu-tu, mas de trabalhar a diferença entre os homens numa escala muito maior. É esta perspectiva da recepção do outro que esmiuçaremos no tópico: A civilização universal.

Terceira seara: responsabilidade exatamente pelo *quê*? A resposta a esta pergunta, embora pareça ser a mais clara, talvez seja a mais obscura no texto de Ricoeur. Antes de tudo, é indiscutível que Ricoeur reconhece que o empreendimento colonial trouxe muitos prejuízos humanos, instaurou sofrimentos e reforçou posturas geradoras de preconceito e violência. Mas, será que Ricoeur concederia que algo positivo poderia advir – ainda que muito indiretamente – do empreendimento colonial? A nosso ver, este ponto é delicado e mereceria um exame mais detido em algum momento futuro. Nessa direção, cremos ser preciso indagar pelo alcance dessa responsabilidade segundo Ricoeur. Por exemplo: está no escopo das ações do cidadão colonizador o movimento da libertação deles? Para dizer em termos de recepção do outro: será que o colonizador está realmente pronto para acolher a diferença do outro nas suas mais peculiares formas de resistência e de luta pela liberdade? É enfrentando este intrincado debate que pretendemos finalizar nossa discussão no tópico: Os alcances e limites da recepção do povo colonizado segundo Ricoeur.

A culpabilidade do colonizador

Estamos em 1947 quando Ricoeur escreveu *La question coloniale*. Foi neste ano que surgiu a FLN (Frente de Libertação Nacional), entidade que visava organizar a luta pela independência da Argélia. Foi também em 1947 que a França concedeu extensão de cidadania francesa aos argelinos e permitiu que muçulmanos (maioria no país) ocupassem cargos públicos. Esses dois acontecimentos revelam que, muito embora a guerra pela

independência ainda não tivesse sido instaurada⁶, já havia uma pressão por mais autonomia e igualdade do lado dos argelinos. Ao mesmo tempo, do lado da França era possível constatar a sua inflexibilidade em abrir mão do seu poder na colônia: foi também em 1947 que a Assembleia Nacional em Paris aprovou para a Argélia o estatuto de “grupo de províncias com caráter urbano, autonomia financeira e organização especial”.

Se olharmos para um contexto mais amplo, fazia dois anos que havia findado a Segunda Guerra Mundial e, em meio a ações mais contundentes como a desnazificação, os europeus se perguntavam como o holocausto tinha sido possível. Foi nesse contexto que o alemão Karl Jaspers publicou a corajosa *Die Schuldfrage – Ein Beitrag zur deutschen Frage*⁷ (1946), obra que marcou profundamente a reflexão de Ricoeur sobre a culpa⁸. Ora, mas por que esta reflexão sobre a culpabilidade alemã interessaria à questão do colonialismo?

Em primeiro lugar, é preciso notar que o interesse de Ricoeur pela culpabilidade alemã se funda, em grande medida, naquilo de essencial que ela permite que apreendamos sobre o gênero humano. É no Apêndice acrescentado a *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence* que Ricoeur (e Dufrenne) nos diz(em) isso:

De maneira nenhuma se trata de instituir um debate político. Jaspers se situa em um outro plano, do qual ele não perde de vista os problemas concretos e sua substância histórica, mas de onde ele [também] percebe o problema em sua disposição essencial: aquela da purificação – nós gostaríamos de dizer como Spinoza, da regeneração – do homem em cada alemão por meio de uma meditação leal e sem equívocos acerca de sua culpa.⁹ (RICOEUR; DUFRENNE, 1947, p. 394, trad. nossa).

⁶ O que viria a acontecer efetivamente em 1954.

⁷ Traduzido para o francês como *La culpabilité allemande*, e para o português como *A questão da culpa: A Alemanha e o nazismo*.

⁸ Dentre as obras ricoeurianas que se referem diretamente a este livro de Jaspers, destacamos o Apêndice acrescentado na obra que Ricoeur conjuntamente escreveu com Mikel Dufrenne na prisão (*Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence*, 1947, p. 394-399), bem como o artigo *La culpabilité allemande* (publicado inicialmente na Revista *Christianisme social* em 1949, e posteriormente incluso na coletânea *Lectures 1*). Contudo, o olhar filosófico de Jaspers sobre a culpa do povo alemão que “[...] pendant douze ans a perdu l'habitude de critiquer et de dialoguer [...]” (RICOEUR, [1949] (1991), p. 144) continuou fertilizando as reflexões de Ricoeur sobre a culpa para muito além do pós-guerra, como nos mostra J. M. Gagnebin ao analisar as reverberações da noção de *faute* (culpa) em quatro obras de Ricoeur: *La symbolique du mal* (1960), *De l'Interprétation: Essai sur Freud* (1965), *Temps et Récit III* (1985) e *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Faute, culpabilité et dette* (ERRS, Vol. 9, N. 2, 2018, p. 138-148).

⁹ No original em francês: “Il ne s'agit point d'instituer un débat politique. Jaspers se situe sur un autre plan d'où il ne perd pas de vue les problèmes concrets et leur substance historique, mais d'où il aperçoit le problème à son gré essentiel: celui de la purification – nous aimerions dire comme Spinoza de la régénération – de l'homme en chaque Allemand par une méditation loyale et sans défaillance de sa faute.”

Para além dessa inflexão mais universal da culpabilidade, haveria uma experiência que as demais nações poderiam extrair dos terríveis acontecimentos da primeira metade do século XX na Alemanha – em todo caso, um aprendizado sobre o que não se deveria repetir jamais. Num artigo de 1949 (*La culpabilité allemande*), Ricoeur deixa muito claro que os franceses podem tirar algumas lições da culpa que é própria aos alemães por terem – de alguma forma – consentido com o nazismo: “Quaisquer que sejam as discussões às quais se prestam as próprias noções, o esforço para situar a culpabilidade alemã é positivo. Eu tiro dele algumas conclusões para nós, franceses.”¹⁰ (RICOEUR, [1949] (1991), p. 152, trad. nossa).

Entretanto, no artigo de 1947 que aqui nos interessa (*La question coloniale*), não está muito clara a ligação inferencial entre a culpabilidade alemã e a culpa do colonizador¹¹, com exceção de uma passagem:

Eu receio ser nazista sem o saber. Eu escuto esses alemães protestarem lamentavelmente quando nós lhes falamos de Auschwitz: “Nós não sabíamos de nada”. E nós os esmagamos vitoriosamente: “A culpa de vocês é de não ter sabido”. Eu não sei muitas coisas sobre a opressão francesa nas colônias e eu temo que minha culpa seja, principalmente, culpa de omissão concernente à minha informação.¹² (RICOEUR, 1947, p. 2, trad. nossa).

Esta passagem nos dá elementos para apostar na hipótese interpretativa de Ernst Wolff¹³, segundo a qual “A referência à questão da culpabilidade dos cidadãos alemães pelos campos de extermínio nos leva a suspeitar também de que ‘*A questão colonial*’ seja o resultado de uma reflexão sobre si nos espelhos da *Culpabilidade alemã*.”¹⁴ Sendo assim, tentaremos rapidamente colocar às claras a relação que Ricoeur não expôs com todas as letras no curto artigo de 1947, mas que – assim como Wolff – nós acreditamos que estava

¹⁰ No original em francês: “Quelles que soient les discussions auxquelles prêtent les notions elles-mêmes, l’effort pour situer la culpabilité allemande est bien orienté. J’en tire quelques conclusions pour nous, Français.”

¹¹ É importante ter em mente que o foco de Ricoeur neste artigo era o colonizador francês do período neocolonial. Isso pode ser evidenciado pelas claras menções à Argélia, mas também ao Marrocos, Madagascar e Vietnã, países que em 1947 ainda não tinham se tornado independentes.

¹² No original em francês: “Je crains d’être nazi sans le savoir. J’entends ces Allemands protester lamentablement quand on leur parle d’Auschwitz: ‘Nous ne savions pas’. Et nous les accablons victorieusement: «Votre faute est de n’avoir pas su». Je ne sais pas beaucoup de choses sur l’oppression française aux colonies et je redoute que ma faute ne soit, principalement, faute d’omission dans mon information.”

¹³ A versão do artigo disponibilizada pelo *Fonds Ricoeur* em 2018 é precedida por uma rica nota introdutória de Ernst Wolff. Cf. <<https://omekas.obspm.fr/s/ricoeur/ark:/18469/1z0z0>>.

¹⁴ No original em francês: “La référence à la question de la culpabilité des citoyens allemands pour les camps d’extermination fait en outre soupçonner que ‘La question coloniale’ soit le résultat d’une réflexion sur soi au miroir de La culpabilité allemande”.

implicitamente norteadas suas reflexões sobre a responsabilidade do cidadão francês pelas mazelas coloniais.

É verdade que, neste texto de 1947, Ricoeur fala em “responsabilidade”, e não em “culpabilidade” do colonizador. O salto, entretanto, nos parece legítimo, uma vez que o próprio Ricoeur lembra que cada responsabilidade demanda uma culpabilidade¹⁵. Assim, vejamos, de acordo com a leitura que Ricoeur faz de Jaspers, qual é a responsabilidade – e, portanto, a culpabilidade – que podemos imputar ao cidadão alemão comum.

Iniciemos por uma contextualização. Foi ainda em 1945 que Jaspers começou a ministrar uma série de palestras “sobre a situação espiritual na Alemanha”¹⁶, que no ano seguinte materializaram-se na obra sobre a *culpabilidade alemã*. Como observa Ricoeur, é uma obra “lúcida, corajosa e orgulhosa” (RICOEUR, [1949] (1991), p. 144). “Lúcida”, porque reconhece que a situação não é confortável para os cidadãos alemães naquele momento do pós-guerra em que seu país está ocupado e se instaurou um tribunal internacional em Nuremberg, que tinha por tarefa julgar os responsáveis pelo holocausto. “Corajosa”, porque não é fácil encontrar o tom apropriado para se falar de culpa com seus próprios compatriotas, muitos dos quais não apoiaram o regime nazista e desejaram muito que as forças aliadas tivessem barrado a ascensão de Hitler desde 1933. Por fim, “orgulhosa”, pois longe de rebaixar o povo alemão, busca mostrar os mecanismos que se operaram de modo subjacente ao seu silêncio e aceitação tácita – algo que não está jamais livre de se repetir, pois não é próprio de alemães, e sim dos homens.

Em sua obra, Jaspers distingue quatro tipos de responsabilidade – e, portanto, de culpabilidade: culpabilidade *criminal*, culpabilidade *política*, culpabilidade *moral* e culpabilidade *metafísica*. Essa classificação não defende uma distinção absoluta, porém ela ajuda a clarificar o sentimento confuso de culpabilidade. Abaixo propomos um esquema que nos auxiliará na nossa explicação. Destacamos dois eixos principais que escolhemos para nortear nossa tentativa de classificação: “*quem comete?*” e “*quem julga?*”. Vejamos:

¹⁵ Cf. RICOEUR, [1949] (1991): “L’analyse repose sur la *distinction* de plusieurs espèces de responsabilité et donc de culpabilité” (p. 145)

¹⁶ Cf. Prefácio de JASPERS, Karl *A questão da culpa: A Alemanha e o nazismo* [1946] (2018).

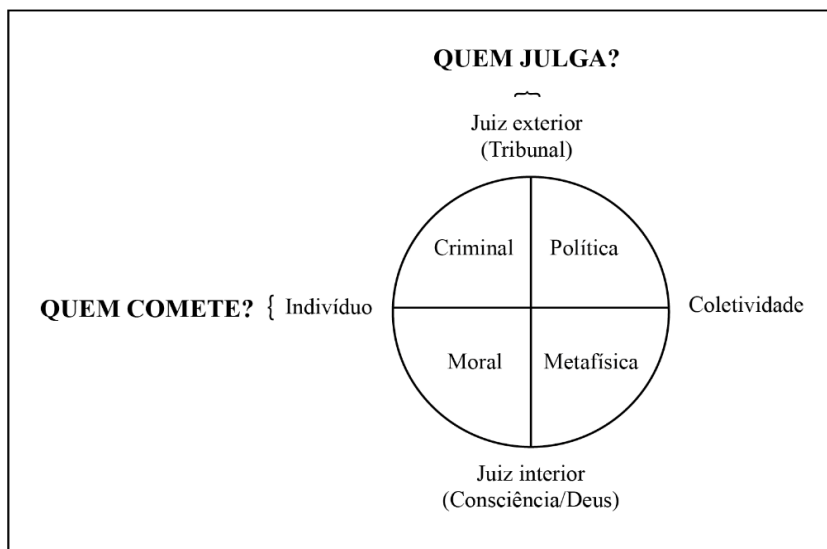


Ilustração 1: Os tipos de culpabilidade segundo Jaspers

A culpabilidade *criminal* deriva da infração a uma lei. Ela é julgada no plano jurídico e a sanção é aplicada ao indivíduo que a cometeu. Já a culpabilidade *política*, que também é julgada por uma instância jurídica exterior, não deriva de um ato que um indivíduo tenha cometido individualmente: essa culpabilidade é sempre de uma coletividade organizada politicamente (como um Estado, uma nação, etc.), na qual o indivíduo está implicado como um cidadão. No terceiro tipo de culpabilidade, chamada de *moral*, o ato é individual (tal como na criminal), porém a novidade é que a instância que julga está “dentro” (tal como a consciência moral, ou mesmo a voz de um amigo que internalizamos). Aqui, não há uma lei que tenha sido transgredida, mas valores que foram desprezados. Por fim, a culpabilidade *metafísica* mantém a instância julgadora no âmbito interno (só que agora, em vez de consciência moral, temos a voz de Deus, ou algo que o valha); essa culpa não deriva de atos cometidos individualmente, mas sim coletivamente (como na culpabilidade política). Porém, a coletividade aqui não é um Estado ou nação, mas sim a comunidade mais ampla possível (ou seja, todos os humanos).

Feita essa classificação muito sumária, será que podemos enquadrar a culpabilidade alemã em apenas uma dessas quatro divisões? Na verdade, a culpabilidade alemã é complexa justamente porque ela envolve (ou pode envolver, dependendo do caso) os quatro tipos de culpabilidade. Isso podemos verificar a partir dos dois eixos de análise que propusemos.

Começando pelo viés do “*quem comete?*”, sabemos que o tribunal internacional de Nuremberg buscava os *indivíduos* responsáveis (ou culpáveis, se quisermos) pelo genocídio de judeus. No entanto, as duas culpabilidades individuais (a criminal e a moral) deixam escapar uma dimensão muito importante dessa responsabilidade, a saber, justamente aquela do cidadão comum que “não tinha nada a ver com isso”. A culpabilidade moral, que se aplicaria muito bem àqueles que foram cúmplices do que ocorria, seja silenciando, se acovardando ou até mesmo secretamente assentindo ao holocausto, não daria conta daqueles que eram contra o regime. É neste ponto que uma outra culpabilidade vem nos socorrer: a culpabilidade política. O fato de pertencer a um Estado criminoso nos torna culpáveis, não no sentido moral, todavia. Se para definir a responsabilidade implicada na culpabilidade moral, Jaspers usava um termo que marca o papel do exame de consciência (*Verantwortlichkeit*), para explicitar a responsabilidade política ele usará outro termo: *Haftung*, palavra alemã que remete àquela responsabilidade que advém da adesão, do pertencimento, e que resvala no cidadão individualmente (toda a Alemanha foi ocupada no pós-guerra, e sanções foram impostas a todos os cidadãos, até mesmo àqueles mais contrários ao regime)¹⁷.

Adentrando agora pela porta do “*quem julga?*”, igualmente podemos notar a imbricação dos tipos de culpabilidade. Muito embora o próprio Jaspers reconheça que a violência é uma perene possibilidade num tribunal internacional¹⁸, é importante que haja um juiz exterior, para além da consciência moral. É Ricoeur quem chama a atenção para a insuficiência do juiz interior (seja a consciência moral, seja um superego, seja a ideia de um Deus) no que se refere às ações de reparação da culpabilidade alemã: “Aqueles que perderam tudo na tormenta são tentados a fazer um cortejo de sua desgraça, e a pensar que já se redimiram; mas a culpa moral e a culpa metafísica não poderão ser o objeto de uma

¹⁷ O próprio Ricoeur não ousou traduzir esses termos no artigo de 1949, mantendo-os no original em alemão. Entretanto, ele nos deixou uma sugestiva nota de rodapé no *Apêndice* que escrevera com Dufrenne em 1947, a qual transcrevemos: “[...] Jaspers distingue *Haftung* et *Verantwortlichkeit*, pour indiquer que la responsabilité qu’assume le citoyen à l’égard de l’État n’est pas proprement morale. C’est un peu la nuance qu’introduit le droit entre responsabilité civile et responsabilité morale.” (RICOEUR; DUFRENNE, 1947, p. 395, nota nº 9).

¹⁸ Cf. JASPERS, Karl. *A questão da culpa: A Alemanha e o nazismo* [1946] (2018): “Essencial é saber se os Julgamentos de Nuremberg se tornarão um elo na sequência de atos políticos construtivos e sensatos, por mais que muitas vezes venham entrecruzados por erros, insensatez, falta de cordialidade e ódio – ou se a partir da medida que aqui for sobreposta à humanidade, as próprias potências que a construíram serão por fim rejeitadas por ela” (p. 24).

reparação oficial e definitiva como a culpa criminal ou política”¹⁹ (RICOEUR; DUFRENNE, 1947, p. 398, tradução nossa).

Mas isso não significa que a culpabilidade política (em que a responsabilidade é entendida enquanto *Haftung*) seja suficiente. Apesar de ela ser passível de um julgamento por um juiz exterior, ela não pode resumir toda a culpabilidade alemã, pois sendo coletiva ela correria o risco de não atingir a profundidade necessária para que as ações de reparação venham a ser levadas a cabo: “[...] a reflexão sobre a culpa começa com uma iniciativa individual e só pode se realizar no segredo de cada consciência”²⁰. (RICOEUR; DUFRENNE, 1947, p. 396, tradução nossa).

Assim, a classificação dos tipos de culpabilidade é necessária, porém o seu objetivo é entender melhor a complexidade da culpabilidade alemã em suas quatro dimensões. É por isso que Ricoeur atribui a força do livro de Jaspers justamente a esse “jogo alternado” entre as distinções da culpabilidade e a sua unificação: “Sem distinções, a acusação é injusta; sem a unidade em profundidade da culpabilidade, o arrependimento e a purificação jamais começam.”²¹ (RICOEUR, [1949] (1991), p. 148).

Feito esse desvio pela ideia de culpabilidade alemã, o que podemos extrair para nosso problema da culpabilidade do colonizador? É na proposta de uma reparação (ou purificação) que colocamos nosso foco agora para responder a esta pergunta e arriscar o salto que viemos preparando. Ora, se a reparação é o objetivo supremo da reflexão sobre a culpabilidade alemã, indagamos: será que ela o seria também para a questão colonial? Alguns elementos nos levam a concluir que sim.

Primeiro elemento: Ricoeur escreve diretamente aos cidadãos comuns, como ele adverte logo no início do texto:

Este artigo não tem outra pretensão senão examinar, junto com nossos amigos leitores, a dimensão das *responsabilidades* precisamente daquele que não é especialista em questões coloniais e encontrar o *ambiente* para um exame técnico que seja de nossa competência. É precisamente a responsabilidade de um não especialista, do homem para além do técnico, que

¹⁹ No original em francês: “Ceux qui ont tout perdu dans la tourmente sont tentés de faire parade de leur malheur, et de penser qu'ils ont expié; mais la faute morale et la faute métaphysique ne pourront faire l'objet d'une réparation officielle et définitive comme la faute criminelle ou politique.”

²⁰ No original em francês: “[...] la réflexion sur la faute procede d'une initiative individuelle et ne peut s'accomplir que dans le secret de chaque conscience.”

²¹ No original em francês: “Sans distinctions, l'accusation est injuste; sans l'unité en profondeur de la culpabilité, le repentir et la purification ne commencent jamais”.

eu quero despertar diariamente em mim diante da questão colonial [...].²² (RICOEUR, 1947, p. 2, grifos do autor, trad. nossa).

Ora, como vimos, é na dimensão da culpabilidade política que se encontra a responsabilidade do cidadão comum, enquanto *Haftung*. O reconhecimento e a aceitação dessa responsabilidade, digamos, indireta – por pertencimento, por adesão, por cidadania – não poderia ter outro objetivo senão a conscientização necessária à reparação no presente e no futuro.

Segundo elemento: a natureza dos cinco princípios parece também remeter ao mergulho na culpabilidade que, como vimos, constitui o primeiro passo para que ocorra um impulso rumo à reparação. Por qual motivo interessaria a um cidadão comum reconhecer que “o objetivo da colonização é suprimir a si mesma”? (RICOEUR, 1947, p. 2, trad. nossa).²³ Ou, ainda, compreender que a violência libertadora dos nativos é secundária em relação à violência pacificadora dos colonizadores? A resposta nos parece ser muito claramente enunciada por Ricoeur:

Esses princípios podem, no máximo, criar um clima, uma **disposição favorável** para apreciar sem ira este movimento da história colonial que, neste momento, passa rapidamente ao estado da libertação antes de ter tirado todo benefício do processo civilizador das nações colonizadoras. Pelo menos, esses princípios têm a virtude de estar a meio caminho entre uma fé e uma política; **concernem à própria moral**: incapaz de inspirar como uma fé e desprovida de toda competência técnica que exige a política.²⁴ (RICOEUR, 1947, p. 4, grifos nossos, trad. nossa).

Terceiro elemento: o texto é perpassado por um viés religioso que parece ressonar a própria culpabilidade metafísica, da qual pouco falamos até agora. Para Jaspers, essa culpabilidade metafísica é a mais fundamental, pois de certa forma ela é a fonte de todas as

²² No original em francês: “Cet article n’a pas d’autres prétentions que de mesurer avec nos amis lecteurs, l’ampleur des *responsabilités* de celui-là même qui n’est pas spécialiste des questions coloniales et de trouver le *climat* pour un examen technique qui soit de notre compétence. C’est précisément la responsabilité d’un non-spécialiste, de l’homme par-delà le technicien, que je veux réveiller chaque jour en moi devant la question coloniale”.

²³ No original em francês: “Le but de la colonisation est de se supprimer elle-même”.

²⁴ No original em francês: “Ces principes peuvent tout au plus créer un climat, une disposition favorable pour apprécier sans colère ce mouvement de l’histoire coloniale qui, en ce moment, passe rapidement au stade de la libération avant d’avoir tiré tout le bénéfice du processus civilisateur des nations colonisatrices. Au moins, ces principes ont la vertu d’être à mi-chemin d’une foi et d’une politique; ce qui est la morale même, incapable d’inspirer comme une foi et dépourvue de toute la compétence technique qu’exige la politique”.

outras²⁵. Nas suas palavras:

Existe uma *solidariedade* entre pessoas enquanto pessoas, que torna cada um corresponsável por toda incorreção e toda a injustiça no mundo, especialmente por crimes que acontecem em sua presença ou que são do seu conhecimento. Se não faço o que posso para evitar isso, também tenho culpa. Se não dediquei minha vida a evitar o assassinato de outros, mas fiquei ali, sinto-me culpado de certa forma que não é compreensível do ponto de vista jurídico, político e moral. O fato de eu ainda estar vivo ao acontecer certa coisa deita-se sobre mim como uma culpa inextinguível (JASPERS, [1946] 2018, p. 12).

Ora, se lembrarmos que o texto foi escrito para uma revista protestante, e também que logo de início ele parabenizava a juventude cristã, e, por fim, que ele claramente se mostrou contrário a “[...] uma resignação que não teria nenhum dos caracteres de imaginação e de audácia que nós esperaríamos de uma atitude cristã diante dos problemas atuais?”²⁶ (RICOEUR, 1947, p. 2, trad. nossa), nos parece muito visível a referência à culpabilidade metafísica que, se reconhecida, poderia conduzir à reparação:

Ela [a culpabilidade metafísica] convoca a ‘transformação da consciência que o homem tem dele mesmo diante de Deus’, isto é, a humilhação completa; sobre este solo religioso pode crescer o arrependimento moral, o qual pode suportar as reparações de caráter político e, talvez, a punição pelos crimes, que recebe então a dignidade da expiação.²⁷ (RICOEUR, [1949] (1991), p. 148).

Se nossas hipóteses estiverem na direção acertada e, de fato, o colonialismo demandar uma reparação que se instaura desde a culpabilidade individual dos cidadãos comuns da nação colonizadora, pergunta-se: *qual reparação?* É o que passaremos agora a investigar.

²⁵ Cf. RICOEUR, [1949] (1991), p. 148: “C’est cette culpabilité qui est la source de toutes les autres: car elle est la condition coupable dans laquelle s’exerce la culpabilité morale, laquelle engendre la culpabilité politique et le crime”. Cf., ainda, na obra do próprio Jaspers: “Se nós humanos pudéssemos nos libertar da culpa metafísica, seríamos anjos, e os outros três conceitos de culpa cairiam por terra” (*A questão da culpa. A Alemanha e o nazismo* [1946], 2018, p. 13).

²⁶ No original em francês: “[...] dans le sens d’une démission qui n’aurait aucun des caractères d’imagination et d’audace que l’on attendait d’une attitude chrétienne en face des problèmes actuels?”

²⁷ No original em francês: “Elle appelle la ‘transformation de la conscience que l’homme a de lui-même devant Dieu’, c’est-à-dire l’humiliation complète; sur ce sol religieux peut croître le repentir moral, lequel peut supporter les réparations de caractère politique et, peut-être, le châtement des crimes, qui alors reçoit la dignité de l’expiation”.

A civilização universal

A terceira grande linha de reflexão proposta por Ricoeur em *La question coloniale* se refere ao racismo: “A armadilha do espírito colonial é o racismo; a base do direito dos nativos é o universalismo”²⁸. Este terceiro princípio claramente exorta os cidadãos comuns a uma recepção do outro livre de preconceitos. Mas um termo nesta afirmação merece destaque: “universalismo”. Será que Ricoeur pretendeu defender que a reparação da culpa do colonizador só poderá realizar-se a partir de uma civilização universal?

De fato, a expressão “comunidade humana” aparece em dois momentos cruciais do texto, e em ambos ela tem o sentido de uma civilização universal. Acompanhemos: “Tudo o que se pode dizer é que existe alguma coisa ainda maior que o nacionalismo, a saber, a comunidade humana.”²⁹ (RICOEUR, 1947, p. 3, trad. nossa). E “Sim, eu creio que como cristão, eu devo dizer ‘sim’ a um movimento da história que cria a liberdade. Certamente, esta liberdade é menor, se ela não se sacrificar, por sua vez, em benefício de uma comunidade humana.”³⁰ (RICOEUR, 1947, p. 4, trad. nossa).

A primeira afirmação está no contexto da explicação da quarta grande linha de ação e reflexão em torno do colonialismo, quando o que está em questão é a liberdade dos povos colonizados. Ricoeur defende a absoluta primazia da liberdade sobre qualquer benefício que a colonização eventualmente possa trazer, reconhecendo o valor dessa luta. No entanto, ele questiona o caminho pelo qual, em geral, os povos colonizados tentam configurar essa conquista: “Eles têm razão de fazer como nós, de querer ser livres antes da hora; eles estão errados, como nós, de querer fazer esse desvio inútil pelo Estado-nação”³¹ (RICOEUR, 1947, p. 4, trad. nossa). Neste ponto, esbarramos com um primeiro problema que precisaremos investigar, o qual podemos formular nas seguintes palavras: Se, para Ricoeur, a civilização universal (ou comunidade humana, se preferirmos) seria o melhor caminho para a recepção do outro quando este é um povo colonizado, pergunta-se: o Estado é um empecilho para se atingir este objetivo? Nos deteremos nessa questão um

²⁸ No original em francês: “Le piège de l’esprit colonial est le racisme; la base du droit des indigènes est l’universalisme”.

²⁹ No original em francês: “Tout ce que l’on peut dire c’est qu’il y a quelque chose de plus grand encore que le nationalisme, c’est la communauté humaine”.

³⁰ No original em francês: “Oui, je crois que comme chrétien, je dois dire oui à un mouvement de l’histoire qui crée de la liberté. Certes cette liberté est mineure, si elle ne s’immole pas à son tour à une communauté humaine”.

³¹ No original em francês: “Ils ont raison de faire comme nous, de vouloir être libres avant l’heure; ils ont tort, comme nous, de vouloir faire ce détour inutile de l’État-Nation”.

pouco adiante.

Se focarmos agora na segunda passagem em que a expressão “comunidade humana” ocorre no texto *La question coloniale*, o que notamos é o seguinte. Primeiro, essa afirmação se dá no contexto da explicação da quinta grande linha, em que Ricoeur defende que a consciência dos povos colonizados principia numa vanguarda, numa minoria. Segundo, ela fala diretamente aos cristãos. Neste ponto, nos deparamos com um segundo ponto problemático na compreensão do posicionamento de Ricoeur em relação à civilização universal, que podemos formular nos seguintes termos: Qual seria, para Ricoeur, o exato papel dos cristãos na promoção de uma civilização universal – e, por conseguinte, na criação das condições para a verdadeira recepção do outro quando este é um colonizado? Assim como a questão acima, esta também nos ocupará no presente tópico.

Começemos pela questão do Estado. Já na obra sobre Jaspers, escrita junto com Dufrenne na prisão e publicada em 1947, Ricoeur sinalizava uma simpatia pela ideia de uma comunidade humana, tal como preconizada por Jaspers: “[...] ser alemão não é de modo algum um privilégio ou uma fatalidade, mas uma tarefa. Mas ‘nós somos homens em primeiro lugar, e em seguida alemães.’”³² (RICOEUR; DUFRENNE, 1947, p. 398, tradução nossa). Mas o que seria exatamente uma comunidade humana? Ela aboliria o Estado-nação? Se olharmos rapidamente para a obra do próprio Jaspers sobre a culpabilidade alemã, o que encontraremos é a ideia de uma comunidade humana que convive com os Estados, algo como um tipo de organização superior e reguladora:

A humanidade se uniria num *ethos* compreensível a todos. Não mais se repetiria o que sofremos: que pessoas destituídas de sua dignidade pelo próprio Estado, que tenham tido seus direitos humanos violados, que tenham sido expulsos ou assassinados, não encontrem proteção junto aos órgãos superiores da comunidade dos Estados” (JASPERS, [1946] 2018, p. 47).

Mas será que Ricoeur concordaria totalmente com Jaspers quanto a este ponto? Se o Estado-nação é um “desvio inútil”, qual destino Ricoeur proporia que lhe déssemos? Como no breve *La question coloniale* Ricoeur não tem condições de desenvolver seu ponto

³² No original em francês: “[...] être allemand n’est point un privilège ou une fatalité, mais une tâche. Mais ‘nous sommes hommes d’abord, allemands ensuite.’”

de vista, buscaremos compreender a sua exata posição a partir de um texto de 1958, intitulado *Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens*. O Estado é notadamente ambíguo, podendo propiciar o bem ou o mal de um povo³³. Na direção de uma proposta dialógica, Ricoeur defenderá que o Estado precisa melhorar, porém não desaparecer: “Certamente, o aparato militar, policial e repressivo do Estado burguês pode definhar, mas não o Estado enquanto poder de organização e de decisão [...]”³⁴ (RICOEUR, [1958] 2019, p. 33, trad. nossa).

Ricoeur defende, assim, que o Estado se aprimore e se fortaleça, no sentido de corrigir seus desvios: “[...] em todo caso, o Estado deve se fortalecer antes de eventualmente definhar, e o problema é que ele não escravize os homens durante o período sem dúvida longo em que ele deverá, ainda, se fortalecer.”³⁵ (RICOEUR, [1958] 2019, p. 33-34, trad. nossa). Esta passagem nos deixa atônitos com duas questões principais: primeira, em que condições poderíamos, talvez, prescindir do Estado? Segunda, o que devemos entender por um Estado mais forte? À primeira pergunta, Ricoeur parece indicar o caminho no próprio texto em questão, nas suas palavras conclusivas, aliás: “[...] tornar o Estado possível, segundo sua destinação própria, neste intervalo precário *entre* as paixões dos indivíduos e a pregação do amor recíproco, que perdoa e paga o mal com o bem.”³⁶ (RICOEUR, [1958] 2019, p. 36, grifo do autor, trad. nossa).

Parece, portanto, que o amor recíproco entre os homens, caso seja um dia realidade, poderia dispensar o Estado de sua existência. Enquanto esse dia não chega, que tenhamos então um Estado “mais forte”. Para entender melhor o que isso significa exatamente, e também para avaliar se nesse Estado a alteridade dos povos colonizados poderia ser melhor acolhida, atentemos para a outra dimensão tocada por esse mesmo artigo de 1958, qual seja: “a tarefa dos cristãos”. Com isso, ao mesmo tempo tentaremos responder àquela segunda questão formulada no começo deste tópico, a saber, qual o papel dos cristãos na promoção de uma civilização universal?

³³ A fina reflexão de Ricoeur nesse texto recorre a duas visões bíblicas para explorar cada uma dessas facetas do Estado: o seu papel construtivo e benfazejo na esteira do apóstolo Paulo; o seu papel negativo e opressor na esteira do apóstolo João.

³⁴ No original em francês: “Certes, l'appareil militaire, policier et répressif de l'État bourgeois peut déperir, mais non l'État en tant que pouvoir d'organisation et de décision [...]”.

³⁵ No original em francês: “[...] en tout cas, l'État doit se renforcer avant de déperir éventuellement, et le problème est qu'il n'asservisse pas les hommes pendant la période sans doute longue où il devra encore se renforcer”.

³⁶ No original em francês: “[...] rendre l'État possible, selon sa destination propre, dans cet intervalle précaire *entre* les passions des individus et la prédication de l'amour réciproque, qui pardonne et rend le bien pour le mal”.

Um ponto importante para atentarmos de saída é que um Estado mais forte deverá ser conquistado a partir de características presentes nos cristãos, e de modo nenhum a partir da própria Igreja enquanto instituição. É aos cristãos que Ricoeur se dirige, individualmente, sugerindo direções para seu “engajamento político”³⁷. Ora, mas quais são essas características humanas presentes nos cristãos que poderiam melhorar o Estado a ponto de torná-lo mais acolhedor ao outro? A primeira é a imaginação: a alusão à imaginação, que já constava em *La question coloniale*, reaparece no texto de 1958, quando Ricoeur propõe que para dar conta da “aparição de novas nações na cena geográfica controlada pelo estado francês” é preciso que haja uma “invenção de estruturas novas”, que permitam “inventar *novas maneiras de fazer os cidadãos participarem do poder*”³⁸. (RICOEUR, [1958] 2019, p. 29-30, grifos do autor, trad. nossa).

A segunda característica dos cristãos que, segundo Ricoeur, viria a contribuir para a melhoria do Estado é o amor ao próximo, sobretudo na sua expressão a favor da promoção da liberdade e da emancipação dos povos. Aliás, é com essa “tarefa cristã” que ele finaliza o texto de 1947:

O amor cristão me parece aqui ser o ponto chave para discernir como se multiplica e se diversifica este tesouro das nações, por meio da libertação política, e, também, para amar esta perigosa criação contínua da humanidade, através dos movimentos de emancipação dos povos.³⁹ (RICOEUR, 1947, p. 5, trad. nossa).

Essa reverência à diversidade dos povos parece, à primeira vista, indicar uma direção de ação muito eficiente para a recepção dos povos colonizados. O que talvez não fique claro numa primeira aproximação é que coadunar a diversidade dos povos com uma civilização universal está longe de ser uma tarefa fácil. Isso porque a ideia de uma comunidade humana traz em seu bojo um nivelamento que pode resultar perigoso para a própria diversidade aspirada. É num artigo escrito quatorze anos mais tarde – 1961 – que Ricoeur formulará e discutirá essa dificuldade, que extrapola – e muito – o âmbito da ação

³⁷ Cf. RICOEUR, [1958] 2019, p. 28: “[...] l’engagement politique n’a pas de sens pour l’Eglise mais pour les croyants”.

³⁸ No original em francês: “[...] l’apparition de nations nouvelles dans l’ère géographique contrôlée par l’État français. [...] invention de structures nouvelles [...]. [...] inventer de *nouvelles manières de faire participer les citoyens au pouvoir* [...]”.

³⁹ No original em francês: “Le point d’application de l’amour chrétien me paraît ici de discerner comment se multiplie et se diversifie ce trésor de nations, par la libération politique, et d’aimer cette dangereuse création continuée de l’humanité, à travers les mouvements d’affranchissement des peuples”.

cristã: o texto se chama *Civilisation universelle et cultures nationales*, referindo-se, assim, às “duas necessidades divergentes, mas igualmente imperiosas”⁴⁰. (RICOEUR, [1961] 2001, p. 322, trad. nossa).

Ricoeur não tem dúvidas de que é preciso salvaguardar as culturas dos povos em suas peculiaridades. Contudo, com muita lucidez ele nos lembra quão arriscada é essa tarefa, na medida em que até mesmo a luta contra o colonialismo pode, paradoxalmente, ameaçá-las:

Nós chegamos assim ao problema crucial para os povos que saem do subdesenvolvimento. Para entrar na via da modernização, é preciso abdicar o velho passado cultural que foi a razão de ser de um povo? Frequentemente, o problema se coloca sob a forma de um dilema e mesmo de um círculo vicioso; com efeito, a luta contra as potências coloniais e as lutas pela libertação só puderam ser levadas a cabo reivindicando uma personalidade própria [...]⁴¹. (RICOEUR, [1961] 2001, p. 329, trad. nossa).

Contudo, por mais difícil que seja manter as duas “necessidades divergentes” no mesmo horizonte, Ricoeur não está nem um pouco disposto a ceder à tentação de uma postura resignada tal como defender que uma identidade mundial implicaria a perda da identidade de um povo. Antes, ele aposta na *comunicação* como resposta prática ao aparente “caos primitivo” das culturas⁴². Assim, apoiando-se na máxima spinozana – tantas vezes por ele lembrada – de que quanto mais conhecemos as coisas singulares, mais conhecemos a Deus⁴³, Ricoeur sustenta que “Ser homem é ser capaz dessa transferência para um outro centro de perspectiva.”⁴⁴ (RICOEUR, [1961] 2001, p. 336, trad. nossa).

É essa transferência para o ponto de vista do outro que precisaria estar na base dos encontros entre as culturas, as quais permanecerão heterogêneas, mas não estranhas umas às outras. Nessa aventura, há, por fim, um único tipo de encontro proibido: justamente aquele que caracteriza o colonialismo: “Ninguém pode dizer o que acontecerá com nossa

⁴⁰ No original em francês: “[...] deux nécessités divergentes mais également impérieuses”.

⁴¹ No original em francês: “Nous arrivons ainsi au problème crucial pour les peuples qui sortent du sous-développement. Pour entrer dans la voie de la modernisation, faut-il jeter par-dessus bord le vieux passé culturel qui a été la raison d’être d’un peuple? C’est souvent sous la forme d’un dilemme et même d’un cercle vicieux que le problème se pose; en effet la lutte contre les puissances coloniales et les luttes de libération n’ont pu être menées qu’en revendiquant une personnalité propre [...]”.

⁴² Cf. RICOEUR, [1961] 2001, p. 333: “incohésion primitive”.

⁴³ Cf. RICOEUR, [1961] 2001, p. 337: “[...] le très beau théorème de Spinoza: ‘Plus nous connaissons de choses singulières, plus nous connaissons Dieu.’”

⁴⁴ No original em francês: “Être homme, c’est être capable de ce transfert dans un autre centre de perspective”.

civilização quando ela tiver verdadeiramente encontrado outras civilizações de uma forma diferente daquela do choque da conquista e da dominação.”⁴⁵ (RICOEUR, [1961] 2001, p. 337, trad. nossa).

À guisa de conclusão: Os alcances e limites da recepção do povo colonizado segundo Ricoeur

Para finalizar esta reflexão introdutória sobre o importante tema do colonialismo na visão deste que foi um dos filósofos contemporâneos que mais elementos trouxe para a questão da recepção do outro, do diferente, do estrangeiro, proporemos duas linhas de discussão que, contudo, não poderemos esgotar aqui. Antes, contudo, é preciso reconhecer que *La question coloniale* constitui, sem dúvida, um manifesto anticolonial de grande importância na época de sua publicação por tocar a questão do racismo, da violência e da libertação de modo muito lúcido a partir do lugar do colonizador.

Nos dias de hoje, em meio ao vertiginoso aumento das reflexões e críticas ao eurocentrismo, este texto de Ricoeur pode, contudo, soar um tanto “ingênuo”, de modo que uma preferência pelos discursos mais enérgicos de Frantz Fanon ou de Aimé Césaire não seria nada raro notar. Não teremos condições de adentrar numa comparação entre as visões de Ricoeur e desses dois grandes autores, ao que nos limitaremos a reconhecer que, considerando que Ricoeur fala a partir da posição de um francês em 1947, nos parece justo enquadrar seu manifesto dentre os textos revolucionários da época.

Ainda que não tenhamos nenhum estudo comparativo a fim de medir – caso isso seja, de algum modo, possível – o caráter revolucionário do texto de Ricoeur, gostaríamos de levantar duas indagações sobre os possíveis limites da reflexão ricoeuriana sobre a questão colonial: uma sobre a culpabilidade e outra sobre a civilização universal, que foram os recortes-guia de nossa discussão.

Sobre a culpabilidade, vimos que a sua importância é enorme, na esteira da noção de culpabilidade alemã desenvolvida por Jaspers. A solução de Ricoeur para uma melhor acolhida do outro parece passar necessariamente pela culpabilidade do cidadão comum do

⁴⁵ No original em francês: “Nul ne peut dire ce qu’il adviendra de notre civilisation quand elle aura véritablement rencontré d’autres civilisations autrement que par le choc de la conquête et de la domination”.

país colonizador, conforme vimos. Ora, nossa indagação é muito pontual: será que a essa solução que parte do colonizador não deveríamos acrescentar também algum protagonismo do colonizado?

Sobre a civilização universal, a nossa observação segue na mesma direção: mais uma vez, a solução que Ricoeur traz à luz não enfatiza o protagonismo do colonizado, mas sim a centralidade do papel da humanidade toda – movida por traços comuns aos cristãos, conforme vimos. A indagação, neste ponto, é a seguinte: devemos acrescentar na fórmula ricoeuriana um papel específico ao colonizado nessa busca de uma comunidade humana que não tenha sido aventado no texto de Ricoeur?

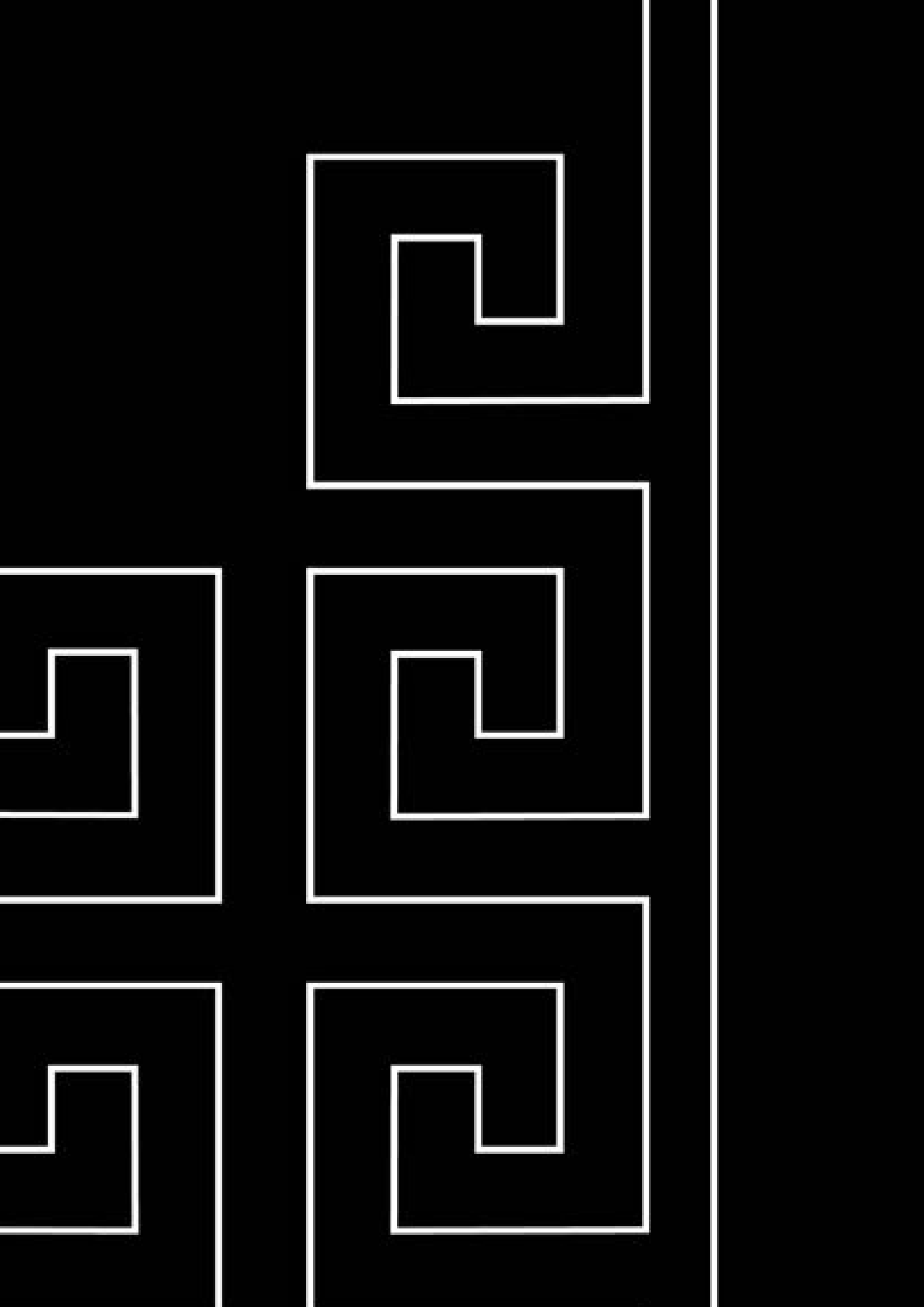
Sublinhamos que as duas indagações que levantamos não poderão ser respondidas nos limites desse trabalho. Mas esperamos que elas possam seguir provocando nosso pensamento, nos impulsionando a tentar responder se, ao colocarmos no centro da solução para as mazelas do colonialismo reflexões e ações que não partem do colonizado, será que teremos efetuado plenamente a recepção do outro? De modo mais acirrado: será que não faz parte da própria recepção de um povo colonizado uma certa aceitação prévia de que as maneiras como ele persegue sua liberdade podem ser completamente incompreensíveis dentro dos quadros conceituais dos povos colonizadores?

No texto *La question coloniale*, Ricoeur claramente não abre espaço para a voz do colonizado sobre ele mesmo, o que sabemos que, nos dias de hoje, é praticamente uma exigência. Esta é, a nosso ver, a maior limitação desse importante texto.

Para receber o outro, é preciso sim fazer o movimento de culpabilidade do colonizador e reconhecer, desde o fundo de sua consciência mais íntima, os erros de seu Estado. Igualmente, é preciso sim ter em mente o problema de fundo para as saídas futuras, isto é, o difícil caminho para uma civilização universal que respeite as particularidades das culturas de todos os povos. Adicionalmente, nos parece que ainda precisamos investir na escuta do povo colonizado, pois é a ele que cabe a prerrogativa de construir sua própria liberdade.

Referências

- FIGUEIREDO, Euridice. Albert Camus entre guerras: de Combat a O primeiro homem. *Organon*, Vol. 32, 2017, p. 1-18.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Faute, culpabilité et dette. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 9, N. 2, 2018, p. 138-148.
- JASPERS, Karl. *A questão da culpa: A Alemanha e o nazismo* [1946]. Trad. Claudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2018.
- MEIRELES, Cristina A. Viana. Paul Ricoeur e Jean Nabert: filósofos da afirmação originária. In: Adriano Correia; Luiz Rohden; Juvenal Savian; Carlos Tourinho. (Org.). *Fenomenologia e Hermenêutica*. São Paulo: ANPOF, 2017, v. 1, p. 369-383.
- RICOEUR, Paul. Civilisation universelle et cultures nationales [1961]. In: RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 2001, p. 322-338.
- _____. La culpabilité allemande [1949]. In: *Lectures 1: Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991. p. 143-154.
- _____. La question coloniale. In: *Arquivos do Fonds Ricoeur*. IIIA15 Réforme 3 / 131 [1947] 20 septembre, Ed. de Ernst Wolff, 2018. Disponível em: <<https://omekas.obspm.fr/s/ricoeur/ark:/18469/1z0z0>>. Acesso em 08 jul. 2020.
- _____. Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens [1958]. In: RICOEUR, Paul. *Politique, Économie et Société: Écrits et conférences 4*. Paris: Seuil, 2019. (Collection La couleur des idées), p. 21-35.
- RICOEUR, Paul; DUFRENNE, Mikel. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil, 1947.



O “QUEM” QUE HABITA O ESPAÇO CONSTRUÍDO

Elsio José Corá¹

Cláudio Reichert do Nascimento²

Introdução

No presente texto, assumimos de saída a posição da hermenêutica do si e da fenomenologia do homem capaz. Desse modo, não reconstruiremos a discussão feita por Paul Ricoeur em *Soi-même comme un autre* e *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, retomada diversas vezes pelos comentadores acerca das filosofias do *cogito* (1969, 1990; 2007; VILLAVERDE, 2003a, 2003b; NÁJERA, 2006; MICHEL, 2006). Interessa-nos aqui partir da noção de que o conceito de identidade de “si-mesmo” não se constitui em um dado imediato, originário de autodeterminação do eu, mas se constitui como resultado da dialética incessante entre o eu e o outro. Assumida dessa maneira, a identidade implica um modo constitutivo, no qual o reconhecimento da alteridade significa sempre se reconhecer por meio da mediação da alteridade: signo, símbolo, texto, linguagem e instituição, no contexto histórico de pertencimento, no espaço habitado e construído, no qual a pessoa vive, habita e age.

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (PPGFIL/UFGS).

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor do Mestrado Profissional em Filosofia, Núcleo da Universidade Federal do Tocantins (PROF-FILO/UFT) e professor da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB).

Seguindo nessa perspectiva, a alteridade está implicada em um nível originário e profundo no processo de constituição da pessoa. Há uma espécie de *hospitalidade linguística originária*, que permite o encontro/fusão entre leitor e autor, entre o eu e o outro e entre a língua materna e a estrangeira, sobretudo, graças à tradução e prática da hospitalidade linguística nas relações entre o “si-mesmo” e “outrem”, entre pessoas concretas (RICOEUR, 2004).

O distanciamento da filosofia do *cogito* apresenta-se como uma possibilidade de obter uma compreensão mais profunda do habitar humano no espaço habitado, tendo em vista que “entre o espaço vivido do corpo próprio e do ambiente e o espaço público intercala-se o espaço geométrico” (RICOEUR, 2007, p. 158). Com relação a este, “não há mais lugares privilegiados, mas locais quaisquer. É nos confins do espaço vivido e do espaço geométrico que se situa o ato de habitar” (RICOEUR, 2007, p. 158). Esse ato, segundo o autor (2007, p. 158), “tem suas próprias polaridades: residir, deslocar-se, abrigar-se sob um teto, franquear um umbral e sair para o exterior”. É exatamente essa perspectiva que se procura relacionar com a esfera do espaço habitado, ou seja, é nessa pluralidade de pessoas de carne e osso, bem como no conviver cotidiano, que se realiza o reconhecimento tanto de “si-mesmo” quanto de outrem, enquanto homem capaz.

Outra questão importante a ser destacada é que o conceito de espaço é fundamental no âmbito da fenomenologia, uma vez que delinea o poder da pessoa sobre o mundo, alargada e aprofundada pela postura hermenêutica e ética de Ricoeur. Espaço e percepção implicam uma relação com o mundo muito mais antiga que o pensamento. As partes do espaço não são simplesmente justapostas, pois elas coexistem na medida em que estão envolvidas no poder de nosso corpo sobre o mundo. Para perceber isso, é preciso crer em um mundo (tese da fenomenológica) e *é essa abertura perceptiva que torna possível a verdade perceptiva*.

Alargando essa compreensão, Ricoeur destaca o esforço de ser e o desejo de existir, considerando também a fragilidade humana, bem como as relações individuais e intersubjetivas no espaço habitado. Essas relações se fortalecem pelo ato de habitar e, conseqüentemente, construir. Quanto ao ato de construir, o autor acentua que ele implica um tipo de conhecimento semelhante ao realizado pela composição do enredo e pela narração na configuração do tempo. “Entre o tempo ‘narrado’ e o espaço ‘construído’, as analogias e as interferências abundam. [...] O espaço construído consiste em um sistema de

lugares, em que ocorrem as interações mais significativas da vida” (RICOEUR, 2007, p. 159).

Nesse processo, revela-se uma consciência dirigida ao exterior, como uma tarefa a ser realizada. Ricoeur (1969) entende que a reflexão precisa ser transformada em hermenêutica, ou seja, em interpretação dos signos, dos textos e das obras que se mostram anteriores ao próprio sujeito. Ainda, conforme Ricoeur (2016, p. 267), “se é difícil falar diretamente da história de uma vida, é possível, em contrapartida, falar sobre isso indiretamente com o apoio de uma poética da narrativa. A história de uma vida aí se torna uma história contada”.

Segundo Gagnebin (1997, p. 266), “[...] a ideia de uma compreensão de si e do mundo passa necessariamente – eis uma nova definição da hermenêutica – pela análise dos signos e das obras que encontramos no mundo e que precedem nossa existência”. A postura filosófica assinala que a reflexão não é mais tomada como pura intuição, mas deverá ser reconhecida mediante a interpretação e a decifração dos signos da humanidade, sedimentados ao longo do tempo no e pelo espaço habitado e vivido.

Assim, Ricoeur considera a noção de “pessoa” como possibilidade de diálogo e de abertura ao outro, bem como na sua dimensão temporal, encarnada, dotada de historicidade e que interage com o mundo. Para alcançar esse objetivo, a comunicação é a oportunidade de o “eu” se autoafirmar como pessoa e, conseqüentemente, a possibilidade de narrar sua história. O conceito de pessoa será entendido na perspectiva da linguagem, da narração e da ação. Essa tríade proporciona à pessoa abertura e diálogo no entorno do espaço habitado. A dimensão dialogal da pessoa é resumida na palavra *solicitude*, ou seja, a pessoa se coloca em uma abertura na relação com o mundo e com os outros. Nessa relação, a pessoa percebe a responsabilidade ética que tem com o outro. Conforme Gonçalo (2016, p. 87), “a perspectiva que tem é uma perspectiva ética, mas a de uma ética que não é só a ética individual, mas também a ética institucional”.

Nesse horizonte, Jervolino (2000) destaca que a pessoa (o indivíduo), mesmo quando fala a si mesmo e descobre os traços incontornáveis dos outros nela, tem consciência da afirmação originária, que é o esforço de ser e o desejo de existir, no qual se constitui a diversidade e a alteridade de “homens capazes” de agir e de sofrer. O nó essencial da vida e da busca de identidade passa por um trabalho contínuo de diálogo com

a tradição transcultural (por exemplo, a tradição narrativa) e de traduções, que coincide com a história de vida, com sua variedade infinita de ações e de paixões, com o trabalho de luto e de memória que esta ou aquela obra exige, com seus desafios sempre renováveis e (in) constantes de felicidade. A vida possui o poder de nos acordar nas pausas de nosso caminhar existencial no espaço habitado, enquanto homem capaz. Por outro lado, “a tradução torna-se assim o momento privilegiado de uma reconstrução da unidade plural do discurso humano abrindo a via à uma ética da hospitalidade linguageira e da convivialidade”. (JERVOLINO, 2006, p. 233).

Mundo da obra, narração e espaço habitado

Algumas questões são importantes para o objetivo deste estudo, como podemos identificar na relevância da linguagem e na noção de pertença ontológica do ser-no-mundo, que permitem que Ricoeur caracterize a consciência como “tarefa”. Para ele, a consciência não poderá ser mais intuição de si mesma. Entendida como interpretação, a consciência não será ponto de partida, mas ponto de chegada, mediante o trabalho de reapropriação dos signos e das obras, tomadas como manifestações da dinâmica interna da vida psíquica, que demandam o trabalho da interpretação (RICOEUR, 1986). Ricoeur nos lembra e repete continuamente: o símbolo dá o que pensar. O mundo do texto é um meio privilegiado para interpretação da ação e para o conhecimento de si mesmo, conferindo ao indivíduo uma identidade dinâmica que se denomina identidade narrativa. Na esteira da hermenêutica do si, a noção de identidade narrativa carrega a intenção de elucidar o caráter temporal desse “eu”, que se situa entre o nascimento e a sua condição de mortalidade – *mors certa, hora incerta* – (RICOEUR, 1967), e que se exprime e compreende pela e na linguagem, entendida fundamentalmente no poder de comunicar-se com o outro enquanto integrante de uma comunidade linguística (RICOEUR, 1986).

O ato de narrar produz a configuração narrativa da trama (*mythos, mise en intrigue*), possibilitando redescrever a realidade, junto com outro conceito fundamental, o de *mimesis*, que Ricoeur emprega como aquele capaz de configurar as ações praticadas (RICOEUR, 1975; 1983; NASCIMENTO, 2018). A triple mimesis, entendida a partir dos conceitos de prefiguração, configuração e refiguração, é ação produtora de múltiplos acontecimentos

que, por sua vez, são realizados no tempo narrado e integrados à história de vida da personagem, ao modo de coesão de uma vida (*Zusammenhang des Lebens*). Entende-se aqui que o espaço habitado e construído, tomado como meio que constitui e esclarece a experiência temporal e ontológica do ser-no-mundo, auxilia na explicitação do conceito de pessoa em Ricoeur, ou seja, pessoa encarnada, “morador” que habita, participa e edifica o mundo.

A narração, como meio de se reconhecer, estabelece a ligação com a questão socrática da vida examinada. Ricoeur entende que, por meio de uma vida examinada, o sujeito pode tecer histórias verdadeiras, ou de ficção, sobre si mesmo. “Tal desvio pela mediação narrativa há de se revelar não apenas útil, como também necessário, se estivermos dispostos a nos deter um momento nas dificuldades, e até nas aporias, ligadas a uma reflexão que não se pretende imediata sobre o acabamos de chamar a história de uma vida” (RICOEUR, 2016, p. 267).

Se apenas tardiamente Ricoeur viria a tratar do espaço habitado, muito antes ele elaborou a metáfora de que nós podemos habitar um mundo, qual seja, o mundo da obra (RICOEUR, 1986). A pessoa, enquanto ente humano, pode obrar um mundo ficcional, narrativo, no qual há espaço para todas as utopias e distopias acerca do mundo. Todavia, não podemos esquecer que o espaço construído como espaço arquitetado e arquitetônico pode comportar também um mundo habitável, no qual há possibilidade do real se aproximar do campo ficcional. Lembramos aqui da experiência de adentrar em um espaço construído de um castelo medieval, em uma casa armada de barro e capim, em que a matéria-prima se confunde com o próprio lugar, um edifício em concreto armado que confunde a ideia de dentro e fora, como é o caso, por exemplo, de obras arquitetônicas de Oscar Niemayer. Ainda que bastante diferentes, esses espaços construídos levam-nos a imaginar a experiência do que seria habitar, “viver ali”, mesmo que esse espaço seja estranho ao nosso cotidiano vivido. Esse imaginar-se “viver ali” faz com que o espaço construído se aproxime da dimensão da produção da ordem na narração. O modo de dispor as coisas, de arranjar os objetos (“Tijolo com tijolo num desenho mágico”³), nos leva a tomar o habitar como um experimentar-se dentro da obra.

³ Verso da música “Construção”, de Chico Buarque.

Acredita-se que é na resignificação e na apropriação dos espaços habitados que se pode buscar uma ligação com a questão da realidade e da ficção na narração. Dessa forma, questiona-se se os espaços habitados podem resignificar nossa experiência do tempo vivido. O que é real e o que é fictício nessa descrição do “antigo” espaço habitado, quando ocorre, por exemplo, uma intervenção na arquitetura e na dinâmica do lugar? O que faz um espaço ser “antigo” e “novo” ao mesmo “tempo”, sendo que os tempos vividos são distintos? Entende-se que não é apenas uma questão de atribuir significado ao mesmo espaço fazendo dele algo antigo ou novo. Essa apropriação do novo requer uma resignificação do lugar e da própria vida desse “quem” que o habita.

Outro ponto de ancoragem é o entendimento de que narrar a temporalidade humana se expressa no espaço construído, mediante o projeto arquitetônico. Essa abertura para a criação e expressão arquitetônica ocorre em múltiplos aspectos, como espaços, tecnologias, materiais, museus, universidades, templos, entre outros. Isso mostra o caráter irrefutável de nosso pertencimento ontológico ao mundo e também nossa abertura existencial ao novo, ao construído e edificado. Nesse sentido, a concepção narrativa em Ricoeur nos ajuda a compreender melhor os aspectos relacionados à configuração textual como aquela que efetua a mediação entre a pré-configuração do campo prático e sua reconfiguração por meio daquilo que é expresso pela obra de arte, pelos monumentos culturais e arquitetônicos, os quais se encontram edificados no espaço habitado e construído. Essa possibilidade imaginativa, criativa e arquitetônica demanda uma constante interpretação, seja do mundo da obra, seja do espaço habitado e construído. É nessa acepção que a cidade se dá a ver e a ler. Assim, interpretar o espaço construído, a cidade, enquanto vestígio (*tracce*) do passado coloca-se como desafio tanto para o urbanista, que a toma em sua totalidade, como para o habitante, que a experimenta no cotidiano, de forma parcial e mutante (RICOEUR, 1983, 2007; CALVI, 2002; MONGIN, 2009; GENTIL, 2018).

A interpretação de Ricoeur favorece para que ocorra uma relação de reciprocidade interpretativa entre a consciência e a experiência, em que se integram, de forma dialética, aspectos conflituosos do tempo estrutural em relação ao tempo vivido no espaço habitado, amparado pela narração. O conceito de uma narração de cunho historiográfico aproxima e

esclarece questões conflituosas relacionadas à narração ficcional, com a finalidade de distingui-las e conciliá-las.

Nessa compreensão, o espaço habitado permite aproximar a pessoa de sua esfera prática e subjetiva, a de narrar seus atos. A história narrada autoriza dizer o *Quem* da ação e, por fim, relata o autor da ação. O relato possibilita identificar o agente: Quem fala? Quem age? Quem narra e é narrado? Quem é o sujeito moral de imputação? Quem promete? Quem se rememora? Ricoeur entende que a identidade do *quem* é uma identidade narrativa. Assim, “[...] temos certa pré-compreensão dessa regra, na medida em que a noção de conexão de uma vida orienta o pensamento para uma mescla de traços de permanência e traços de mudança. É precisamente neste ponto que a narrativa oferece sua *mediação*” (RICOEUR, 2016, p. 268). Além disso, acredita-se que é pela narração que o autor compreende que a identidade é decorrente de uma vida examinada, contada e retomada pela reflexão aplicada às obras, aos textos e à cultura.

Desse modo, por meio da figura do homem capaz, Ricoeur afirma que a sua filosofia não é fechada em si mesma, mas uma atividade aberta que auxilia na identificação da pessoa que age e sofre. Pelo fato de narrar seus atos, o homem capaz identifica-se como sendo o *quem* da ação. Aqui, cabe mencionar, a referência ao axioma enunciado por Frank Kermode, “segundo o qual, para desenvolver um caráter, é preciso contar mais” (RICOEUR, 2016, p. 269). Esse percurso conduz Ricoeur ao campo prático, em que aprofunda a questão da relação entre a ética e a moral. Importante sempre retomar a convicção de que consciência não é um dado, mas um fim e uma tarefa, de que o *ego* foi destituído de sua unidade fechada e só será possível reconhecer-se, novamente, por meio do espelho dos seus objetos e de seus atos no espaço habitado.

Essa compreensão assinala o sentido filosófico de uma posição que renuncia ao fundamento sem renunciar a um movimento reflexivo e dialético, embora se trate de uma dialética aberta e finita, a qual coloca em questão a reapropriação de si, enquanto pessoa que age e participa do mundo, por meio do espaço habitado e construído. Trata-se de uma reapropriação que não é definitiva e completa, mas se apresenta como uma tarefa e como uma esperança de que, enquanto homem capaz, possa reconhecer-se na concretude dos seres humanos que agem, sofrem, interpretam e configuram o seu habitar, enquanto morador do espaço habitado e construído. Talvez pudéssemos afirmar, ainda, que o dever

da filosofia é dar voz a essa concreta condição humana, de ser e estar no espaço habitado e construído, de favorecer a capacidade de assumir-se como pessoa na comunidade histórica em que participa e atua.

De modo geral, nesse tópico, deve ser sublinhada, entre outros aspectos, a fecundidade da analogia ricoeuriana entre o texto e a ação. Com efeito, a partir do caráter de “obra aberta” da ação, torna-se possível pensar uma teleologia histórica ou uma escatologia moral, que se colocam e se edificam na prática. Se as ações são como textos, elas podem ser pensadas como parte de um universo de textos, entre os quais, por princípio, é possível encontrar os nexos e estabelecer comunicação. O sentido da ação não se encontra no exterior, em um saber que se sobrepõe a ela, mas precisa ser lido e decifrado em seu próprio texto: no seu esforço de realizar-se como prática livre e autenticamente humana na comunidade dos humanos, em que o outro não representa um limite, mas uma condição para a realização da minha humanidade na procura de sentido. Aqui, também se encontra apoio para defender a relação espaço habitado, espaço construído e narração. Exemplo disso é que uma “cidade confronta no mesmo espaço épocas diferentes, oferecendo ao olhar uma história sedimentada dos gostos e das formas culturais”. Ou seja, a cidade se dá ao “mesmo tempo a ver e a ler”. Por fim, o “tempo narrado e o espaço habitado estão nela mais estritamente associados do que o edifício isolado” (RICOEUR, 2007, p. 159).

A Pequena ética e o espaço habitado

Em *Fondements de l'éthique*, Ricoeur (1984) expõe o projeto ético em face dos conflitos constituídos, crenças, valores e convicções, permitindo compreender não somente o nós, mas a cada um que aparece na pluralidade e na diversidade da vida (RICOEUR, 1984). A perspectiva ética que se reveste da natureza frágil e aberta da ação e pela concepção de pessoa no espaço habitado, que confere e socorre a fragilidade e a abertura semelhante aos textos, confeccionada com o mesmo material do qual são feitos nossos discursos. A ética exerce sua função entre a dupla passividade do nascimento e da morte - “ter-nascido” e o “ter de morrer um dia” (RICOEUR, 1967) -, que resgata, nas dimensões da temporalidade e da iniciativa responsável, o presente prefigurado como ato e a ação presente que confere

a contingência temporal e intempestiva de uma situação que requer um sentido visível e realizável na comunidade dos homens.

Ainda resta perguntar: qual o impacto do discurso ricoeuriano para a concepção ético-política da pessoa no espaço habitado? Com base nos pontos analisados, é possível afirmar que não se trata de uma questão de simples dedução, pois a dimensão política não pode, simplesmente, coincidir com a ética. A política tem sua especificidade relacionada à função das instituições e ao nexos necessário com o momento econômico, que representa outro aspecto iniludível da prática.

Como sabemos, na filosofia ricoeuriana, o conceito de homem capaz conduz a questões que delineiam a pequena ética (*petite éthique*), na qual a proposta se articula com base na primazia do predicado “bom” (aristotélico) sobre o “obrigatório” (kantiano). Ao estabelecer a chamada pequena ética, Ricoeur oferece uma concepção de sujeito ético que, como visto, pode ser reagrupada na figura do homem capaz e sua pertença ao espaço habitado enquanto lugar no qual a pessoa é impulsionada por convicções.

Ao caracterizar os indivíduos animados e confiantes na historicidade, o autor se insere no âmbito político no momento em que a pessoa, a partir do espaço público, vive a política, que passa a ser entendida a partir da sabedoria prática e da realização do caminho que se faz no plano político. É uma forma de consonância que se realiza dentro da sociedade, por isso a justiça se apresenta como aquela que realiza e encaminha o bem viver dentro da comunidade. A esfera política é uma comunidade, um espaço público com dominação. Toda a estrutura está voltada para a compreensão desse espaço, que é o lugar onde acontece a sabedoria prática, ou seja, uma forma de realização que se compatibiliza com a questão política (MONGIN, 1994). Aqui, a relação entre pessoa e os novos limiares do espaço público estão imbricados no contexto do espaço habitado, tendo em vista que “na contemporaneidade marcada pela incerteza e pela insegurança, onde se conjugam o frágil e o transitório, como habitar o novo espaço público? Quais os pressupostos e exigências para uma nova comunidade política?” (SILVA, 2012, p. 115).

Nesse sentido, passamos de um entendimento de espaço público para outros dois pares: espaço habitado (RICOEUR) e espaço praticado (CERTEAU). Os dois tornam-se o lugar do encontro, sendo que, para Ricoeur (2007, p. 158), “a investigação sobre o que significa ‘lugar’ encontra apoio na linguagem comum que conhece expressões como

localização e deslocamento. Expressões que costumam vir em pares, elas falam de experiências vivas do corpo próprio”. A pessoa é constituída ao mesmo tempo como leitor e escritor de sua vida, na qual a dialética da identidade (*idem - ipse*) expressa a temporalidade própria do ser no espaço habitado e construído. O ato de construir pode ser relacionado como o equivalente espacial da configuração narrativa por composição da trama narrativa, isto é, da narração ao edifício; trata-se da mesma intenção de coerência interna que anima a inteligência do narrador e do construtor (RICOEUR, 2007). Por esse motivo, a identidade pode ser entendida, narrativamente, como história de uma vida. O compreender-se é sempre mediatizado e não há apropriação direta de si; o *cogito* intuitivo é uma certeza sem verdade, por isso sempre devemos ter presente as “fraturas do cogito” (VILARES, 2017, p. 135).

Existe um apelo à singularidade das situações concretas, e é neste nível que reside a sabedoria prática, ponto de junção com o espaço praticado e construído. A exigência de uma sabedoria prática surge precisamente no interior do conflito. Cada ser humano está obrigado a um projeto pessoal inalienável que não pode atribuir a outro. O ético, portanto, é o que faz referência à consecução dos fins a que a pessoa se propõe, mediante os aspectos teleológicos da ação. Em contrapartida, a moral será a obediência a uma norma, a um preceito e a uma lei. Na vida individual e na vida coletiva, convive-se numa atitude de respeito e reconhecimento quando se atua em conjunto e, pela narração no espaço habitado, o homem percebe a alteridade; isso permite que realize aquilo que Ricoeur definiu como *hospitalidade linguística*. “O dom da língua e das línguas torna-se paradigma de um elemento de gratuidade que corrige a obsessão contemporânea pela mercantilização generalizada de mundos vitais e deixa entrever um possível fundamento do vínculo social em uma perspectiva de solidariedade e de solicitude pelas pessoas concretas”. (JERVOLINO, 2006, p. 233). O outro surge como um outro “si-mesmo” ou “outro-eu” e, desse modo, o ente humano é pessoa cujo ideal é “viver uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas”, o que se mostra, simultaneamente, ético, político, estético e linguístico.

O conceito de espaço habitado inscreve-se no contexto da cidade e na compreensão do espaço como lugar praticado que, por sua vez, exige a retomada de conceitos (cidade, mundo da vida, subjetividade, alteridade, espaço público) e de autores contemporâneos

(HUSSERL, MERLEAU PONTY, RICOEUR, GADAMER, ARENDT, MACINTYRE, entre outros). Parafraseando Gadamer (2005), a descoberta do verdadeiro sentido de um texto ou trabalho de arte, de uma cidade, de um espaço, território ou lugar nunca é terminado. É, de fato, um processo inacabado e infinito.

Considerações finais

Ao invés de ser encerrar uma discussão, este texto, na verdade, deixa indicada a ampliação das capacidades ligadas à pergunta “Quem?” com a ideia de um “si-mesmo” que habita, ademais de poder agir, falar, narrar, ser imputado, prometer e rememorar. Desse modo, caberia acrescentar ao leque de perguntas: “Quem habita?” O alargamento da hermenêutica do si propicia que se tome o “Quem” como a pessoa que, ao mesmo tempo, habita e “lê” o espaço construído das cidades como a proposição de um mundo da obra, enquanto mundo habitado por ele próprio (“si-mesmo”) e pelos outros. Existe aí, em germe, a possibilidade do entrecruzamento entre o tempo narrado e o espaço habitado poder ser empregado para se discutir temas contemporâneos sobre o futuro das cidades, tais como as cidades inteligentes e as cidades educadoras.

Por fim, o projeto de Ricoeur de uma “pequena ética”, baseada no lema do “viver bem, com e para os outros nas instituições justas”, vinculado à ideia de espaço habitado, pode servir de guia para a problematização sobre que tipo de espaços estamos construindo e quão hospitaleiras são as cidades em que vivemos e habitamos.

Referências

- ALVES, F. B.; GONÇALVES, J. L. Que rosto de lugar público na cidade competitiva? *In*: PEREIRA, P. C. *A Filosofia da Cidade*. Porto: Campo das Letras, 2008.
- CALVI, E. Proyecto y relato. La arquitectura como narración. *Arquitectonics*. Mind, Land & Society. *Arquitectura y Hermenéutica*. n. 4, Barcelona, 2002. pp. 53-69.
- GAGNEBIN, J. M. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. *Estudos Avançados*. v. 11, n. 30, São Paulo, 1997. pp. 261-272.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2005.

GENTIL, Hélio Salles. Paul Ricoeur, ética e vida urbana: leituras Cruzadas. *Dissertatio*, v. suplementar 8, 2018. pp. 74-82.

JARDIM, M. A. *Da hermenêutica à ética em Paul Ricoeur*. Porto: UFP, 2003.

JERVOLINO, D. Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte. *Arquivos de Filosofia*. v. 63, n. 1 (Janvier-Mars 2000). pp. 79-93.

_____. *Il Dono delle Lingue*. 2005. Disponível em <https://www.iris.unina.it/handle/11588/192634>. Acesso em: abr. 2020.

_____. Pour une Philosophie de la Traduction, à l'école de Ricoeur. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paul Ricoeur. n. 2, 2006. pp. 229-238.

NÁJERA, E. La hermenêutica del sí de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche. *Quaderns de filosofia i ciència*, n. 36, 2006. pp. 73-83.

NASCIMENTO, C. R do. Narração como meta-gênero. *Dissertatio*, v. suplementar 8, 2018, pp. 16-30.

MARCELO, G. A filosofia social de Paul Ricoeur. In: PORTOCARRERO, M. L.; BEATO, J. *Ricoeur em Coimbra: recepção filosófica da sua obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, pp. 81-98.

MICHEL, J. *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*. Paris: Cerf, 2006.

MONGIN, O. *Paul Ricoeur. As Fronteiras da Filosofia*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. *A condição urbana: a cidade na era da globalização*. Tradução de Letícia Martins de Andrade. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

PEREIRA, P. C. *Espaço Público*. Variações críticas sobre a urbanidade. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

RICOEUR, P. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

_____. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.

_____. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

_____. Les fondements de l'éthique. *Autre Temps: les cahiers du christianisme social*, n. 3, 1984, pp. 61-71.

_____. *Temps et récit*. Tome III. Paris: Seuil, 1983.

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

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

_____. *A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine & Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.

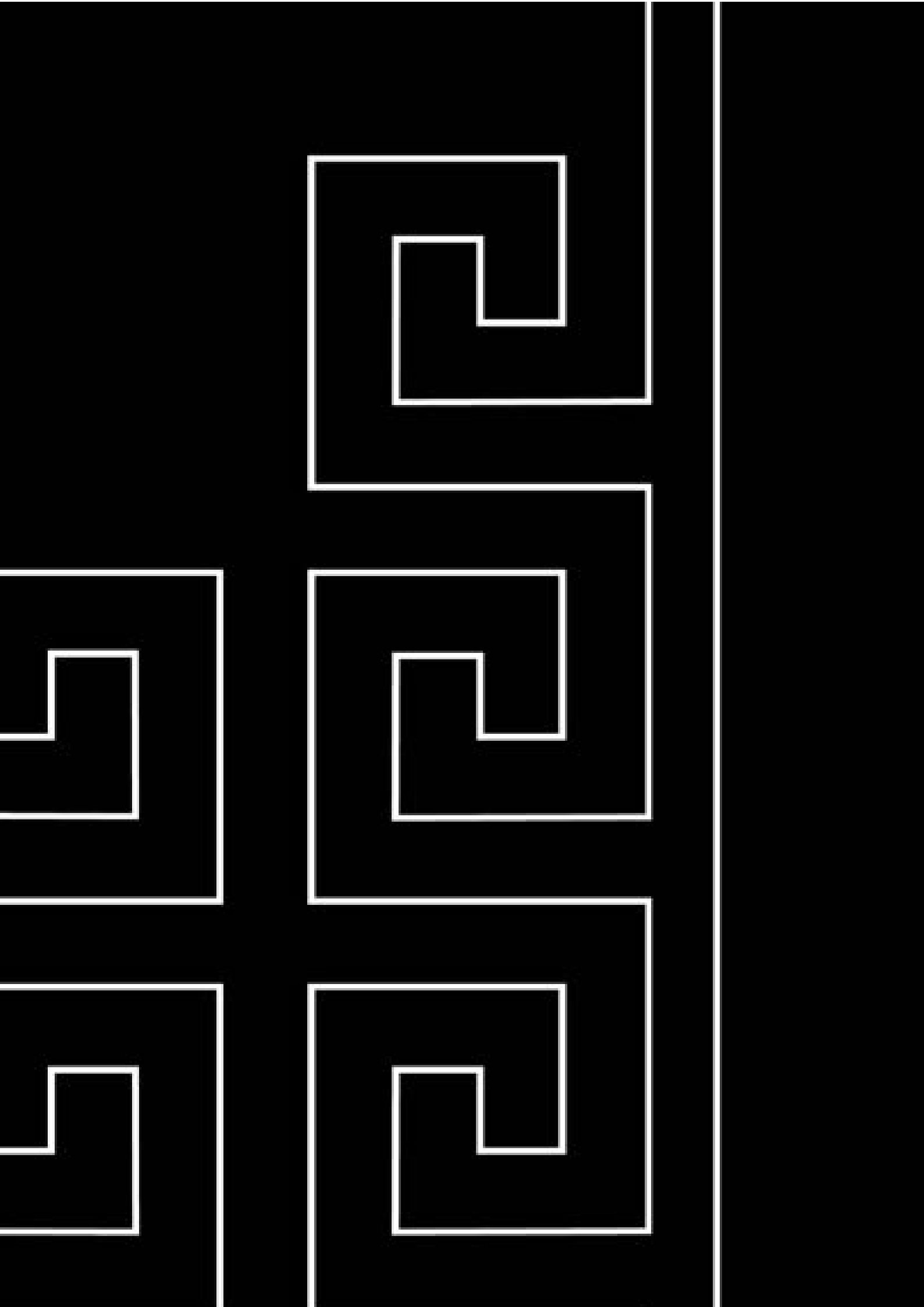
_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

_____. *Escritos e Conferências 3: Antropologia Filosófica*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Loyola, 2016.

VILARES, A. C. *O Percurso Ético do Reconhecimento. Um diálogo com Adela Cortina*. Porto: Edições Afrontamento, 2017.

VILLAVERDE, M. A. Aproximaciones a la Persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier. *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago: 20-22 de novembro, 2003a. pp. 133-159.

_____. *Paul Ricoeur. A força da razão compartilhada*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003b.



ESBOÇO DE UMA *POÉTICA* DE RICOEUR: EM BUSCA DE UMA ÉTICA ESQUECIDA¹

Herasmo Braga de Oliveira Brito²

*Texto dedicado à Maria Hilda de Oliveira
(mãe e filósofa)*

Paul Ricoeur é notabilizado como um dos grandes pensadores contemporâneos. Suas contribuições ultrapassam os campos da filosofia, da história e da literatura, e a sua relação com os estudos sobre a linguagem o particulariza. Ricoeur não a toma apenas no parâmetro da comunicabilidade informativa, não obstante a vigência de diversas modalidades, todas conectadas, contributivas, formativas, vivas e dedicadas à ação individual e coletiva, para uma ética e constituição de um mundo justo. O indivíduo consciente, ativo, realiza, na alteridade e no reconhecimento, através da linguagem e no cerne das suas narrativas, o melhor de si, e se vê não apenas sob o olhar do outro, mas no outro, sob a égide de um si mesmo como o outro. Na análise dessas concepções, esboçamos, assim como Aristóteles, uma *Poética* voltada não só para propostas estéticas, mas para a formação dos sujeitos.

¹ Essa discussão é parte do livro intitulado “A Póetica de Paul Ricoeur” (no prelo).

² Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professor da pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí (PPGEL/UFPI) e professor da Universidade Estadual do Piauí (UESPI).

Destarte, enquanto Aristóteles na sua obra *A Poética* buscava solucionar alguns dilemas como a questão da *mimesis* e formulava preceitos norteadores para as construções narrativas e históricas em seus aspectos internos como a verossimilhança, e em seus efeitos a *katbasis*, despertando atenção para a potencialidade formativa dos sujeitos através das artes, no caso específico, a poesia, e do teatro, em que os sujeitos deveriam, portanto, mimetizar espíritos superiores da tragédia, Paul Ricoeur, nas suas abordagens em torno da linguagem, concebe a construção de uma *Poética* ao longo das suas inúmeras obras, que agora as sistematizamos minimamente nestas linhas. Ricoeur, da mesma maneira como Aristóteles, tinha como intuito a formação de sujeitos pelas artes, também se utilizou da produção ficcional para referenciar seus argumentos filosóficos, e almejava através da subordinação do estético ao ético e na reconfiguração do tempo, a formação de sujeitos íntegros e justos. Assim, o propósito destas linhas é apresentar pequeno esboço desta *Poética*, que estará mais perscrutada brevemente em forma de livro.

***Mimesis* e a Linguagem Viva**

A *Poética* de Aristóteles constitui a primeira obra de sistematização teórica acerca das artes, em especial, da poesia, do teatro e ao que hoje denominamos de literatura. A obra desenvolve diversos conceitos/ideias e, mesmo após vinte e cinco séculos, continua a servir como referência para as produções artísticas. Ela também resolve algumas inquietações formuladas anteriormente como a questão da *mimesis*, marginalizada por Platão. Ricoeur, ao perscrutar suas investigações sobre a narrativa, nos apresenta novas reflexões ao dialogar com Aristóteles e propor, a nosso ver, uma *Poética* que promovesse a problematização do Eu através de uma hermenêutica de si diante de uma composição ficcional de atuação sobre a ética. Assim, ao avir com Aristóteles e Paul Ricoeur, anelamos a hipótese que a função da Literatura no ambiente da narrativa relacionada a uma hermenêutica de si estaria voltada para uma formulação ética sob a égide de uma *Poética* ricoeuriana.

Antes das abordagens de Aristóteles, em que Paul Ricoeur mais se aproxima, temos, anteriormente, Platão, o primeiro grande filósofo a abordar a questão da *mimesis*. Ao contrário do que muitos acreditam ter Platão iniciado as abordagens em torno da *mimesis* apenas em *A República*, ele já havia promovido pequenas análises em escritos anteriores tais

como *Crátilo*, *Sofista*, *Filebo e Íon*. Desse modo, já apresentava esboços da problematização acerca da *mimesis* e, em *A República*, ocorreu a sua acentuação. Importante mencionar que, apesar de alguns ingênuos pressuporem ou mesmo tomar *A República* como manual político, todavia, trata-se da abordagem de uma vida social justa e com apresentação de argumentos filosóficos indicativos de quais seriam os caminhos educacionais (instrutivos e formativos) para isso. Assim, Platão aproxima a *mimesis* de uma questão ético-moral e, por essa razão, ele a desqualifica no livro X de *A República*, por vê-la como uma constituição imitativa que distanciaria os homens da verdade, ou seja, a *mimesis* iria corromper no ponto gnosiológico e, conseqüentemente, na integralidade ética, por ela ter como efeitos questões alógicas, fruto das subjetividades humanas advindas dos sentimentos.

Aristóteles, ao elaborar a sua *Poética*, retoma a discussão sobre a *mimesis*. Todavia, promove reformulações conceituais em torno dela, estabelecendo novas maneiras de concebê-la, sob determinados prismas. Assim, diante desta reformulação, ele a desvincula da obrigatoriedade com a verdade, no caso, retira-a do campo ético-moral platônico e a delimita ao espaço estético, na égide do mundo verossímil. Desse modo, aproxima *mimesis* e *poiesis* e, sob esta perspectiva, não a projeta como instrumento de reprodução de um mundo, mas também de produção criativa de mundos. Em vista disso, no tocante às subjetividades dos homens, acrescenta e desenvolve a ideia de *karthasis*, que estará como amparo para os efeitos que as produções artísticas causam/impactam ao auditório de maneira singular, em que cada um sentirá ao seu modo.

Além de todas estas questões, fica evidente que Aristóteles estabelece na sua *Poética* a *mimesis* como arrimo da ética, isto é, o estético subordinado à ética. São essas ideias formuladas por Aristóteles que Ricoeur irá conceber nas suas investigações filosóficas. A problemática da *mimesis* permanece nas inquietações de Ricoeur. Todavia, ele se furta a buscar resolução definitiva sobre a questão, pelo contrário, ela amplia os horizontes interpretativos sobre a *mimesis*, atribuindo-lhe novas percepções.

Em *A metáfora viva*, Paul Ricoeur irá analisar a linguagem literária diante da hermenêutica e nos dirá: “A excelência estética é uma excelência cognitiva” (2000, p. 354). Nesta pequena assertiva, podemos relacionar Ricoeur trabalhando com a dimensionalidade aristotélica de *mimesis* como ideia simultânea de imitação, representação e cognição no âmbito do texto narrativo, no que se refere à formação dos indivíduos. Com base nessa e

em outras ideias, Paul Ricoeur irá conceber a produção literária como vetor de mediação na formação dos sujeitos através de uma formulação ética. Inclusive, essa finalidade funcional atribuída por Ricoeur aos grandes textos literários acaba por se constituir também como uma das finalidades na sua hipotética *Poética* que aqui esboçamos. Portanto, quando atribui o sentido estético a essa forma, Ricoeur a descompatibiliza de um olhar pragmático e denotativo do texto literário ao discernir os grandes textos narrativos ficcionais não como forma de algo a dizer, mas sim, como algo sugestivo, aberto não só a interpretações, como também, percepções.

As Inquietações Literárias

Em *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*, Ricoeur justifica a autonomia da Literatura enunciando:

A inscrição como um suporte material, a autonomia semântica do texto tal como respeita ao locutor e ao ouvinte, e todos os traços relacionados da exterioridade característica da escrita ajudam a fazer da linguagem a matéria de um artesanato específico. Graças à escrita, as obras de linguagem tornam-se tão autossuficientes como as esculturas. Não é por acaso que “literatura” designa o estatuto da linguagem como escrita *litterae* como incorporada em obras segundo gêneros literários. Com a literatura, os problemas da inscrição e produção tendem a sobrepor-se. O mesmo se pode dizer a respeito do conceito de texto, que combina a condição de inscrição com a textura própria das obras geradas pelas regras produtivas da composição literária (RICOEUR, 2019, p. 51-2).

Essa autossuficiência da linguagem literária permite a literatura se atemporalizar não só no sentido de perpetuação pelo tempo, como também, pela sua constante atualização nas questões éticas, sem criar conceitos ou ideias dogmáticas, fechadas ou determinadas. Ao problematizar pelo viés literário as concepções éticas, elas se atualizam diante dos sujeitos no mundo, que, por mais que ignorem o passado ou princípios, não serão indiferentes ao diálogo literário subordinado à ética. As grandes narrativas ficcionais estarão, por exemplo, a questionar as artificialidades de comportamentos dos indivíduos como a própria acentuação do individualismo pelo prisma histórico da pós-modernidade, o materialismo consumista sem sentido, as angústias por uma produtividade

mercadológica, entre outras desavenças que desarticulam o homem de uma vida realmente significativa e justa. Desse modo, a ética da alteridade presente nas discussões de Ricoeur e a própria ideia desenvolvida por ele do reconhecimento, perpassam nos principais enredos da literatura esteticamente significativa como *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes, *Memórias do subsolo*, *O idiota*, e *Crime e Castigo*, de Dostoiévski.

Pequenos trechos das obras nos explicam muito das ideias despertadas por Ricoeur diante de uma proposta *Poética* ao longo das suas análises, por exemplo, em *O engenheiro fidalgão D. Quixote de La Mancha*, de Miguel de Cervantes, quando no início nos oferece o tom constitutivo da sua narrativa ao dialogar os livros de Cavalaria de Feliciano de Silva, diz-nos: “A razão da desrazão que à minha razão se faz, de tal guisa a minha razão languescer que com razão me queixo da vossa formosura”(CERVANTES, 2002, p. 58), essa “desrazão” seria o rompimento das limitações para vivenciar as grandes aventuras com as quais sempre Alonso Quijano teve em mãos nas suas leituras. Na mesma entoada de formulação ética pela estética, encontramos em inúmeras outras grandes narrativas como nas de Dostoiévski. Nas primeiras linhas de *Memórias do subsolo*, nos deparamos com os seguintes períodos: “Se me dói o fígado, que doa ainda mais [...] Fui um funcionário maldoso, grosseiro, e encontrava prazer nisso” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 15), e logo mais adiante “[...] e sentia um prazer insaciável quando conseguia magoar alguém [...] É hábito meu ser assim” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 16). Nesta produção literária, Dostoiévski apresenta-nos como a natureza humana é ruim, e o protagonista do enredo apenas expõe aquilo que somos e procuramos esconder do mundo.

Se, em *Memórias do subsolo* Dostoiévski se nos apresenta sem nenhuma capa protetora de idealismos, em *O idiota* ele nos impacta mais ainda com o personagem do príncipe Míchkin, como podemos percebê-lo em diálogo com outros personagens: “– Se se zangaram então não fiquem zangadas – disse ele –, pois eu mesmo sei que vivi menos do que os outros e entendo a vida menos do que os outros. Pode ser que às vezes eu fale de forma muito estranha...” (DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 85). O príncipe Míchkin nos causa mal-estar por nunca revidar qualquer ação ofensiva, humilhante. A sabedoria lhe é tão vasta que tudo o que não contribui para o bem de todos passa-lhe alheio. Não faz nenhum julgamento ou comentário de juízo de valor. Ele revela as nossas atrocidades se

posicionando sempre com dignidade e alteridade. Age como se espera dos sujeitos tocados pela estética da qual se alcance a ética e com isso promova a vida justa socialmente.

Questões éticas e a linguagem literária

Sem a intenção de cometer erros epistemológicos ao promover a associação de ideias com pensadores de linhas e tradições distintas e até mesmo conflitantes, influenciado pelo método de Ricoeur de buscar interlocutores para um diálogo produtivo com as suas ideias, convidamos, portanto, para algumas questões, o filósofo brasileiro Henrique Claudio de Lima Vaz. No início de uma das suas obras, *Ética e cultura*, ele nos evidenciará: “O modo de agir (tropos) do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, deverá traduzir, finalmente, a articulação entre o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito” (VAZ, 2004, p. 14). Podemos associar essa ideia formativa do indivíduo pelo viés da vivência inserida no âmbito da cultura, a mesma concepção que Ricoeur aborda em relação ao discurso literário, instrumento formativo e elaborativo da formação ética nos sujeitos, como podemos atestar nesta passagem de Paul Ricoeur em *O si mesmo como o outro*: “A literatura é um vasto laboratório no qual são feitos ensaios com estimativas, avaliações, juízos aprovatórios e condenatórios, graças ao que a narrativa serve de propedêutica à ética” (RICOEUR, 2014, p.114). Destarte, as posturas de desenvolvimento pela cultura na ótica de Lima Vaz e pela produção literária de Ricoeur se convertem diante de um prisma elencado por Aristóteles de o homem ser feito e constituído pela narrativa. Diante dessa inerência apontada pelo filósofo grego, Ricoeur (2014) irá nos ratificar que não existe narrativa eticamente neutra, portanto, não há narrativa desconstituída de ética.

Ricoeur, por conseguinte, ao desenvolver essas acepções, elenca uma das suas matrizes filosóficas, que é a hermenêutica de si, na qual trabalha com aspectos problematizadores deste EU, descentrando-o de certezas infalíveis ou de posturas egocêntricas, tirando esse sujeito do mundo formado apenas por sentidos apartados das experiências. Mundo este repleto de interpretações que não promovem no indivíduo a retirada de camadas que o impedem da percepção da substancialidade das coisas, em especial, do outro. Ricoeur nos inquieta ao fazer-nos deparar com o EU que se fecha em si, que quase nada dialoga com o OUTRO, e, praticamente, ignora a existência do ELE.

Sob a égide de uma *Poética* ricoeuriana, as narrativas de significação estéticas e ficcionais iriam nos elevar para nos divorciar do mundo em que estamos imersos e com isso sairmos dos automatismos do cotidiano e adentrarmos em outro mundo ressignificado. Desse modo, suspenso da nossa realidade e nos sentindo pertença em outro é que conseguiríamos nos ver. Assim, a partir de outra realidade reconfigurada, a realidade do outro, tomamos uma ideia hermenêutica de si, ou seja, retiramos algumas camadas ludibriadoras de uma consciência de si. Nesse ensejo, Ricoeur nos elucida ao dizer: “[...] as narrativas que contam a dissolução do si podem ser vistas como narrativas interpretativas daquilo que poderia ser chamado de apreensão apofática do si” (RICOEUR, 2014, p. 179). Portanto, ao nos deparar com essa nova reflexão, realizamos a prática virtuosa de atualização ética e da sua dissolução nas nossas ações do cotidiano.

Nessa acepção, percebemos mais uma aproximação das ideias entre Ricoeur e Lima Vaz, pois este nos diz que:

O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do *ethos*, em permanente interação como novas situações e novos desafios que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo. Nesse sentido, o conflito ético não é uma eventualidade acidental mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos* (VAZ, 2004, p. 30).

Nesse ponto, as narrativas nos conduzem para essa dinâmica, devido às experiências. O homem poderá conquistar certa consciência de si não pelo viés especulativo, imaginativo, pois a experiência é imprescindível. A experimentação e ação de vivências decorrem de aprendizagem que, ao se transformarem em relatos nas narrativas, possibilitam a mutualidade de experiências. Com isso, a ética promovida pela linguagem literária não advém apenas das anedotas apresentadas, mas da carga de experiência nelas pulsantes, que saltam aos olhos de leitores ativos. Isso decorre porque, como destaca Ricoeur em *A metáfora viva*, essa vida que a linguagem literária traz em si:

[...] é um traço significativo da linguagem viva poder levar sempre mais longe a fronteira do não-sentido. Talvez não existam palavras tão incompatíveis que um poeta não possa lançar uma ponte entre elas; o poder de criar novas significações contextuais parece ser ilimitado, e tais atribuições aparentemente “insensatas” (*non-sensical*) podem fazer sentido em algum contexto inesperado. O homem que fala jamais esgotará os recursos conotativos de duas palavras (RICOEUR, 2000, p. 150-1).

É esse sentido, decorrente da linguagem viva, da linguagem fruto da experiência, que potencializa o ser no mundo, tornando-o ilimitado para o mundo, abrindo-o para novos olhares em torno do que o cerca, retirando e produzindo significados pertinentes à existência e realizando pela ação uma hermenêutica de si. Todavia, é preciso acender o alerta, conforme expressado sobre Walter Benjamim, quando nos diz, no texto “O narrador”, considerações sobre a obra de Nikolai Leskov: “São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente” (BENJAMIM, 1994, p. 197), isso decorre porque, no mundo, a partir do século XX, estamos substituindo essas experiências por sensações. No século XXI, esse tipo de comportamento se acentua e tem comprometido não só a troca de experiências de vida, mas, sobretudo, as comunicacionais. Somos cada vez menos interativos e, como nos aponta Benjamim, “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores” (BENJAMIM, 1994, p.198), se elas não existem ou existirem de maneira frágil, como haverá compartilhamentos? É sob esse prisma acusatório que as produções literárias contemporâneas têm sido caracterizadas. Falta de mais intensidade experimentável e comunicativa na linguagem e nas mutualidades entre os sujeitos.

Ratificamos ser essencial esse intercambiar experiências pela narrativa para os sujeitos e para as suas formações éticas, como também atesta Ricoeur ao mencionar: “A composição de uma história ou de um enredo [...] é o caminho mais curto para a mimese, que é o ideal central de toda poesia. Por outras palavras, a poesia só imita a realidade recriando-a a um nível mítico do discurso. Aqui, ficção e redescrição vão a par” (RICOEUR, 2019, p. 97), devemos entender que, ao se referir à poesia, podemos ampliar para o sentido de produção literária mais amplo nos gêneros. Assim, dentro da acepção tríade e simultânea da *mimesis*, apresenta o quanto as inerências humanas, no tocante à narrativa, posicionam o homem no mundo. Isso advém porque a narrativa é produto de

uma linguagem viva e, conseqüentemente, é vida. Com isso, a produção literária não serve apenas para entreter ou sensibilizar sentimentos, mas apresentar o mundo ao sujeito. Em torno dessa ideia, Ricoeur em *O si mesmo como o outro* irá abordar “[...] a ideia de concentração da vida em forma de narrativa é destinada a servir de ponto de apoio à visada da vida ‘boa’, fulcro de sua ética, como será da nossa” (RICOEUR, 2014, p.168). A narrativa, portanto, traz os benefícios para as virtudes ao nos direcionar para um mergulho ético formativo, e Ricoeur dirá mais adiante: “[...] é na ficção literária que a união entre a ação e seu agente é mais bem apreendida e de que a literatura se revela como um amplo laboratório para experiências intelectuais em que essa junção é submetida a um sem-número de variações imaginativas” (RICOEUR, 2014, p. 169). Assim, em Ricoeur, a associação de narrativas a laboratório ratifica a produção literária como instrumento formativo devido às experiências presentes.

Os personagens estão tão imbuídos dessa busca de experiências como em *O engenheiro fidalgo D. Quixote de La Mancha*, de Cervantes, quando o protagonista enuncia:

[...], e assim vos digo que o dom que vos pedi e por vossa liberalidade foi-me outorgado é que amanhã sem tardança me armeis cavaleiro, e esta noite na capela deste vosso castelo velarei as armas, e amanhã, como tenho dito, cumprir-se-á o que tanto desejo, para poder como se deve ir por tôdalas quatro partes do mundo em busca de aventuras, em prol dos necessitados, como é cargo da cavalaria e dos cavaleiros andantes, como eu sou, cujo desejo a semelhantes façanhas é inclinado (CERVANTES, 2002, p. 75).

Neste pequeno trecho, percebemos o quanto a experiência é algo substancial na vida da personagem, dos indivíduos e para as narrativas, como foi frisado por Benjamim, Lima Vaz e Ricoeur. O sujeito desenvolve-se não pelo que apenas sente, mas pelo que vivencia. Assim, uma das virtudes das narrativas é desenvolver nos indivíduos experiências não só de leituras de obras, mas principalmente de substratos de vida, independente de qual modalidade narrativa. Lima Vaz aborda a questão da escrita da narrativa histórica **A história em questão**, presente na sua obra *Ética e cultura*, a qual irá nos enunciar:

Uma das grandes originalidades metodológicas de Veyne consiste em transpor para o universo da epistemologia contemporânea a distinção entre o *supralunar* e o *sublunar* que presidia ao universo físico de Aristóteles. O *sublunar* é o terreno do *vivido*; o *supralunar*, do *formal* ou do

modelar. O primeiro é extremamente complexo e nele convivem a ordem e a desordem; o segundo é o domínio do simples ou do simplificável, e nele reina somente a ordem. [...]. Em suma, o *sublunar* é ocupado pela experiência não-reduzível à ciência; o *supralunar* pela ciência que resulta de uma simplificação da experiência (VAZ, 2004, p. 232).

No diálogo que realizamos entre Lima Vaz e Paul Ricoeur, temos, portanto, o *sublunar* como a narrativa que não é produto apenas de impressões, opiniões, interpretações sobre o mundo e as coisas vividas, mas algo oriundo das complexidades conflitantes e inquietantes da vida. Promotora do dinamismo social, imaginário da sociedade tangente às modalidades culturais e históricas. Esses elementos irão compor, na *Poética* de Ricoeur, a ideia da intriga, que veremos mais adiante. Assim, por meio destas narrativas provenientes da experiência, serão os responsáveis por promover o sentido das narrativas na história e na literatura, além da atualização do presente pelas narrativas do passado, seja na história ou na literatura. E todas elas, sejam as experiências históricas ou estéticas, diante de uma *Poética* ricoeuriana, permaneceram subordinadas à ética.

Sem essa presença da experiência, “A escritura da história degrada-se em escritura ideológica, o passado é apenas um objeto cuja significação se transfere para as razões dos interesses em luta no presente” (VAZ, 2004, p. 251). Portanto, sem a presença das experiências na narrativa historiográfica se contaria apenas com a presença ideológica para ratificar formas de manutenção de poder, enquanto, na narrativa literária, estaria vinculada apenas como instrumento de entretenimento para uma sociedade voltada para o consumo e para as aparências. Desse modo, estariam subjugadas as narrativas históricas e literárias, perdendo, assim, toda a sua essência e razão para as suas existências e sentidos.

A Experiência Formativa pela Linguagem

A não comunicabilidade constitui não só um problema hermenêutico, mas sobretudo, de sentido do mundo, aos olhos do homem. Hoje se atribui ao mundo contemporâneo como saturado e tedioso, e isso decorre, com base nas ideias que estamos nos fundamentando, pela perda da comunicação, pois ela acontece apenas de maneira informativa, interpretativa, formal e pragmática. Falta-nos expansões perceptivas de sentido. Encontramo-nos imersos em informatividades e em virtualização da vida. Cada

vez mais nos distanciamos do tato com a vida. Assim, se nos distanciamos da vida, nos distanciaremos de tudo, da ciência, das realizações e propósitos humanos, da ética, pois como nos indica Lima Vaz ao tratar sobre Ciência e Ética: “O propósito da Ética é justamente o de dirigir a *práxis* através de um saber ou de um logos que seja normativo para o seu exercício. Neste sentido a Ética, como ciência normativa da *práxis* é, eminentemente, ciência do homem” (VAZ, 2004, p. 218), do contrário, não teríamos como conceber qualquer possibilidade de vida diante destas circunstâncias efêmeras. Ricoeur, em *Teoria da interpretação*, nos ensina:

A minha experiência não pode tornar-se directamente a vossa experiência. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência. E, no entanto, algo passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência vivida, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência vivida, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública (RICOEUR, 2019 p. 30).

Este fragmento de Ricoeur além de evidenciar todos os pontos mencionados anteriormente, ratifica a ideia do seu posicionamento filosófico de condenação a toda forma de ideia com independência da experiência. Assim, todo desenvolvimento de ideias deve ser acompanhado da experiência, para que aconteça “o milagre” através da significação para formação e constituição de sujeitos de pensamentos com ação. No caso das narrativas, que elas possam contribuir para a formação dos sujeitos e não torná-los apenas mais informados, mas sujeitos voltados para a ação, como também, para a alteridade e para uma consciência de si, em que a ética seja um vetor condutivo das suas realizações.

Ricoeur sempre frisou que todo filósofo deve participar do seu tempo. Contribuir para um mundo mais justo e com mais significação. Por essa razão, nos textos de Ricoeur, ao referir-se sobre o nosso tempo, não deixou de perceber as inúmeras crises nos mais diversos setores e dimensões humanas. Entre essas crises, encontra-se a da representação decorrente das perdas de comunicabilidade oriundas do desaparecimento de valores e princípios no âmbito da justiça e da eudaimonia. Hoje, vivemos na submersão de interpretações, ou melhor, nos seus excessos. Em meio a esse montante interpretativo, a perda de credibilidade e referências é salientada e, com isso, passamos a conviver não mais

com conflitos de ideias em que num primeiro momento eu posso divergir, todavia, não haveria empecilho demais adiante refazer ou mesmo complementar o meu pensamento com o qual a princípio discordei e, conseqüentemente, poderia me apontar para novos caminhos. No entanto, na atualidade, ao invés de discordar com argumentos e novos olhares, nos refugiamos em achismos transientes, com posicionamentos de intolerância guiados por ideologias, dogmatismos e fundamentalismo anacrônicos. Abortamos, portanto, a realidade e construímos em torno dela mundos paralelos e individualizados, que são justificados por autenticidades e individualidades marcadas por éticas próprias e ditames morais exclusivos.

Nessa constituição do mundo corrente, com esses posicionamentos hegemônicos, ocorre a suspensão da alteridade, e nada nos é mais estranho. Substituímos também nas comunicações as trocas de significações que pudessem nos proporcionar a convivência pela mutualidade, como nos descreve Ricoeur:

[...] a estima a si é o momento reflexivo originário da visada da vida boa. À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada subtrair. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade no intercâmbio entre humanos, cada um dos quais estima a si mesmo. O corolário da mutualidade, a saber, a igualdade, leva a amizade para o caminho da justiça, em que a comunhão de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede lugar a uma distribuição de papéis numa pluralidade em escala de comunidade política histórica (RICOEUR, 2014, p. 207).

Essa mutualidade de formação dos sujeitos mediante a ética só será possível pela comunicação, pelo reconhecimento mútuo e zeloso, sob a égide desta edificação social voltada para a justiça e para a eudaimonia. Assim, Ricoeur reconhece pelos enxertos da hermenêutica na fenomenologia a imprescindibilidade da linguagem e em tudo que a envolve. Auferimos esse pensamento quando equiparamos as suas ideias trabalhadas em torno da *mimesis* e metáfora em suas obras. Como também, os efeitos das narrativas nos leitores sob a proteção do que aqui esboçamos como uma *Poética* de Ricoeur.

Para ele, a comunicabilidade construtiva humana só seria possível no uso pleno da linguagem, que se justifica a sua indispensabilidade não pela carga informativa que apresenta aos sujeitos, mas devido a sua bagagem significativa, na qual apresenta, por diversas maneiras e circunstâncias, o mundo. Todavia, a possibilidade de tais

acontecimentos só será possível, como mencionamos, pela linguagem, que é viva, e essa vivacidade da linguagem ocorre porque as suas figuras representativas vão muito mais além do que meras disposições de figuras de estilo. Sendo assim, a concepção de metáfora, para Ricoeur, estará associada ao seu perfil de deslocamento identitário da palavra, que proporciona os rompimentos e transgressões de sentidos, possibilitando novas significações, ampliando o leque de possibilidades para abertura de novos mundos, não apenas mundos criativos e diferentes, mas mundos inovadores de sintonia dos indivíduos com o infinito imaginário em que estamos dispostos. Assim, da mesma maneira como a *mimesis* ampliou as suas potencialidades ao ser retirada da obrigatoriedade refletidora da realidade com forte apego à questão ético-moral sem desvios, ao ser estabelecida por Aristóteles, no mundo da verossimilhança, a metáfora também se avivou com o imaginário. Com isso, devido a essas atribuições, a metáfora passou a ser imprescindível dentro de uma ideia de formulação de uma *Poética* de Ricoeur, ao permitir muito mais as narrativas do que meramente descrever/contar uma(s) história(s).

Metáfora, Imaginário e Narrativa

François Dosse em *Paul Ricoeur: um filósofo em seu século* realizou uma investigação do percurso intelectual de Paul Ricoeur. Dosse também compartilha dessa ideia formulativa de uma Poética por Ricoeur ao relacionar em suas investigações filosóficas os aspectos em volta da linguagem, da metáfora, da narrativa, da *katbasis*, do sentido, dos significados, da interpretação, das experiências, entre outras. Dosse, ao laborar nesta direção, indica que o filósofo hermenêutico teve como intuito a busca em que “A poética da narrativa aparece como a maneira de ultrapassar as aporias da apreensão filosófica do tempo” (DOSSE, 2017, p. 138). Essa ideia foi bem explorada nos três tomos de *Tempo e narrativa*. Ao citar Ricoeur, Dosse irá destacar, para ratificar esta ideia de uma poética:

A conversão do imaginário, eis a visada central da poética. Por meio dela, a poética movimentava o universo sedimentado das ideias admitidas, premissas da argumentação retórica. Essa mesma irrupção do imaginário estremece simultaneamente o ordenamento da persuasão, já que se trata menos de resolver uma controvérsia que de engendrar uma nova convicção (RICOEUR *apud* DOSSE, 2017, p. 130).

Além da confirmação desta formulação de uma poética pelas próprias palavras do filósofo, acrescentam-se nas ideias compositivas desta análise o imaginário no seu âmbito maior, não só de ordem cultural e histórica, como também, a presença dos mitos, heróis, arquétipos e símbolos. Por conta deste somatório, as forças imaginativas refratadas nas narrativas ficcionais ganham vida ao projetarem e fazer parte do imaginário dos sujeitos contemporâneos. É nesse ponto, como anteriormente destacamos, que a linguagem ganha vida ao possibilitar não vieses interpretativos ou informativos, mas novas dimensões, pois, para Ricoeur, em *A metáfora viva*:

Significar é sempre outra coisa que representar. A mesma capacidade de inscrição no espaço lógico faz que a interpretação em curso da percepção possa tornar-se a sede de dois objetivos distintos: um que se dirige para as coisas individuais, outro para a significação lógica, pela qual a interpretação de nível perceptivo ou imaginativo desempenha apenas um papel de “suporte” (RICOEUR, 2000, p.462).

É nesse ensejo hermenêutico aliado à construção da linguagem na sua amplitude, através da força do imaginário não especulativo ou mesmo dogmático, mas fruto de vivências coletivas e históricas que ultrapassam os aspectos da materialidade e recaem sobre a linguagem não pragmática, é onde irá a comunicabilidade experimentais, na acepção de coisas ditas na mutualidade de vivências e reconhecimentos, que a significação terá notoriedade na condução humana formativa e ética, e um dos elementos a favorecer esse dinamismo como a metáfora estará balizada como Ricoeur enuncia: “A *imaginatio* é um nível e um regime de discurso. A *intellectio* é outro nível e outro regime. Aqui o discurso metafórico encontra o seu limite” (2000, p.462). Todavia, acrescentamos, não só a metáfora estará diante desta estrema, mas toda construção de linguagem conotativo-formativa, pois essa delimitação distanciaria esse tipo de linguagem somar-se aos excessos interpretativos vazios hegemônicos da nossa sociedade sociocultural contemporânea.

Outro ponto que corrobora essas questões reside na responsabilidade do uso da linguagem por parte de quem enuncia e por parte de quem o recebe. Na obra *Outramente*, Ricoeur nos dirá: “A verbalidade do verbo não produz afastamento verdadeiro em relação à substancialidade do nome. ‘A ressonância’ do verbo será re-conhecida como tal só na injunção à responsabilidade” (RICOEUR, 2018, p. 30). Desse modo, a comunicabilidade é algo de responsabilidade mútua. Ao trazer para a escrita ficcional, o

escritor não terá apenas a responsabilidade de algo expressar por meio da narrativa literária, também irá se esperar dele certa consciência que ultrapasse individualidades e materialidades e possa ampliar o repertório enunciativo de ideias através das infinitas disponibilidades da linguagem e possam se somar a uma vida social mais justa, sem implementações ideológicas ou ideias dogmáticas/panfletárias segregadoras e injustas. Seria uma ação em prol do coletivo em que o estético estaria de fato subjugado ao ético, como reconhece Ricoeur em *Outramente* (RICOEUR, 2018), que toda significação será refletida no ser, portanto, por meio da linguagem, o homem não se encontrará esgotado.

É nessa conjunção que Ricoeur irá nos asseverar: “A metáfora do espaço interior do discurso deve ser tratada como toda figura: ela denota a distância entre a letra e o sentido virtual, e conota todo um regime cultural, o de um homem que privilegia na literatura contemporânea a sua função auto-significante” (RICOEUR, 2000, p. 228). Essa autossignificação será a base de desenvolvimento das produções narrativas ficcionais e estará por apresentar novas formas de significações e ampliações de percepções diante da mediação das experiências entre autor, personagens e sujeito leitor ativo. Pelo uso da ficção, o homem se transporta para outro mundo e conseguirá, simultaneamente, conhecer novas modalidades, como também, ao sair do seu, enxerga-se a si melhor como todo o mundo ao qual pertence, pois, como no diz Aristóteles citado por Ricoeur que “[...] declara no fim da *Poética*: ‘A maior coisa é, de longe, o uso da metáfora, só que isto não pode ser ensinado: é dom de gênio, pois usá-la bem é ver o semelhante’” (RICOEUR, 2000, p. 295). Assim, no uso da metáfora, ver o semelhante é desenvolver a alteridade e como isso reconhecer o outro como reconhecer-se a si mesmo.

Outro elemento constitutivo de uma *Poética* de Ricoeur encontra-se nos seus estudos acerca da *mimesis*. Antes mesmo de aprofundar as suas investigações sobre ela, nos tomos de *Tempo e narrativa*, Paul Ricoeur nos traz em *Metáfora viva* a maneira como ele concebe a *mimesis* “[...]é a restituição do humano, não apenas segundo o essencial, mas maior e mais nobre. A tensão própria à *mimesis* é dupla: por um lado, a imitação é a um só tempo um quadro do humano e uma composição original; por outro, ela consiste em uma restituição e em um deslocamento para o alto” (RICOEUR, 2000, p. 69). É nesse momento que temos a aproximação entre a *mimesis* e a metáfora potencializadora da linguagem e que produzirá

efeitos sobre os interlocutores. Essa também será guinada transformadora dos sentidos pelo viés conotativo/imaginativo conduzido pela ética na narrativa.

Em linhas gerais, podemos atribuir como um dos objetivos da *Poética* de Aristóteles, que estaria voltada para a formação de espíritos superiores por meio das artes, enquanto numa perspectiva de uma *Poética* ricoeuriana, poderíamos assegurar que ela estaria voltada para a formação de sujeito para a eudaimonia e a ética em seu *telos*. Desse modo, a narrativa e tudo o que nela se composto deve atender a essa demanda, assim, quando Ricoeur menciona em *Tempo e narrativa*, no seu primeiro tomo, ao referir-se à “*metáfora viva* que a capacidade de referência da linguagem não se esgotava no discurso descritivo e que as obras poéticas se reportavam ao mundo segundo um regime de referência próprio, o da referência metafórica” (RICOEUR, 2010, p. 136), entenda-se discurso poético na sua amplitude maior de consistência da literatura em geral, essa construção comunicativa não estará voltada apenas para referencialidades ou meras descrições, mas composições narrativas dotadas de significações que elevem os sujeitos a uma constituição voltada mais para o outro do que para o seu egocentrismo, pois assim seguem o seu projeto poético na junção entre metáfora e narrativa como também estará de acordo Amalric, citado por Dosse, com a nossa visão, enuncia ele: “Uma das características incontestáveis da obra filosófica de Ricoeur é que em um sentido ela parece juntar-se em torno de uma teoria da imaginação, que se esforça em pensar o poder criativo da linguagem (na metáfora e na narrativa), inventando uma articulação inédita entre a poética e a prática” (2017, p. 129).

Narrativa, Vida e Sentido

Essa proposição de uma *Poética* ocorre, como nas suas próprias reflexões ele apresenta, porque não há nada sem finalidade ou desprovido de qualquer intenção. Dessa maneira, nenhuma ação humana estaria guiada ou amparada pelo acaso sem nenhuma motivação *a priori* ou mesmo sem destinação de sentido. Com isso, se nem mesmo um gesto simples estaria desprovido de tais questionamentos, o que dizer então daquelas que brotam da imaginação e inteligência humana e advêm de toda uma trajetória histórico-social-cultural-imagético. Acrescentam-se as condições inerentes humanas como a aprendizagem pela *mimesis* com o adir da cognição e representação, além da onipresença

das narrativas individuais, coletivas, históricas e contemporâneas. Ricoeur, portanto, não toma a linguagem e as suas diversas outras modalidades e desdobramentos como meros instrumentos estagnados com finalidade tão somente pragmática, ele insere esses elementos diluídos na narrativa e, como ele diz que todo narrar é um processo de vida em uma temporalidade em que não se narra logicamente a vida propriamente dita, pois se deve viver a vida (RICOEUR, 2010 b) e dela extraírem-se os sentidos e adquirir experiências de vida. As narrativas, portanto, auxiliam neste processo devido à troca de experiências pelos sentidos emitidos pela linguagem viva.

Quando Ricoeur se refere a esse sempre presente problema filosófico— o tempo, ele nos faz refletir sobre a mensuração e qualidade desse tempo. Com base no pensamento de Santo Agostinho, Ricoeur nos fará perceber que não há outro meio de se perceber ou contar o tempo que não seja pela narrativa. Só percebemos as passagens diante das narrativas desenvolvidas, contadas, vivenciadas ao longo do trajeto da natureza na formação de dias e noites. Além da percepção do tempo advir tão somente pela narrativa, também a sua qualificação será pelo mesmo prisma. Na qualidade narrativa, iremos distinguir o tempo cronológico e o tempo de valor. Isso seja nas mais diversas situações: micro, macro, individual, coletivo, familiar, social, histórica. Nesse sentido, a percepção do tempo será para cada sujeito, individual ou coletivo, diferente, mais rápido, lento, tedioso, intenso, dinâmico, monótono. Assim, tomando apenas essa relação entre tempo e narrativa, percebemos a vitalidade que a linguagem carrega e nos é transmitida de maneira interativa na comunicabilidade dialógica de sentidos.

Adita-se a essas perspectivas de uma *Poética ricoeuriana* a função que as narrativas trazem de não serem apenas transmissoras de percepções, mas sim, mediadoras de configurações e reconfigurações de sentidos e mundos sob a égide de diversas temporalidades, como o próprio Ricoeur no tomo segundo de *Tempo e Narrativa*, ao se referir à narrativa ficcional anunciará: “A arte de ficção consiste assim em tecer juntos o mundo da ação e o da introspecção, em mesclar o sentido do cotidiano e o da interioridade” (RICOEUR, 2010 b, p. 179-80), em torno de um viés narrativo constitutivo e construtivo da problematização do *Eu* na busca de uma hermenêutica de si, condutora da autoconsciência, que torne plena a condução ética na vida social. Mas, para que as narrativas

atinjam essa finalidade em suas composições, devem estar significados os procedimentos miméticos e os elementos das variações imaginativas.

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur irá subdividir a *mimesis* em três acepções. A *mimesis I* estará voltada para a figuração da obra antes de ela ser criada. A narrativa antes de ser apresentada, em tese, deverá ser a síntese de acontecimentos, pensamentos e vivências anteriores oriundas tanto de livros, de ações da realidade, de pensamentos compartilhados, em suma, de tudo o que produziu sentido e desencadeou experiências que possam ser representadas em narrativas orais, escritas ou visuais. A *mimesis II* seria o mundo criado a partir desta narrativa. Uma vida dentro do texto. Outro mundo a ser experienciado pelo receptor com a figuração de tempo alterado. A *mimesis III* seria o resultado desta narrativa, portanto, os efeitos da presença desta narrativa na vida. Com nova reconfiguração do mundo original devido à imersão em outro, o qual possibilitou esse olhar apartado do mundo acostumado e com o tempo foi automatizado, assim, a *mimesis III* seria essa intersecção entre o mundo da narrativa e o mundo do ouvinte/leitor. A *mimesis*, para Paul Ricoeur, estará evidenciada como ele já destacava em *A metáfora viva* como “[...] redescritção que se vincula à articulação poética dos pretensos ‘estados da alma’” (RICOEUR, 2000, p. 468-9), não constitui, portanto, uma simples reprodução ou imitação, mas a construção formativa de algo mais significativo.

Diante destes aspectos de variações imaginativas, das instâncias da *mimesis*, associadas à linguagem significativa, a metáfora, muito mais do que mero recurso estilístico e considerada como viva, irá compor os elementos formativos de uma poética que estará centrada nas narrativas e farão parte da compostura da intriga, como nos enuncia Ricoeur no segundo tomo de *Tempo e narrativa*:

[...] a reunião do campo narrativo só será possível se as operações configurantes em uso em ambos os domínios puderem ser medidas pelo mesmo metro; esse metro comum foi, para nós, a *composição da intriga*. A esse respeito, não surpreende que tenhamos encontrado na narrativa de ficção a operação configurante à qual a explicação histórica tinha sido confrontada, já que as teorias narrativistas apresentadas na segunda parte baseavam-se na transferência das categorias literárias da composição da intriga para o campo da narrativa histórica (RICOEUR, 2010 b, 272).

Com efeito, a composição da intriga será elemento indispensável na estruturação narrativa, independente do enredo fictício imaginativo ou factual histórico. Diante também do esboço de uma *Poética* ricoeuriana ora sendo apresentada brevemente nestas linhas³, todas as atuações compositivas no tocante à linguagem, às narrativas, às finalidades comunicativas, às funções da estética e, no caso aqui das produções literárias, atendem preceitos trabalhados exaustivamente nas obras de Ricoeur, e trazem significações e ressignificações diferentes das que estamos acostumados. Além de aspectos de vitalidade, trazem em si o posicionamento da mediação. Com a intriga não será diferente.

A intriga mediadora, conforme Ricoeur no tomo primeiro de *Tempo e narrativa*, trará três aspectos. O primeiro centra-se na mediação entre os acontecimentos e a sua narração, no nosso caso entendido como enredo. Ela, portanto, tira uma história *de* e a transforma, ressignificando *em*. Nessa mediação, ocorre a seletividade do acontecimento para melhor se tê-lo de maneira maior contributiva e o desenvolvimento do enredo ser muito mais do que enumeração de fatos, organizados de modo inteligível. Como sintetiza Ricoeur “[...] a composição da intriga é a operação que tira de uma simples sucessão uma configuração” (RICOEUR, 2010, p. 114), e essa sucessão de configuração constitui em um despertar do sujeito ouvinte/leitor para adentrar e participar de um outro mundo configurado sob a égide de outro tempo, figurado alternadamente do que se está habituado, e “seguro”.

Outra mediação promovida pela intriga advém de ela funcionar como fonte harmonizadora dos elementos que farão parte do desenvolvimento da narrativa. Ela irá, portanto, compor juntos fatores tão heterogêneos, como Ricoeur nos indica, tais como vozes da narrativa, personagens, perspectivas, objetivos, peripécias, as variações imagísticas, as técnicas das escritas literárias, os recursos da linguagem, os contextos interno e externo da obra, do narrador, do leitor, entre outros. Nesse ponto, Ricoeur aproxima seus aspectos da sua *Poética* –que aqui estamos assim constituindo, com a de Aristóteles ao evidenciar os caracteres que exercem esse caráter de mediação na formulação da tragédia. Diz-nos Ricoeur: “[...] Aristóteles *ignala a intriga à configuração* que caracterizamos como *concordância-discordância*” (RICOEUR, 2010 a, 115). E a terceira mediação da intriga estimada pelo nosso filósofo hermenêutico reside nos *caracteres temporais* próprios. Nesse caso, seria a síntese do heterogêneo, na qual a narrativa servirá como intersecção de mundos, o

³ O seu desenvolvimento será divulgado amplamente em forma de livro, que se encontra no *prelo*.

narrado e do ouvinte/leitor, e com isso teremos a realização de transposição destes mundos, e conseqüente “especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusiva cuja única réplica é a atividade narrativa” (RICOEUR, 2010 a, p. 16), que teria efeitos formativos diante de *Poética ricoeuriana* voltada para o desenvolvimento ético dos sujeitos e formulação de um mundo justo.

Nessas ações, a narrativa encontra essa centralidade porque, segundo o próprio Ricoeur: “*Narramos* coisas que consideramos verdadeiras e *predizemos* acontecimentos que ocorrem tal como o antecipamos [...] Ora, predizer é prever e narrar é ‘discernir pelo espírito’” (RICOEUR, 2010 a, p. 21). Todavia, isso só será exercido não tão somente pela narrativa e pela essencialidade que dispõem sobre nós, o sujeito deve estar motivado para isso, como nos assegura Paul Ricoeur ao asseverar que “Somente um espírito assim diversamente tendido pode ser distendido” (RICOEUR, 2010 a, p. 35). E com essa possibilidade, a literatura, enquanto vivo laboratório de experiências e constituída por diversas narrativas, promove o encontro através das diferenças e viabiliza o desenvolvimento da alteridade e concretização do reconhecimento ao se perceber no outro e não somente vê-lo com indiferença ou mesmo como algo insignificante, que nos cria a ilusão da nossa independência em relação aos outros, sob um olhar enviesado do automatismo, fruto de individualidades modernas ou pós-modernas, em que o insignificante se toma como algo essencial, enquanto aquilo que somos compostos e essenciais, desdenhamos ou tornamos sem valor algum com o outro e a nossa dependência dele. Por essa e outras razões, Ricoeur nos convida a perceber que “A obra narrativa é um convite a *ver* nossa práxis como [...] ela é ordenada por essa ou aquela intriga articulada em nossa literatura” (RICOEUR, 2010 a, p. 141). Ao contrário do que muitos possam atribuir a literatura como elemento de elitização, em nenhum momento ela foi constituída para ser de exclusão, mas inclusiva para espíritos abertos e perceptivos, que possam reconhecer-se através do outro, expresso no desenvolvimento das intrigas.

A literatura é concebida por Ricoeur como fonte influenciadora do desenvolvimento ético nas mais diferentes modalidades: individual, coletiva, privada, social, coletiva, histórica entre outras. Essa virtuosidade da literatura acontece por meio não só das intrigas dos enredos, como pela formação de uma identidade narrativa que, além de garantir a autonomia das histórias apresentadas, também é responsável pela própria

edificação dos mundos apresentados. Destarte, ao relacionar a identidade narrativa e a intriga, Ricoeur enunciará no terceiro tomo de *Tempo e narrativa*:

Ora, a identidade narrativa é a de uma pessoa ou de um personagem, até das entidades coletivas particulares que merecem ser erigidas à categoria de quase personagens. A noção de intriga privilegia, pois, o plural à custa do singular coletivo na refiguração do tempo. Não existe intriga de todas as intrigas, capaz de se igualar à ideia da humanidade una e da história una (RICOEUR, 2010 c, p. 438).

Nessa pluralidade das intrigas em composições narrativas, onde o tempo é refigurado e a identidade narrativa é preservada, servindo como intersecção dos sujeitos com os personagens, são os momentos em que ocorrem as formulações éticas por meio da linguagem literária. Esse pensamento é ratificado por Ricoeur ao nos mencionar:

Nossa poética da narrativa necessita tanto da cumplicidade como do contraste entre a consciência interna do tempo e a sucessão objetiva para tornar mais urgente a investigação das mediações narrativas entre a concordância discordante do tempo fenomenológico e a simples sucessão do tempo físico (RICOEUR, 2010 c, p. 36).

Assim, sob a égide de uma *Poética* reconfiguradora do tempo e formativa dos sujeitos através das narrativas porque, segundo Ricoeur, em diálogo com Aristóteles: “É em ética que o sujeito precede a ação na ordem das qualidades morais. Em poética, a composição da ação pelo poeta rege a qualidade ética dos caracteres” (RICOEUR, 2010 a, p. 68). Desta maneira, os elementos presentes nas narrativas passam a significar muito mais do que mero recursos estruturais para as elaborações ficcionais. Por exemplo, os personagens ganham, nestas produções, universalidades, porque a intriga é universal, como aponta Ricoeur no tomo primeiro de *Tempo e narrativa* (2010a), e em *Percurso do reconhecimento* ele complementa esta ideia:

Quanto à identidade-*ipse*, pertence à ficção produzir uma série de variações imaginativas graças às quais as transformações do personagem tendem a tornar problemática a identificação do mesmo. [...]. A ipseidade só desapareceria totalmente se o personagem escapasse de toda problemática de identidade ética, no sentido de sua capacidade de se manter responsável por seus atos (RICOEUR, 2006, p. 117).

Essa junção entre ética e literatura faz com que os caracteres dos personagens o qualifiquem, o universalizem, todavia, isso decorre não porque eles são formulados apenas de ideias preconcebidas, fruto de pensamentos informativos oriundos de conteúdo, mas sim, das inúmeras experiências que a linguagem, as narrativas, os textos, os autores e leitores carregam em si. Adita-se também como Paul Ricoeur menciona “[...] numa obra dedicada à capacidade que a narrativa tem de pôr o tempo em palavras, em 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 (RICOEUR, 2010 a, p. 460). Então, sob a égide de uma *Poética* ricoeuriana, todos os elementos são imprescindíveis e dialogam de maneira constante e dinâmica, configurando e reconfigurando mundos diante dos transvasamentos de tempos simultâneos.

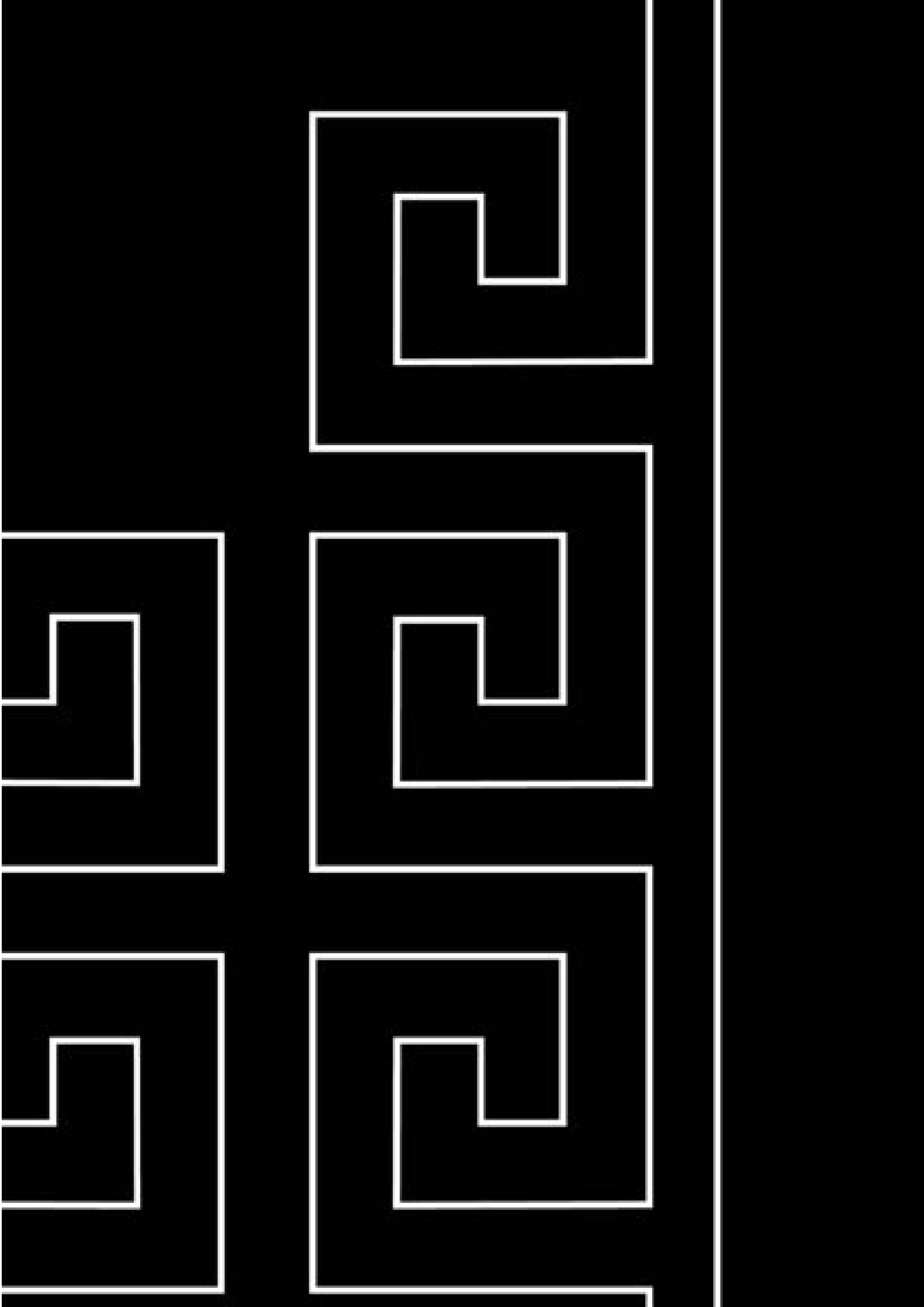
Todas essas dimensionalidades estarão diante dos sujeitos leitores/ouvintes que não serão tomados pela passividade, mas por uma ação com responsabilidade, em que Ricoeur incentiva essa proximidade entre “[...] o reconhecimento de si, na linha do ‘reconhecimento da responsabilidade’ atribuído aos agentes da ação pelos gregos” (RICOEUR, 2006, p. 107), desta maneira “[...] a *Káthasis* enceta um processo de transposição, não só afetiva mas também cognitiva” (RICOEUR, 2010 a, p.304), e com isso o sujeito leitor/ouvinte ativo estará sendo constitutivo em meio a uma memória narrativa propositiva de verdades, com veracidade de sentidos e reconhecendo na ficção narrativa a transformação pelos sentidos em um direcionamento ético e resultado social de justiça.

Essas linhas, portanto, apresentam um pequeno esboço de uma *Poética* de Ricoeur formulada ao longo das suas obras, e procuram desenvolver a ideia de desenvolvimento estético direcionado para uma ética promovedora de uma vida social justa e eudaimônica.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. In: *Aristóteles*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Col. Os Pensadores).
- CERVANTESF Seavedra, Miguel. *O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha*. TR. Sergio Molina. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: um filósofo em seu século*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

- DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e castigo*. Coleção. Leste Tradução, prefácio e notas de Paulo Bezerra. 5ª. ed. São Paulo: Editora 34,. 2007.
- DOSTOIÉVSKI, F.: *O Idiota*. Coleção. Leste Tradução, prefácio e notas de Paulo Bezerra. 5ª. ed. São Paulo: Editora 34,. 2002.
- DOSTOIÉVSKI, F.: *Memórias do Subsolo*. Coleção. Leste Tradução, prefácio e notas de Paulo Bezerra. 5ª. ed. São Paulo: Editora 34,. 2000.
- RICOEUR, P. *OUTRAMENTE*. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. Vl. 1.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: a configuração do tempo na narrativa de ficção*. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.b Vl. 2.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: o tempo narrado*. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010c. Vl. 3.
- 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 Dion David Macedo, Edições Loyola, São Paulo, 2000.
- RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo como um Outro*. Tradução Lucy Moreira Cesar, Papyrus, São Paulo, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Tradução Artur Mourão, Edições 70 Ltda, Lisboa, 1987.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações – Ensaio de Hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Portugal: Rés, 1969.
- RICOEUR, Paul. *Amor e Justiça*. Lisboa-Portugal: edições 70, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l' involontaire*. Tomo I. Aubier, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité: L'homme faillible*. Tomo II. Éditions Points, 2009.
- VAZ, H. C. de Lima. *Ética e Cultura*. Edições Loyola, São Paulo, 2004.



IDENTIDADE PESSOAL E IDENTIDADE NARRATIVA:

notas sobre Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur

José Elielton de Sousa¹

Maria Francysnalda Oliveira Dourado²

Introdução

O problema da identidade pessoal, tal como é conhecido atualmente, é uma questão eminentemente moderna, embora possamos encontrar fortes indícios de uma reflexão filosófica sobre a identidade pessoal em autores como Platão de *O Banquete* e Agostinho das *Confissões* e dos *Solilóquios*. Sua formulação inicial se deu através da filosofia da subjetividade de René Descartes, e adquiriu contornos de problema filosófico fundamental com o empirismo de John Locke. Delineiam-se, então, duas formas diferentes de abordar o problema da identidade pessoal: o racionalismo cartesiano, que compreende tal problemática a partir do *ego*, entendido como uma substância metafísica; e o empirismo lockeano, que tende a tomá-lo em termos de continuidade física ou psíquica, como ligação e sucessão do acontecer mental através da memória. Contudo, a partir delas, surgiu uma série de críticas, especialmente das implicações dessas concepções de identidade pessoal

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI).

² Mestre em Filosofia Pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Professora da Faculdade do Baixo Parnaíba (FBP). DOI –

para a política, a moralidade, as questões ligadas ao reconhecimento das minorias, entre outras.

Dentre os diversos críticos dessas concepções de identidade pessoal, dois filósofos se destacam: Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur. O primeiro é tido como um dos mais ferrenhos críticos da concepção moderna do *eu*, apresentando uma concepção de identidade pessoal narrativista, fortemente ancorada na historicidade humana, em suas práticas sociais e na vulnerabilidade e contingência que nos caracterizam enquanto animal humano dotado de um corpo. O segundo retoma a reflexão macintyriana sobre a identidade pessoal, compartilhando suas críticas aos modelos subjetivistas do *eu*, mas pensando-a num movimento dialético entre identidade-idem (mesmidade) e identidade-ipse (ipseidade), articulado na dimensão temporal da existência humana.

O presente trabalho visa, portanto, apresentar as concepções de identidade pessoal como identidade narrativa de Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur, bem como seus elementos conceituais constitutivos, com o intuito de mostrar a maneira pela qual Ricoeur amplia a discussão sobre o problema da identidade pessoal, ao abordá-lo através da dialética entre mesmidade e ipseidade.

Corporalidade, temporalidade e narratividade em Alasdair MacIntyre

A concepção de identidade pessoal abordada por Alasdair MacIntyre traz em seu bojo elementos teóricos oriundos do diálogo que ele estabelece com as tradições aristotélica, agostiniana e tomista. Retomando a polêmica levantada por Derek Parfit acerca dos critérios da identidade restrita e das continuidades psicológicas da personalidade, e criticando tanto os empiristas, que tentam explicar a identidade pessoal somente em termos de eventos ou estados psicológicos, quanto os analíticos, que focam na ligação entre esses estados e a identidade estrita, MacIntyre adota um conceito de identidade pessoal, o qual tem que ter três dimensões centrais interligadas entre si: corporalidade, temporalidade e narratividade.

Quanto à primeira dimensão, MacIntyre afirma que ser humano não tem corpo, ele *é* corpo, pois ser uma e a mesma pessoa consiste, em parte, em ter um e o mesmo corpo: “porque, como afirma Aquino, eu *sou* e não apenas tenho um corpo, embora um corpo informado por uma alma, parte de ser uma e a mesma pessoa ao longo desta vida corporal

é ter um e o mesmo corpo” (MacINTYRE, 1990, p. 196). É que, para o filósofo, não se trata apenas do fato de que o corpo humano é um corpo animal, com identidade e consistência de um corpo animal, mas que a “identidade humana é primariamente, ainda que não unicamente, corporal e, portanto, identidade animal” (MacINTYRE, 1999, p. 8).

Ora, se o corpo humano é um corpo animal, com identidade e coesão de todo corpo animal, então as vulnerabilidades e aflições às quais estamos sujeitos, devido à nossa condição animal, são vulnerabilidades e aflições corporais. Com isso, as capacidades e poderes específicos do corpo humano são aqueles relacionados ao movimento corporal constitutivo da ação humana, isto é, “a ação é simplesmente os movimentos corporais, ou melhor, ela é os movimentos corporais tais como informados pela intenção do agente” (MacINTYRE, 2006, p. 88).

Nesse sentido, o corpo humano é uma mente corporificada, na medida em que a mente humana só existe como mente deste ou daquele corpo especial: “a particularidade da mente é, inicialmente, a particularidade da mente de um corpo” (MacINTYRE, 2006, p. 89). Seguindo Tomás de Aquino, MacIntyre afirma que a experiência humana é uma experiência corpórea e a alma conhece e tem conhecimento dos singulares apenas através dessa experiência enquanto é mediada pela imaginação – que é, por sua vez, um fenômeno corpóreo – e estruturada quanto à forma pelo intelecto. A mente humana não é, portanto, autossuficiente, mas incompleta, sem esse encontro com os objetos dos sentidos a partir dos quais chega à realidade do conhecimento. Isso implica dizer que “a mente necessita não apenas de forma accidental, mas essencialmente do corpo para suas operações” (MacINTYRE, 1990, p. 153).

Além disso, como se relaciona socialmente com outros corpos, o corpo possui também uma dimensão expressiva, isto é, tais corpos são o que eles são em virtude de suas relações sociais com outros corpos: “toda expressão é comunicação atual ou potencial. [...] Cada um interpreta o que os outros comunicam através de movimentos expressivos e somos capazes de fazê-lo por causa de convenções interpretativas socialmente compartilhadas” (MacINTYRE, 2006, p. 89). Tal expressividade envolve, portanto, um processo de interpretação, no qual ocupamos tanto o papel de intérprete dos outros como de interpretados por eles. Desse modo, assim como ocorre com outros animais, a unidade mínima para descrição do movimento corporal não é o corpo individual, mas alguma rede

social, um conjunto de corpos em relação física e social: “corpos humanos são parcialmente constituídos por suas relações sociais, pois seus movimentos só podem ser caracterizados e representados de forma inteligente em termos de interação social” (MacINTYRE, 2006, p. 95).

Além da dimensão corporal da identidade pessoal, MacIntyre concebe a vida humana como um todo narrativo, como um *eu* “cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MacINTYRE, 2007, p. 205). Nesse sentido, as relações de cada indivíduo com os demais têm uma dimensão temporal que encontramos nos projetos que cada um deles empreende. Porque nossas relações e projetos com os demais se estendem ao longo do tempo, é possível atribuir no decorrer desta vida corporal responsabilidade contínua pelas suas ações, ou seja, o indivíduo deve ser capaz de explicar os atos e experiências que compõem sua narrativa de vida, de modo a torná-la um todo inteligível tanto para si mesmo quanto para os demais (MacINTYRE, 1990, p. 197). Assim, “é porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma de narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas” (MacINTYRE, 2007, p. 212).

Ora, uma vez que a narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de outras narrativas, não sou somente responsável, sou alguém que pode sempre pedir explicação aos outros, questioná-los e vice-versa: “sou parte de suas histórias, assim como elas fazem parte da minha. A narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de narrativas” (MacINTYRE, 2007, p. 217-218). Esse pedido de explicação e a explicação oferecida têm papel importante na constituição de narrativas, pois perguntar o que alguém fez e qual o motivo de fazê-lo, responder a essas questões, ponderar acerca das diferenças entre respostas dadas, são constituintes essenciais de qualquer narrativa. A possibilidade de justificação dos atos, seja pessoal seja social, é constituinte essencial de uma narrativa.

Na medida em que a vida humana é entendida como a narrativa de uma história com começo, meio e fim, cujo *eu* é o protagonista e, parcialmente, o autor dessa narrativa, a terceira e última dimensão do conceito macintyriano de identidade pessoal é justamente esse caráter narrativo da vida humana. Assim, “a narrativa histórica de certo tipo torna-se

o gênero básico e essencial para a caracterização das ações humanas” (MacINTYRE, 2007, p. 208). A própria ação tem um caráter fundamentalmente narrativo: “é porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossas próprias vidas nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma narrativa é apropriada para entendermos a ação dos outros” (MacINTYRE, 2007, p. 212).

A estrutura narrativa da vida humana denota certa imprevisibilidade dela, já que não sabemos previamente o que vai acontecer no futuro, pois as histórias narradas não constituem unidades fechadas que não podem ser modificadas. Contudo, embora MacIntyre considere a imprevisibilidade necessária à estrutura narrativa, ela é perfeitamente compatível com certo caráter teleológico dessa estrutura narrativa: “como personagens de uma narrativa fictícia, não sabemos o que vai ocorrer em seguida, mas, mesmo assim, nossa vida tem certa forma que se projeta na direção do nosso futuro” (MacINTYRE, 2007, p. 216). Assim, as narrativas que vivemos têm um caráter tanto imprevisível quanto parcialmente teleológico, pois “se a narrativa de nossa vida individual ou social deve continuar inteligível, sempre há limitações sobre como a história pode continuar e no interior dessas limitações há indefinidas maneiras nas quais ela pode continuar” (MacINTYRE, 2007, p. 216).

Nesse sentido, a unidade de uma vida humana é a “unidade de uma narrativa de busca” e, na medida em que buscas às vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas por desvios; e vidas humanas podem fracassar também, de todas essas maneiras, os “únicos critérios de êxito ou fracasso de uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada” (MacINTYRE, 2007, p. 219). A unidade da vida humana consiste, portanto, numa busca orientada por um *telos*, mais especificamente, por uma concepção do bem humano que nos permita ordenar outros bens, ampliar nossa compreensão da finalidade e do conteúdo das virtudes, entender o lugar da integridade e da constância na vida, e, com isso, definir o tipo de vida que é uma busca pelo bem. MacIntyre ressalta, contudo, que essa busca não é por algo adequadamente definido e caracterizado de antemão. É no decorrer da busca e somente ao se deparar e superar os diversos males, perigos, tentações e tensões que proporcionam à jornada de busca seus episódios e incidentes, que finalmente se pode compreender a finalidade da

busca. Assim, “a busca é sempre uma educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento” (MacINTYRE, 2007, p. 219).

Sobre esse complexo conceito de identidade pessoal, MacIntyre destaca ainda quatro pontos importantes que merecem nossa atenção. Em primeiro lugar, embora seja uma explicação tomista, ela não é uma explicação inventada primeiramente por teóricos da filosofia, mas já “estava incorporada nas práticas sociais das comunidades tradicionais muito antes de ser articulado como teoria” (MacINTYRE, 1990, p. 198).

Em segundo lugar, embora atribua uma unidade a cada vida humana e com frequência conceba essa unidade como a unidade de uma *psique* singular, suas atribuições dependem da coincidência contingente de uma variedade de características humanas, tais como a existência ininterrupta dos corpos humanos, a continuidade relativa da memória, a estabilidade de certos traços de caráter, capacidade de reconhecimento e acordos e crenças compartilhadas em comunidade (MacINTYRE, 1990, p. 198).

Em terceiro lugar, MacIntyre observa que essa complexa concepção metafísica da identidade pessoal não se propõe como uma solução ao problema da identidade pessoal, problema ao qual foram dadas respostas rivais desde Locke e Butler até Flew e Parfit. Do ponto de vista da tradição, tal como MacIntyre a compreende, “essa dissolução de um todo em suas partes é precisamente o que poderíamos esperar de uma sociedade na qual um pano de fundo de crenças compartilhadas que possibilitava identificar e compreender esse todo não está mais disponível” (MacINTYRE, 1990, p. 199). Assim, a compreensão do *eu* é inseparável do contexto de crenças que lhe são próprios, isto é, a posse de uma identidade pessoal e a posse de uma identidade social coincidem.

Em quarto e último lugar, o conceito de identidade pessoal pressupõe um tipo de comunidade cuja prática cotidiana de um de seus membros expressa também as afirmações e ações da vida compartilhada da comunidade. Esse tipo de comunidade, que remete a formas institucionalizadas de investigação tal como as compreendia Platão, Agostinho e Tomás de Aquino, tem ao menos quatro elementos: uma concepção de verdade além das verdades particulares e que as ordene; uma concepção de uma série de sentidos à luz da qual expressões a serem julgadas verdadeiras ou falsas e colocadas dentro desse ordenamento devem ser interpretadas; uma concepção de uma série de gêneros de expressão, dramático, lírico, histórico e similares, por referência a quais expressões podem

ser classificadas, de modo que possamos então proceder, estabelecendo seu sentido verdadeiro; e o contraste entre aqueles usos dos gêneros nos quais, de um modo ou de outro, a verdade está em jogo, e aqueles que são governados apenas por padrões de eficácia retórica (MacINTYRE, 1990, p. 200).

Diante do exposto, podemos ver que, ao contrário da maioria das teorias modernas sobre a identidade pessoal, especialmente as de inspiração empirista e analítica, o conceito macintyriano de identidade pessoal é o resultado da inter-relação entre as noções de corporalidade, temporalidade e narratividade. Embora os aborde separadamente, inclusive em obras diferentes, esses três aspectos do conceito macintyriano de identidade pessoal são inseparáveis e interdependentes. Isto porque os corpos têm a importância que eles têm como corpos de agentes responsáveis, capazes de entender suas vidas como um todo. A responsabilidade por ações e projetos particulares não pode ser inteiramente independente da responsabilidade pela vida como um todo, já que a caracterização adequada de algumas ações e projetos depende parcialmente do modo como compreendemos e caracterizamos uma vida inteira. E cada vida particular, como um todo, existe em suas partes específicas, nessa extensão particular de ações, transações e projetos que *são* a narrativa representada dessa vida e como a vida desse corpo particular (MacINTYRE, 1990, p. 197).

A dialética entre mesmidade e ipseidade: a identidade narrativa em Paul Ricoeur

Paul Ricoeur retoma a perspectiva narrativista da identidade pessoal tematizada por MacIntyre, abordando-a numa dialética entre mesmidade e ipseidade, indicada inicialmente no Tomo 3 de *Tempo e narrativa* (2012) e explicitada em *O si-mesmo como outro* (2014)³. Para Ricoeur, o problema da identidade pessoal decorre da falta de distinção entre os dois usos do termo “identidade”, quais sejam, *mesmidade* e *ipseidade* (RICOEUR, 2014, p. 114). O termo *mesmidade* refere-se à identidade-idem; ao passo que a *ipseidade* diz respeito à identidade-ipse. Eis que aquela se refere às características imutáveis, ou seja, são os dados que permanecem no sujeito; ao passo que esta diz respeito às marcas modificáveis, as que estão em construção. Nesse sentido, ipseidade não é a mesma coisa que mesmidade e, por

³ Cláudio Reichert do Nascimento (2009, p. 53-54) chama a atenção para a diferença no emprego do termo “identidade narrativa” por parte de Ricoeur nessas duas obras acima mencionadas, fato que o próprio Ricoeur reconhece em nota de rodapé em *O si-mesmo como outro* (2014, p. 112).

desprezarem essa importante distinção, “malogram as soluções dadas ao problema da identidade pessoal que ignoram a dimensão narrativista” (RICOEUR, 2014, p. 114). Portanto, a distinção entre esses dois termos é fundamental, pois se trata de uma análise da *permanência no tempo* como o verdadeiro problema da confrontação entre essas duas versões da identidade.

A *mesmidade* é “um conceito de relação e uma relação de relações” (RICOEUR, 2014, p. 115). Ela é dita através de certas modalidades, a saber: numérica, qualitativa, continuidade ininterrupta e permanência no tempo. Entende-se a *identidade numérica* como sendo certa *unicidade*, sem considerar a mudança temporal nas ocorrências do “mesmo”, isto é, o sujeito constituído de uma única e mesma coisa. Para Ricoeur, “a esse primeiro componente da noção de identidade corresponde a operação de identificação, entendida no sentido de reidentificação do mesmo, de tal modo que conhecer é reconhecer: a mesma coisa duas vezes, *n* vezes” (RICOEUR, 2014, p. 115).

A *identidade qualitativa* – segundo componente – pode ser entendida como sendo uma *semelhança extrema*. De fato, embora duas pessoas estejam vestindo a mesma roupa – X e Y vestem a mesma roupa – não haverá perda semântica, ainda que troquemos X pelo Y, ou vice-versa; isso ocorre porque, apesar de haver uma semelhança externa, cada pessoa é única. Eis que tal modalidade pode ser invocada como forma de reforçar a identidade numérica, pois é precisamente na medida em que o tempo está implicado na sequência das ocorrências da mesma coisa que a sua reidentificação pode provocar hesitação, dúvida, contestação. Assim, “a semelhança externa entre duas ou várias ocorrências pode então ser invocada como critério indireto para reforçar a presunção numérica: é o que acontece quando se fala de identidade física” (RICOEUR, 2014, p. 115-116).

Ricoeur observa, contudo, que a identidade por semelhança extrema é frágil, pois o tempo pode ocasionar certas dificuldades de reconhecimento, principalmente no que se refere à lide judiciária. Nessa esteira, um acusado no tribunal pode contestar ser o mesmo que aquele que é incriminado, uma vez que “a identificação do agressor pela vítima entre uma série de suspeitos que lhe são apresentados dá à dúvida a primeira oportunidade de insinuar-se; ela crescer com a distância no tempo” (RICOEUR, 2014, p. 116). Dada tal fragilidade do critério de semelhança extrema, Ricoeur aponta a necessidade de um outro critério que venha endossá-lo ou substituí-lo, qual seja, a *continuidade ininterrupta*.

Esse critério é o que permite o desenvolvimento do primeiro ao último estágio daquilo que identificamos como sendo o mesmo indivíduo, isto é, “esse critério predomina em todos os casos em que o crescimento e o envelhecimento atuam como fatores de dessemelhança e, por implicação, de diversidade numérica” (RICOEUR, 2014, p. 116). Ricoeur recorre ao exemplo da árvore, comparando-a com o ser humano, para afirmar que ambos, enquanto espécie, são o mesmo desde a fase do nascimento até a morte. Assim, “a demonstração dessa continuidade funciona como critério anexo ou substitutivo da semelhança; a demonstração baseia-se na seriação ordenada de pequenas mudanças que, tomadas uma a uma, ameaçam a semelhança, mas não a destroem” (RICOEUR, 2014, p. 116).

Contudo, a passagem do tempo ameaça a identidade, na medida em que aponta para a diferença, para o afastamento da semelhança. O recurso apresentado por Ricoeur para resolver essa questão é a última modalidade da mesmidade: o *princípio de permanência no tempo*. Um exemplo de tal princípio é o código genético de um sujeito biológico ou ainda a estrutura invariável de um instrumento, em que todas as peças tenham sido progressivamente mudadas. Assim, “o que permanece aí é a organização de um sistema combinatório; a ideia de estrutura, oposta à de acontecimento, atende a esse critério de identidade, o mais forte que se pode administrar” (RICOEUR, 2014, p. 117). Nesse caso, o caráter relacional da identidade se confirma “na qualidade de condição de possibilidade de pensar a mudança como algo que acontece a alguma coisa que não muda” (RICOEUR, 2014, p. 117). Nesse sentido, “o *princípio de permanência no tempo* é o ‘transcendental’ da identidade numérica, porque é tal ‘organização’ que garantirá a reidentificação do *mesmo*” (NASCIMENTO, 2009, p. 31).

Entretanto, apesar de o indivíduo carregar em sua identidade traços que permitem reidentificar o que é dito ser *o mesmo*, há uma forma de permanência no tempo que não é redutível à determinação de um substrato, qual seja, a *ipseidade do si* (RICOEUR, 2014, p. 117-118). De fato, o indivíduo carrega tanto traços mutáveis como traços imutáveis, sendo que não deixará de ser o mesmo, apesar de haver mudanças com o passar do tempo – eis a questão do entrecruzamento entre a ipseidade e a mesmidade. A *ipseidade* é uma resposta à pergunta *quem sou?*, diferentemente da resposta à pergunta *quê?* da mesmidade.

Ricoeur elucida dois modelos de permanência no tempo, a saber: o *caráter* e a *palavra cumprida*. Ambos têm em comum o fato de nos reconhecermos neles enquanto permanência da pessoa, ou seja, “em ambos, tendemos a reconhecer uma permanência que dizemos ser de nós mesmos” (RICOEUR, 2014, p. 118). Ricoeur define caráter como “o conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo” (RICOEUR, 2014, p. 118). Noutras palavras, pode-se dizer ainda que caráter são as marcas distintivas imutáveis e duráveis que faz com que determinada pessoa possa ser reidentificada e reconhecida como sendo ela mesma, isto é, “o conjunto das disposições duráveis *pelas quais* se reconhece uma pessoa” (RICOEUR, 2014, p. 121).

Ao realçar os aspectos adquiridos do caráter, Ricoeur relaciona-os à noção de *hábito*, na medida em que este se dá por via dupla: o contraído e o já adquirido. Todavia, tanto o hábito contraído quanto o hábito adquirido “têm uma significação temporal evidente: o hábito confere história ao caráter; mas é uma história na qual a sedimentação tende a sobrepor-se à inovação que a precedeu e, em última instância, a aboli-la” (RICOEUR, 2014, p. 121). Essa sedimentação que atribui ao caráter uma espécie de permanência no tempo é interpretada por Ricoeur como sendo a sobreposição do *idem* ao *ipse*, embora não elimine suas diferenças: “meu caráter sou eu, eu mesmo, *ipse*; mas esse *ipse* se anuncia como *idem*” (RICOEUR, 2014, p. 121).

Além do hábito contraído e adquirido, Ricoeur vincula a noção de disposição às *identificações adquiridas*, uma vez que “uma parcela de outro entra na composição do mesmo” (RICOEUR, 2014, p. 122). De fato, “a identidade de uma pessoa, de uma comunidade, é feita dessas *identificações* a valores, normas, ideais, modelos, heróis, *nos* quais a pessoa ou a comunidade se reconhecem. O *reconhecer-se-em* contribui para o *reconhecer-se-por...*” (RICOEUR, 2014, p. 122). Nesse sentido, pode-se perceber a alteridade assumida sendo revelada através da identificação com figuras heroicas e “na identificação com valores, que faz pôr uma ‘causa’ acima da própria vida” (RICOEUR, 2014, 122). Ricoeur incorpora, então, um elemento de lealdade ao caráter, o qual se transforma em fidelidade, em manutenção de si, caracterizada como o outro modelo de permanência no tempo. Com isso, ele atribui ao caráter certa função estabilizadora da identidade narrativa, na medida em que este é visto como “verdadeiramente ‘o que’ do ‘quem’”, embora o primeiro não seja

exterior a este, pois “aqui se trata da sobreposição do *o quê?* ao *quem?*, que faz deslizar da pergunta: *quem sou eu?* para a pergunta: *o que sou eu?*” (RICOEUR, 2014, p. 123).

Outro modelo de permanência no tempo é apresentado por Ricoeur como sendo oposto ao caráter, a saber: *palavra cumprida*. Essa noção conceitual “expressa uma *manutenção de si* que não se deixa inscrever, como o caráter, na dimensão do algo em geral, mas unicamente na do *quem?*” (RICOEUR, 2014, p. 124). Ricoeur diferencia a persistência do caráter e a persistência da palavra dada quando a manutenção do cumprimento de uma promessa resulta na ideia de negação de mudança, de desafio ao tempo. Tendo em vista que prometer é responsabilizar-se, Ricoeur chama a atenção para a “justificação propriamente ética da promessa, que se pode extrair da obrigação de salvaguardar a instituição da linguagem e de responder à confiança que o outro tem em minha fidelidade” (RICOEUR, 2014, p. 125). Assim, é precisamente nesse ponto que a mesmidade e a ipseidade “param de coincidir. Aí, por conseguinte, dissolve-se a equivocidade da noção de permanência no tempo” (RICOEUR, 2014, p. 125). Um intervalo de sentido é aberto, então, diante dessa oposição entre a mesmidade do caráter e a manutenção do si na promessa, sendo a *temporalidade* o lugar onde se deve buscar a mediação para tal intervalo. Esse é, portanto, o “ambiente” que vem a ser ocupado pela noção de identidade narrativa, conforme ela se constitui como o limiar entre a mesmidade e a ipseidade (RICOEUR, 2014, p. 126).

Com o estudo da identidade narrativa, Ricoeur pretende realizar duas tarefas: levar a grau mais elevado a *dialética entre a mesmidade e a ipseidade* implicitamente contida na própria noção de identidade narrativa, e completar a investigação do si narrado com a exploração das mediações que a teoria narrativa pode operar entre teoria da ação e teoria moral (RICOEUR, 2014, p. 145). O termo “identidade” explícito na noção de identidade narrativa é uma categoria da “prática”, pois se interessa em saber *quem* é o agente, o autor da ação: “Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: *Quem* fez tal ação? *Quem* é o agente, o seu autor? Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por um nome próprio” (RICOEUR, 2012, p. 418).

Tal como MacIntyre, Ricoeur elabora sua concepção de identidade pessoal como *identidade narrativa* em contraposição aos modelos modernos de identidade pessoal,

especialmente os de autores como Locke e Hume, que defendem a permanência de um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados psicológicos, e das teses de Derek Parfit acerca da bissecção, transplantação, reduplicação do cérebro humano (RICOEUR, 2014, p. 126-135). Embora Ricoeur considere que a proposta de Parfit transcenda o debate sobre os méritos dos critérios psicológico e corporal vinculados à reivindicação de identidade pessoal, esta reduz a pessoa à posse de um cérebro e um corpo, ambos manipuláveis, e desconsidera que tais experiências cerebrais são vividas por alguém, atribuíveis a alguém – elas são “minhas” experiências ou “tuas” ou “dele”. Assim, o que Parfit provoca é uma espécie de “crise interna à ipseidade. A crise consiste no fato de que a noção de pertencimento de minhas experiências a mim tem sentido ambíguo; há posse e posse” (RICOEUR, 2014, p. 143).

A identidade compreendida narrativamente revela-se por meio da dialética entre mesmidade e ipseidade, e se alicerça no conceito de *conexão de vida* elaborado por Dilthey, que equivale à história de uma vida (RICOEUR, 2014, p. 146). Ricoeur utiliza-se dessa aproximação e desse conceito para discutir a articulação da teoria narrativa e da identidade pessoal: “é essa pré-compreensão da significação histórica da conexão que a teoria narrativa da identidade pessoal tenta articular num nível superior de conceitualidade” (RICOEUR, 2014, p. 146).

A identidade narrativa necessita de um caráter, o qual é dado pela identidade da *personagem*, construída em conexão com o enredo (intriga). Nesse sentido, Ricoeur afirma que o passo decisivo rumo a uma concepção narrativa de identidade pessoal é dado quando se passa da ação à personagem: “É personagem aquele *que* executa a ação na narrativa. A categoria da personagem, portanto, também é uma categoria narrativa, e seu papel na narrativa diz respeito à mesma inteligência narrativa do enredo” (RICOEUR, 2014, p. 149). Com isso, Ricoeur propõe uma compreensão das histórias narrativas de vida como uma construção imaginário-ficcional, onde a pessoa, entendida como personagem da narrativa, não é uma entidade distinta de *suas* experiências, mas compartilha o regime da identidade dinâmica própria à história narrada. Assim, “a narrativa constrói a identidade narrativa, construindo a identidade da história narrada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem” (RICOEUR, 2014, p. 155).

A estrutura narrativa dá sentido às *práxis* humanas e está associada à expansão do campo prático, no qual se inserem as práticas e os planos de vida. Na esteira de MacIntyre, Ricoeur entende por práticas as atividades humanas expressas por meio de unidades complexas de ação, tais como as profissões, as artes, os jogos (RICOEUR, 2014, p. 161-163). As práticas têm suas regras constitutivas, cuja função é estatuir e regulamentar internamente o funcionamento daquela prática específica. Embora as regras constitutivas não sejam regras morais, elas abrem caminho para elas regras morais, “uma vez que estas regem as condutas capazes de assumir uma significação (RICOEUR, 2014, p. 164). Além disso, as práticas baseiam-se em ações nas quais um agente, por princípio, leva em conta a ação de outrem, tanto do ponto de vista ‘externo’ às práticas quanto do ponto de vista ‘interno’ às mesmas – nas relações de aprendizagem, por exemplo (RICOEUR, 2014, p. 165).

Ricoeur chama de *planos de vida* aquelas unidades práticas amplas que designamos por vida profissional, vida familiar, vida de lazer, dentre outros, que ganham forma – móvel e renovável – graças a um movimento de vaivém entre os ideais mais ou menos longínquos, que agora é preciso especificar, e a ponderação das vantagens e desvantagens da escolha de tal plano de vida no nível das práticas. O que Ricoeur quer elucidar é o simples fato de que o campo prático não se constitui de baixo para cima, por composição do mais simples ao mais elaborado, “mas segundo um duplo movimento de complexificação ascendente a partir das ações básicas e das práticas, e de especificação descendente a partir do horizonte vago e móvel dos ideais e dos projetos, à luz dos quais uma vida humana se apreende em sua unicidade (RICOEUR, 2014, p. 167). Nesse sentido, a unidade narrativa de uma vida não é regida somente pela soma das práticas numa forma englobadora, mas igualmente por um projeto de vida, por mais incerto e móvel que seja, e por práticas fragmentárias, que têm sua própria unidade, na medida em que “os planos de vida constituem a zona mediana de intercâmbio entre a indeterminação dos ideais diretores e a determinação das práticas” (RICOEUR, 2014, p. 168).

Ricoeur vê na noção de identidade narrativa da vida um misto instável entre fabulação e vivência. É precisamente em razão do caráter evasivo da vida real que ele reconhece 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” (RICOEUR, 2014, p. 173). Nesse sentido, é com a ajuda dos começos narrativos com os quais a leitura nos familiarizou que, forçando de algum modo a mão, estabilizamos os começos reais constituídos pelas iniciativas, bem como temos a experiência, ainda que inexata, do que quer dizer terminar um curso de ação, um segmento de vida – “a literatura nos ajuda de algum modo a fixar o contorno desses fins provisórios” (RICOEUR, 2014, p. 173). Ricoeur chama a atenção para o caráter ficcional de uma história de vida quando fixada por meio de uma forma narrativa literária: “narrativas literárias e histórias de vida, em vez de se excluírem, complementam-se, apesar ou por causa de seus contrastes. Essa dialética nos lembra [portanto] de que a narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita” (RICOEUR, 2014, p. 174).

Quanto à noção mesma de *unidade narrativa de uma vida*, esta é posta em relação com a perspectiva da vida boa, a qual é a matriz ética tanto para MacIntyre quanto para Ricoeur, que define sua perspectiva ética como “a visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas” (RICOEUR, 2014, p. 186). Com o termo “unidade narrativa”, Ricoeur destaca menos a função de aglutinação exercida pela narrativa no topo da escala da práxis do que a junção que a narrativa opera entre as estimativas aplicadas às ações e a avaliação das próprias personagens. Segundo Ricoeur, “a ideia de unidade narrativa de uma vida garante-nos, assim, que o sujeito da ética outro não é senão aquele a que a narrativa confere uma identidade narrativa” (RICOEUR, 2014, p. 194). Além disso, enquanto a noção de plano de vida põe a tônica no lado voluntário ou mesmo voluntarista de um projeto existencial, a noção de unidade narrativa põe a tônica na composição entre intenções, causas e acasos, que se encontra em toda narrativa. Por conseguinte, o ser humano aparece aí tanto como padecente quanto como atuante e submisso às vicissitudes da vida advindas do agir humano (RICOEUR, 2014, p. 195).

À guisa de conclusão: com Ricoeur para além de MacIntyre

Do que foi dito até aqui, vimos que MacIntyre e Ricoeur têm como horizonte crítico a concepção de identidade pessoal moderna, focada apenas em eventos ou estados psicológicos. Ambos chegam inclusive a fazer o mesmo percurso crítico, analisando as propostas “clássicas” da identidade pessoal de Locke e Hume e se detendo, de forma mais

detalhada, na versão contemporânea de Derek Parfit, tida por eles como a mais promissora dessas propostas de natureza psicologizante, mas também por colocar novas questões acerca dos critérios da identidade restrita e das continuidades psicológicas da personalidade.

Quanto ao aspecto propositivo de seus projetos teóricos sobre essa temática da identidade pessoal, MacIntyre e Ricoeur situam a problemática da identidade no âmbito prático, como parte de uma teoria da ação, e recorrem ao modelo aristotélico de teoria da ação para pensá-la em seus elementos constituintes. Como vimos, ambos apresentam uma concepção de identidade pessoal narrativista, fortemente ancorada na historicidade humana, em suas práticas sociais, nas histórias singulares que dão unidade às nossas vidas. Para MacIntyre, por exemplo, “o homem é, em suas ações e práticas, bem como em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias” (MacINTYRE, 2007, p. 216). Nesse sentido, “a história narrativa de certo tipo revela-se o gênero fundamental e essencial para a caracterização das ações humanas” (MacINTYRE, 2007, p. 108). Para Ricoeur, por sua vez, a pessoa, entendida como personagem da narrativa, não é uma entidade distinta de *suas* experiências, mas compartilha o regime da identidade dinâmica própria à história narrada, ou seja, “a narrativa constrói a identidade narrativa, construindo a identidade da história narrada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem” (RICOEUR, 2014, p. 155).

Nesse sentido, como nos lembra Nascimento (2009), Ricoeur reconhece a proximidade de sua teoria da identidade pessoal como identidade narrativa daquela proposta por MacIntyre. Tanto para um como para o outro, nascemos em um mundo já dotado de sentido, onde a narrativa de nossas vidas se insere na vida das outras pessoas e vice-versa, narrativas nas quais são apresentadas perspectivas sobre o mundo e a vida, sobre as relações interpessoais, e constituem o ponto de partida para avaliação ética (NASCIMENTO, 2009, p. 62). Não se pode discordar da centralidade da categoria de personagem em MacIntyre e em Ricoeur, da importância das práticas sociais como *locus* privilegiado para apreciação ética, bem como a ideia de que a unidade da história de uma vida ganha um matiz narrativo com o conceito de unidade narrativa de uma vida, proposto por MacIntyre e seguido por Ricoeur.

Ricoeur ressalta, contudo, que não gostaria de identificar sem mais exame a posição de MacIntyre e a sua, e destaca alguns pontos que merecem atenção. O primeiro diz

respeito à relação entre as ficções literárias e as histórias reais contadas, na medida em que Ricoeur leva tão a sério a ruptura operada pela entrada da narrativa no campo da ficção que ele mesmo reconhece como sendo “um problema bem espinhoso fazer literatura e vida unir-se de novo por *intermédio* da leitura” (RICOEUR, 2014, p. 169).

Outro ponto diz respeito à noção de começo e fim no plano da forma narrativa que se desejaria semelhante na ficção e na vida. No plano da ficção, nem o começo, nem o fim são necessariamente os dos acontecimentos narrados, mas os da própria forma narrativa. Contudo, nada na vida real tem valor de começo narrativo: a memória perde-se nas brumas da primeira infância, o ato pelo qual fui concebido pertence a histórias de outros (no caso, meus pais), minha própria morte será um fim narrado na narrativa daqueles que sobreviverem a mim. A essa dificuldade fundamental Ricoeur acrescenta mais uma, qual seja, “sobre o percurso conhecido de minha vida, posso traçar várias histórias, uma vez que a cada uma falta o critério de conclusão” (RICOEUR, 2014, p. 171). A dificuldade de fundo que Ricoeur quer apontar é o fato de que, enquanto cada romance expõe um mundo textual que lhe é próprio, sem que na maioria das vezes seja possível relacionar os enredos de várias obras, “as histórias vividas por uns estão intrincadas nas histórias dos outros” (RICOEUR, 2014, p. 171).

Ricoeur se propõe, portanto, a oferecer uma concepção de identidade pessoal como identidade narrativa mais abrangente, decorrente de uma demanda da fenomenologia, que consiste na confusão mencionada acima pelo próprio filósofo entre a identidade de si (*ipseidade*) e a identidade das coisas substanciais (*mesmidade*). Nesse sentido, “a identidade pessoal como identidade narrativa leva em conta os aspectos de variabilidade e diversidade, que caracterizam a identidade-ipseidade, frente à permanência no tempo como algo substancial e imutável” (NASCIMENTO, 2011, p. 51). Com isso, Ricoeur parece oferecer elementos mais robustos para lidar com a questão da identidade pessoal, especialmente a ideia de refiguração da vida pela ficção através da união entre a ação e seu agente, embora ele mesmo reconheça que tenha que enfrentar uma dificuldade a mais que MacIntyre não conhece, qual seja, como as explicações éticas contribuem para o autoexame na vida real.

Referências

CARNEIRO, José Vanderlei. Da narrativa do sujeito à identidade narrativa: uma hermenêutica do sujeito capaz no pensamento de Ricoeur. In: Organizadores Adriano Correia... [et al.]. *Fenomenologia e hermenêutica*. São Paulo: ANPOF, p. 340-355, 2017.

MacINTYRE, Alasdair. *After virtue*. A study in moral theory. 3. ed. London: Duckworth, 2007.

_____. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.

_____. How can we learn what *Veritatis Splendor* has to teach? *The Thomist*, v. 58, p. 171-195, 1994.

_____. *Three rival versions of moral inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London: Duckworth, 1990.

_____. What is a body human? In: *The tasks of philosophy: selected essays*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

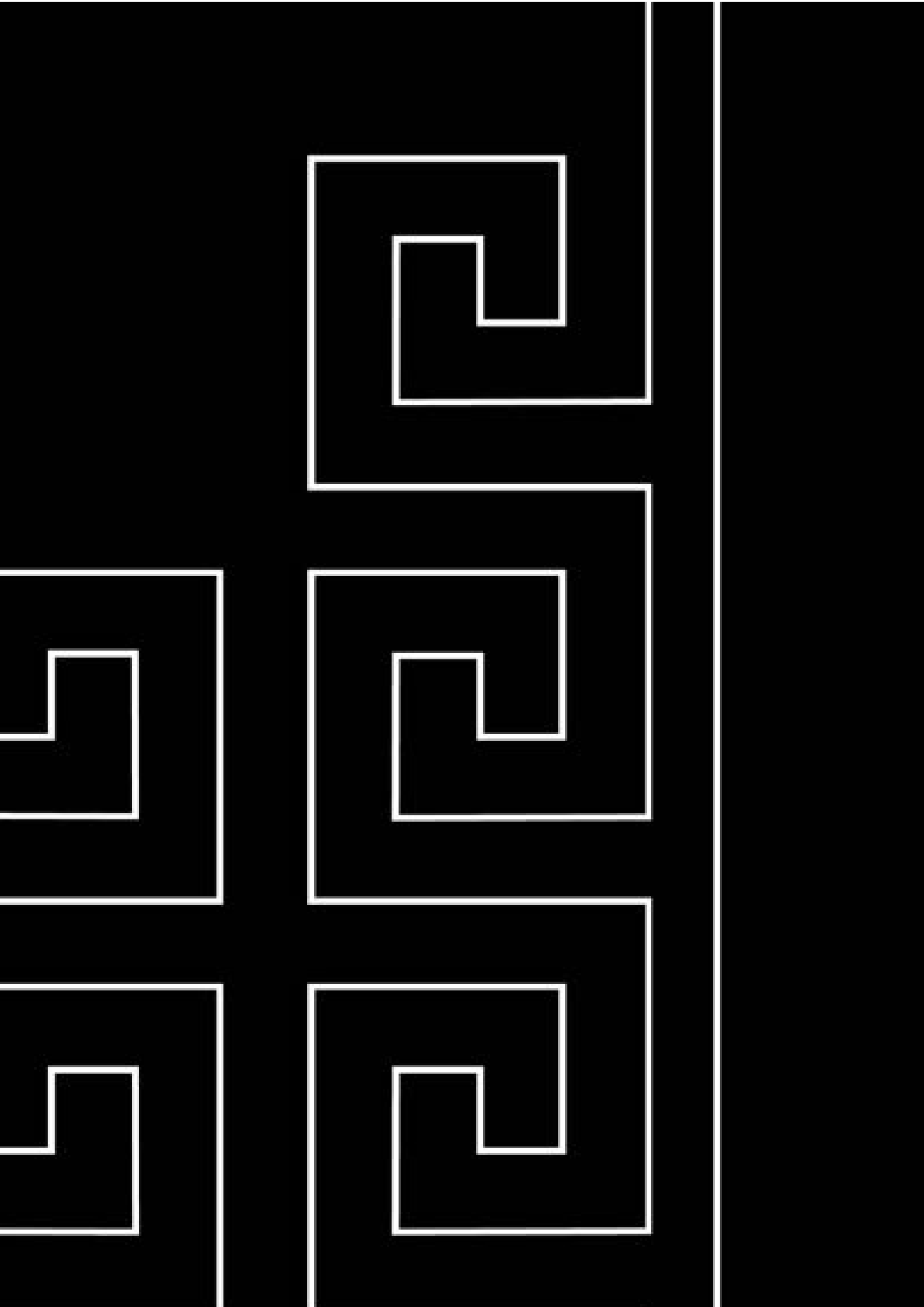
NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Identidade pessoal e ética em Paul Ricoeur da identidade narrativa à promessa e à responsabilidade. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, v. 2, n° 2, p. 48-62, 2011.

_____. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Rio Grande do Sul. 2009.

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

_____. *Tempo e narrativa*. Tomo 3 – O tempo narrado. Tradução de Claudia Berliner. Revisão da tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SOUSA, José Elielton de. Considerações sobre o conceito de identidade pessoal em Alasdair MacIntyre. In: Organizadores Adriano Correia... [et al.]. *Fenomenologia e hermenêutica*. São Paulo: ANPOF, p. 399-415, 2017.



ANTROPOLOGIA COMO PROBLEMA HERMENÊUTICO NO CONCEITO RICOERIANO DE “HOMEM CAPAZ”¹

José Vanderlei Carneiro²

Myria Fernanda Nunes Araújo³

Introdução

Na obra *O si-mesmo como outro*, assim como, no *Percurso do reconhecimento*, encontramos elaborações fundamentais em torno de uma hermenêutica do si, do sujeito falante que se reconhece como enunciador, além de uma orientação antropológica do agir do homem, uma filosofia da ação constitutiva da compreensão do sujeito capaz, referente às implicações da forma modal do *eu posso*.

É por meio de uma reflexão sobre as capacidades que conjuntamente esboçam o retrato do homem capaz que procuro responder a esse desafio. [...] A série das figuras mais notáveis do “Eu posso” constitui a meus olhos a espinha dorsal de uma análise reflexiva, na qual o “eu posso”, considerando na variedade de seus usos, daria uma maior amplitude à ideia de ação que foi primeiramente tematizada pelos gregos (RICOEUR, 2006, p. 107).

¹ Artigo extraído do trabalho de dissertação da mestra Myria Fernanda Nunes Araújo sob a orientação do prof. Dr. José Vanderlei Carneiro, na Universidade Federal do Piauí.

² Doutor em Linguística pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI).

³ Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI).

A fórmula supracitada explicita o movimento de sentido entre hermenêutica e hermenêutica da ação. O discurso da ação explicitado pela descrição das frases de ação, nas expressões verbais do sujeito “capaz de falar”, “capaz de agir”, “capaz de narrar” e capaz de imputar-se moralmente, estabelece uma relação de grande complexidade na aplicação das análises já clássicas da referência identificadora e dos atos de discurso. Mas se tratando de ação no termo da nossa leitura ricoeuriana, ação como conexão ação/ agente, a simples aplicação da análise linguística não dá conta, talvez, do essencial da ligação constituída pela original relação entre a ação e seu agente.

A antropologia como problema hermenêutico relacionado à compreensão de um conceito primordial do filósofo francês, a saber, o “homem capaz”, será desenvolvido a respeito dos seus aspectos constituintes, levando em conta as capacidades do sujeito: fala, ação, narração e a obrigação moral.

Do conceito de “homem capaz”

Esta compreensão conceitual é desenvolvida pelo filósofo francês, a partir de quatro interpelações retóricas: quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral da imputação? O estudo da linguagem é tomado como propiciador da definição de sujeito, visto que possibilita o pensamento, a interpretação e se refere ao mundo, atravessando a hermenêutica da ação pelo desvio da filosofia analítica para se ter uma hermenêutica caracterizada pelo estatuto do conceito do homem capaz.

O sujeito capaz de falar

Ao tentar responder à pergunta sobre *quem fala?* Ricoeur indica ao sujeito uma direção à enunciação, na qual tem por base a teoria dos atos de fala. Isto diz respeito à concepção pragmática moderna do discurso ou a capacidade pelo poder dizer. Esse fazer algo ao dizer tem no ato ilocucionário a exigência da correlação, pois a fala é destinada a alguém ao passo que também demonstra “quem fala”. Temos, portanto, na filosofia da linguagem, a passagem da semântica para pragmática.

A análise dos atos de discurso mostra que a enunciação é igual a interlocução. Nesse ponto, “essa circularidade de intenções exige que sejam postas no mesmo plano a reflexividade da enunciação e a alteridade implicada na estrutura dialógica da troca de intenções” (RICOEUR, 2014, p. 24). Em vista disso, a interlocução se vincula a questão do reconhecimento, quando a reflexividade se associa à alteridade. Ricoeur diz ser necessário concentrar as duas vias da filosofia da linguagem, a saber, a referência identificadora e a da reflexividade, as quais não são compatíveis, mas para se chegar a uma resolução do impasse entre elas, o autor propõe uma possível integração dessas vias, sendo possível interrogar-se sobre um modo de ser que considere uma dupla identificação, como sujeito objetivo e reflexivo.

Para o terreno da análise conceitual, ou como chamou Ricoeur, para o impressionismo conceitual, a análise conceitual da intenção deveria levar do par *o quê-por quê?* à pergunta *quem?* Mas, pelo contrário, a análise conceitual se distancia da fenomenologia ao não entender intenção como testemunho da transcendência para si mesma de uma consciência, pois não entende a intenção como intencionalidade no sentido de Husserl. Acontece que para uma análise conceitual que só admita um critério linguístico público, a intenção-de vale apenas a título de declaração de intenção.

A preocupação de Ricoeur com a articulação da intenção recorre a análise conceitual de E. Anscombe, a qual se remete em vários momentos de sua investigação. Explora o uso comum da língua, distinguindo três empregos do termo intenção, quais sejam: ter feito ou fazer alguma coisa intencionalmente; agir com certa intenção; ter a intenção-de. Sendo o último emprego o único que faz menção explícita ao futuro.

Na apreciação de nosso autor, Anscombe não conseguiu esclarecer com detalhes o terceiro emprego do termo intenção, pois como já foi dito não se deu muita atenção a perspectiva fenomenológica, sendo esse importante ponto, o da *intenção-de* recusado como primeiro aspecto de investigação. Se a atribuição da ação ao agente cria um problema de veracidade, essa problemática diz respeito a uma problemática mais geral da atestação, a qual é adequada a questão da ipseidade. “O sujeito se fundamenta numa atestação. A atestação é o modo alético ou veritativo apropriado à hermenêutica do si que renuncia à pretensão de uma fundamentação última do saber, a uma certeza primeira” (PIVA, 1999, 210).

A análise conceitual da compreensão tem propósito de atestação; é que a mesma se configura no pano de fundo que caracteriza a existência da ipseidade, uma vez que o centro gerador de conflitos é a existência na ipseidade a atestação verdade do si.

Nas trilhas das análises de E. Anscombe, Ricoeur percebeu que o critério de verdade oportuno à descrição acaba mascarando o registro da atestação, a qual é conquistada no contexto da identidade narrativa, por uma declaração de intenção, em certo sentido, uma declaração de si.

Há um momento, como reconhece a própria Anscombe, em que um único homem pode dizer qual é sua intenção. Mas esse dizer é da ordem da confissão: expressão do testemunho interior comunicado, a confissão é aceita ou não. Mas nunca é o equivalente de uma descrição pública; é uma confissão compartilhada. O que Anscombe chama de conhecimento sem observação, a meu ver e contrariando a autora, é da alçada desse registro da atestação. (RICOEUR, 2014, p. 60).

Nessa esteira argumentativa, o que nosso autor procurou destacar é que mesmo com a tentativa de fazer da ação uma espécie de subclasse de acontecimentos, camuflando seu agente, o *quem fala*, ou seja, o locutor/agente atesta com a intenção-de a si mesmo.

Esse conjunto de referências, que nos dá uma perspectiva da ontologia do acontecimento impessoal pela análise conceitual de E. Anscombe, também encontra na teoria de Donald Davidson especial vigor. Na leitura de Ricoeur, esse autor ressalta o caráter teleológico que faz a distinção entre a ação e todos os outros acontecimentos, mediante uma concepção causal da explicação. Paul Ricoeur, para elucidar de que forma a explicação teleológica também colabora para ocultar a problemática do agente enquanto possuidor de sua ação, se inclina a analisar os escritos de Davidson.

Deste trabalho, nosso autor apresenta evidências do efeito de ocultação da análise lógica das frases de ação realizadas por Davidson, tais como: a tentativa de associar à descrição da ação em termos de intenção à explicação causal; tratar a intenção como advérbio de ação subordinando a descrição da ação como acontecimento; a tese de que os acontecimentos, incluindo as ações, requerem o título de entidades primitivas, tanto quanto as substâncias.

Ricoeur questiona cada um desses pontos mencionados e assim introduz a questão do modo de ser do agente em outra base, contraditando a análise da forma lógica das frases de ação.

A pergunta feita é a seguinte: uma ontologia dos acontecimentos, baseada na espécie de análise lógica das frases de ação, realizada com o rigor e a sutileza de que devemos creditar Davidson, não estará condenada a ocultar a problemática do agente enquanto *possuidor* de sua ação? Um indício desse efeito de ocultação é dado pela própria discussão à qual se aludiu, referente à identidade entre acontecimentos. Do início ao fim, trata-se apenas da identidade no sentido *idem*, e não da identidade no sentido de *ipse*, que seria a de um si-mesmo (RICOEUR, 2014, p. 76).

Como saída para tal questão, Ricoeur reconhece tratar-se de uma ontologia *outra*, ainda que não desmerecendo a importância dessa abordagem característica da filosofia analítica em seu próprio campo. Contudo, a verdadeira natureza dessa ontologia “outra” pertenceria por direito à problemática da ipseidade, a qual se refere a uma ontologia que compreende o ser em projeto. Essa definição reitera a posição de nosso autor pela obediência à regra fundamental do desvio da reflexão pela análise, nesse ponto, referente as proposições discursivas em relação ao locutor que se autodesigna proferindo-a.

O sujeito capaz de agir

Sobre a pergunta *quem age?* versa sobretudo uma filosofia da ação, tendo esta interrogação relação intrínseca com a primeira, visto que é por meio de atos de fala que o agente da ação se institui como aquele que age. Nesse sentido ação e agente pertencem ao mesmo esquema conceitual. Para Ricoeur *quem age?* é acentuado nas frases de ação em relação a posição do agente capaz de fazer.

Contudo, a dicotomia teórica que separou a pergunta quem? Em benefício do par *o quê-por quê?* foi a atração exercida sobre a análise lógica das frases de ação por uma ontologia do acontecimento, causando um afastamento dessa questão. Ricoeur se pergunta se é possível retornar ao eixo da questão, isto é, à pergunta *quem?*, fundamentando-se mais numa pragmática do discurso?

Ricoeur percebe que esse problema não é novo e que essa dificuldade já havia sido enfrentada por Aristóteles, mesmo sem os recursos analíticos pelos quais atualmente dispunha. “Aristóteles dá a entender que a ação depende do agente, num sentido específico da relação de dependência, mas sem tratar tematicamente dessa relação” (RICOEUR, 2014, p.80). Aristóteles dedicar-se-á a verificar a pertinência das escolhas linguísticas feitas por oradores, magistrados ou por usuários da linguagem ordinária.

Começando pelas ações executadas contra-a-vontade, caracterizadas pela coerção ou pela ignorância, Aristóteles declara: “É feito por coerção tudo o que tem princípio fora [de nós], ou seja, um princípio no qual não há participação alguma de quem age ou de quem padece” (III, 1, 1110 a 1-3). Em contrapartida, “o princípio que [nas ações executadas de-vontade-própria] move as partes instrumentais de seu corpo reside nele [en autô] e as coisas cujo princípio está no próprio homem [en autô] depende dele [ep’autô] fazer ou não fazer” (III, 1, 1110 a 15-8) (RICOEUR, 2014, p. 82).

Essa verificação aristotélica por sua análise linguística e conceitual do “contra-vontade” e do “por-vontade-própria” demonstra a possibilidade de dar ênfase à combinação entre a noção de princípio e um pronome que responde à pergunta *quem?* A investigação se aprofunda ainda mais quando, na classe dos atos executados contra a vontade ou por vontade própria, essa variação tem como efeito o deslocamento da noção de princípio do plano físico para o plano ético, uma vez que tanto no plano físico quanto no plano ético, a noção de princípio pode ser considerada, pois em ambas refere-se ao devir, movimento, mudança. Contudo, a noção de princípio não é suficiente para especificar a ligação entre ação e agente.

Na leitura de Paul Ricoeur, mesmo este sendo um problema antigo, também é um problema novo, melhor dizendo, faz parte de um ponto valioso da análise de Strawson. Para melhor proceder nessa análise, o filósofo francês retoma a análise de Strawson a respeito do fenômeno de linguagem que será denominado de adscrição. Antes, porém, faz uso da explicação significativa do termo adscrição nas palavras de Aristóteles: “Adscrição consiste precisamente na reapropriação, por parte do agente, de sua própria deliberação: decidir-se é definir o debate tornando sua uma das opções consideradas” (RICOEUR, 2014, p. 88).

Para a teoria moderna da ação a adscrição tem um significado distinto da atribuição e essa distinção carrega características que remetem a Aristóteles. Segundo Ricoeur, quando Strawson diz em sua obra *Individuals* que os caracteres psíquicos e físicos pertencem à pessoa, que essa pessoa os possui, sendo assim, esses lhes são próprios, tem-se uma abertura para o uso dos adjetivos e pronomes possessivos, a exemplo, o meu, teu, seu/sua, etc. Isso implica admitir que a adscrição remete todos os termos da rede conceitual da ação a seu eixo, a saber, a pergunta *quem?*

Entendamos que na visão de Ricoeur, em todas as suas formas, ou seja, não só na tônica aristotélica das disposições ou natureza de nosso caráter, mas também com base na teoria dos particulares básicos de Strawson, a adscrição de uma ação a um agente faz emergir no uso da língua ao seu eixo *quem?*

O termo adscrição revela o “poder fazer” quando o sujeito que realiza a ação denota a si mesmo como aquele que fez a ação em questão. Contudo, esse raciocínio não está negando a causalidade, já que é evidente que há coisas que seguem um ritmo causal e natural, mas atenta-se para as coisas que estão em nosso poder fazer e que não podem ser absorvidas por essa “espontaneidade das causas”.

No entanto, existe uma grande contradição ou como disse nosso autor, existem aporias da adscrição. Acontece quando se observa com mais aprofundamento e, assim, distancia-se das generalidades referentes à relação de intersignificação, a qual interligam todos os termos da rede as indagações sobre a ação.

O problema é que essa correspondência desponta a operação inversa da adscrição, a saber, mantém em suspenso a atribuição a alguém e, em certo sentido, é como uma reserva de atribuição. Para essa primeira aporia, o desenlace apresentado por nosso autor é que, nessas condições, é necessário que um agente possa se autodesignar, do mesmo modo é conveniente que ele tenha um *outro* existente e efetivo a quem a mesma atribuição seja feita de modo apropriado. Portanto, em resposta ao problema, é fundamental sair da semântica da ação e adentrar numa pragmática “que leve em conta as proposições cuja significação varia com a posição do sujeito falante e, nessa mesma medida, implique uma situação de interlocução que ponha face a face um “eu” e um “tu”. (RICOEUR, 2014, p. 92).

O que ocorria antes com as perguntas *o quê?* e *por quê?*, conforme vimos no estudo anterior, era que a relação entre ação e acontecimento no nível do *o que?* concerne que dizer o que é uma ação é dizer por que ela é executada. Quanto à intenção, se referia a intenção-com-a-qual, dessa forma, moderando a intenção-de para qual a direção para o futuro é fortemente marcada. A compreensão de tal modo também é verificável, mas Ricoeur entende que essa é feita de maneira limitada, uma vez que a semântica da ação se limita por princípio a descrever e analisar os discursos nos quais o homem diz o seu fazer, suprimindo qualquer atitude prescritiva, isto é, regulamentado em termos de permitido e proibido. Porquanto, o agente da ação estará longe de poder igualar-se a um si-mesmo, responsável por suas ações e palavras.

É precisamente essa preocupação que diz respeito a segunda aporia própria a adscrição, essa, relativamente ao estatuto da adscrição em relação à descrição. “Se adscreever não é descrever, não será em virtude de certa afinidade com prescrever, afinidade esta que falta esclarecer? Ora, prescrever aplica-se simultaneamente a agentes e a ações” (RICOEUR, 2014, p. 93).

Segundo Ricoeur, a completa separação entre adscreever e descrever vem da consequente aproximação entre imputação e atribuição de direitos que são interpretados pelas afirmações da linguagem ordinária. Embora comparando adscrição e imputação moral e jurídica, encontra-se uma separação entre a adscrição no sentido moral e a atribuição no sentido lógico, respectivamente, alusivos ao sentido das palavras possuir e pertencer.

Assim, aquele que age é possuidor das ações, do mesmo modo, pertence a alguém escolher fazer isso em vez daquilo. Nesse ponto, nosso autor reitera que de qualquer modo é preciso declarar que a ação depende do agente para que esta seja passível de reprovação e de louvor. Isso demonstra, em certa medida, um ato fundamental já dito por Aristóteles, a saber, a escolha preferencial, e através dela o poder de agir.

É nesse contexto que se ensejou a terceira aporia da adscrição, suscitada pela noção de poder de agir. Tratar dessa aporia é uma operação muito complexa, dada o nível reflexivo e crítico que essa terceira aporia carrega, ainda assim tentaremos expor os principais pontos da análise ricoeuriana nesse segmento da investigação sobre o “eu posso”. A dificuldade aqui é que a noção de poder-fazer se correlaciona a ideia de causalidade eficiente e Ricoeur

se preocupa em esclarecer que restabelecer a causalidade eficiente em benefício da adscrição não é um argumento preguiçoso, mesmo sendo considerado o poder de agir como um fato primitivo.

Ricoeur não rejeita a noção de fato primitivo, mas só o considera em outro estágio de sua investigação. Um fato primitivo só se pode identificar considerando uma dialética ou um trabalho intelectual com debates de argumentos, os quais defendem, cada um, o seu rigor e comprovação.

Neste estudo, Ricoeur se remete ao argumento correspondente à noção kantiana de espontaneidade absoluta. Assim, “o que Kant chama de “espontaneidade absoluta das causas”, que ele define pela capacidade de começar por *si mesmo* [*von selbst*] uma série de fenômenos que se desenrolará segundo leis da natureza” (RICOEUR, 2014, p. 98), pode também ser compreendido na definição de A. Danto sobre “ações básicas”. A esse respeito:

São ações que não exigem nenhuma outra ação intermediária que seria preciso ter executado para (*in order to*) poder fazer isto ou aquilo. Eliminando, assim, na definição de ação básica, a cláusula “de modo que”, revela-se uma espécie de causalidade que se define por si mesma. São básicas aquelas nossas ações pertencentes ao repertório daquilo que cada um sabe como fazer, sem recorrer a uma ação mediata de ordem instrumental ou estratégica que teria sido preciso aprender previamente. Nesse sentido, o conceito de ação básica designa um fato primitivo (RICOEUR, 2014, p. 98, 99).

Essa noção de “ações básicas”, segundo o filósofo francês, da qual se estabelece como um fato primitivo está em concordância ao que na teoria analítica da ação, corresponde a noção kantiana de espontaneidade absoluta. O conceito primitivo de ação básica é como uma espécie de evidência para a lógica do raciocínio prático. A observação feita por Ricoeur é a de que a teoria da ação não poderia ignorar o caráter antitético da noção de começo de que fala Kant, que funciona como uma função de integração do começo em relação à determinada série de causas.

Seguindo os passos de Ricoeur, o poder de agir faz do agente uma causa parcial e concorrente na composição das causalidades. E nesse propósito, percebemos que dessa estrutura introduz-se uma noção mista para uma composição causal, segundo a necessidade de proceder a uma união em relação às indagações referentes a ação, quais sejam, o *quem?*

ao *o quê?* e ao *por quê?*, isso em razão da estrutura de intersignificação da rede conceitual da ação.

O ponto fundamental que nos permitiu essa linha argumentativa foi a apuração de que o poder de agir equivale exatamente na ligação entre o caráter terminável da procura pelo agente e o caráter interminável da busca dos motivos. Diante do que expusemos, depreende-se que o poder de agir desempenha autoridade sobre o movimento da natureza “exterior”, já o curso de motivação está atrelado predominantemente ao plano dos “fatos mentais”. É importante destacar que os dois componentes, apesar de distintos, mantêm-se intrincados.

O discurso sobre a fenomenologia do “eu posso” empenha-se na investigação acerca da relação entre a ação e seu agente. Foi precisamente a capacidade de agir através dos elos concretos dessa fenomenologia, buscando determinações mais ricas da ipseidade do si, assim como, que possibilitou a procura pelo afastamento do ponto de vista estritamente linguístico.

Precisamos salientar que a propósito da teoria da ação, mesmo com sua vinculação de início em relação à teoria da linguagem, constitui-se uma disciplina autônoma, dada as características próprias do agir humano que estabelece uma ligação entre o agir e seu agente, especificando, desse modo, um si. Essa discussão abre caminho ao estudo referente à dimensão temporal tanto do si quanto da ação, sendo este, a terceira interrogação.

O sujeito capaz de narrar

Na terceira pergunta constituinte da forma modal “eu posso” indica o poder narrar da análise do *si* narrado, na medida em que ao enunciar as condições do agir humano a antropologia ricœuriana assinala nas possibilidades do homem, encarando a sua vida como uma narração, melhor dizendo, na noção de identidade narrativa, o poder narrar e narrar-se.

Nessa linha interpretativa, verifica-se que na noção narrativa se encontra a problemática da identidade pessoal que se revela através da dialética entre a mesmidade e a ipseidade. Desse modo, a distinção ricœuriana de mesmidade e ipseidade nos oferece uma

oportunidade inestimável para uma representação da verdadeira natureza da identidade narrativa.

Nosso autor se dedica e desenvolve sua investigação em relação à teoria narrativa na obra *O si-mesmo como outro*, numa perspectiva diferente da escalada feita em *Tempo e narrativa*. Naquele Ricoeur empreende uma reflexão a respeito da dimensão temporal e sua contribuição para a constituição do si e, nesse seguimento, trabalha a dialética entre ipseidade e mesmidade desenvolvendo sua vinculação com a narratologia.

O filósofo francês propõe o termo *identidade narrativa* para tratar a problemática do narrar e narrar-se e coloca como decisiva a questão temporal tanto do si como da ação, devendo-se considerar o modelo específico de conexão entre acontecimentos que possibilita associar permanência à diversidade ou instabilidade. Esse processo de identificação pessoal, considerado em sua duração, firma a ideia de identidade narrativa como configuração de uma estrutura dinâmica de *concordância discordante*, na medida em que concilia categorias contrárias como identidade e diversidade. De acordo com Ricoeur:

A dialética consiste em que, segundo a linha de concordância, a personagem haure singularidade da unidade de sua vida considerada como a totalidade temporal, também singular, que a distingue de qualquer outra. Segundo a linha de discordância, essa totalidade temporal é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que a pontuam (encontros, acidentes etc.); a síntese concordante-discordante faz que a contingência do acontecimento contribua para a necessidade de algum modo retroativa da história de uma vida, à qual se iguala a identidade da personagem (2014, p. 154, 155).

Diante disso, o sujeito na condição de personagem de narrativa, não está deslocado de suas experiências, pelo contrário, ele comunica o aspecto dessa identidade dinâmica por meio da história narrada. Nesse entendimento, não há como compreender a identidade pessoal sem o auxílio da narração, pois o sujeito tem a possibilidade de construir sua própria narrativa, contendo a identidade narrativa uma função mediadora entre os dois usos principais do conceito de identidade, a mesmidade e a ipseidade. A mediação narrativa ressalta o importante caráter do conhecimento de si próprio, isto é, uma mediação interpretativa de nós mesmos, através do uso de uma linguagem narrativa.

Podemos dizer que a teoria narrativa da identidade pessoal possui em seu cerne a equivalência com uma história de uma vida, pois é nas experiências de uma vida que se fomenta a matéria-prima, a partir da qual se constitui a significação histórica. É também nessa perspectiva que a identidade narrativa também pode ser denominada de identidade da *personagem*.

Estabelecendo uma distinção entre o ato de viver e o de narrar, embora nenhum dos termos guarde qualquer autonomia, uma vez que o ato de narrar, como ato linguístico, portanto de atribuição de significados, é parte constitutiva da experiência humana. Por essa via, abre-se lugar para o que Ricoeur chama de experiência fenomenológica e experiência hermenêutica: a primeira referida à dimensão de concretude e empiria, ligada a percepção, e a segunda ligada à questão da busca de apreender os sentidos dos fenômenos na sua historicidade, sendo, portanto um nível mais alto de elaboração e de inteligibilidade do acontecer (BARBOSA, 1997, p. 294).

É por esse prisma interpretativo que Ricoeur salienta que a identidade da personagem se constrói em ligação com a do enredo. Essa ligação será explicitada começando pela compreensão de identidade no âmbito da composição do enredo. Ricoeur estabelece como característica a curiosa dinâmica entre a exigência de concordância e a admissão de discordância. “Existem, naturalmente, diferenças significativas nestes vários modos de articular concordância e discordância” (BARONI, 2013, p. 28). A concordância pode ser considerada “princípio de ordem que preside aquilo que Aristóteles chama de ‘organização dos fatos’. Por discordância entendo os reveses que fazem do enredo uma transformação regrada, de uma situação inicial até uma situação final” (RICOEUR, 2014, p. 147).

Dessa relação entre concordância e discordância, surge a necessidade de uma mediação ou, como chama nosso autor, uma síntese do heterogêneo, tendo sentido quando se revela na *configuração* narrativa, a qual estabelece uma composição das diversas mediações que o enredo opera; é algo como uma conexão aludida por uma descrição impessoal. A ideia de acontecimento narrativo, atrelado à operação de configuração, demarca o paradoxo da composição do enredo, pois ocorre uma inversão do efeito de contingência para o efeito de necessidade.

Para podermos realizar de maneira satisfatória essa interpretação, na perspectiva do pensamento ricoeuriano, a respeito desse paradoxo o autor esclarece que o referido assume o sentido daquilo que poderia ter acontecido de outra maneira ou mesmo não ter ocorrido, transmutando-se no efeito de necessidade exercido pelo poder de unificação do ato configurante. Trata-se, portanto, um movimento que acaba por, inesperadamente, interromper as expectativas criadas pelo curso anterior dos acontecimentos, tornando-se parte integrante da história, dada a necessidade exigida pela totalidade temporal implica necessariamente a narrativa.

Essa necessidade pode se estender à explanação, para melhor entendimento desse panorama teórico, do conceito de *inteligência narrativa*, o qual é definido por uma hermenêutica da narração como a capacidade do homem de poder seguir uma história, no sentido de acompanhá-la passo a passo, constatando uma contingência e, de certa forma, se antecipando na captura do desfecho desta história. “Ricoeur retoma de Aristóteles a ideia da narração (le récit) como estruturação e agenciamento das ações praticadas de modo a constituir uma história narrada” (NASCIMENTO, 2018, p. 20).

Nessas condições, a investigação é transferida da ação à personagem e, por isso mesmo, a análise se direciona decisivamente a concepção narrativa da identidade pessoal. A categoria narrativa da personagem, segundo Ricoeur, assumiu o mesmo papel que a inteligência narrativa do enredo. Nesse sentido, o filósofo francês faz a seguinte avaliação acerca da categoria da personagem:

A questão então é saber com o que a categoria narrativa da personagem contribui para a discussão da identidade pessoal. A tese aqui defendida será de que a identidade da personagem é compreendida por transferência para ela da operação de composição do enredo antes aplicada à ação narrada; a personagem, digamos, é composta em enredo (RICOEUR, 2014, p. 149).

A investigação sobre inteligência narrativa segue em torno da percepção de como a teoria narrativa explica a correlação entre ação ou enredo e personagem. A resposta dada por Ricoeur é que essa correlação entre história narrada e personagem já havia sido

articulada e pensada pelos exames aristotélicos de sua *Poética*⁴. Identidade narrativa é, nesse aspecto, a correlação entre história narrada, que carrega elementos internos de articulação e completude, bem como, caracteres de unidade, os quais compõe o enredo, isto é, a própria história.

Nesta análise, Ricoeur faz uma explanação, na obra *Percurso do reconhecimento*, de como se edificou na narratologia contemporânea, com base no esquema exposto na *Poética* de Aristóteles, a noção de “pôr em intriga” cujo visava é a “representação” da ação (CARNEIRO, 2013, p.72, 73).

Desse modo, sendo a intriga uma implicação importante para a edificação de uma narratologia, nela se encontra a possibilidade de compreender as narrativas literárias como formas de constituição do sujeito. Ela se estende a todas as categorias narrativas, seja da ação ou do personagem (aquele que faz a ação na narrativa), haja vista que tanto os segmentos recorrentes da ação quanto o das personagens dependem da mesma inteligência narrativa que a intriga correlaciona na própria narrativa (CARNEIRO, 2017).

É exatamente essa dialética constitutiva da narrativa da ação e do sujeito, do eu/outro, do si-mesmo que, nosso autor, investiga fenomenologicamente as capacidades⁵ do ser. Trazendo à discussão a relação entre a experiência humana e o ato de narrar e considerando a complexidade e pluralidade da vida, que apontaremos para a articulação que a teoria narrativa alude entre teoria da ação e teoria ética. Uma passagem preparatória para essa discussão é a apresentação do modo de conexão lógico pertinente ao campo prático que lançará luz ao estudo da moral.

É nesse ponto que se mostra o grau específico das práticas baseadas em ações em que seu agente leve em conta a ação de outrem. O campo prático aparece assim como

⁴ Raphaël Baroni diz o seguinte sobre o que Ricoeur articulou a respeito da mimese em sua obra *Tempo e narrativa*, “Ricoeur postula que as tramas das narrativas literárias ou históricas corresponderiam à criação poética de uma forma inédita, pela qual uma experiência de outro modo inexprimível poderia ser dada à linguagem. Dessa forma, Ricoeur coloca em relação dialética as *dificuldades* da mediação agostiniana sobre o tempo com a solução que seria representada pela poética aristotélica. Segundo tal ponto de vista, a unidade (*holos*) poeticamente construída da história (*mythos*) – à qual Ricoeur se refere como um processo dinâmico de “*mise en intrigue*” dos acontecimentos – seria uma resposta poética a um problema existencial, que permaneceria insolúvel” (BARONI, 2013).

⁵ Sobre isso diz Salles: “Ricoeur resgata, ao seu modo, a existência de uma finalidade (*télos*) para as capacidades da pessoa capaz (*persona capax*), ao mesmo tempo que sugere a importância irredutível da experiência efetiva do poder-ser como atualização das capacidades humanas. A finalidade das capacidades, bem como a experiência efetiva do poder-ser são descobertas reflexiva e dialogicamente pelo sujeito na atualização dinâmica das suas capacidades de poder-agir, poder-fazer, poder-dizer, poder-designar, poder-narrar e poder-imputar. Uma tal atualização dinâmica pressupõe a mediação e o vínculo a um outro distinto do sujeito, do si-mesmo (*soi-même; oneself*)” (SALLES, 2014).

componente narrativo que explicita ao mesmo tempo a alteridade. A compreensão de Ricoeur da narrativa em seus traços constitutivos adentra no cerne da última pergunta do “eu posso” descrita como capacidade do sujeito de imputar-se a respeito do agir humano, isto é, a obrigação moral.

O sujeito capaz de imputação moral

Ao se fazer a pergunta “quem é capaz de imputar?” já se encontra requisitado o componente da imputabilidade. Mas o que essa palavra sugere? A ideia de uma responsabilidade, de tornar o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si mesmo.

Tornar-se responsável por uma ação é, igualmente, colocar sobre si a atribuição das consequências dessa ação. Nesse sentido, percebemos que as ações, particularmente aquelas consideradas danosas a alguém, pressupõem um conjunto de obrigações, já que assumimos as consequências no sentido de repará-las. Dessa forma, a análise adentra-se no limiar do sujeito de direito, para o qual se foi possível pensar uma doutrina moral:

Partamos dos predicados designados à própria ação sob o título da imputabilidade: são predicados ético-morais ligados seja à idéia 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 a forma de autodesignação que ela implica inclui e de algum modo recapitula as formas precedentes de *sui-référence* (RICOEUR, 2006, p. 119-120).

Diante das linhas traçadas por Ricoeur, nessa quarta questão relacionada ao homem capaz, utilizando-se do método de desvio da reflexão pela análise, que os predicados “bom” e “obrigatório” funcionarão como determinações éticas aplicadas a ação, mediando desse modo o caminho de retorno ao si-mesmo.

As questões relacionadas à imputação se faz necessário compreender como se dá, na estrutura das práticas, as relações específicas de significação e destacar o importante caráter de interação. Assim, é se referindo as unidades de ação, as quais comportam uma multiplicidade de relações de interação, que é possível pensar em levar em conta a conduta

dos outros agentes⁶. Esse caráter de interação se vincula à maioria das práticas e é explicitado apenas sob o aspecto pragmático, mesmo porque na teoria analítica da ação as frases de ação se encontram fora de seu ambiente social.

No plano da interação, bem como no plano da compreensão subjetiva, a teoria da ação se estende dos homens atuantes aos homens padecentes. Considerando as complexidades da ação, que dentre os inúmeros exemplos encontram-se também a omissão e a tolerância, estas são exemplos de atividades em que alguma coisa é feita a alguém por alguém. Esse pressuposto indica uma reflexão acerca do poder, isto é, “como algo exercido por alguém sobre alguém, e acerca da violência como destruição da capacidade de agir de um sujeito por outrem, levando [...] a ideia de justiça, como regra que tem em vista igualar pacientes e agentes da ação.” (RICOEUR, 2014, p. 166).

É através da deliberação do sujeito em interação com o outro, na dialética entre ipseidade e alteridade, que se expressam a dimensão ética, moral e política do sujeito. Ricoeur explica que a visada ética remeterá ao que ele denominará *a sollicitude*, enquanto na perspectiva moral, *respeito de si*. Enfatiza ainda o valor da estima a si mesmo em relação ao respeito a si mesmo, sendo o último um aspecto do primeiro sob o regime da norma. Nosso autor justifica sua posição argumentando que, em situações aporéticas em relação ao dever, a estima a si mesmo é fonte e recurso do respeito.

Dos componentes elencados por Ricoeur para elucidar a visada ética, o primeiro deles faz alusão ao que Aristóteles chama de “viver-bem”, “vida boa”, que segundo ele, está ancorado fundamentalmente na *práxis*. No entanto, nosso autor destaca algumas perplexidades ou dificuldades do texto de Aristóteles encontradas no livro III e IV⁷ da *Ética nicomequeia*, referente à validade da relação meio-fim. A crítica se concentra em dizer que o modelo meio-fim não abrange todo o campo da ação, mas apenas a *tékhnē*. Nesse sentido,

⁶ No intuito de compreender essas interações no nível das unidades de ação Ricoeur remete-se a Max Weber a respeito da definição do autor sobre ação e ação social e partindo disso discorre acerca das ações intencionais. Ricoeur diz que “As maneiras “externas”, “abertas” de levar em conta o comportamento dos outros agentes encontram-se nas interações que se escalonam do conflito à cooperação, passando pela competição” (RICOEUR, 2015, p. 165).

⁷ Segundo nosso autor: “A discordância consiste no seguinte: no livro III, tal como foi lembrado no quarto estudo, tudo assenta no elo entre escolha preferencial e deliberação. Ora, o mesmo livro propõe um modelo de deliberação que parece excluir esta da ordem dos fins. Essa limitação da deliberação aos meios é repetida três vezes: “deliberamos não sobre os próprios fins [observa-se o plural], mas sobre os meios de atingir os fins [tapros to télos]” (III, 5, 1112 b 12). Sem dúvida, entende-se que seja eliminado do campo da deliberação tudo o que escape a nosso poder: por um lado, as entidades eternas; por outro, todos os acontecimentos que não poderiam ser produzidos por nós. [...] Cada um, depois de estabelecer um fim, examina como e por qual meio o realizará, e a deliberação recairá na escolha do meio mais apropriado” (RICOEUR, 2014, p.188-189).

ao mesmo tempo em que considera esse modelo fundamentalmente instrumental, segue o estreito elo estabelecido por Aristóteles entre *phrónesis* e o homem da *phrónesis*, o *phrónimos*, compreendido como um modo de deliberação mais complexa, o de apreender a natureza da sabedoria prática.

Compreender o conceito de ação, elevado ao nível de práxis, consiste igualmente em estabelecer uma hierarquia a propósito das entidades práticas, assim nos conduziu a teoria narrativa. Por isso, em um primeiro passo foi possível incluir, ainda que em escalas diferentes, práticas e planos de vida pela previsão da unidade narrativa de uma vida. Na sequência, serão extraídas algumas implicações no sentido de pensar nessa mesma escala, só que do ponto de vista de sua integração ética sob a ideia de “vida boa” (cf. RICOEUR, 2014, p. 191,192).

Ricoeur nos mostra para a visão de “vida boa”, o exercício da reflexão sobre o movimento entre a interpretação da ação e a interpretação de si mesmo, que torna possível uma adequação entre o que julgamos, parecer o melhor para o conjunto de nossas vidas e as escolhas preferenciais as quais direcionam nossas práticas (cf. RICOEUR, 2014, p. 196.). No plano ético, a autointerpretação se converte em estima a si mesmo, uma vez que nosso conceito do si ganha consistência na relação entre interpretação do texto da ação e autointerpretação. Tal acepção incorre na adequação da interpretação, a qual diz respeito a um exercício do juízo, faz uso da *phrónesis* como convicção de bem julgar e bem agir. Assim, a visada da vida boa, que vimos refletir na estima a si mesmo, carrega a virtude de caráter político de uma pluralidade humana, tendo como perspectiva “*visar à verdadeira vida com e para o outro em instituições justas.*” (RICOEUR, 2014, p. 197).

Ao desenvolver sua afirmação da primazia da ética sobre a moral, Ricoeur destaca, por uma via reflexiva, a estrutura uniforme da estima a si mesmo. No entanto, ainda resta inclinar-se ao estudo a respeito de como submeter a visada ética à prova da norma. Nessa perspectiva, a visada da “vida boa” pela obrigação, a qual possui como elo central do discurso a *obrigação* e o *formalismo*, têm como estrutura complexa o respeito a si.

Ricoeur, mesmo reconhecendo certa continuidade entre o ponto de vista da moral e a perspectiva ética, aponta uma ruptura significativa à qual se estabelece por graus de cisão assumidos por uma moral da obrigação. Reporta-se ao aspecto coercitivo do dever, o qual determina a forma do imperativo assumida pela regra da universalização. Este

aspecto possui na relação entre comando e obediência um marco de distinção entre a norma moral e a visada ética. Contudo, o ponto efetivo da cisão, o qual evidencia Ricoeur, é transposto com a ideia de autolegislação ou autonomia⁸.

A partir da oposição entre autonomia e heteronomia se encontra o ápice do formalismo kantiano. O ponto aqui é que “quando a autonomia substitui a obediência ao outro pela obediência a si mesmo, a obediência perdeu qualquer caráter de dependência e de submissão” (RICOEUR, 2014, p. 236). Isso é o que provoca, para o sentido da nossa investigação, a autonomia do si.

Nosso autor entende que com o princípio da autonomia, Kant está se referindo a consciência que tomamos da capacidade autolegisladora do sujeito moral. Ricoeur considera que essa consciência é a ímpar via de contato que se pode ter mediante uma relação sintética, entre liberdade e lei, mas que isso, é a forma específica assumida pela atestação do *quem?* em sua dimensão moral. Analisar a doutrina da moralidade é do mesmo modo pensar sobre a manifestação do respeito. Para o filósofo francês

é no nível do princípio de autonomia, na nudez da relação entre liberdade e lei, quando as pessoas ainda não têm a prerrogativa de serem fins em si mesmas, que o respeito revela sua estranha natureza. Esta decorre do lugar do respeito, enquanto sentimento, entre os “*móveis da razão peura prática*” (*Analítica*, cap. III). O respeito é um móbil no sentido de que, nos moldes de uma afetação passivamente recebida, inclina a “fazer da lei uma máxima” (RICOEUR, 2014, p. 240, 241).

Contudo, Ricoeur amplia, em relação a Kant, o âmbito do problema a propósito do caráter de autoafirmação da autonomia, pois segundo ele, Kant não pensou na relação que teria com o caráter virtual de afetação pelo outro, enredado pelo estatuto do respeito enquanto móbil. As implicações que emergem do problema apresentado pelo respeito enquanto móbil é a inserção da passividade no cerne do princípio de autonomia.

Esse problema, como já foi dito, refere-se diretamente ao estatuto da autonomia, pois a propensão ao mal afeta o uso da liberdade, isto é, da qualidade de agir por dever, da capacidade de ser efetivamente autônomo. Assim, este problema está justamente

⁸ “Com a *autonomia*, a cisão, cujo destino acompanhamos de grau em grau, atinge a expressão mais radical: à autonomia opõe-se a *heteronomia* do arbítrio, em virtude do qual a vontade se impõe apenas “o preceito de obediência racional a uma lei patológica” (*Teorema IV*, trad. fr. Picavet, p. 33; cf. ed. Alquié [V, 28], p. 640). (RICOEUR, 2014, p. 236).

relacionado à liberdade que se encontra ameaçada na efetivação da capacidade do sujeito de imputar-se moralmente.

Considerações finais

Nosso esforço foi trabalhar formalmente a partir das obras *O si-mesmo como outro e Percorso do Reconhecimento* o conceito de *Homem Capaz* na ótica de uma antropologia como problema hermenêutico nos estudos ricoerianos. Para o filósofo francês um modo de indicar a orientação de sua antropologia é a exaltação sobre o poder de agir do homem, em recusa ao cárcere do homem em seu fracasso. Nessa concepção, a antropologia de Ricoeur é apreciadora de uma filosofia da ação que traz uma compreensão do humano capaz, concernente às implicações da fórmula “eu posso”.

A tentativa de captura da pergunta *quem?*, na perspectiva do pensamento ricoeuriano, funciona como alicerce do discurso e da ação, fazendo-se necessário compreender que essa é uma busca por um tratamento temático explícito da relação ação-agente na teoria da ação. Assim, a questão que norteou esse estudo foi voltada à pergunta “quem”? Com isso, tentamos demonstrar as linhas traçadas por Ricoeur na defesa do conceito de *Homem Capaz*. Tratou-se da análise das quatro perguntas correspondentes ao conceito em estudo, a saber, quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral da imputação?

Assim, buscou-se evidenciar, as reflexões ricoeurianas e as contribuições de seu pensar antropológico/filosófico e hermenêutico a propósito do homem que se constitui capaz, uma vez que, para o autor, compreender o sujeito perpassa pela compreensão de uma série de componentes ou eixos estruturantes, sejam eles linguísticos, pragmáticos, éticos, entre outros, que possibilitam um enriquecimento da interpretação a si mesmo, do outro e da vida que o cerca.

Referências

BARBOSA, Ivone Cordeiro. A experiência humana e o ato de narrar: Ricoeur e o lugar da interpretação. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 17, n. 33, p. 293 – 305, 1997.

BARONI, Raphaël. Aquilo que a intriga acresce ao tempo: uma releitura crítica de Tempo e Narrativa, de Paul Ricoeur. *Poétique. Niterói*, v. 27, n. 2, p. 11- 34, 2013.

CARNEIRO, José Vanderlei. *Hermenêutica e narratologia: por uma redefinição da narrativa à luz do pensamento contemporâneo*. Curitiba: CRV, 2017.

_____. Hermenêutica da narrativa de ficção: a intriga como mediação do sentido. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 4, n° 8, p. 72-102, 2013.

CUNHA, Wanderley Martins da. Da memória ameaçada pelo esquecimento ao “homem capaz” assombrado pela falibilidade: breve recapitulação de alguns aspectos da antropologia filosófica de Paul Ricoeur. *Sapere Aude*, v.4, n.8, p.169-188, 2013.

HENRIQUES, Fernanda. A ficção literária na perspectiva da identidade narrativa em Paul Ricoeur. *Prometeus*, v. 6, n. 12, p. 185 – 202, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

OLIVEIRA, Rita de Cássia. A hermenêutica do si: a compreensão do si como sujeito capaz em suas determinações ética e política. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 3, n° 6, p. 81 - 92, 2012.

PIVA, E. Antonio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, v. 26, n. 85, 1999.

RAPHAËL. Aquilo que a Intriga Acresce ao Tempo: uma releitura crítica de Tempo e Narrativa, de Paul Ricoeur. *Contracampo*, v. 27, n. 2, p. 10-34, 2013.

RIKOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Tradução de Nicolás Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

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

_____. *Do texto à ação*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

_____. *Escritos e conferências, 2: hermenêutica*. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: edições Loyola, 2011.

_____. *Escritos e conferências, 3: antropologia filosófica*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: edições Loyola, 2016.

_____. *O Discurso da Ação*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: edições 70, 2002.

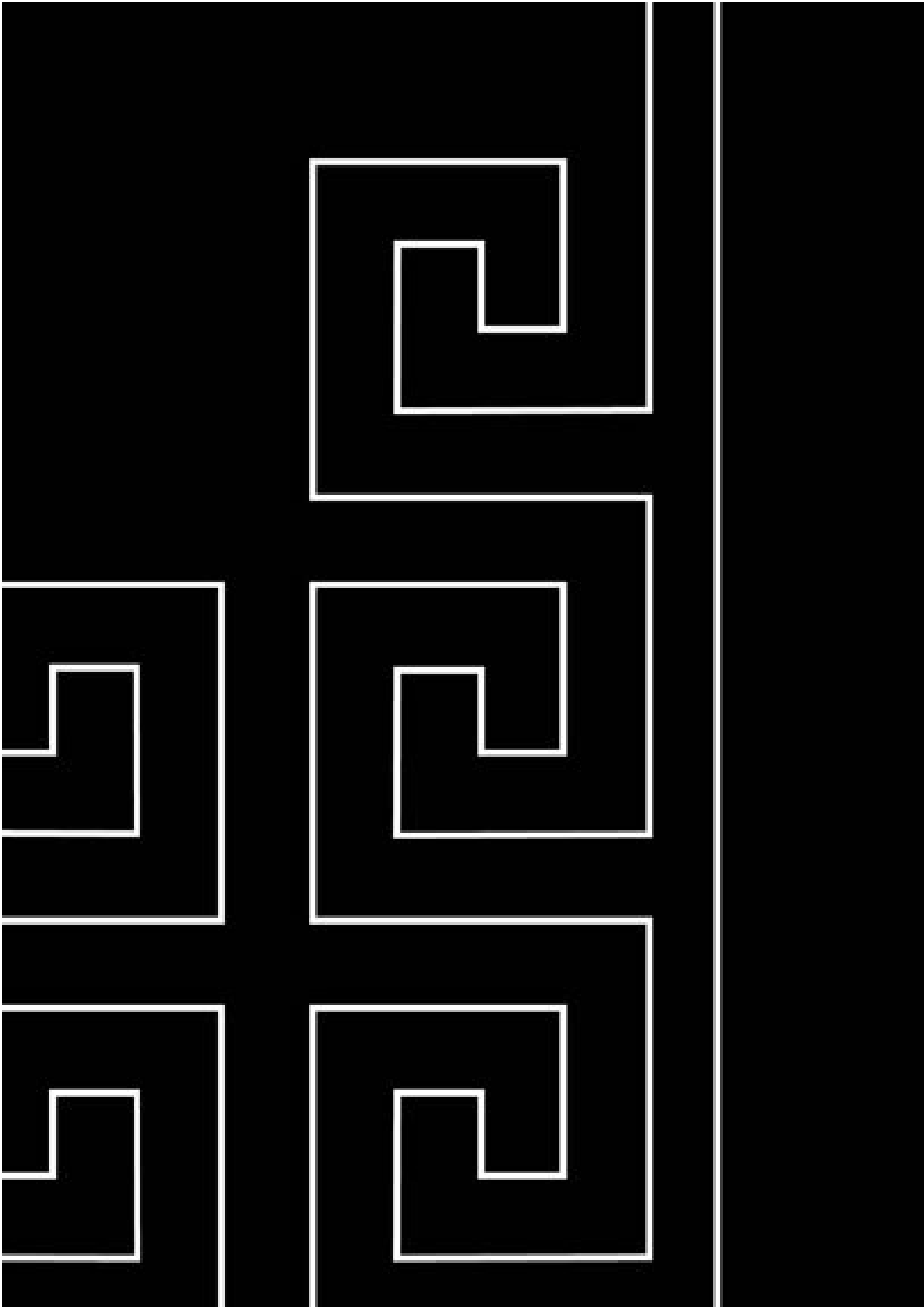
_____. *Tempo e narrativa 1*. Tradução de Maria Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2012.

_____. *O Si-Mesmo Como o Outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. – São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Philosophie de la volonté 1 – Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, 1988.

_____. *Teoria da Interpretação*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

SALLES, Sergio de Souza. A dignidade do sujeito dos direitos humanos. *Conhecimento & Diversidade*, n.º. 11, p. 112–122, 2014.



PENSAR EL PERDÓN CON PAUL RICŒUR¹

Manuel Prada Londoño²

Introducción

El adjetivo que usa Ricœur para calificar al perdón en el epílogo de su monumental obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli* es muy atinado, como lo muestra la abundante bibliografía que se ha producido desde su publicación en 2003³. «Difícil» es la ubicación del perdón como horizonte del trabajo de la memoria y de la historia en el armazón conceptual del libro; difícil también es trazar el mapa que permite ligar el perdón con otros temas y problemas cardinales de la obra de Ricœur (el don, la alteridad, la justicia, el mal, por mencionar algunos), sin los cuales se escapa el paisaje completo en el que se ubica el lugar del perdón en el periplo intelectual del filósofo, así como sus implicaciones y desarrollos éticos y políticos; difícil, además, por los diálogos que el erudito Ricœur entabla con la tradición filosófica, en la que sobresalen las figuras de Derrida y Jankélévitch, quienes

¹ Este texto fue escrito como parte del proyecto «Experiencias de paz en el marco del conflicto en Colombia. Aproximaciones interdisciplinarias», coordinado por Oscar Donato, profesor de la Universidad Libre. Agradezco los comentarios y sugerencias de Esther Juliana Vargas, Alexander Ruiz y José Luis Luna.

² Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, Línea: Ética y política, Universidad de Barcelona. Profesor da Universidad Pedagógica Nacional.

³ Se destaca el trabajo de Guilhem Causse, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur* (París: Kimé, 2014).

ponen de presente las aristas cortopunzantes del perdón, por ejemplo su incondicionalidad, o su relación con lo imprescriptible, o ese oxímoron tan desafiante del «perdón de lo imperdonable».

El perdón es también –y yo diría: sobre todo– difícil cuando se lee, por una parte, con la esperanza de encontrar una posibilidad de tramitar las heridas de los crímenes cometidos en un conflicto armado, o del mal sufrido en cualquiera de sus manifestaciones; y, por la otra, con la desconfianza bien fundada en los abusos de la palabra misma «perdón» y de las prácticas asociadas a ella que lo reducen a una opción intimista, o lo condicionan a la profesión de una fe, o lo ponen como punto de partida de la paz; o aquellas que pretenden prohibir el recuerdo del dolor, hacer que «pasemos la página» y renunciemos a la búsqueda de responsables. En estos últimos casos se comprende bien por qué es pertinente la exigencia: ¡Ni perdón, ni olvido!

Volvemos la mirada al texto de Ricœur y hallamos una indicación que ha de tenerse presente para comprender su propuesta respecto al perdón. El perdón, dice el filósofo, no es «ni normal, ni normativo, ni normalizador»⁴; es difícil –excusen la reiteración–, pero no imposible, sino practicable⁵. ¿Qué elementos constitutivos son imprescindibles para comprender el concepto y la práctica del perdón? ¿Qué pistas proporciona Ricœur para pensar *a partir* de la dificultad?

Este texto se ha escrito con el propósito de ensayar respuestas a estas preguntas. Concretamente, esbozaré aquí dos rasgos constitutivos del perdón: la consideración y su vínculo con la traducción. El primero tiene que ver con que el perdón requiere la acogida a otro que efectivamente nos ha hecho daño, ha sido nuestro enemigo y desafía los límites de nuestra capacidad de respuesta a su llamado. La consideración está presente en el proceso penal (confesión, sanción y rehabilitación) y cuando se vincula con el perdón remite a la declaración de que el criminal *vale más que sus actos*. Respecto al segundo rasgo, cuya exposición hereda la indicación de D. Jervolino⁶, se resaltarán especialmente que el lenguaje del perdón se relaciona tensamente con el lenguaje de la justicia; ambos lenguajes proceden de tradiciones distintas, aparecen en escenarios distintos y tienen implicaciones

⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (París: Seuil, 2003), 607.

⁵ *Ibid.*, 593, 604.

⁶ «La traducción tiene claramente un vínculo secreto y profundo con el tema del *perdón difícil*», Domenico Jervolino, *Ricœur. Herméneutique et traduction* (París: Ellipses, 2007), 102.

diversas, pero pueden instruirse mutuamente, *al modo como* las lenguas que se encuentran en la traducción se transforman, se desafían y se recrean una a la otra. El texto termina señalando algunas dificultades en torno a la *acogida al otro*, que es un aspecto común a la consideración y a la traducción; de la mano de R. Kearney se sugiere que esta acogida ha de articularse con la capacidad de identificar cuándo no conviene perdonar.

La consideración: *vales más que tus actos*

En *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur anota que la reflexión sobre el perdón ha de «poner de manifiesto la dimensión de alteridad de un acto que es fundamentalmente una relación»⁷, es decir, debe resaltar que el perdón tiene cabida y sentido precisamente en el seno de relaciones intersubjetivas; en ellas, una persona ha sufrido un daño y otra es capaz de reconocer su falta, de confesarla y de pedir perdón; que el perdón acontezca en una *relación* no quiere decir que éste iguale a la víctima con el victimario, sino que mantiene la tensión entre la disimetría radicalizada por el mal cometido y sufrido y la simetría buscada, anhelada, mediante la cual quien pide perdón espera volver al mundo común que él mismo ha roto, y quien lo otorga puede desatar el futuro y encontrar un modo de seguir viviendo.

Por otro lado, esta dimensión de alteridad configura la inconmensurabilidad entre la *profundidad de la falta* y la *altura del perdón*. Con la primera, Ricœur se refiere a la experiencia de soledad y fracaso de un sí mismo que es capaz de atribuirse la falta, de reconocer el daño hecho al otro, más allá de lo que dictan las normas o leyes explícitamente violadas y sancionadas por la moral o el derecho⁸. Para Ricœur, quien reconoce el mal cometido experimenta el sentimiento de pérdida del vínculo humano y de la integridad propia, de una profunda e insoportable inadecuación del yo, que hace lo que no quiere o que, en otros casos, quiere el mal y es causa de «desgracias incalificables para quienes lo sufren»⁹. Por su parte, la altura del perdón remite no a un heroísmo moral de quien perdona y somete al otro a una suerte de humillación velada por la benevolencia, sino al carácter supraético, de sobreabundancia de un gesto que hace parte de la familia del amor que da todo de sí, de la desproporción a prueba de lo imposible que rompe la lógica del cálculo económico o

⁷ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 630.

⁸ *Ibid.*, 597.

⁹ *Ibid.*, 601.

político; el perdón es del orden del don que se inaugura con el arrepentimiento del culpable y al que responde quien perdona [respuesta que, no hay que olvidar, puede ser negativa]¹⁰.

Me interesa desarrollar un aspecto en la reflexión ricœuriana sobre el perdón: la *consideración*. Esta tiene lugar *entre* la profundidad de la falta y la altura del perdón y, de modo más amplio, en el derecho (especialmente penal); la consideración permite ver el desafío de *acogida* al otro, a quien hace el mal, y, para Ricœur, «está llamada a impregnar todas las operaciones implicadas en el tratamiento de la criminalidad»¹¹ y que en el perdón termina en la declaración según la cual «*vales más que tus actos*»¹².

La *consideración* aparece en todo el proceso judicial, no solamente en el perdón. La consideración se refiere, en primer lugar, al reconocimiento de que al criminal no hay que devolverle mal por mal; para el filósofo, esto es posible gracias a que el proceso judicial mantiene una *justa distancia* entre el criminal y su víctima, mediante la cual los individuos y las sociedades autolimitan el uso de la violencia vengadora, de modo que en los procesos judiciales la justa distancia tiene una cara de clemencia y magnanimidad¹³. Asimismo, afirma el autor de *Le juste*, la práctica de la confesión que se espera del culpable es una señal de consideración del criminal en tanto en cuanto alguien capaz de reconocerse sujeto responsable de sus actos y de arrepentirse, lo que a su vez es una muestra de la afirmación originaria de un sí mismo que está en busca de su integridad y expresa un deseo de regeneración¹⁴. Por otro lado, Ricœur ve en el proceso sancionatorio un gesto de consideración del culpable, ya que «solo un ser razonable puede ser castigado»¹⁵. Por último, en virtud del reconocimiento del culpable como sujeto capaz, se plantea que lo que viene después de la sentencia del juez (cárcel o cualquier otra forma de pena) es el «proyecto común de la persona y de una sociedad solidaria»¹⁶ que ha de «restaurar la *capacidad* del

¹⁰ *Ibid.*, 639.

¹¹ *Ibid.*, 614.

¹² *Ibid.*, 642.

A riesgo de no presentar el panorama completo de la reflexión ricœuriana, he optado aquí por resaltar únicamente algunas ideas sobre la consideración debida al culpable. No obstante, no debe perderse de vista que Ricœur insiste en que la consideración también –y sobre todo– se le debe a la víctima. En la justicia, «la víctima es *reconocida* públicamente como ofendida y humillada, es decir, excluida del régimen de reciprocidad por aquello que hace del crimen la instauración de una injusta distancia. Este reconocimiento público no es trivial: la sociedad declara al querellante como víctima al declarar al acusado como culpable» (Paul Ricœur, *Le juste* (París: Esprit, 1995), 199-200.).

¹³ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 616. Ver: Ricœur, *Le juste*, 195.

¹⁴ Jérôme Porée, «Défense de l'aveu», en Paul Ricœur: *mal et pardon. Avec un inédit de Paul Ricœur*, ed. Isabelle Bochet (París: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013), 148.

¹⁵ Ricœur, *Le juste*, 201.

¹⁶ Porée, «Défense de l'aveu», 173.

condenado para volver a ser ciudadano pleno al concluir su pena» y «eliminar incapacidades, restablecer derechos, es decir, finalmente, restituir una *capacidad humana fundamental*, la de ciudadano portador de derechos cívicos y jurídicos»¹⁷.

En todo este proceso, la consideración debida al criminal guarda en el fondo el reclamo de una especie de *pago*: por el daño causado –a veces incluso con alguna compensación económica de por medio–, por el reingreso a la vida social, por la incertidumbre misma respecto a si ha habido realmente reparación; en suma, el proceso judicial se establece con una suerte de cálculo propio del derecho penal en el que el sujeto sigue ligado al crimen incluso después de haber cumplido la condena.

En cambio, el perdón, para Ricœur, es de otra índole: al estar signado por la sobreabundancia, es ajeno al cálculo de penas, aspira a ser incondicional, se da por entero y la consideración que entraña desliga al agente de su acto y lo capacita para comenzar de nuevo. No es que el perdón desatienda el daño como si se diera la espalda a la víctima; no es que excuse al culpable y, con ello, aminore o banalice el sufrimiento; pero el espíritu del perdón, a la vez que acompaña el relato de las víctimas y contribuye al trabajo de duelo, procura acoger la identidad narrativa del culpable y se caracteriza por una «voluntad tenaz de comprender a esos otros que la historia hizo enemigos»¹⁸. El que perdona *sabe* que hubo daño, lo ha padecido y, sin embargo, opta por un desacoplamiento radical entre la acción y el agente, gracias al cual puede decirle al culpable: ¡vales más que tus actos! El perdón, además, confía en que es posible distinguir la efectuación de la capacidad de hacer mal y la potencial capacidad de hacer el bien que opera como «un crédito otorgado a los recursos de regeneración de sí»¹⁹.

El vínculo con la traducción

Veamos ahora el segundo rasgo del perdón: su vínculo con la traducción. En términos generales, hay traducción porque se encuentran –a veces incluso se chocan– dos lenguas extrañas/extranjeras, cuyos hablantes manifiestan el deseo o la necesidad de

¹⁷ Ricœur, *Le juste*, 202-203. A esto se añade lo que leemos en *Le juste 2*: «una sociedad entera está puesta a prueba y, osaría decir, juzgada por su forma de tratar el problema planteado por la privación de la libertad, que ha sucedido al castigo corporal detrás de los muros de la prisión» (Paul Ricœur, *Le juste 2* (París: Esprit, 2001), 264-65).

¹⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 618.

¹⁹ *Ibid.*, 638.

hacerse comprender, lo que requiere saber la lengua del otro y una actitud de escucha atenta. Así, la traducción exige un gesto de acogida de la lengua extranjera que nos afecta en el seno mismo de la lengua propia²⁰. Esta afección es ruptura de uno mismo [de su gramática, su estilo, su modo de decir el mundo], pero también trabajo de creatividad que saca a relucir la plasticidad de la propia lengua. La traducción es exilio, desacomodación, devenir otro para encontrarse a uno mismo y encontrarse siendo un semejante con el otro, así como una alteridad más en el concierto de la pluralidad lingüística humana²¹.

Extrañeza y aproximación, acogida, justa distancia, reconocimiento de la pluralidad y de la alteridad propia respecto a los demás y creatividad para alojar, entre otros rasgos, no solo marcan un derrotero para la traducción entre lenguas y en el seno mismo de una lengua –idea esta última que Ricœur toma de Steiner–, sino que sirven de modelo para la hospitalidad que puede llegar a ser una forma particular de diálogo entre religiones, culturas, y escalas de grandeza²².

El perdón y la traducción comparten algunas características tanto en su práctica como en los escollos que propone su comprensión. En esta aproximación nos orienta no solo Jervolino, a quien ya hemos citado, sino O. Abel cuando afirma: «El *ethos* de la traducción, la posibilidad de transferencia de sentido de una lengua a otra, el rechazo del encierro en lenguas intraducibles, todo esto tiene mucho que ver con el perdón, cuando éste busca establecer un lenguaje donde se pueda a la vez decir *y* oír la queja *y* el testimonio»²³. Veamos.

Del perdón y la traducción se puede decir, guardadas reservas y proporciones, que son teóricamente difíciles, pero practicables; respecto al perdón específicamente, en los contextos donde se han cometido injusticias y se han perpetrado crímenes de lesa humanidad, catalogados como imprescriptibles e imperdonables, hay seres humanos concretos que perdonan y piden perdón, y no [solo] como pantomima pública de sujetos sagaces que buscan limpiar su nombre y conseguir rebajas de penas [que también los hay],

²⁰ Paul Ricœur, *Sur la traduction* (París: Bayard, 2004), 20.

²¹ Francisco Díez-Fischer, «El anfitrión de la traducción», *Anuario Colombiano de Fenomenología* V (2011): 128.

²² Ricœur, *Sur la traduction*, 43.

El tema de la traducción entre escalas de grandeza –expresión esta última que Ricœur toma de Boltanski y Thévenot– lo he expuesto en: Manuel Prada, «Reconocimiento mutuo como trabajo de traducción», *Revista Civilizar* 19, n.º 36 (2019): 13-24, <https://doi.org/10.22518/usergioa/jour/ccsh/2019.1/a01>.

²³ Olivier Abel, «Du mal au pardon, et retour», en *Paul Ricœur: mal et pardon. Avec un inédit de Paul Ricœur*, ed. Isabelle Bochet (París: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013), 16.

ni como forma más o menos velada de «borrón y cuenta nueva» que promueve la impunidad. El perdón, junto con la traducción, «se inscribe en la larga letanía de los “a pesar de todo”. A pesar de los fratricidas, militamos por la fraternidad universal»²⁴; a pesar del dolor, de la pérdida, del daño, *¡hay gestos de perdón!*

La comprensión y la práctica del perdón requieren el espíritu de la traducción, en primer lugar, porque el lenguaje del perdón no es conmensurable con el de la justicia. El perdón acaece en muchas ocasiones luego de la escucha de narraciones y argumentos que pretenden dar cuenta de las razones que movieron al que lo solicita a actuar de determinada manera, así como también en medio de la queja, el reclamo y el llanto de quien ha sufrido el mal²⁵. Y, sin embargo, el perdón al final de cuentas se escapa del lenguaje argumentativo²⁶, para abrazar el lenguaje del ágape que pasa por encima de la justificación, sin desconocerla. A esto se añade que el lenguaje de la justicia, por antonomasia, ordena, prescribe, proscribire y sanciona, mientras que el lenguaje del ágape invita, sugiere y muchas veces «no quiere demasiado decir su nombre»²⁷.

Sin embargo, la inconmensurabilidad de estos dos lenguajes no conduce a optar ni por el remplazo de la justicia por el perdón (lo que genera casi siempre impunidad²⁸), ni por la proscripción de este último como posibilidad real de restituir los lazos que nos unen. Ricœur prefiere hablar de una instrucción entre perdón y justicia: «¿no podríamos considerar como influencias del perdón sobre la justicia, todas las manifestaciones de compasión, de benevolencia, en el interior mismo de la administración de justicia, como si la justicia, tocada por la gracia, apuntara en una esfera propia hacia ese extremo que desde Aristóteles llamamos equidad?»²⁹.

A esta diferencia de lenguajes, el de la justicia y el del perdón, se suma el hecho de que mientras la justicia tiene un carácter público, en el que suelen participar las partes en conflicto y un tercero –el juez o quien haga sus veces– y un respaldo institucional, el perdón no puede ser institucionalizado y concierne a las relaciones personales entre quien pide

²⁴ Ricœur, *Sur la traduction*, 33.

²⁵ Olivier Worms, Frédéric, «L'expression de la souffrance et les limites du récit», en *Paul Ricœur: mal et pardon. Avec un inédit de Paul Ricœur*, ed. Isabelle Bochet (París: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013), 144-45.

²⁶ Paul Ricœur, *Amour et justice* (París: Seuil, 2008), 27.

²⁷ Olivier Abel, «Le discord originaire. Épopée, tragédie, et comédie», en *Cahiers de L'Herne. Paul Ricœur II*, ed. Miriam Revault y François Azouvi (París: Éditions de L'Herne, 2004), 101-2.

²⁸ «La justicia debe llegar hasta el final. La gracia no debe sustituir a la justicia. Perdonar sería ratificar la impunidad; sería una gran injusticia a expensas de la ley y, más aún, de las víctimas» (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 612).

²⁹ Ricœur, *Le juste*, 207.

perdón y quien perdona, incluso si la confesión, la solicitud de perdón y su concesión o negativa se celebren en escenarios públicos. No obstante, Ricœur no solo invoca ejemplos de líderes religiosos y políticos cuyos ofrecimientos de perdón por las atrocidades cometidas por las instituciones que representan son gestos significativos para la vida de los afectados o de sus herederos, sino que también, tal como lo resalta A. Thomasset, sugiere que el perdón ocupa un lugar en el *ethos* colectivo, pues su generosidad tiene un efecto de irradiación e irrigación en la vida de las comunidades donde este tiene lugar. Así, los gestos del perdón abren la capacidad de imaginar un «vivir juntos pacífico» en el que las memorias del dolor causado y sufrido no constituyan ataduras que impidan proyectar al futuro la pervivencia de la comunidad orientada por la promesa del *nunca-más*³⁰.

Otro aspecto que aproxima al perdón con la traducción concierne a que la comprensión y práctica de éste están inspiradas por diversas tradiciones y discursos, entre los que descuellan las religiones abrahámicas, que en el caso del cristianismo reúne protestantismo y catolicismo³¹. En el caso de Ricœur, es innegable la raigambre teológica de su reflexión sobre el perdón, que ha dado pie a que autores como A. Badiou lo acusen de querer imponer una visión particular cristiana³². Ahora bien, sin negar la base religiosa de su filosofía, es necesario tener presente que Ricœur asume la fuente bíblica y la tradición teológica como *textos* ante los cuales uno puede leerse a sí mismo y proponer horizontes de sentido plausibles aun para aquellos que profesan una religión distinta a la cristiana o para quienes simplemente no profesan religión alguna.

Por otro lado, el autor de *Soi-même comme un autre* insiste en que, si bien la justicia requiere estar sentada en principios con vocación de universalidad que puedan ser acogidos por todos, las convicciones personales –por ejemplo, las religiosas– han de estar sometidas a lo que J. Rawls llama *equilibrio reflexivo*. Según se expone en *Teoría de la justicia*, la fuerza vinculante de los principios de justicia no se sostiene en que los sujetos abandonen sus convicciones personales en materia de fe, creencias, concepciones de ser humano, sino que

³⁰ Alain Thomasset, «Le pardon comme ethos collectif», en *Paul Ricœur: mal et pardon. Avec un inédit de Paul Ricœur*, ed. Isabelle Bochet (París: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013), 197-216.

³¹ Cabe recordar que hay una amplia bibliografía (en filosofía y ciencias sociales, por ejemplo, de la que no daremos cuenta en el presente capítulo) que da testimonio de que el perdón también se declina en una clave laica, al modo como Luc Boltanski, *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*, trad. Inés Pousadela (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 146.

³² Alain Badiou, «Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur. À propos de La mémoire, l'histoire, l'oubli», *Élucidations* 6/7 (2003): 19-23.

tales convicciones alimentan el debate público si están bien fundadas, esto es, si los sujetos someten a un riguroso escrutinio su coherencia y conveniencia.

Dicho escrutinio tiene una íntima conexión con uno de los efectos de la traducción. Así como quien traduce termina por reconocer que su lengua es una más entre otras, quien somete a crítica su religión logra comprender que esta «es como una lengua en la cual o bien uno ha nacido, o bien uno ha sido transferido por exilio o por hospitalidad; en todo caso, uno está allí en su casa, lo que implica también reconocer que hay otras lenguas habladas por otros hombres»³³. Del mismo modo, quien asume una postura laica podría comprender que el perdón puede ser un movimiento del espíritu que no requiere la fe en dios, ni la creencia en el pecado o en la gracia, ni la promesa de una vida eterna, sino el anhelo de activar la capacidad de actuar en quien es perdonado y en quien perdona, de echar a andar algo nuevo en el mundo e imaginar una comunidad en la cual todos puedan desplegar sus capacidades.

Hasta aquí hemos dicho que el perdón –su práctica, la aceptación de su plausibilidad y su teorización– se caracteriza por lenguajes, escenarios, efectos y tradiciones que entran en *tensión* con la justicia, con la necesidad de reivindicar a las víctimas, de resarcir sus derechos; cabe agregar que los gestos de perdón son múltiples, plurales y no se dejan marcar por una etiqueta única. La tensión entre el perdón y la justicia (y esta última también puede decirse de muchas maneras, como lo testimonian, por ejemplo, los procesos de justicia transicional) puede ser sentida, pensada y vivida en clave de intraducibilidad absoluta que renuncia a darle cualquier importancia a la práctica del perdón, o que la relega al ámbito privado y se niega a ver su presencia en la vida de las comunidades y sus efectos éticos y hasta políticos que ameritan comprensión; pero también puede ser pensada como un desafío que el paradigma de la traducción nos ayuda a enfrentar.

Como dijimos, este paradigma exige escuchar y aprender la lengua del otro que, en nuestro caso, significa asumir el reto de la mutua instrucción entre perdón y justicia mencionado atrás. Esta mutua instrucción, sin embargo, como la traducción, requiere, por un lado, mantener la inconmensurabilidad de los lenguajes, su *justa distancia*, «no armonizar, sobre todo no hacerlo demasiado o demasiado pronto, sino trasladarse a la “zona de traducción” y permanecer el mayor tiempo posible en ese *in-between*, entre-dos o más de

³³ Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (París: Fayard/Pluriel, 2013), 220.

dos, hasta convertirse un poco en mejores pasadores, en mejores *go-between.s*»³⁴. O en palabras de Jervolino:

El remedio contra la intolerancia no podría ser un sincretismo superficial o la apelación a los buenos sentimientos, sino una profundización de nuestras raíces espirituales que nos hace capaces de escucha y diálogo con el otro, con el extranjero que puede devenir amigo, anfitrión, aquel que guarda una semilla de verdad que nos falta y que integra el fragmento que poseemos o creemos poseer³⁵.

Tenemos, pues, que a veces convendrá más hablar el lenguaje del perdón, a veces, el de la justicia o buscar el modo de usar ambos según la *acción que conviene*, sobre la cual Ricœur reflexiona en *Soi-même comme un autre* de la mano de Aristóteles.

Asimismo, la reflexión sobre el perdón y su práctica, en sociedades plurales como las nuestras, ha de «renunciar al ideal de traducción perfecta [...], hacer el duelo precisamente de esa ganancia sin pérdidas, hasta la aceptación de la diferencia insuperable de lo propio y lo extranjero»³⁶. Así como en la traducción nos movemos en la tensión permanente entre fidelidad y traición a ambas lenguas, la que es hospedada y la que acoge³⁷; así como dicha tensión, cuando no se resuelve bien, exige que se lleve a cabo una nueva traducción, en el perdón mantenemos la obligación debida a los sufrientes y también a la (re)construcción de los lazos humanos, a la reconciliación de la memoria y a la promesa de futuro. En cualquier caso, en el diálogo entre perdón y justicia debemos una fidelidad a los que sufren, que son quienes reclaman de nosotros una acción conveniente.

Por otra parte, tal como en una traducción se pierde algo del texto traducido y algo de la lengua que acoge, pero en esa pérdida se abre también el primer texto a otros lectores e interpretaciones, y se afinan, se transforman y enriquecen los recursos de la lengua de acogida, en la práctica del perdón también existe la admisión de una pérdida: la del deseo de venganza o su remplazo por la ejecución del castigo según una idea de justicia entendida únicamente en su dimensión penal; también se condona la deuda del criminal según el

³⁴ Barbara Cassin, *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2019), 61.

³⁵ Jervolino, Domenico, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, 88.

³⁶ Ricœur, *Sur la traduction*, 18.

³⁷ *Ibid.*, 26.

modo de la íntima relación entre acción y agente, aunque, por otro lado, la deuda se mantenga como «reconocimiento de herencia» que nos recuerda que hemos padecido el mal y que tendremos que procurar que éste no se repita. En el interior de esa deuda, dice Ricœur, debe proseguirse «el sutil trabajo de desatar y de atar: por un lado, liberar de la falta; por otro, atar a un deudor insolvente para siempre. La deuda sin la falta. La deuda al desnudo. Donde reencontramos la deuda para con los muertos y la historia como sepultura»³⁸.

Notas para una apertura

He esbozado hasta aquí dos rasgos claves del perdón. El mayor énfasis está puesto en que el perdón requiere, de una parte, una especial acogida al otro, acogida cuyo signo distintivo es la consideración; y, de otra, un trabajo de traducción entre los lenguajes de la justicia y del perdón, entre los escenarios en los que dichos lenguajes aparecen y entre las tradiciones que los respaldan y de las que son herederos. Asimismo, se ha intentado señalar que la consideración y la traducción como rasgos del perdón tienen sentido para pensar cómo al criminal se le restituyen sus capacidades y en dicha restitución se recompone también la posibilidad de una sociedad de seguir adelante, de proyectarse al futuro.

En estas notas de cierre y a la vez de apertura quiero recordar un rasgo más del perdón que no se ha resaltado aquí, pero que sin duda marca el modo como suele pensarse la acogida al otro: se trata de la ausencia de medida y de condiciones. Quizás la incondicionalidad sea uno de los «criterios» que más generan escozor, no tanto teórico como ético y político, en un contexto como el de América Latina marcado por atrocidades cuyos responsables o no se han identificado, o han sido beneficiados de decisiones de amnistía gratuitas, ligeras, la mayoría de las veces irresponsables, e incluso de una vergonzosa exculpación. ¿Puede otorgarse un perdón *incondicional* a los perpetradores de una masacre o a sus autores intelectuales? ¿Es posible que alguien pueda perdonar al verdugo de su familia cuando este no quiere ni siquiera decir dónde están los cadáveres, ni da señales de arrepentimiento? Si a pesar de esto se otorga el perdón, ¿no se corre el riesgo

³⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 653.

de perpetuar el ciclo de la impunidad que impide, precisamente, la liberación de la memoria y la proyección del futuro de las personas y de las comunidades?

A mi juicio, en Ricœur no hay auspicio de la impunidad; más bien el filósofo francés se esfuerza permanentemente por señalar que el perdón no reemplaza a la justicia, no se debe confundir con amnistía, ni es una vía para ocultar delitos o huir de la verdad. En Ricœur es clara la primacía de las víctimas, y esto no va en contradicción de su deseo de que los culpables puedan volver a ejercer plenamente sus capacidades. Empero, quizás E. Lythgoe tiene razón en sostener que Ricœur no señala suficientemente que a veces la acción que conviene del lado de la justicia no es solo la consideración o el deseo de rehabilitación, sino la prosecución de los culpables, hasta la cúspide de las estructuras criminales³⁹. De todos modos, es pertinente recordar que no hay relato ni práctica, ni del lado de la justicia, ni del lado del perdón, que «puedan hacer suyas la compasión y la piedad que requiere el tormento del otro»⁴⁰. En este sentido, justicia y perdón siempre nos ponen de frente a la fragilidad misma de nuestra condición humana y, en ella, de las instituciones, los gestos y las prácticas.

De otra parte, el gesto de acogida del otro, *qua* otro, puede leerse atendiendo la sugerencia de R. Kearney respecto a que la acción que conviene pasa también por diferenciar tipos de alteridad. Para el autor de *Strangers, Monsters and Gods*, hay ocasiones en las que debemos ser capaces de distinguir entre aquellos otros que necesitan cuidado y hospitalidad –aunque en principio todo ser humano los requiere–, de aquellos que buscan destruir y exterminar⁴¹. En sus palabras, «aceptar a los monstruos no significa que tengas que invitarlos a cenar o a instalarse en casa. Algunos monstruos necesitan ser bienvenidos [añadimos: algunos necesitan que entendamos su historia, que veamos en sus acciones la contracara de las injusticias padecidas también por ellos], con otros hay que luchar. Lo importante es saber la diferencia»⁴². En una misma línea de reflexión, J. Porée cita la *Ética a Nicómaco* para recordarnos que hay hombres «licenciosos», incapaces de arrepentimiento⁴³,

³⁹ Esteban Lythgoe, «Los límites del perdón ricoeuriano desde la perspectiva argentina», en *A actualidad de Paul Ricoeur numa perspectiva Ibero-Americana*, ed. Gonçalo Marcelo y César Correa (Coimbra: Universidad de Coimbra, 2018), 168.

⁴⁰ Gabriel Aranzueque, «Justicia transicional y perdón. La poética del amor en Paul Ricoeur», *Bajo palabra. Revista de filosofía* II época, n.º 17 (2017): 153, <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.007>.

⁴¹ Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness* (London - New York: Routledge, 2003), 10.

⁴² Kearney, 62.

⁴³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. Julio Pallí (Madrid: Gredos, 2014), 1150a20.

con quienes lo único que cabe es la renuncia a la venganza y el intento porque las instituciones, especialmente las del derecho penal, sean justas. De lo contrario, estaremos ciegos para entender cómo nuestra historia reciente en América Latina repite una y otra vez el círculo vicioso de la venganza como una salida a la impunidad, como grito desesperado que no conoce otra forma de vida. Al fin y al cabo, el perdón y la hospitalidad aparecen en el mismo lugar donde otrora vivían las Erinias devenidas en Euménides; pero, como recuerda Ricœur, lector de Hegel, «Las Euménides duermen, pero el crimen las despierta»⁴⁴.

Referencias

Abel, Olivier. «Du mal au pardon, et retour». En *Paul Ricœur : mal et pardon. Avec un inédit de Paul Ricœur*, editado por Isabelle Bochet, 5-20. París: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.

———. «Le discord originaire. Épopée, tragédie, et comédie». En *Cahiers de L'Herne. Paul Ricœur II*, editado por Miriam Revault y François Azouvi, 93-110. París: Éditions de L'Herne, 2004.

Aranzueque, Gabriel. «Justicia transicional y perdón. La poética del amor en Paul Ricœur». *Bajo palabra. Revista de filosofía* II época, n.º 17 (2017): 151-70. <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.007>.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducido por Julio Pallí. Madrid: Gredos, 2014.

Badiou, Alain. «Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur. À propos de La mémoire, l'histoire, l'oubli». *Élucidations* 6/7 (2003): 19-23.

Boltanski, Luc. *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Traducido por Inés Pousadela. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

Cassin, Barbara. *Elogio de la traducción. Complicar el universal*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2019.

Causse, Guilhem. *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*. París: Kimé, 2014.

⁴⁴ Ricœur, *Le juste*, 208. Ricœur cita aquí: G.W. Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa, 1999), 101, agregado.

Díez-Fischer, Francisco. «El anfitrión de la traducción». *Anuario Colombiano de Fenomenología* V (2011): 117-30.

Hegel, G.W. Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho*. Traducido por Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999.

Jervolino, Domenico. *Ricœur. Herméneutique et traduction*. París: Ellipses, 2007.

Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. London - New York: Routledge, 2003.

Lythgoe, Esteban. «Los límites del perdón ricoeuriano desde la perspectiva argentina». En *A actualidad de Paul Ricoeur numa perspectiva Ibero-Americana*, editado por Gonçalo Marcelo y César Correa, 145-72. Coimbra: Universidad de Coimbra, 2018.

Porée, Jérôme. «Défense de l'aveu». En *Paul Ricoeur : mal et pardon. Avec un inédit de Paul Ricoeur*, editado por Isabelle Bochet, 147-74. París: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.

Prada, Manuel. «Reconocimiento mutuo como trabajo de traducción». *Revista Civilizar* 19, n.º 36 (2019): 13-24. <https://doi.org/10.22518/usergioa/jour/ccsh/2019.1/a01>.

Ricœur, Paul. *Amour et justice*. París: Seuil, 2008.

———. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. París: Fayard/Pluriel, 2013.

———. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil, 2003.

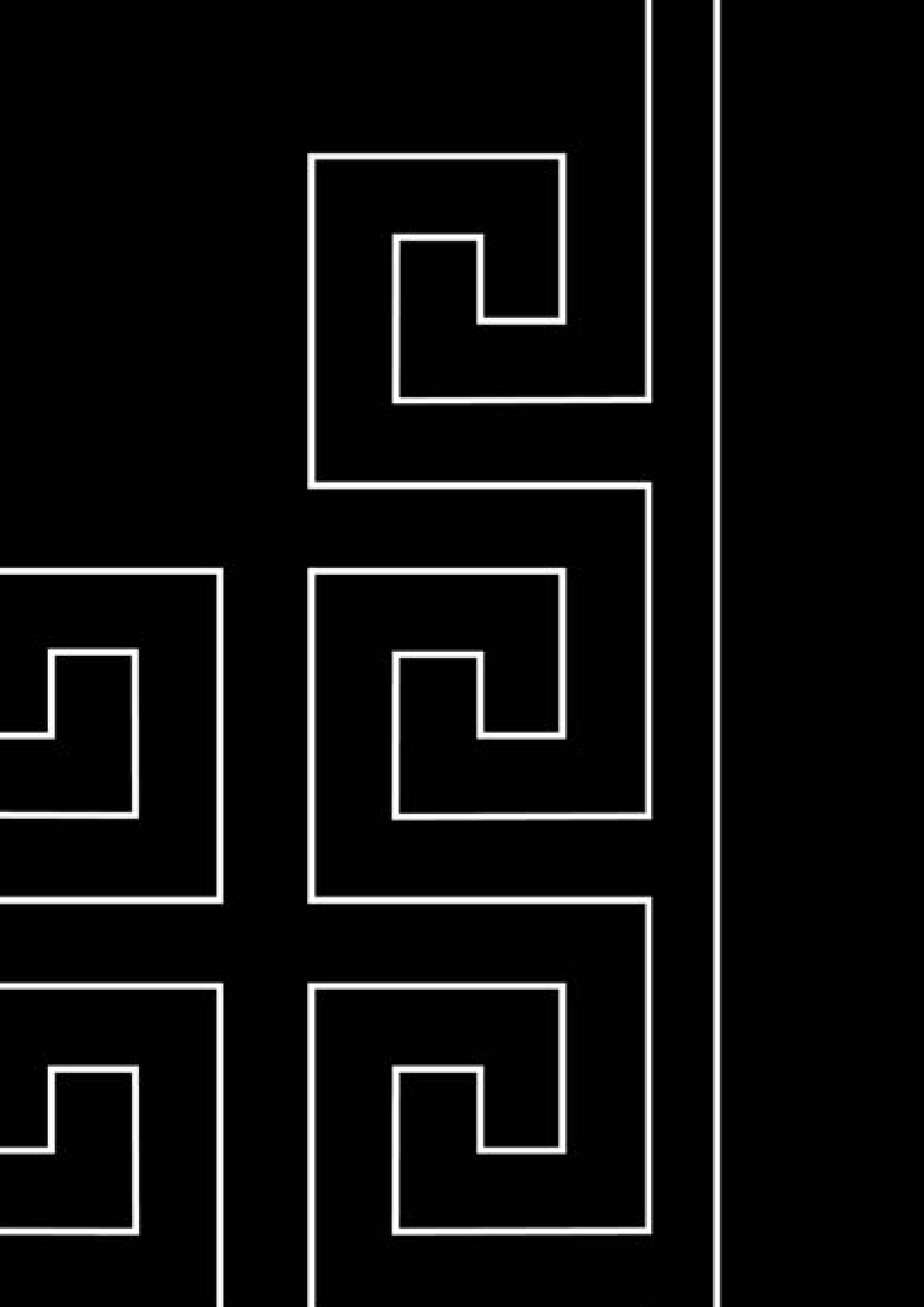
———. *Le juste*. París: Esprit, 1995.

———. *Le juste 2*. París: Esprit, 2001.

———. *Sur la traduction*. París: Bayard, 2004.

Thomasset, Alain. «Le pardon comme ethos collectif». En *Paul Ricoeur : mal et pardon. Avec un inédit de Paul Ricoeur*, editado por Isabelle Bochet, 197-216. París: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.

Worms, Frédéric, Olivier. «L'expression de la souffrance et les limites du récit». En *Paul Ricoeur : mal et pardon. Avec un inédit de Paul Ricoeur*, editado por Isabelle Bochet, 131-45. París: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.



DESCONHECIMENTO, DESEJO E MENOSPREZO: OS TRÊS PERCURSOS NEGATIVOS DO RECONHECIMENTO EM RICŒUR

Paulo Gilberto Gubert¹

Introdução

Na conferência *A luta por reconhecimento e a economia do dom*, apresentada na *Journée de la philosophie à l' UNESCO*, em 2002, bem como no prefácio do livro *Percurso do Reconhecimento*, Ricœur se diz perplexo a respeito de uma questão que lhe pareceu peculiar. Por que temos teorias do conhecimento, mas nenhuma teoria do reconhecimento²?

Hobbes, Hegel e Honneth foram autores que enfrentaram – com motivações distintas – a temática do reconhecimento recíproco. Todavia, aparentemente, não abriram margens para um reconhecimento positivo de outrem. Suas concepções se destacam justamente pela negatividade. Ricœur se interessa por estas concepções porque pretende

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. (UFSM). Professor da Universidade Católica de Pelotas (UCPel).

² Ricœur apresenta sua primeira reflexão em torno da noção de reconhecimento no texto *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, publicado em 1954, no qual ele apresenta, brevemente, a contribuição dialética e histórica que a luta por reconhecimento pode dar à ética e à fenomenologia. A este respeito, M. Hénaff entende que “cette pensée de la *reconnaissance* est présente dans toute l'œuvre de Ricœur depuis les textes des années 1950” (2012, p. 217, grifo do autor). Por esta razão, discordamos da afirmação de T. D. Moratalla, de que Ricœur somente inicia sua reflexão acerca do reconhecimento em *Soi-même comme un autre*. Segundo Moratalla, a filosofia do reconhecimento de Ricœur comienza a gestarse a partir de la publicación en el año 1990 de su monumental obra *Si mismo como un otro*” (2010, p. 219, grifo do autor).

apresentar uma “equação entre reconhecimento e gratidão” (2006, p. 10), isto é, uma forma de reconhecimento positivo.

A questão do reconhecimento positivo é a temática para a qual convergem os textos supracitados de Ricœur. Contudo, embora esteja sinalizada ao final deste texto, esta questão não receberá aqui maiores desdobramentos, porque julgamos que a temática do reconhecimento negativo no pensamento do filósofo francês merece um desenvolvimento mais acurado. Para tanto, o texto está subdividido em três seções: *O desconhecimento originário*, *O desejo de ser reconhecido* e *Menosprezo e conflito*.

O desconhecimento originário

Para nosso autor, o conceito de reconhecimento envolve uma transição que vai do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo. Isto implica, segundo Ricœur, em uma “inversão, no próprio plano da gramática, do verbo ‘reconhecer’ de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva: eu reconheço ativamente alguma coisa, pessoas, eu próprio, eu peço para ser reconhecido pelos outros³” (2006, p. 10).

O “ser reconhecido” com e entre outros pressupõe que a questão do reconhecimento é de natureza precipuamente política. A este respeito, Ricœur (2004a) investiga se é possível identificar, na filosofia política hegeliana⁴, o desejo de ser reconhecido enquanto fundamento moral que sirva de resposta à tese de Hobbes acerca do estado de natureza⁵. Para nosso autor, “é a título de teoria do *desconhecimento originário*

³ A este respeito, Reagan assinala que “Ricœur note un changement significatif, de la voix active à la voix passive. Reconnaître dans la voix active indique toutes les significations épistémiques, tandis que la voix passive (être reconnu) couvre le champ des significations appelées morales. Pour rappeler les distinctions: les significations dites épistémiques s’appuient sur les verbes ‘distinguer, penser, identifier’, tandis que les significations dites morales impliquent ‘avouer, admettre, accepter, soumettre’” (2013, p. 80, grifos do autor).

⁴ A luta por reconhecimento é o tema principal da *Fenomenologia do espírito*, assinala Ricœur (2004b). Nesse 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 Ricœur 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).

⁵ De acordo com Ricœur, o constante adversário que a filosofia política tenta suprimir é o “Hobbes du *Léviathan*. On peut dire que toute la tradition du droit naturel, de Grotius, Pufendorf, Locke, Leibniz, et jusqu’à Fichte, tend à réfuter Hobbes” (2004b, p. 11, grifo do autor).

que a teoria hobbesiana do ‘estado de natureza’ será revisitada⁶” (RICŒUR, 2004a, p. 259, tradução nossa, grifos do autor).

De acordo com Ricœur, a teoria do estado de natureza revela um desconhecimento originário à medida que parte de uma experiência de pensamento e não da observação de um Estado concreto. Isto significa que Hobbes usa a imaginação para formular a hipótese sobre a brevidade da vida humana na ausência de um Estado. Não obstante esta imaginação esteja amparada na realidade das guerras entre Estados, das guerras civis e no medo cotidiano do roubo e do assassinato⁷ – aos quais o indivíduo está sujeito –, esta hipótese revela-se radical ao fundar o estado de natureza no medo da morte violenta.

Hobbes caracteriza o estado de natureza como “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens⁸” (1997, p. 109), e o fundamenta em três causas de discórdia, quais sejam, a competição, a desconfiança e a glória. Para este autor, “a primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (HOBBS, 1997, p. 108).

A este respeito, Ricœur entende, com Hobbes, que os indivíduos se reconhecem como iguais ao se compararem entre si, tanto no plano das faculdades do corpo, quanto nas faculdades do espírito. Desta comparação resulta a inimizade, que leva os homens ou a se destruírem ou a se subjugarem um ao outro⁹. Para nosso autor, o “um ao outro” significa,

⁶ “C’est à titre de théorie de la *méconnaissance originnaire* que la théorie hobbesienne de l’ “état de nature” va être revisitée”. A este respeito, Ricœur apresenta, de antemão, a ressalva de que “la reconnaissance réciproque risque de ne jamais en finir avec la *méconnaissance*, au sens de *déni de reconnaissance*” (2004a, p. 257, grifos do autor).

⁷ De acordo com Ricœur, “non è un caso se i fondatori della filosofia politica, Hobbes in testa, hanno situato il timore della morte violenta alla base del riflesso securitario sul quale si innestano le varie e divergenti forme del principio di sovranità” (2013, p. 89).

⁸ Hobbes entende que a guerra não implica necessariamente em batalha, “ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (1997, p. 109). A este respeito, Corá e Reichert do Nascimento assinalam que “Hobbes é inovador sob inúmeros aspectos. Um deles é justamente a tese da insociabilidade natural, que o afasta de Aristóteles. Outra inovação é a sua concepção radicalmente nova do conceito de direito natural. Assim, no estado de natureza, o homem encontra-se numa situação de constante conflito, tensão e desconfiança, situação assinalada por uma guerra de todos contra todos” (2011, p. 413).

⁹ Hobbes considera que há, entre os humanos, uma simetria que é oriunda da natureza. Para o autor, “a natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo. Quanto às faculdades do espírito [...] encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam [...]” (1997, p. 107). Além disso, no que concerne à vaidade com relação à própria sabedoria, os homens também são iguais, porque sempre acreditam serem mais sábios do que os outros, “porque veem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância [...]. Desta igualdade quanto à capacidade, deriva a igualdade quanto à esperança de

aqui, “uma estrutura de negação do reconhecimento que encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda¹⁰” (RICŒUR, 2006, p. 180).

Na esteira de Hobbes, Ricœur afirma, ainda, que a guerra está necessariamente associada à paz. Nesse sentido, de acordo com Hobbes, “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz” (1997, p. 109). Isto significa, para Ricœur, que o desconhecimento originário do estado de natureza traz consigo “a negação desse reconhecimento chamado paz” (2006, p. 180).

Ademais, para Hobbes, os seres humanos são capazes de atacarem-se e de matarem uns aos outros, devido à sua própria natureza. A vida humana é descrita no *Leviatã* como “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1997, p. 109). Em virtude disso, movidos pelo medo de sua própria natureza e por temerem, evidentemente, a morte violenta, os indivíduos renunciam a todos os seus direitos unilateralmente – com a condição de que a renúncia seja recíproca – e se submetem a um contrato que institui o Estado¹¹. A propósito, Ricœur menciona que,

‘abandonar o que se tem sobre algo, desfazer-se da liberdade que se tem de impedir um outro de se beneficiar do direito que é seu sobre essa mesma coisa’ constituem preliminares a todo ato de fazer contrato. Por sua vez, esse abandono de um direito se divide em *renúncia* simples e em *transferência* em benefício de um outro; daí provém a primeira obrigação, a de não impedir esse outro de se beneficiar da transferência. Pela primeira vez, os epítetos ‘recíproco’ e ‘mútuo’ são pronunciados sob o signo não mais do estado de guerra, mas da busca da paz (2006, p. 182, grifos do autor).

atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro” (1997, p. 108).

¹⁰ Nesse sentido, Hobbes assinala que, “porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros)” (1997, p. 108).

¹¹ Segundo Hobbes, o contrato é mais do que um consentimento ou uma concórdia, é uma “verdadeira unidade de todos eles [os contratantes], numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*. Feito isso, a multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado” (1997, p. 144, grifo do autor).

A reciprocidade do contrato contribui para estabelecer limites ao estado de natureza. Com efeito, o contrato só é possível graças ao abandono simultâneo dos direitos de ambos os contratantes, com o objetivo de assegurar a todos absoluto direito de natureza, isto é, o direito à vida¹². Contudo, isto depende da aceitação da situação de igualdade entre os contratantes, até então, meramente presumida. Nesse sentido, é preciso, segundo Hobbes, “*que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza*” (1997, p. 129, grifo do autor). Isto significa, para Ricœur (2004a), o reconhecimento de uma igualdade originária, expressa, na filosofia hobbesiana, pelo termo *acknowledgement*¹³.

Entretanto, Ricœur (2004a) afirma que o *acknowledgement*, muito embora exija o reconhecimento da igualdade do outro, significa também um desconhecimento, pois não constitui uma dimensão de alteridade em Hobbes (1997). Assim, nosso autor entende que, tanto a ideia de abandono dos direitos, quanto a da outorga do poder são egocêntricas e arbitrárias, porque

é o cálculo suscitado pelo medo da morte violenta que sugere essas medidas que têm uma aparência de reciprocidade, mas cuja finalidade continua a ser a preservação do próprio poder. Nenhum ataque proveniente de outrem justifica essa entrega do poder [...]. [Neste ponto], não é tanto a identificação como si dessa pessoa que faz falta [...], mas a parte de alteridade que coopera com sua ipseidade, como parecem exigir as noções de transferência, de contrato (RICŒUR, 2006, p. 185).

Por último, Ricœur retorna ao desafio com o qual iniciou seu percurso com Hobbes, isto é, se uma experiência moral pode servir de princípio tão originário para a política quanto o medo da morte violenta. Trata-se, de acordo com Ricœur, de procurar “um fundamento moral distinto do medo¹⁴, que se pode dizer que dá a dimensão humana,

¹² Hobbes entende que “o *direito de natureza* [...], é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (1997, p. 113, grifo do autor).

¹³ De acordo com o *Dicionário Oxford Escolar* (2007), *acknowledgement* significa reconhecimento. A este respeito, Ricœur assinala que, por meio do *acknowledgement* hobbesiano, “l'égalité originnaire est réaffirmée, mais en tant que consentie, reconnue” (2004a, p. 266).

¹⁴ De acordo com Ricœur, “le *Léviathan* exclut tout motif originnairement moral, non seulement pour sortir de l'état de guerre de tous contre tous, mais pour reconnaître l'autre comme partenaire des passions primitives de compétition, de défiance et de gloire” (2004a, p. 336, grifo do autor).

humanista, à altura do projeto político. É nesta direção que o jovem Hegel se situa” (2010, p. 358).

O desejo de ser reconhecido

O conceito de *Anerkennung*¹⁵, ou reconhecimento, passou a ter importância no cenário filosófico graças a Hegel, no início de sua obra filosófica do período em que viveu em Iena, entre 1802 e 1807 – que culminou com a publicação da *Fenomenologia do espírito* –, assinala Ricœur (2004a). Este conceito engloba três aspectos distintos e complementares: a consciência-de-si, a negatividade e a vida ética, nos quais nosso autor busca o fundamento hegeliano originário para a vida política que possa confrontar e substituir o desafio do medo da morte violenta.

Em primeiro lugar, o conceito de *Anerkennung* estabelece o liame entre a autorreflexão e a orientação para o outro¹⁶. De acordo com Hegel, “a consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (2008, p. 142, grifos do autor). Desta tentativa recíproca de relação entre o indivíduo e a intersubjetividade é que, conforme Ricœur, resulta “o princípio da resposta a Hobbes; nessa duplicação da subjetividade consiste o fundamento da filosofia política que encontrou sua primeira articulação nos fragmentos filosóficos de Hegel em Iena entre 1802 e 1807” (2006, p. 187).

Em segundo lugar, Ricœur entende que a negatividade significa o móbil da dinâmica que move a orientação do polo negativo ao positivo, “do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito” (2006, p. 188). A negatividade é, portanto, um conceito central para a filosofia hegeliana. Nesse sentido, nosso autor afirma que, na *Fenomenologia do espírito*, o momento da negatividade é responsável por conceber “uma ordem dialética que é ao mesmo tempo uma história, ideal ou real, a história das oposições através da qual as consciências ‘vêm a ser’ em sua reciprocidade¹⁷” (RICŒUR, 2009, p. 327). Nesse contexto,

¹⁵ Segundo o *Michaelis Dicionário escolar alemão* (2008), *Anerkennung* significa reconhecimento.

¹⁶ Neste ponto, Ricœur afirma que Hegel é tributário de Fichte, porque “c’est lui [Fichte] le premier qui a lié l’idée de réflexion sur soi à une idée de l’orientation vers l’Autre ; cette détermination réciproque de la conscience de soi et de l’intersubjectivité, c’est l’oeuvre de Fichte” (2004b, p. 13).

¹⁷ Em *Do texto à ação*, Ricœur (1989) entende que o problema da consciência é fundamental para estabelecer um embate fenomenológico entre Hegel e Husserl. Por meio deste confronto é que nosso autor investiga acerca da possibilidade

a negatividade, associada ao desejo de reconhecimento, é responsável pela luta por reconhecimento entre o senhor e o escravo¹⁸.

O terceiro componente do conceito de reconhecimento está descrito no manuscrito *O sistema da vida ética* e no livro *Princípios da filosofia do direito*, por meio da noção de vida ética¹⁹. Ricœur (2004b) emprega em francês o termo *vie éthique*, buscando a melhor comparação para a tradução do termo alemão *sitten*, que ele traduz por costumes. Esta tradução decorre da interpretação ricœuriana de que, na filosofia hegeliana,

avertada por Husserl de substituir o conceito hegeliano de *Geist* pelo de *alter ego*. Isto implica na defesa de uma modalidade de consciência que não recorre a nenhuma entidade superior, ou a um espírito absoluto, mas na redução das entidades coletivas e absolutas a uma rede de interações. Nesse sentido, ao utilizar-se do argumento do “solipsismo”, Husserl está manifestando a inadequação do *ego* enquanto fundamento único da constituição. A intersubjetividade não permite que o *ego* estabeleça uma relação sujeito-objeto para com o outro sujeito. Esta relação deve ser entre indivíduos, ou seja, sujeito-sujeito. Nessa perspectiva, Ricœur entende que “o solipsismo tornou, portanto, enigmático o que se revela como evidente, a saber, que há outros, uma natureza comum e uma comunidade dos homens. Ele transforma em tarefa o que é, em princípio, um fato” (1989, p. 287).

¹⁸ A dialética do senhor e do escravo significa, segundo Hegel (2008), o momento em que a consciência-de-si busca pela certeza da verdade de si mesma. Em primeiro lugar, o outro é percebido – pela consciência-de-si – meramente como um objeto externo, um ser vivente. Em segundo lugar, o outro é entendido como uma duplicação da consciência-de-si. Isto significa, para Hegel, que “o duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento” (2008, p. 143, grifo do autor). Entretanto, Hegel (2008) assinala que a consciência-de-si só pode ser consciência-de-si enquanto for reconhecida como tal por outra consciência. Neste contexto, Hegel introduz a dialética do senhor e do escravo para demonstrar como intercorre o reconhecimento entre duas consciências que desejam ser reconhecidas. Para tanto, a consciência-de-si sai da condição de si mesma, – desse modo, nega sua própria condição – e, durante a operação de reconhecimento, suprassume o outro, “pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no Outro” (HEGEL, 2008, p. 143, grifo do autor), para depois retornar a si mesma. Porém, o mesmo movimento é simultaneamente praticado pela outra consciência-de-si. Consequentemente, segundo Hegel, “*elas se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (2008, p. 144, grifos do autor). A este respeito, Soares entende que este reconhecimento é, primordialmente, “um enfrentamento, [no qual] uma busca a morte da outra para que seu desejo seja satisfeito” (2009, p. 60). Por outro lado, o reconhecimento tem por função conservar o outro, evitando sua anulação através da morte. Nesta acepção, Soares afirma que “o reconhecimento suprassume a luta de vida e morte e define os papéis das consciências-de-si, a saber, do senhor e do escravo no mundo, o senhor em busca do gozo e o escravo como mediador da relação do senhor e o objeto desejado” (2009, p. 61). Ademais, Ricœur considera que a dialética culmina em um distanciamento, “numa espécie de dar as costas do senhor e do escravo, os quais se reconhecem um ao outro como compartilhando o pensamento [...]. O senhor e o escravo, um imperador e um escravo, dizem ambos ‘nós pensamos’. E como os dois pensam, senhor ou escravo são indiferentes [cada um em relação ao outro]” (2010, p. 357, grifo do autor). Desse modo, para Hegel, “a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma [...]. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a *consciência infeliz* é a *consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória. Essa consciência infeliz [é] *condida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma consciência*” (HEGEL, 2008, p. 158, grifos do autor). Por conseguinte, a contradição está no fato de que a consciência de si tenta – sem sucesso – incorporar a consciência do outro em sua essência. Ricœur (2004b) salienta que essa contradição gera uma insatisfação infinita, que resulta em uma interminável luta por reconhecimento. De nossa parte, perguntamos se a consciência infeliz – enquanto resultante do desejo de ser reconhecido, que, por sua vez, fomenta a luta por reconhecimento – não seria oriunda do desconhecimento da intransponível distância entre eu e o outro, isto é, da assimetria?

¹⁹ Muito embora Ricœur considere importante a questão da vida ética para o conceito de reconhecimento, ele entende que em *Princípios da filosofia do direito* “le thème de la reconnaissance et de l'être reconnu a perdu non seulement sa densité de présence, mais sa virulence subversive” (2004a, p. 274).

ao invés de partir da ideia abstrata do dever moral, da obrigação, parte-se da prática dos costumes. Existe aí uma espécie de eco em Aristóteles, que precisamente escreveu uma ética a partir da palavra “*ethos*”, os costumes [...]. Na expressão vida ética, há uma vontade de concretude da prática dos homens e não unicamente de suas obrigações abstratas morais (RICŒUR, 2010, p. 359, grifo do autor).

Os três componentes do conceito de *Anerkennung* configuram as bases para a filosofia política hegeliana. Nesse sentido, para Ricœur (2004a), são os limites históricos de cada sociedade com suas formas de exclusão social, que desencadeiam a luta por reconhecimento. Isto quer dizer, para nosso autor, que a luta por reconhecimento prosseguirá fazendo sentido “em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica, [oriunda da injustiça]” (RICŒUR, 2006, p. 188).

Da correlação entre reconhecimento e injustiça²⁰ resulta, no entendimento de Ricœur, o sentimento de indignação que ocupa, “em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes” (2006, p. 189). Sobre essa questão, Ricœur afirma que a indignação pela injustiça impulsiona a luta pelo reconhecimento e preserva “a correlação originária entre a relação com o si e a relação com o outro que dá à *Anerkennung* hegeliana seu perfil conceitual reconhecível” (RICŒUR, 2006, p. 189, grifo do autor).

Ademais, Ricœur entende que o sentimento de indignação também pode ser denominado como “desejo de ser reconhecido²¹” (2004a, p. 274, tradução nossa). O desejo é o motivo originário a ser confrontado com o medo da morte violenta. Isto significa, para o autor, que esta forma passiva do verbo reconhecer é responsável por uma inversão, na medida em que o reconhecimento de si, que em Hobbes (1997) “era colocado na posição

²⁰ De acordo com Ricœur, as pessoas são mais sensíveis ao senso de injustiça que ao de justiça: “injuste ! Quelle injustice!” [...]. C’est bien sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ de l’injuste et du juste [...]. Or le sens de l’injustice n’est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice ; car la justice est plus souvent ce qui manque et l’injustice ce qui règne. Et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser. C’est pourquoi, même chez les philosophes, c’est l’injustice qui la première met en mouvement la pensée. En témoignent les *Dialogues* de Platon et l’éthique aristotélicienne, et leur souci égal de nommer ensemble l’injuste et le juste” (1990, p. 231, grifos do autor).

²¹ “Désir d’être reconnu”.

de princípio, é colocado agora na posição de resultado em relação à grande dialética que articula uma sobre a outra negatividade e institucionalização” (RICŒUR, 2006, p. 189).

Neste ponto, não obstante reconheça a influência que recebe do pensamento de A. Kojève (1947), por meio do livro *Introduction a la lecture de Hegel*²², Ricœur (2004a) menciona que não pretende dar seguimento ao trabalho deste autor, uma vez que considera que a pesquisa de Kojève está centrada na *Fenomenologia do espírito*. Para nosso autor, *A Introduction a la lecture de Hegel* tem como cerne a luta por reconhecimento vinculada à dialética do senhor e do escravo que, por sua vez,

apenas pode chegar a seu termo em um afastamento numa espécie de dar as costas do senhor e do escravo, os quais se reconhecem um ao outro como compartilhando o pensamento. A saída para a luta pelo reconhecimento na *Fenomenologia do espírito* é, então, o estoicismo, em que o senhor e o escravo, um imperador e um escravo, dizem ambos “nós pensamos”. E como os dois pensam, senhor ou escravo são indiferentes. O estoicismo produz então o ceticismo (RICŒUR, 2010, p. 357).

Diante disso, a interpretação hegeliana que Ricœur toma em consideração é a de J. Taminiaux, em seu livro *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*. Este livro remete aos manuscritos que antecederam a publicação, em 1807, da *Fenomenologia do espírito*. São eles: *Sistema da vida ética*, de 1802, e *Filosofia real*, escrito entre 1804 e 1806. Para nosso autor, estes manuscritos também desenvolvem a noção de luta por reconhecimento. Contudo, trata-se de uma abordagem mais promissora, que possibilita uma interpretação para além do ceticismo. A este respeito, Ricœur (2004a) concorda com Taminiaux (1984) e menciona que, nestes textos, “a ideia geralmente exposta é a seguinte: se nós permanecemos somente no horizonte da luta por reconhecimento, criaremos uma demanda insaciável, um tipo de nova consciência infeliz, uma reivindicação sem fim” (2010, p. 358).

Na compreensão de Ricœur, em *O sistema da vida ética*, a abordagem acerca da questão do reconhecimento é incipiente, uma vez que, neste texto, “o reconhecimento jamais é evocado sem sua sombra negativa: o ‘crime’ como negação do reconhecimento” (2006, p.

²² O livro *Introduction a la lecture de Hegel* foi resultado das aulas proferidas por Kojève entre os anos de 1933 e 1939, na École pratique des hautes études de Paris, que foram reunidas e publicadas por Raymond Queneau. A respeito disso, Ricœur afirma que “le thème de la reconnaissance n’est pas inconnu du public de langue française, grâce au travail de Kojève sur le grand livre de Hegel [...], *La Phénoménologie de l'Esprit*” (2004b, p. 10, grifo do autor).

194). Por conseguinte, para o autor, a negação impede que a pluralidade humana “apareça como a insuperável referência das relações de mutualidade, escandidas pela violência, que percorre o discurso hegeliano” (RICŒUR, 2006, p. 194). Por esta razão, Ricœur demonstra maior interesse pelo texto *Filosofia real*²³, no qual Hegel apresenta, de forma ascendente, os três modelos de reconhecimento que evidenciam o caráter histórico e intersubjetivo de sua filosofia política, quais sejam, o amor, o direito e o Estado.

O primeiro modelo de reconhecimento é abalizado pela afetividade das relações, tanto na sexualidade e no erotismo, quanto na amizade e no respeito mútuo. De acordo com Hegel, “o amor é a *alteridade*, imediata *coisidade* na qual o amor não se conhece imediatamente, senão que é por amor de outro²⁴” (2006, 173, tradução nossa, grifos do autor). No lastro dessas reflexões, Ricœur afirma que “a palavra amor é um termo que define todas as relações próximas dos homens que são engajados afetivamente” (2010, p. 360).

O segundo modelo é designado pelas relações contratuais, que se caracterizam por serem abstratas e por se manterem na ordem jurídica. Ricœur salienta que “as relações contratuais para Hegel são sempre relações da frágil qualidade humana, porque na relação de contrato, principalmente em torno da propriedade, separa-se de preferência mais do que se une o ‘isto é para mim’ do ‘isso é para ti’” (2010, p. 360). Na relação contratual não se consolida um ato de reconhecimento, à medida que o “separar²⁵” conserva um ambiente de desconfiança entre os indivíduos envolvidos. Nesse sentido, nosso autor observa a

²³ De acordo com Ricœur, no manuscrito *Realphilosophie* – em português, *Filosofia real* –, “le terme ‘real’ indique qu’il s’agit de dire comment l’esprit, le Geist, entre dans l’Histoire, entre dans la réalité historique, comment la liberté qui est d’abord une idée abstraite devient historique. C’est donc à travers toute une histoire des conquêtes pratiques, pragmatiques et institutionnelles de l’homme que se construit ce destin - politique finalement, politique au sens large – de vivre ensemble dans des lois et des institutions” (2004b, p. 15, grifo do autor). Além disso, para Ricœur, o texto *Realphilosophie* apresenta uma resposta à teoria do estado de natureza hobbesiano, na medida em que, “la nature y figurera chaque fois comme le ‘supprimé’. Cette mise à distance du thème de la nature intéresse tout particulièrement mon propos qui est [...] la recherche d’une réplique à Hobbes par la promotion d’une motivation morale originaire. Hegel, en ce sens, choisit de le combattre en assumant comme lui qu’il ‘faut sortir de la nature’. La réplique à Hobbes consiste tout entière dans le parcours des moments de la réalisation de l’Esprit et la description du retour de l’Esprit à son ipséité: l’État surgira à la fin de ce grand détour-retour” (2004a, p. 284, grifos do autor).

²⁴ “El amor es la *alteridad*, inmediata *coisidad* en la cual el amor no se conoce inmediatamente, sino que es por amor de otro”. A este respeito, Taminioux afirma que “les individus sont l’amour, cet être-reconnu sans opposition de la volonté, en quoi chacun serait le syllogisme total, en quoi ils n’entrent qu’en tant que caractères, non pas en tant que volontés libres. Un tel reconnaître doit advenir. Il doit devenir pour eux ce qu’ils sont en-soi. – Leur être l’un pour l’autre est le commencement de ce reconnaître” (1984, p. 223, grifos do autor).

²⁵ De acordo com Hegel, a separação contratual “igualmente puede invertirse en su contrario: la concentración en sí. La voluntad vale como tal, está *liberada* de la realidad; precisamente por eso es lo contrario: voluntad singular y voluntad común se separan” (2006, p. 187, grifo do autor).

permanência do anticontratualismo em toda a filosofia hegeliana, por meio da relação entre o crime e o contrato. Entretanto, não se trata, para Ricœur, de

uma apologia do crime, mas uma tentativa para compreender como o crime contribui à progressão da relação humana sacudindo a relação simplesmente jurídica que é de certa maneira a denúncia da pobreza espiritual. Permito-me dizer *en passant* que quando em uma sociedade acontece efetivamente a destruição de todas as relações humanas verdadeiramente ligadas à sociedade civil, à sociedade política, caímos simplesmente nas relações do direito, e é a criminalidade que de alguma maneira revela a desumanidade profunda das relações que apenas seriam as relações jurídicas (2010, p. 360).

O movimento ascendente proposto por Hegel (2006) situa – acima das relações afetivas e contratuais – a constituição do Estado enquanto terceiro modelo de reconhecimento. Nesse sentido, Taminioux (1984) assinala que o Estado é instaurado por meio de um ato constituinte da vontade universal. Isto significa, para Ricœur, que “com a problemática política, a ênfase não está mais posta na ação recíproca, mas na relação hierárquica entre vontade supostamente universal e vontade particular²⁶” (2006, p. 199). Contudo, nosso autor afirma que “é uma questão de grande controvérsia saber se a descrição e a construção do Estado hegeliano não estão ainda carregadas de desconfiança mútua” (2010, p. 360).

Diante disso, Ricœur (2004b) menciona uma relevante tentativa de atualização do conceito de reconhecimento em Hegel. Trata-se do livro *A luta por reconhecimento* de A. Honneth, no qual seu autor investiga quais são os equivalentes concretos, em nossa experiência cotidiana, da negação hegeliana. A tese central desta obra, de acordo com Ricœur, incide no fato de “que é pelas experiências negativas do desprezo [...], que descobrimos nosso próprio desejo de reconhecimento [...]. É toda uma fenomenologia do desprezo que guia a reconstrução da herança do jovem Hegel, por Axel Honneth” (2010, p. 361).

²⁶ Nesse sentido, Hegel observa que, o *Geist* – ou Espírito – “es el *poder* absoluto al que nada escapa, que vive en sí mismo y ahora tiene que llegar a verse a sí, o se convierte en *fin* de *sí mismo*. Como poder, la ley no tiene otro fin que el singular – lo abstracto en él –; pero su conservación por sí misma es la *organización* de su vida, el Espíritu de un pueblo, Espíritu cuya finalidad es él mismo. Su concepto es la generalidad en la perfecta libertad y autonomía de los singulares” (2006, p. 207, grifos do autor).

Menosprezo e conflito

No livro *Luta por reconhecimento*, Honneth propõe uma atualização do conceito de *Anerkennung* – conforme descrito no texto *Filosofia Real* – por meio da questão da intersubjetividade, na medida em que concebe a filosofia hegeliana como monológica. De acordo com Honneth, “nas dificuldades que [Hegel] encontra para introduzir essa dimensão nova, intersubjetiva, da ‘vontade’, transparece toda a extensão em que Hegel submeteu seu pensamento às premissas monológicas da filosofia da consciência” (2003, p. 76).

A este respeito, Ricœur reafirma a acusação de monologismo em Hegel (2006), ao mencionar que se refere a uma “filosofia da consciência na qual é o si que fundamentalmente se opõe a si mesmo ao se diferenciar” (2006, p. 202). Além disso, Ricœur, na trilha de Honneth, considera “o caráter insuperável da pluralidade humana nas transações intersubjetivas, quer se trate de luta ou de algo diferente da luta²⁷” (2006, p. 202).

Neste contexto, Honneth (2003) destaca o encadeamento dos três possíveis modelos de reconhecimento intersubjetivo referidos no manuscrito *Filosofia Real*, de Hegel. Trata-se do amor, do direito e da estima social. Nesta acepção, Ricœur entende que a questão do direito – ou esfera jurídica – não está no centro da discussão, porque

ela é emoldurada por alguma coisa que é do pré-jurídico e alguma coisa que é do pós-jurídico, e é sucessivamente no pré-jurídico e no pós-jurídico que Honneth vê operar o desprezo e a provocação a superar o desprezo pelo reconhecimento. Esse par formado pela ideia de desprezo e pela ideia de reconhecimento parece-me ser a conquista principal dessa reatualização (2010, p. 361).

De acordo com Honneth, as formas negativas do menosprezo devem ser correlatas ao encadeamento dos três modelos de reconhecimento. Para Ricœur, esta correlação significa “a contribuição mais importante da obra de Honneth para a teoria do

²⁷ Outro ponto de concordância de Ricœur, com relação a Honneth, é relativo à questão de preservar o projeto hegeliano “de fonder une théorie sociale à teneur *normative*. Cette théorie a l’ambition de donner la réplique à Hobbes, dans la mesure où la lutte procède de motifs moraux susceptibles d’occuper la place tenue par la triade de la rivalité, de la défiance et de la gloire dans la description du prétendu état de nature dans le *Léviathan*” (2004a, p. 294, grifos do autor).

reconhecimento em sua fase pós-hegeliana, com os três modelos de reconhecimento fornecendo a estrutura especulativa, enquanto os sentimentos negativos conferem à luta sua carne e seu coração” (2006, p. 203).

O primeiro modelo de reconhecimento é o amor, afirma Honneth. O amor permeia as relações familiares, de amizade e eróticas, isto é, “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas” (HONNETH, 2003, p. 159). Disso resulta, para Ricœur (2004a), que o reconhecimento, inicialmente, sobrevém em um nível pré-jurídico²⁸. Neste nível, são as necessidades concretas que confirmam os sujeitos mutuamente.

Honneth constatou – por meio do exame da psicanálise social pós-freudiana, especialmente no livro *Playing and Reality*²⁹, de D. Winnicott – que o nível pré-jurídico comporta sentimentos negativos que podem ser experimentados desde a primeira infância. Neste caso, é o sentimento de abandono que possibilita à criança desenvolver duas capacidades, a de confiança e a de solidão – ou isolamento³⁰. Ricœur salienta que “a criança busca, no desejo de ser confortada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confortada, de não ser aceita, a aquisição da capacidade de isolamento” (2010, p. 361). Isto significará, na idade adulta, a maturidade emocional expressa pela autonomia e pela capacidade de ficar só. Sendo assim, o que permanecerá é a confiança entre parceiros no “laço invisível que se tece na intermitência da presença e da ausência³¹” (RICŒUR, 2006, p. 204).

²⁸ Segundo Ricœur, “le pré-juridique mérite d’être parcouru dans toutes ces dimensions par la richesse extraordinaire des sentiments négatifs qu’il comporte. Aujourd’hui nous avons certainement des échos très riches de ces composants négatifs de l’affectivité première dans la psychanalyse, dont bien sûr Hegel n’avait pas le moindre pressentiment” (2004b, p. 18).

²⁹ Livro publicado em 1971. De acordo com Honneth, “Winnicott escreveu seus trabalhos da perspectiva de um pediatra com postura psicanalítica que procura obter, no quadro do tratamento de distúrbios comportamentais psíquicos, esclarecimentos acerca das condições ‘suficientemente boas’ da socialização de crianças pequenas” (2003, p. 164).

³⁰ A respeito da questão da capacidade de solidão, Ricœur considera que a criança – ao enfrentar a prova da ausência da mãe –, pode “sortir de l’état de dépendance absolue que suscite un lien libidinal de nature fusionnelle” (2004a, p. 298). Entretanto, Winnicott adverte que “a tarefa de aceitação da realidade nunca é totalmente completada, que nenhum ser humano está livre da pressão de relacionar realidade interna e externa, e que a libertação dessa pressão é oferecida por um domínio de experiência intermediária não colocada em questão (arte, religião, etc.). Esse domínio intermediário está em continuidade direta com o domínio lúdico das crianças pequenas, que estão ‘perdidas’ no seu jogo” (WINNICOTT apud HONNETH, 2003, p. 172).

³¹ No que concerne à maturidade emocional, expressa pela capacidade de solidão, de isolamento, Ricœur menciona uma dialética entre ligação e desligamento. Para o autor, “la déliaison dit la souffrance de l’absence et de la distance, l’épreuve de la désillusion, et la liaison dit la force d’âme qui s’incarne dans la capacité d’être seul. Mais c’est la confiance dans la permanence de la sollicitude réciproque qui fait de la déliaison une épreuve bénéfique” (RICŒUR, 2004a, p. 299). Disso resulta, para Ricœur, que “cette acquisition de la capacité de solitude à partir de l’abandon et de la menace d’abandon constituerait, pour Honneth, le meilleur équivalent contemporain, moderne, de l’analyse hégélienne” (2004b, p. 18).

Neste sentido, Ricœur (2006) entende que a espécie de menosprezo correlato a esse primeiro modelo de reconhecimento é a reprovação. Não ser aprovado pelas pessoas que ama, significa, para o indivíduo, uma humilhação que atinge o nível mais elementar, o pré-jurídico, do estar-com o outro. Neste caso, “o indivíduo sente-se como que olhado de cima, até mesmo tido como um nada. Privado da aprovação, é como se ele não existisse” (RICŒUR, 2006, p. 206).

Entre o amor e a estima social, Ricœur (2004a) situa o segundo modelo de reconhecimento, que se funda na liberdade e no respeito. Para Ricœur, de um lado, a liberdade admite o “sentido da racionalidade presumidamente igual em toda pessoa tomada em sua dimensão jurídica; por outro lado, o respeito [...] é marcado por uma pretensão ao universal que excede a proximidade dos laços afetivos” (2006, p. 211). Disso resulta um duplo movimento, no qual o reconhecimento das normas morais açambarca a compreensão de um indivíduo que tem direitos e que, simultaneamente, deve observar seus deveres com relação a outrem³².

Assim, de acordo com Honneth (2003), o reconhecimento não significa uma relação entre parceiros na qual a interação somente se dá na medida em que ambos devem obediência às normas jurídicas enquanto indivíduos livres e iguais, mas de uma nova forma de reciprocidade. Trata-se, para Honneth, de um modelo de reconhecimento altamente exigente, uma vez que “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais” (2003, p. 182). Significa, para nosso autor, que

o objetivo do reconhecimento é duplo: outrem e a norma; no que diz respeito à norma, o reconhecimento significa, no sentido lexical da palavra, considerar válido, admitir a validade; no que diz respeito à pessoa, reconhecer é identificar cada pessoa enquanto livre e igual a toda outra pessoa [...]. [Trata-se] da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas (RICŒUR, 2006, p. 211).

Nesse cenário, Ricœur compreende que a capacidade de cada pessoa de reivindicar seu direito é o que pode ser chamado de dignidade humana, isto é, reconhecimento. A este

³² Segundo Ricœur, “nous ne pouvons nous comprendre comme porteurs de droits que si nous avons en même temps connaissance des obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l’égard d’autrui” (2004b, p. 19).

respeito, Ricœur (2004a) concorda com Honneth (2003) e distingue três tipos de direitos que têm relação com o reconhecimento no plano jurídico; são os direitos civis, políticos e sociais. Os direitos civis são os que objetivam proteger a vida, a liberdade e a propriedade de cada um. Os direitos políticos asseguram a participação dos indivíduos nos processos de formação e de organização da vontade pública. Os direitos sociais são os que deveriam garantir que cada um receba uma parte equitativa na distribuição dos bens.

Os problemas relacionados à negação dos direitos sociais é que abrem caminho para o terceiro modelo de reconhecimento honnethiano, isto é, a estima social³³. Sobre isso, Ricœur (2004b) considera que há uma fronteira indefinida entre o reconhecimento da igualdade de direitos entre sujeitos livres e a exclusão social, uma vez que as sociedades democráticas contemporâneas resolveram o problema da igual distribuição de direitos civis e políticos, mas não solucionaram a questão da igualdade na distribuição dos bens produzidos³⁴.

Assim posto, o menosprezo corresponde ao sentimento de exclusão que uma pessoa – ou um grupo de pessoas – experimenta ao não ter acesso ao mínimo de bens necessários que possam garantir uma vida digna³⁵. Ricœur conclui que “aquele que é reconhecido juridicamente e que não é reconhecido socialmente sofre de um desprezo fundamental que

³³ De acordo com Honneth, “um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto; pois o *Ego* e o *Alter* só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente [...] para a vida do respectivo outro” (2003, p. 199, grifo nosso). Assim, na trilha de Honneth, Ricœur entende que o conceito de estima social “il a pour fonction de résumer toutes les modalités de la reconnaissance mutuelle qui excède la simple reconnaissance de l'égalité des droits entre sujets libres” (2004a, p. 315).

³⁴ Ricœur afirma que “ici c'est le mépris social qui est la forme négative nouvelle. On pourrait dire que les malheurs de nos sociétés, que Hegel avait parfaitement anticipés dans son analyse de la société civile, viennent de ce que la société civile, marquée essentiellement par l'industrialisation, par la maîtrise de ce qu'il connaissait déjà à l'époque des relations industrielles, produit en même temps la pauvreté ; il y a un lien étrange entre la production de richesse et la production d'inégalités - mais nous vivons de cela, n'est-ce pas, cruellement. On pourrait dire que la contradiction qui est source de méconnaissance, dénis de reconnaissance, c'est dans nos sociétés la contradiction profonde qu'il y a entre une attribution égale de droit (en principe nous sommes égaux comme citoyens et comme porteurs de droits) et l'inégalité de la distribution de biens : c'est-à-dire que nous ne savons pas produire des sociétés économiquement et socialement égalitaires alors que la fondation juridique de nos sociétés est le droit égal à l'accès de toutes les sources de la reconnaissance juridique. C'est ce conflit entre attribution de droits et distribution de biens qui est en quelque sorte la limite indépassable de nos sociétés contemporaines et démocratiques” (2004b, p. 19). Diante disso, nosso autor observa que, “une théorie de la justice comme celle de John Rawls trouve une de ses raisons d'être dans la formulation des règles de partage équitable dans des sociétés inégalitaires, qui sont les seules que nous connaissons” (2004a, p.312).

³⁵ Com base nisso, Ricœur menciona que “l'expérience négative du mépris prend alors la forme spécifique de sentiments d'exclusion, d'aliénation, d'oppression, et l'indignation qui en procède a pu donner aux luttes sociales la forme de la guerre, qu'il s'agisse de révolution, de guerre de libération, de guerre de décolonisation” (2004a, p. 314). Trata-se, para Ricœur, de uma “segunda dimensão” do conceito de universalidade “qui ne concerne plus seulement la teneur des droits, mais l'extension de leur sphère d'application” (2004a, p. 314).

está ligado à própria estrutura dessa contradição entre a atribuição igualitária de direitos e a distribuição desigual de bens” (2010, p. 362).

Ainda na acepção de Ricœur, a contradição refere-se à distância entre a universalização do jurídico e a personalização oriunda da divisão de trabalho. Esta distância significa, para ele, uma “fonte de desprezo e da negação da consideração social, onde a falta de consideração pública e o sentimento íntimo de alcance à integridade andam juntas” (RICŒUR, 2010, p. 362).

Mister se faz ressaltar que o menosprezo é responsável pela gênese do conflito, o qual, por sua vez, assume um papel central no livro *A luta por reconhecimento*, de Honneth, conforme podemos observar no subtítulo *a gramática moral dos conflitos sociais*. Com base nisso, Ricœur afirma que o “empreendimento de Honneth subsequente a Hegel é justamente a noção de conflito destruidor do reconhecimento, porque é onde essa fenomenologia encontra talvez o seu limite e pede uma retomada da questão acerca do papel quase fundador atribuído à noção de conflito e de luta” (2010, p. 361).

A questão principal, na visão de Ricœur (2004b), é identificar se os conflitos decorrentes da permanente luta por reconhecimento significam a única possibilidade de ser reconhecido pelo outro. Diante disso, Ricœur diz que

a releitura dos textos de Hegel em Iena e a reinterpretação contemporânea deles conduziram-me a um momento de perplexidade que resumo do seguinte modo: o ‘ser reconhecido’ da luta pelo reconhecimento não é o tema de uma busca indefinida, criando a figura da ‘insatisfação infinita’? É uma expressão hegeliana, que isso esteja sob os traços negativos de uma negação insaciável ou positivos de uma reivindicação sem limites, então uma espécie de infelicidade da consciência como produto da civilização (2010, p. 362, grifos do autor).

Por conseguinte, Ricœur entende que é preciso abandonar a figura de uma nova consciência infeliz³⁶ – enquanto reflexo da insatisfação infinita, geradora de conflitos – e investigar acerca de uma possibilidade de reconhecimento que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, ademais, não seja marcada pela negatividade da luta. Isto significa, para nosso autor, “colocar lado a lado as motivações

³⁶ De acordo com Ricœur, “la tentation est ici d’une nouvelle forme de « conscience malheureuse », sous les espèces soit d’un sentiment inguérissable de victimisation, soit d’une infatigable postulation d’idéaux hors d’atteinte” (RICŒUR, 2004a, p. 338, grifo do autor).

de uma luta interminável [...], com as experiências, sem dúvida, raras, embora preciosas, das realizações felizes do reconhecimento” (RICŒUR, 2010, p. 363).

Considerações finais

Ricœur esclarece que é preciso confrontar a forma conflituosa da luta com uma forma não violenta de reconhecimento, por meio da experiência efetiva dos estados de paz. No entanto, o que está em jogo, para o autor, não é a resolução dos conflitos e, conseqüentemente, o fim da luta.

Muito embora as experiências sejam de reconhecimento pacificado, Ricœur afirma que “a certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória. É por isso que não se trata senão de tréguas, de melhorias, dir-se-ia, de clareiras³⁷” (2006, p. 232).

Enfim, não obstante a ideia de luta esteja na origem da questão do reconhecimento, esta ideia encontra sua completude na busca por experiências de paz que não poderão assegurar uma realização plena do reconhecimento. Entretanto, estas experiências podem, “ao menos deixar entrever a derrota da negação do reconhecimento” (RICŒUR, 2006, p. 203).

REFERÊNCIAS

BRUGIATELLI, V. *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur: per un’etica del superamento dei*

³⁷ No que tange à questão do conflito, discordamos das interpretações “utópicas” de Brugiattelli, Villela-Petit e Marcelo. Em seu livro *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur: per un’etica del superamento dei confini*, Brugiattelli afirma ser possível ao “‘uomo capace’ di realizzare un suo ‘essere-al-mondo’ all’insegna di ‘stati di pace’, di forme di vita etiche caratterizzate dal superamento dei conflitti [...]”. Si tratta di vedere se e secondo quali modalità e contesti di vita, è possibile oltrepassare la lotta per il riconoscimento” (2012, p. 113, grifos do autor). Villela-Petit, por sua vez, no artigo *Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricœur* menciona que, por meio do conceito de reconhecimento “somos de certo modo introduzidos no plano da utopia, da utopia ricœuriana, que tem seu paradigma na relação de amizade” (2007, p. 21). Enfim, Marcelo, no artigo *Paul Ricœur and the Utopia of Mutual Recognition* considera que “the festive experience of recognition, which still exists in practices different from those of archaic societies, has lost its power. In fact, it can still be considered as a metaphor, a symbol, of a transcultural experience of *real* recognition. This is his utopia of recognition. And it is to the effectuation of this utopia, in the form of ‘clearings’, that Ricœur calls the states of peace, under the banner of *agapè*” (2011, p. 120, grifos do autor). De nossa parte, entendemos que se, por um lado, Ricœur (2004a) demonstra que, em sociedades cada vez mais complexas, os conflitos sempre existirão e se multiplicarão, por outro lado, nosso autor assinala que se trata de “clareiras”, ou ainda, de “tréguas” – que têm por objetivo evitar a violência que pode ser desencadeada por meio dos conflitos que decorrem da luta por reconhecimento –, e não de uma “efetivação” da utopia, sob pena de esvaziamento do sentido desta última.

conflitti. Trento: Tangram Edizioni Scientifiche, 2012.

CORÁ, E. J.; REICHERT DO NASCIMENTO, C. Reconhecimento em Paul Ricœur: da identificação ao reconhecimento mútuo. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 407-423, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php//22359>>. Acesso em: 25 jun. 2020.

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

_____. *Filosofia real*. Tradução de José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. *O sistema da vida ética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

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

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.

KELLER, A. J. *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 abr. 2020.

_____. *Michaelis Dicionário escolar alemão: alemão-português / português-alemão*. São Paulo: Melhoramentos, 2008.

KOJÈVE, A. *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

MARCELO, G. Paul Ricœur and the Utopia of Mutual Recognition. *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Pittsburgh, v. 2, n. 1, p. 110-133, 2011. Disponível em: <<http://Ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricœur/article/view/69/20>>. Acesso em: 17 maio 2020.

MORATALLA, T. D. Cuerpo reconocido: el cuerpo en la hermenéutica del reconocimiento de Paul Ricœur. *Investigaciones fenomenológicas*, Madrid, v. 2, p. 219-230, 2010. Disponível em: <https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.02/pdf/13_DOMINGO.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2020.

REAGAN, C. La Reconnaissance, la justice, et la vie bonne. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Pittsburgh, v. 4, n. 2, p. 79-89, 2013. Disponível em: <<http://Ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricœur/article/view/205/112>>. Acesso em: 16 jun. 2020.

RICŒUR, P. A luta por reconhecimento e a economia do dom. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. *Ethica@*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 357-367, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/18737>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

_____. *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-Editora, 1989.

_____. *Ermeneutica delle migrazioni: saggi, discorsi, contributi*. Milano: Mimesis edizioni, 2013.

_____. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Parcours de la reconnaissance: trois etudes*. Paris: Editions Stock, 2004a.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

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

_____. 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. *Ethica@*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 347-356, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p347/18736>>. Acesso em: 30 maio 2020.

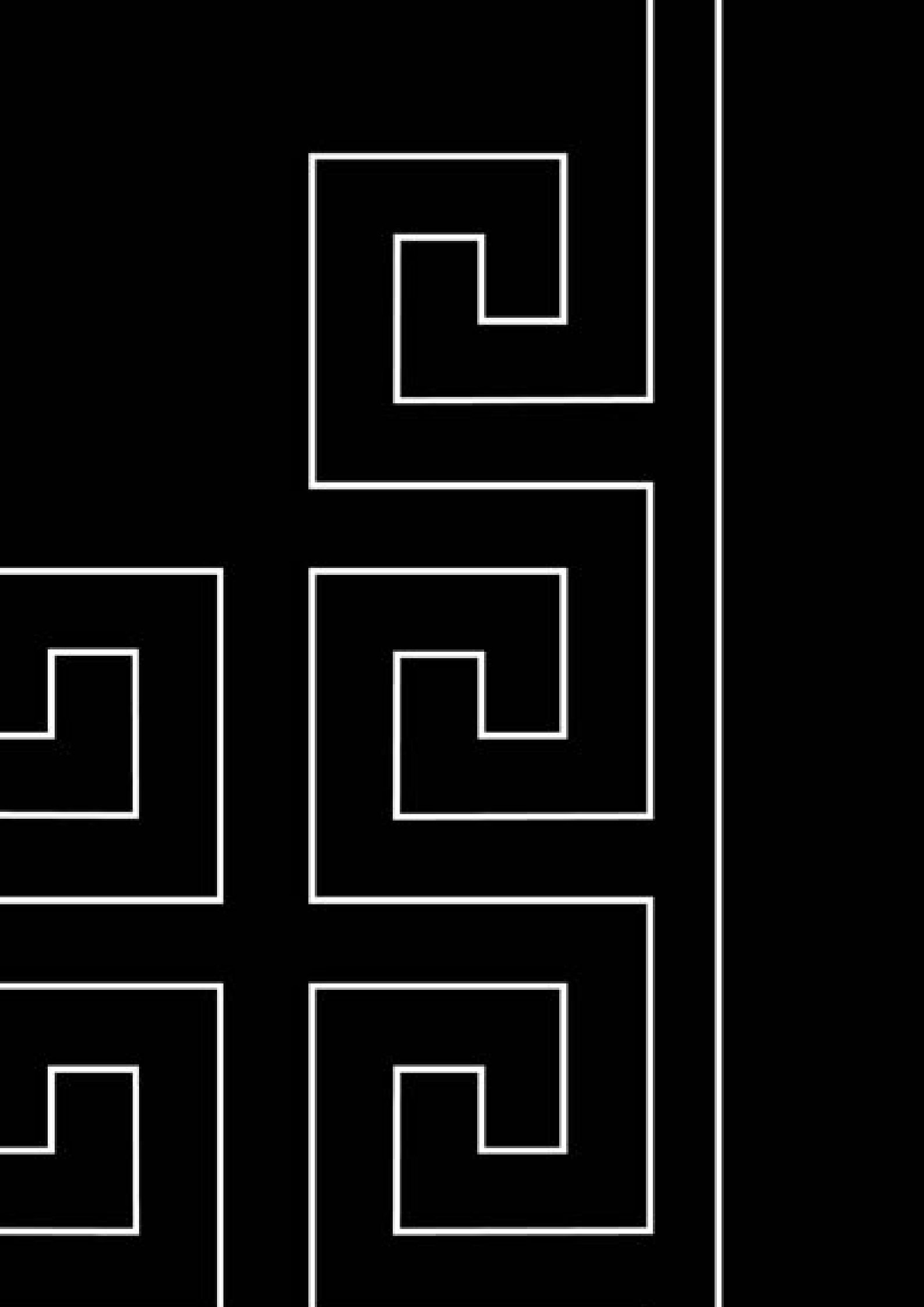
SOARES, J. S. *Consciência-de-si e reconhecimento na fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito*. 2009. 312 f. Tese (Doutorado em Filosofia) –Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16899/000707494.pdf>>. Acesso em: 5 jun. 2020.

TAMINIAUX, J. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*. Paris: Payot, 1984.

TEMPLE, M. et al. *Dicionário Oxford Escolar: para estudantes brasileiros de inglês*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

VILLELA-PETTI, M. Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricœur. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 108, p. 5-22, 2007. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese//404>>. Acesso em: 3 jun. 2020.

WINNICOTT, D. W. *Playing and Reality*. London: Tavistock, 1971.



CONDIÇÃO HUMANA E CIVILIZAÇÃO UNIVERSAL: do mito à poesia

Rita de Cássia Oliveira¹

Carolina Almeida²

Introdução

Pretendemos desenvolver uma discussão sobre as noções de mito e poesia. Para tanto, abordaremos inicialmente os conceitos de cultura, técnica e civilização considerando o problema levantado por Paul Ricoeur no livro *História e Verdade* (1968), no capítulo intitulado *Civilização Universal e Culturas Nacionais*, quanto à humanidade visada numa unicidade de Civilização Universal. Tal perspectiva mostra ao mesmo tempo a existência de um progresso pela difusão da técnica impulsionada pela ciência e, contrariamente, um possível esmagamento da herança cultural por ter que se submeter a adaptações como condição da sua sobrevivência.

A cultura tomada em sua acepção mais original de fundo de valores, que processa a criação de costumes praticados em sua moralidade e constituidores de uma tradição, é um fenômeno que expressa o estado de pensamento, da vontade, dos sentimentos de um grupo

¹ Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras (PGLetras/UFMA) e professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL./UFMA).

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Maranhão da (PGLetras/UFMA). DOI –

humano em determinado momento da história. Estes valores, em um nível mais elaborado, apresentam-se sob a forma de Instituições.

Mas, buscando-se estes preceitos em um nível originário encontra-se o núcleo cultural, intitulado por Ricoeur, de núcleo ético-mítico, naquela camada do imaginário em que estão as imagens, os símbolos como representações do arquétipo humano por apresentarem-se sob a forma do mito e que buscamos subsídios para a sua interpretação no mitólogo Joseph Campbell no livro *O Herói de Mil Faces* (2010) e, ainda, como insurge na poesia, o que nos fez considerar o poema *O Guesa*, de Sousândrade 1833 – 1902), como exemplo de uma poesia que busca no mito a inspiração à composição de seus versos. O livro *O Guesa* (2003), aqui referido, concerne a uma edição fac símile organizada pelos literatos Jomar Moraes e Frederick Williams, ainda segundo o português do século XIX.

O nosso propósito é explorar as vias que encaminham ao nível originário da cultura, naquela camada do imaginário em que estão as imagens e símbolos como representações do arquétipo de um povo e que Ricoeur denomina de núcleo ético/mítico. Isso porque pretendemos desenvolver os conceitos de cultura, técnica, civilização para compreendermos como o mito e a poesia são expressões em todas as culturas nacionais, considerando o problema levantado por Paul Ricoeur quanto à possível perda da cultura nacional, a respeito da humanidade visada numa Civilização Universal, perde-se também o mito e a poesia?

Na perspectiva da civilização universal, mostra ao mesmo tempo a existência de um progresso pela difusão da técnica impulsionada pela ciência e, contrariamente, um possível esmagamento da herança cultural por ter que se submeter a adaptações como condição de sua sobrevivência. Ricoeur escreveu este texto *Civilização Universal e Cultura Nacionais* para a segunda edição do livro *História e Verdade*, de 1964. Vejam que já nos meados do século XX, Ricoeur detectava que a perda das culturas nacionais poderia levar a um apagamento da identidade cultural e sobreposição de uma cultura considerada dominante nos procedimentos tecnológicos e econômicos quanto àquelas culturas de menor aquisição tecnológica e, conseqüentemente, mais empobrecida economicamente. Mas, o filósofo também anunciava que a tecnologia e a ciência compartilhada em redes internacionais tornava a humanidade mais unificada em seus benefícios e malefícios, por ser tomada como um todo. Logo, benefícios e malefícios seriam também compartilhados por todos.

A cultura desvela a condição humana em sua singularidade, tanto pelo fato da sua criação ser marcada pela lei trágica de ter como o seu criador, o artista imerso à possibilidade da solidão, como por ser no estado da contradição e da incompreensão da arte surgida como algo que de início choca e desorienta para depois ser concebida como uma expressão verídica do seu povo. A cultura irrompe do interior de um grupo fundando uma comunidade, uma tradição que revela pressupostos e exigências morais e estéticas que nortearão os comportamentos, as ideias e a criação de símbolos que serão desenvolvidos ou não, mas apreendidos de geração em geração por meio da vida em sociedade.

Por transcender o mundo animal é que o homem faz com que exista outra coisa que não somente natureza, mas um mundo-instrumental, a que Ricoeur chama de técnica. A técnica interfere e/ou cria comportamentos que pertença ou que vão ao encontro ou não da natureza, tocando-a numa relação que entrelaça vida pessoal e técnica em semelhança ao modo como a natureza penetra até o centro da vida pessoal. Nesse estado de intercessão em que vive o homem ao colocar a marca da sua ação a cada objeto para o qual serve, e a originalidade da natureza, Paul Ricoeur (1968) chama de civilização. A cultura, para o filósofo francês, encontra-se em muitas camadas que não somente naquela em coexistência ao estado de civilização, mas ainda em camadas subterrâneas que, inclusive, sustentam a própria civilização. Essa civilização tomada como um corpo único ingressa numa civilização universal quando tomada por técnicas que são compartilhadas simultaneamente por culturas. Ricoeur (1968, p. 277) reconhece que ao mesmo tempo representa “um progresso gigantesco para todos e uma tarefa esmagadora de sobrevivência e adaptação da herança cultural a esse quadro novo”.

Para Ricoeur (1968, p. 281), o problema maior da Filosofia é definir que “sentido tem nossa existência” no interior da cultura a qual pertencemos? e, como problema subsequente, qual a relação da cultura particular da nossa comunidade com as demais culturas existentes? O que remete à investigação da descoberta dos níveis que podem ser usados metodicamente para desvelar e explicar a originalidade que cada cultura porta. No capítulo citado, o filósofo trata de refletir sobre a noção de civilização universal e culturas nacionais e quais as suas relações e diferenças: “Creio que o fundamental está em discernir o núcleo criador das grandes civilizações que se constituíram em um mundo civilizado e

culto”. É somente desse nível de “visão do mundo” que se pode compreender onde se assenta a História universal das culturas.

Penso que é preciso procurá-lo em diversos níveis de profundidade; se falei, faz pouco, de nível criador, era por alusão a esse fenômeno, por alusão a essa multiplicidade de envoltórios sucessivos que é preciso atravessar para atingi-lo; em nível de todo superficial, os valores de um povo se exprimem nos costumes praticados, em sua moralidade de fato; mas ainda não se trata do fenômeno criador; os costumes representam, como o instrumental primitivo, um fenômeno de inércia; um povo se lança e caminha com suas tradições (RICOEUR, 1968, p. 287).

Os valores que formam esta visão de mundo são sistemáticos e acumulativos, porém, a acumulação valorativa é qualitativa e propaga-se através da comunicação, diferentemente, da acumulação de instrumentos da civilização que ocorre por meio da transmissão, pois mesmo não se fazendo parte de uma sociedade em que determinado instrumento foi descoberto e assimilado, se pode aprender sobre o seu funcionamento e utilizá-lo. Entretanto, os valores para serem apreendidos exigem que o sujeito faça parte da comunidade que os detém e que haja a sua identificação com tais preceitos para que possam ser compreendidos e comunicados: “Os valores de que falamos aqui residem nas atitudes concretas em face da vida, na medida em que elas formam sistemas e não são postas em questão de maneira radical pelos homens influentes e responsáveis” (RICOEUR, 1968, p. 287).

A civilização pode ser universalizada enquanto a cultura pode ser compreendida e incorporada pelo sujeito que vive em determinada comunidade. A cultura é um viver a partir de dentro, por que é aprendida pela tradição. Isso nos leva a refletir que a acumulação da cultura se realiza na tradição vivida e somente assim é incorporada e sua comunicação ocorre na intersubjetividade.

Os valores, ao serem criados, objetivam-se nas ações empreendidas como atitudes determinadas pela visão de mundo. A essas atitudes, os gregos denominaram de *Ethos*, por serem regidas por princípios morais que expressam a totalidade de um mundo de valores e de atitudes que intencionam um padrão de comportamento de uma comunidade, que se “lança e caminha com as suas tradições”. Mas, Ricoeur (1968, p. 288) pergunta: “onde

reside esse fundo de valores?” Somente escavando abaixo das instituições é que encontraremos essa camada que sustenta os próprios valores e que se expressam nas Instituições tradicionais. O núcleo cultural encontra-se na camada em que habitam as imagens e os símbolos por constituírem as representações básicas de um povo.

Para que se alcance esse nível fundante dos valores e das Instituições não se deve partir de uma descrição imediata, mas de uma decifração que seja norteada por uma interpretação metódica, uma vez que as imagens e os símbolos são concebidos por Ricoeur (1968, p. 287) no sentido dado pela psicanálise: “Todos os fenômenos diretamente acessíveis à descrição imediata são como os sintomas ou o sonho para a análise”. Assim, será necessário se recorrer às imagens e aos sonhos estáveis que constituem o fundo cultural de um povo para que se atinja o núcleo ético/mítico, ou seja, o inconsciente é a morada do enigma da diversidade humana, e que nos possibilita compreender porque existem culturas e não uma única cultura, pois o homem se diferencia do seu outro em seu aspecto fundamental de expressão, isto é, na fragmentação das línguas: “Eis o que é de espantar: a Humanidade não se constitui em um só estilo cultural, mas apresentou-se em figuras históricas coerentes, acabadas: *as culturas*. A condição humana é tal que o expatriamento é possível” (RICOEUR, 1968, p. 287).

Porém, até que ponto uma determinada cultura pode subsistir contemporaneamente num mundo que está cada vez mais subsumido por uma civilização universal?

Para uma possível resposta a essa questão, partimos do pressuposto de que todo povo tem a sua cultura própria e absorve uma cultura geral, todavia nem todo povo criou uma grande cultura original. Ricoeur é otimista quanto à possibilidade de se entrar numa civilização universal sem perda das culturas nacionais, isto porque uma cultura se ergue desde as suas origens em uma cultura original no sentido de criação de mitos, poesia, literatura, religião, artes e filosofia como meios de formação da vida de um povo, em um eterno ciclo e em uma auto interpretação da existência humana. Essa cultura tem como fonte de criação o Mito de Fundação, que irradia condições à criação da poesia, literatura, religião e artes. Entendemos que o Mito de Fundação se compõe da relação dialética que Ricoeur (1968) denomina de Núcleo Ético-Mítico. Esse núcleo ético-mítico é percebido como sendo um fenômeno criador que ao se irromper nas formas do sonho e do mito, constitui um círculo básico e mágico mito-sonho e sonho-mito. Para tal assertiva, buscamos

os escritos do mitólogo Joseph Campbell, principalmente, no livro *O Herói de Mil Faces* (2010), subsídios que nos permitam tecer relações entre mito e poesia a partir do sentido elaborado por Ricoeur do núcleo *ético-mítico*, o que nos leva a enveredar à própria origem do mito no Ocidente, então, em centros profundos de inspiração da criatividade humana, como a poesia. Mas, para adentrarmos no tema passemos pela ideia de mito em Campbell.

Mito e Civilização

Campbell (2010), assim como Ricoeur (1968) compreende os símbolos primitivos como produtos espontâneos da psique e que trazem consigo ainda intacto o poder criador da sua fonte por ser esta uma visão intemporal, que se expressa sob a mesma forma de mitologia em todos os lugares apesar da variação dos costumes. E que muitas são as ciências que contribuem para a análise desse enigma. Mas o mitólogo, também como Ricoeur, admite que chama-lhe a atenção os escritos da psicanálise por descreverem e analisarem as revelações manifestas nas clínicas de doentes mentais.

Isso ocorre porque, como quer que encaremos as interpretações detalhadas, e por vezes contraditórias, de casos e problemas específicos, Freud, Jung e seus seguidores demonstraram irrefutavelmente que a lógica, os heróis e os feitos do mito mantiveram-se vivos até a época moderna. Na ausência de uma efetiva mitologia geral, cada um de nós tem seu próprio panteão do sonho - privado, não reconhecido, rudimentar e, não obstante, secretamente vigoroso (CAMPBELL, 2010, p.16).

O sonho advém do despertar do inconsciente como um mundo povoado por seres estranhos e imagens ilusórias na tessitura de uma história insuspeita de fascinação, seja pelo amor ou terror que nos desperta. As forças psicológicas nos remetem a sonhar, seja durante o sono ou plena luz do dia ou, ainda, em estado de demência. Essas forças podem, ainda, insurgir de modo inusitado por meio de uma palavra auspiciosa, da visão de uma paisagem, do sabor de uma comida, do rastro de um perfume, de um poema, de um romance, etc. E os mensageiros do inconsciente adentram a consciência como salvação ou perigo para as bases que construímos em nossa vida. Mas são eles que abrem a porta para o domínio da aventura interior, da descoberta da subjetividade e do conhecimento de si. Essas forças

psicológicas são expressas em representações de seres semelhantes ou estranhos a nossa compleição física e passam a habitar o nosso mundo com uma própria história relatada nos ritos que compõem o mito.

Quando passamos, tendo essa imagem em mente, à consideração dos numerosos rituais estranhos das tribos primitivas e das grandes civilizações do passado cujo relato chega até nós, torna-se claro que o propósito e o efeito real desses rituais consistiam em levar as pessoas a cruzarem difíceis limiares de transformação que requerem uma mudança dos padrões, não apenas da vida consciente, como do inconsciente (CAMPBELL, 2010, p.20).

Esses mitos, com seus rituais e suas visões, constituem o arcabouço das culturas por serem arquétipos da humanidade. Eles formam as representações do herói, do monstro-tirano, da rainha, do rei, etc. São personagens dotadas de valores morais que transmitem nos costumes os princípios que regem a ação empreendida por uma moral, o *ethos* grego, no ocidente. A incursão do mito na vida humana torna-a uma aventura do percorrer do útero ao túmulo, segundo Campbell (2010, p.22 - 31), símbolos que representam civilizações antigas, assim como os rituais narrados em mitos gregos universais, como a história do grande Minos, rei da ilha-império de Creta no período do seu apogeu econômico. Campbell relata o mito narrando que o rei Minos estava em guerra com o fito de proteger as rotas comerciais da sua ilha-império, quando a rainha Pasífae é destinada a encontrar-se com um touro magnífico, branco como a neve e nascido das espumas do mar; sendo seduzida, dá à luz a um monstro - uma criança de corpo humano, mas dotado de cabeça e de cauda de touro, o qual todo o palácio tinha medo e vergonha. Pasífae fora punida pela sua curiosidade, já premeditada pela sua sogra Europa, quando fora levada para Creta por um touro, que era o próprio Zeus, pai de Minos, sendo conhecedor da sua história e, quando já adulto em disputa ao trono com os outros irmãos, acreditava-se ser o herdeiro por vontade divina, uma vez que era entre todos, era o único a ser filho de Zeus. Minos tinha convicção que o trono era seu e rogou ao deus Posêidon que lhe enviasse um touro do mar como sinal. O touro aparecera e Minos assumiu a posse do trono, porém, selou a promessa de que, como rei, imolaria o touro imediatamente. Mas, ao certificar-se da magnitude do animal, Minos acatou a ideia de vantagem pessoal em tê-lo com aquelas qualidades e sacrificou um touro do seu próprio rebanho.

E assim, Creta prosperou e Minos tornou-se um modelo de rei justo e virtuoso. Mas, de modo interno, Posêidon levava a rainha a tomar conhecimento da história e desejar conhecer o touro, que vivia dentre o rebanho, fazendo com que ela se apaixonasse loucamente pelo animal e, escondida em uma vaca de madeira construída pelo artista-artesão Dédalo, enganasse o touro e concebesse o monstro. Ao tomar conhecimento da história, Minos não condenou a rainha, pois era consciente de que convertera em proveito próprio aquilo que era um dote em causa pública. Assim, contrata Dédalo para construir o labirinto onde se esconde o Minotauro, que passa a exigir o sacrifício de rapazes e moças para a manutenção do império. O Minotauro simboliza a falha de Minos. Fora Minos que falhou ao manter o touro em seu poder impulsionado pelo auto engrandecimento egocêntrico. O rei, então, que era símbolo de virtude transforma-se em um perigoso monstro-tirano, que acumula para si o bem que é público.

A figura do monstro-tirano é familiar às mitologias, tradições folclóricas, lendas e até pesadelos do mundo; e suas características, em todas as manifestações, são essencialmente as mesmas. Ele é o acumulador do benefício geral. É o monstro ávido pelos vorazes direitos “do meu e para mim”. A ruína que atrai para si é descrita na mitologia e nos contos de fada como generalizada, alcançando todo o seu domínio. Esse domínio pode não ir além de sua casa, de sua própria psique torturada ou das vidas que ele destrói com o toque de sua amizade ou assistência, mas também pode atingir toda a sua civilização (CAMPBELL, 2010, p.25).

Constatamos que Campbell ressalta os preceitos morais no mito de Minos, em concordância com Ricoeur quando também ressalta a carga de preceitos morais que carrega o núcleo ético-mítico, e que constitui os costumes de um povo em sua prática social. O mito tem profundas implicações éticas ao contextualizar e orientar o comportamento moral, psíquico e social do agente humano para a responsabilidade. Percebemos, então, que a ideia de Ricoeur da existência de um núcleo ético-mítico como raiz da cultura está presente em toda civilização e sustenta a própria concepção de civilização universal surgida das ciências e da técnica, por ter como base de sustentação as culturas nacionais, por isso a manutenção das culturas nacionais ser imprescindível para a autonomia e identidade de um povo. Para o filósofo francês, torna-se necessário discernir algumas condições *sine qua non* como meio de sobrevivência e renascimento de uma cultura capacitada de se integrar à

racionalidade e compulsão competitiva da civilização universal. O retorno do sagrado ao humano pode ser uma via que revele a este uma relação com a natureza de pertença, fazendo-o sentir-se responsável pela sua existência e preservação, transformando a sua percepção da própria temporalidade: “Do contrário, sua fidelidade não será mais que um simples adorno folclórico. O problema está em não simplesmente repetir o passado, mas de enraizar-se nele para inventar sem cessar” (RICOEUR, 1968, p. 289).

E acreditamos, seguindo a linha de raciocínio de Ricoeur, que a poesia efetiva a capacidade humana de criar e propagar mitos como condição de permanência coletiva no mundo e no tempo. Contudo, o texto poético é em si mesmo incompleto na sua função referencial, sendo necessário o seu desenvolvimento à vida da ação efetiva pela sua eficácia refiguradora, através da recepção da leitura, como nos diz Ricoeur, quando trata da função do texto na sua Teoria da Tríplice *Mimesis*³, desenvolvida em *Tempo e Narrativa, tomo I* (1994).

Já na obra *O Si-Mesmo como Outro* (2014), Ricoeur, ao tratar das *Implicações éticas da narrativa*, enuncia que a poesia se concretiza pelo menos, em dois aspectos: amplificadora da experiência pessoal e consolação. Ora, na medida em que o agente humano se abre ao horizonte do mundo do texto proposto pela narrativa poética, ele tem a sua experiência pessoal dimensionada por aferi-la com as diferentes experiências que as narrativas poéticas lhes apresentam como possíveis.

E, ainda, esse dimensionamento da experiência faz-se, necessariamente, por meio de um processo de avaliação do que lhe é proposto pela narrativa poética, resultando que o gozo estético é acompanhado de um juízo moral, ainda que não se reduza a este:

O prazer que sentimos em acompanhar o destino das personagens sem dúvida implica suspendermos qualquer juízo moral real, ao mesmo tempo que deixamos suspensa a ação efetiva. Mas, no circuito irreal da ficção, não deixamos de explorar novas maneiras de valorar ações e personagens. Dentro dessa muralha irreal da ficção, nós nos permitimos explorar novas maneiras de avaliar ações e personagens. As experiências intelectuais que fazemos no grande laboratório do imaginário também são explorações realizadas no reino do bem e do

³ A teoria da tríplice *mimesis*, em Ricoeur, desenvolve-se em três momentos, a saber: *mimesis I*, que trata da prefiguração do campo prático; *mimesis II*, configuração que estabelece a concordância interna de uma obra frente à discordância episódica e temporal; e *mimesis III*, refiguração que trata da projeção do mundo ficcional pertencente à narrativa e sua interferência no mundo efetivo mediante a leitura. O arco hermenêutico é perpassado por um dinamismo que assegura à *mimesis II* o papel de pivô por fazer a condução do *montante à jusante* textual, isto é, o ato de ler constitui a operação que lança o leitor no percurso da *mimesis I* à *mimesis III* através da *mimesis II*.

mal. Transvalorar ou mesmo desvalorar ainda é valorar. O juízo moral não é abolido, mas é submetido às variações imaginativas próprias à ficção (RICOEUR, 2014, pp.175-176).

Ricoeur diz que a literatura e a poesia têm profundas implicações éticas ao contextualizar e orientar a vida no seguimento da função essencial de tornar o agente humano capaz para a responsabilidade. Por isso, a experiência da leitura realiza-se numa atitude de abertura do mundo pela disponibilidade do texto. O mundo passa a ser refigurado e o texto pode funcionar como consolação ao proporcionar a catarse para as questões existenciais limites, como no caso do sofrimento e da morte. Ricoeur (1990, p. 192) assevera: “Assim, a ficção pode concorrer à aprendizagem do morrer”.

Mito e Poesia

Esta capacidade desenvolvida pelo ser humano de narrar a criação do mito e seu possível desenvolvimento em narrativas de poesia e literatura, segundo Ricoeur, é porque somos dotados de uma categoria narrativa que se constitui como sendo um tipo de “intriga” em que cada sujeito se encontra implicado, mesmo não tendo controle sobre o seu começo e o seu fim, mas cabe-lhe conferir sentido. É a partir dessa visada que interpretamos e analisamos algumas passagens do poema *O Guesa* (2003), de Sousândrade, por acreditarmos na efetivação do mito para dar sustentação à uma criação artística que se propõe universal e propulsora do mito de fundação, isto porque o referido poema tem como origem de inspiração um mito muito antigo do povo Muíscas, da Colômbia. Sousândrade, como poeta, colocou-se no mundo como um sujeito, Autor-Cidadão, identificado com a sua própria narrativa, e que ao elaborar a sua obra, narra-se como escritor e/ou poeta ciente do sentido que dá à vida, tecendo a sua própria intriga.

Sousândrade constitui-se enquanto sujeito que escreve e não se diferencia de outras personagens que narra. Este sujeito Autor-Cidadão com atividades literária e política, acredita que a realização da sua existência está na narração. E narra-se mesmo em solilóquio, não prescindindo da sua condição de narrador. E, nessa condição, classifica o seu poema como uma narrativa:

O Guesa nada tendo do dramático, do lírico ou do épico mas simplesmente da narrativa, adotei para ele o metro que menos canta, e como se até lhe fosse necessária a monotonia dos sons de uma só corda; adotei o verso que mais separa-se dos esplendores de luz e de música, mas que pela severidade sua dá ao pensamento maior energia e concisão, deixando o poeta na plenitude intelectual – nessa harmonia íntima de criação; que experimentamos no meio dos oceanos e dos desertos mais pelo sentimento que nossa alma influi do que pelas formosas curvas do horizonte - Ao esplendoroso dos quadros quisera ele antepor o ideal da inteligência (SOUSÂNDRADE, 2003, p. 484).

Assim, identificamos o poeta Sousândrade como um Autor-Cidadão que se impõe à vida como um narrador, que propaga e recria o mito conforme os horizontes que vislumbramos em Ricoeur (1968) e Campbell (2010), ao conceberem ao mito a nobre função de contribuir para a fundação, sustentação e manutenção de uma cultura e nessa camada poder se identificar os valores morais que norteiam a comunidade para o bem e /ou o mal. Constatamos que Sousândrade ao criar e passar quarenta anos lapidando o poema *O Guesa*, testemunha o seu empenho em resgatar e valorizar a identidade do homem americano através do mito de fundação da América como sendo o Mito do Guesa, escrito em francês, com o qual Sousândrade (2003, p. 26) abre o seu poema⁴. O mito do Guesa, aqui traduzido pelo professor Sebastião Duarte (2002, p. 24), pertence originalmente ao povo Muíscas, da Colômbia.

A vítima era um menino arrancado à força à casa paterna, numa aldeia do país conhecida hoje pelo nome SAN JUAN DE LOS LLANO. Era o GUESA, ou o errante isto é, a criatura sem morada; e, no entanto, tratavam dele com grande cuidado no templo do sol até quando chegasse aos quinze anos de idade. Este período dos quinze anos forma a indicação dos muíscas.

⁴ “La victime était un enfant enlevé de force à la maison partenelle, dans un village du pays connu aujourd’hui sous le nom de SAN JUAN DE LOS LLANOS. C’était le Guesa, ou l’errant, c’est-à-dire la créature sans asile; et cepedant on l’élevait avec un grand soin dans le temple du soleil jusqu’ à ce eûtatteint l’âge de quinze ans. Cette période de quinze années forme dite des Muyscas.

“Alors le Guesa était promené processinnnellement par le suna, nom donné à lar oute que Bochica avait suivie à l’époque où il vivait les hommes, et arrivait ainsi à la colonne qui servait à mesurer les ombres équinoxiales. Les xèques ou prêtes à la manière des Egyptiens, figuraient, le soleil, l alune, les symboles du bien et du mal, les grandsreptiles, les eaux et les montagnes.

“Arrivée à extrémité du Suna, la victime était liée à une petite colonne, et tuée à coups de fleches. Les Xèques recueillaient son sang dans des vases sacés et lui arrachait le coeur pour l’offrir au soleil.”
-L’Univers, Colombie.

Então o GUESA era levado em procissão através do SUNA – nome da estrada que Bochica havia percorrido no tempo em que vivia, entre os homens – e chegava assim à coluna que servia para medir as sombras equinociais. Os XEQUES, ou sacerdotes, com máscaras à maneira egípcia, representavam o sol, a lua, os símbolos do bem e do mal, os grandes répteis, as águas e as montanhas.

Tendo chegado ao fim do SUNA, a vítima era amarrada a uma pequena coluna e morta a flechadas. Os XEQUES recolhiam o sangue dela em vasos sagrados e lhe arrancavam o coração para oferecê-lo ao sol (DUARTE, 2002, p. 24).

Sousândrade pesquisou esse mito como fonte de inspiração à criação do poema *O Guesa*. as primeiras estrofes, que pertencem ao Canto Segundo, datam de 1858, e as últimas pertencentes ao Canto Doze, foram publicadas em 1902 no Jornal Maranhense *O Federalista*. O poema foi publicado de modo fragmentado com o título inicial de *O Guesa errante*, até a edição última e completa: a londrina, sem data, da *Cooke & Halsted*, intitulada *O Guesa*. Segundo os pesquisadores Frederick Williams e Jomar Moraes no livro *Poesia e Prosa Reunidas de Sousândrade* (2003).

O Guesa era uma espécie de vítima oferecida como sacrifício a divindade mais importante dos Muíscas: Bochica, filho e símbolo do deus Sol. O culto sacrificial tem origem pré-colombiana e previa a escolha de um menino da aldeia que deveria ser conduzido ao templo solar de Sogomoso, onde era educado e preparado para o sacrifício que exigia a sua imolação quando chegasse à idade de quinze anos, sendo levado em procissão ao longo do *Suna*, a via sagrada percorrida na antiguidade pelo herói civilizador Bochica, que apareceu subitamente entre os povoados dos altiplanos de Bogotá para transmitir os ensinamentos do deus Sol relativos à vida social e religiosa que deveriam ter. Os Xeques eram sacerdotes que ao fim do *Suna* arrancavam o coração do jovem Guesa e ofertavam como alimento ao deus Sol, para selar a união cósmica, sempre em desequilíbrio, dos humanos com o divino. O rito era periodicamente renovado com a escolha de um novo Guesa a ser imolado em benefício da coletividade. Sousândrade tomou conhecimento dessa lenda através do estudioso francês Ferdinand Denis que esteve no Brasil entre 1816 a 1820, escrevendo sobre a literatura brasileira como sendo independente da lusitana e europeia, e tal emancipação se concretizava numa espécie de nacionalismo indianista e paisagista com visão cristã de mundo. Daí, ser Ferdinand Denis considerado o iniciador da

teoria do romantismo brasileiro. O seu livro *Résumé de l'histoire littéraire du Portugal, suivi du résumé de l'histoire littéraire du Brésil*, exerce significativa influência na geração romântica emergente. Essa fonte de informação sobre a formação da recente literatura nacional organizada por Denis, fora contemplada na enciclopédia *L'Univers* (no tomo I da seção “Amérique”) junto com outro registro intitulado “Colombie et Guyanes”, organizada por outro estudioso francês, Marie César Famin. E foi nesta última seção que Sousândrade “achou as primeiras referências à lenda do Guesa, além de toda uma série de informações preciosas sobre a religião e a cultura dos Muíscas da província colombiana de Cundinamarca” (CUCCAGNA, 2004, p. 33).

Assim, conhecedor dessa lenda, Sousândrade concebe o Guesa como o índio-herói que representa todos os indígenas do continente americano e, em sua poesia, o Guesa vence os Xeques e proclama a vida em liberdade sua e do seu povo.

Sousândrade coloca-se na vida como um narrador. Em seu longo poema *O Guesa*, afirma a sua identidade pela narrativa, que se executa duplamente: por via de quem narra de fora, ou de quem narra de dentro. Em ambas situações impõe-se como o senhor do fio da narrativa que se desenrola deixando à mostra o “eu” que fala de si, quer como entidade autoral da obra, quer como narrador, quer como herói, e ao falar de si e dos outros desvela um mundo interior e um mundo exterior que vão se formando de acordo com o tecer da intriga. Assim, vai construindo a sua identidade que se ajusta à imagem e ao sentido que a narrativa imprime, revelando desconforto e frustração num vazio, onde constata:

E eu também nasci, e enquanto queres,
Meu negro fio tece - ai! Desconcerta
Teu manto vivo, que se andraja e esperta.
N'este mysterio eterno – reverteris.

(SOUSÂNDRADE, fragmento do Canto Primeiro, 2003, p. 34).

No poema *O Guesa* cada personagem ganha o sentido que se impõe, supervisionada por um narrador que controla as cenas, onde as personagens se encontram e dizem, como nos Cantos Segundo e Décimo, em um diálogo cruzado de vozes confusas e dispersas que mais parece uma manifestação do inconsciente do poeta, como verificamos em Ricoeur e Campbell quando assinalam que o mito, ao revelar o descontentamento com a história

efetiva, enlaça a sua existência no interior de uma reflexão intempestiva sobre a vida que engendra. E a vida torna-se um fardo pela questão, como diz Ricoeur, de ter a consciência do que significa viver historicamente. Como nestes versos abaixo do Canto Segundo, em que Sousândrade denuncia as mazelas da colonização dos índios:

MUXURANA histórica:

– Os primeiros fizeram

As escravas de nós;

Nossas filhas roubavam,

Logravam

E vendiam após.

(TEGUNA a s'embalar na rede e querendo sua

Independência:)

– Carimbavam as faces

Bocetadas em flor,

Altos seios carnudos,

Ponctudos,

Onde há sestas de amor.

(MURA comprada escrava a onze tostões:)

– Por gentil mocetona,

Boa prata de lei.

Ou a saya de chita

Bonita,

Dava pro-rata el-rei.

(SOUSÂNDRADE, 2003, p.45).

E pelas leituras que empreendemos sobre Sousândrade constatamos que o poeta assume-se como agente responsável pela sua personagem Guesa, ao destinar-lhe a missão de transformar e assimilar o passado e o heterogêneo, de cicatrizar as feridas da perda da identidade cultural e de reparar as perdas com a reconstrução de outra identidade mais forte e capaz de ser vivente, permanecendo sadio e fecundo no interior da História ao introduzir ações efetivas suas no poema, fazendo-o fortemente autobiográfico. Como é o caso em que Sousândrade viajou para o Rio de Janeiro, capital do Brasil na época, para solicitar uma bolsa de estudos a D. Pedro II, o qual tinha concedido já a Gonçalves Dias para estudar em

Lisboa. Porém, o monarca não lhe confere nenhuma atenção e somente estende-lhe a mão, o que faz o poeta comparar D. Pedro II como o Fomagatá, o espírito do mal para o povo Muíscas (o Monstro-Tirano, conforme Campbell), segundo a lenda do Guesa descrita por Famin e assimilada pelo poeta na seguinte passagem:

“(Ruge do coração do Guesa a história)
 Os captivos choravam da Victoria,
 Quando voz de consolo ouvi de meu irmão:
 ‘Porque desesperar? Filho do império,
 Temos nós um monarca verdadeiro,
 Das letras protector, um grande coração.
 “De um palácio as escadas eu subindo,
 Bem vi publicamente distribuindo
 Moedas de ouro e à mão sabendo que outra dá:
 Eu quis voltar; e andando, andei p’rá deante.
 Veiu então paternal, o ar elegante,
 Deu-me a mão... – será Fomagatá...?
 (SOUSÂNDRADE, 2003, p.138).

A promessa feita por Sousândrade para si mesmo, de ser agente responsável por uma transformação cultural estabelece um compromisso de fazer do presente uma dimensão ética a partir do plano poético, por isso a sua abnegação à defesa dos índios e do regime republicano na sua poesia, elevando o Guesa à condição de redentor de um povo, como nos versos do Canto Segundo em que o Guesa é consumido pela tristeza ao perceber seu povo subjugado (2003, p.37).

(Xeques farejando; cunhãmucús escondendo ao
 Guesa.)
 - Que a justiça não fuja;
 Aqui vai ...acolá...
 = Que em tatus vos transforme,
 D’enorme
 Rabo, Fomagatá!
 -Com sentença lavrada
 E o tal orphan lá está..

= Juises maus, o menino
Divino
D'entre vós surgirá!
(O Guesa desgostoso:)
-N'uma roda de araras
Metta-os Juruparí!
Emquanto eu circumciso,
Sem riso,
Vou chorando d'aquí.

Sousândrade coloca-se no mundo como um sujeito que se torna responsável pela demanda do outro e em o poema *O Guesa*, tem-se clara e conscientemente essa prerrogativa utilizada pelo poeta que compôs em versos o seu sentimento de assombração com a vida, criando, assim, novas perspectivas de observação da identidade pessoal. E quando ele se pergunta “Quem sou eu?”, é mais do que o desejo de autoconhecimento, é o dá-se a responsabilidade pelo outro, porque ele só é enquanto implicado responsabilmente pelo outro. A identidade pessoal do Poeta-Guesa passa impreterivelmente pela promessa feita ao outro, como nestes versos que seguem:

Eu, e tu a do império; não maldigo
nem proclamo teu throno, e nem eu digo
Que deveras ser meu; do Sol no gyros,
“Porém, lesses, talvez exemplo deras
De verdadeira eterna realeza,
D'elle descendo que é, por natureza,
Do direito dos povos, teu, se houveras
“De eleito ser. Ahi passas glorioso
Das festas que o paiz da libeerdade
Prodiga-te; honra-te a hospitalidade-
Ave César Tu és vitorioso.
(SOUSÂNDRADE, Canto Décimo, 2003, p. 130).

É a poesia que permite a Sousândrade adquirir uma identidade própria. E se essa conscienciosa condição de sobrevivência lhe marca a identidade como um tipo de permanência que lhe permite dizer “eu”, embora com mudanças, cumpre um percurso

discursivo de reencontro com esse “eu” profundo, pois é autoconhecedor das suas raízes literárias, tanto é assim que declara em *Memorabilia*:

Amo a calma platônica; admiro a grandiosidade do Homero ou do Dante; seduz-me a verdade terrível shakspere-byrônica; e a celeste lamartiniana saudade me encanta. Ora, todas essas generosas naturezas não me ensinaram a fazer verso, a traçar os contornos da forma, a imitar *vox faucibus* o seu canto, porém a uma coisa somente: ser individualidade própria ao próprio modo acabada - enamorada e crente em si própria (SOUSÂNDRADE, MEMORABILIA, 2003, p. 484).

Em *O Guesa*, o entrelaçamento dos discursos é complexo em decorrência dos cortes temporais que inserem situações diversas com transição brusca. O “eu” que pode ser do herói Poeta-Guesa, exprime, ainda, o “eu” do narrador que apresenta e comenta situações com o “outro” e, repentinamente, a resposta do “outro” vem introduzida numa narrativa diferente daquilo que lhe foi apresentado ou perguntado, numa posição que pode ser “ver de fora” ou “ver de dentro” da *diegese*.

Homens qual sou? Dos céus, certo, que os olhos
 Se, para a terra o olhar voltando,
 se abrem d’ella fóra os não vêm; vermes-abrolhos
 “Porém, na negra massa a embalos dentro
 Das redes do sol no ar longe lançadas,
 Em si gyrando a propulsar do centro
 Vida, que á luz anima-se-animadas
 “Odes da terra a um só destino - a morte –
 Que elevam-se na acção do movimento,
 Tomam fórmãs gentis, última sorte.
 (SOUSÂNDRADE, Canto Quinto, 2003, p.90).

Ricoeur observa que a resposta responsável ao apelo do outro, a destinação à responsabilidade pelo outro, requer a pressuposição da capacidade de compreensão ao acolhimento deste apelo que precisa ser discernido das várias modalidades de figuras que esse outro se mostra: o mestre de justiça do ofensor, do carrasco, do senhor de escravo, etc. É da estrutura reflexiva da identidade que resulta esta capacidade de discernimento.

Por isso, a relação de distância pretendida absoluta entre o eu e o outro deve ser sobreposta por uma relação de reciprocidade pela qual o Mesmo se abre ao Outro e a sua voz se interioriza no Mesmo. Ricoeur encontra o modelo de reciprocidade na linguagem, pela troca dos pronomes pessoais, e principalmente no ato de fala da promessa:

É necessário submeter essas formas de promessas amplamente aceitas pelos tribunais ao vínculo do momento normativo, tendo uma visão ética daquilo que ainda é perceptível: "de ti, me diz o outro. Eu espero que tu mantendas a tua palavra; a ti, eu respondo: tu podes contar comigo". Esse diálogo amistoso mantém o indivíduo em si mesmo, dentro de sua moralidade, no princípio da reciprocidade fundada na cordialidade entre indivíduos (RICOEUR,1990, p. 312).

A promessa funda de modo frágil, mas comprometedora, a responsabilidade do si para com o outro no prolongamento da existência. Cumprir a promessa constitui-se num ato ético de validação da existência porque o que prometeu cumpriu o seu dever de corresponder às expectativas do outro, tornando-as reais. E o mito é a promessa de formação de uma cultura que se instaura e faz insurgir uma comunidade. E Sousândrade prometeu com a sua poesia contribuir à emancipação e unificação do continente americano pelo mito de fundação.

Conclusão

Assim, procuramos interpretar algumas passagens do poema *O Guesa*, de Sousândrade, considerado hermético, logo, de difícil compreensão, segundo o fulcro que a hermenêutica fenomenológica de Ricoeur e os estudos sobre a mitologia em Campbell nos possibilitam pensar. E, no âmbito da filosofia ricoeuriana, buscamos a sua teoria filosófica para a explicitação da inteligibilidade da linguagem sousandradina, que se constitui num denso e complexo universo verbal. Isso permite a introdução do problema do excesso de sentido da linguagem poética, acarretado pelas metáforas ao proporcionarem um desvio em relação às regras lógicas do discurso. Visto que o discurso de Sousândrade diz coisas incomuns sem a recomendada cautela retórica, uma vez que as suas metáforas fogem decididamente até mesmo ao símile, portanto, não mantém a "objetividade" da analogia

entre os termos da comparação. Por outro lado, as metáforas emprestam um caráter de “surpresa”, “estranheza” ou “arrojo” ao teor verbal das imagens criadas pelo poeta.

Ricoeur pensa a poesia a partir de uma especulação estética que tem como cerne a metáfora que se constitui numa inovação semântica capaz de criar semelhança entre os dissemelhantes, como já dizia Aristóteles na *Poética*, por meio da imaginação. É em *A Metáfora Viva* (2005) que Ricoeur assevera que a criação do mito só é possível pela metáfora por essa ser capaz de carregar o sentido original ao mesmo tempo que viabilização outra semântica a este mundo novo criado. E o mito, para Campbell (2010, p.15), constitui-se numa “abertura secreta através da qual as inexauríveis energias do cosmos penetram nas manifestações culturais humanas.”

Fizemos a tentativa de interpretação de alguns versos do poema *O Guesa*, a partir do pensamento de Ricoeur no texto *Civilização Universal e Culturas Nacionais* e corroborando com Campbell em *O Herói de Mil Faces* e, ainda em Ricoeur, *Tempo e Narrativa, tomo I* e *O Si-Mesmo como Outro*, para assinalar a importância do mito na criação poética. Isso porque, percebemos na construção do poema *O Guesa* o quanto o conhecimento do Mito do Guesa é imprescindível ao exercício das formas narrativas que elevam a compreensão da vida pela qualificação de uma experiência poética, pois, mesmo sendo distanciado do mundo da ação efetiva, os poemas abrem um espaço de reflexão desta através de sua leitura, com implicações na identidade do leitor que será refigurada segundo um processo onde se combinam o conhecimento de si e a transformação de si pela mediação da palavra poética. Sousândrade nos possibilita tal processo com o poema *O Guesa*, que ao perguntar por si direciona o pensamento do leitor a também se perguntar “quem sou”:

“Anda-se qual eu ando, sem conforto,
Vendo a verdade nas divinas dores,
E n’estes astros, n’este abril de flores,
Somente espinhos - como no Mar Morto
“Cingiam a onda e a demasiada frente,
Coroa única ... Eu que sou? quem era?
Ramo estalado ao sol da primavera,
Olhando os cumes do teu sacro monte,
“Filha eterna dos céus! Oh! ninguém queira
Saber o quanto pode ter passado

Um mudo coração que chega ao estado
Solitário, em que estou n'esta ribeira!
“Eu não conheço as affeições queridas
Da família e do lar: as minhas mágoas,
Qual os sons d'estes rios, d'estas fraguas
N'este silencio morrem, vão perdidas,
“Sem a tão doce inclinação que leva,
Qual a veia dos valles, aos ouvidos
O puro mel de lábios conhecidos –
A noite eu sou, consumo a minha treva.
(SOUSÂNDRADE, Canto Primeiro, 2003, p.32).

Assim, a poesia faz com que o mito seja destinado à permanência, revigoração e promessa pela palavra que eterniza os arquétipos, que inspiram os anais da cultura humana a se manterem originais em uma sociedade científica e tecnológica, com todo o instrumental que a transforma em civilização universal, com a manutenção das imagens sagradas dos rituais, da mitologia e das visões. A poesia e a literatura, ao recriarem o mito, renovam a esperança de solução aos problemas de manutenção e transformação das culturas nacionais em uma sociedade universal. E Sousândrade teceu o seguinte comentário sobre o mito sobre a sua criação poética sustentar-se em um mito:

Pareceu-me sempre que eu nada deverá dizer em defesa do *Guesa errante*, transcrevendo apenas a opinião contemporânea, que o justificasse ou condenasse. O poema foi livremente esboçado todo segundo a natureza singela e forte da lenda, e segundo a natureza própria do autor. Compreendi que tal poesia, tanto nas ásperas línguas do norte como nas mais sonoras do meio-dia, tinha de ser a “que reside toda no pensamento, essência da arte”, embora fossem “as formas externas rudes, bárbaras ou flutuantes”. (SOUSÂNDRADE. MEMORABILIA, 2003, p. 484)

Deste modo, a poética de Sousândrade demonstra uma composição pautada em contrastes, uma vez que envereda pela concordância e discordância, aspectos intrínsecos a condição humana, e ainda assevera uma inclinação às configurações do “eu”. Dito isso, *O Guesa* apropria-se das qualidades metafóricas a fim de promover uma imersão nos contrastes supracitados, possibilitando também abrir um leque de questionamentos sobre

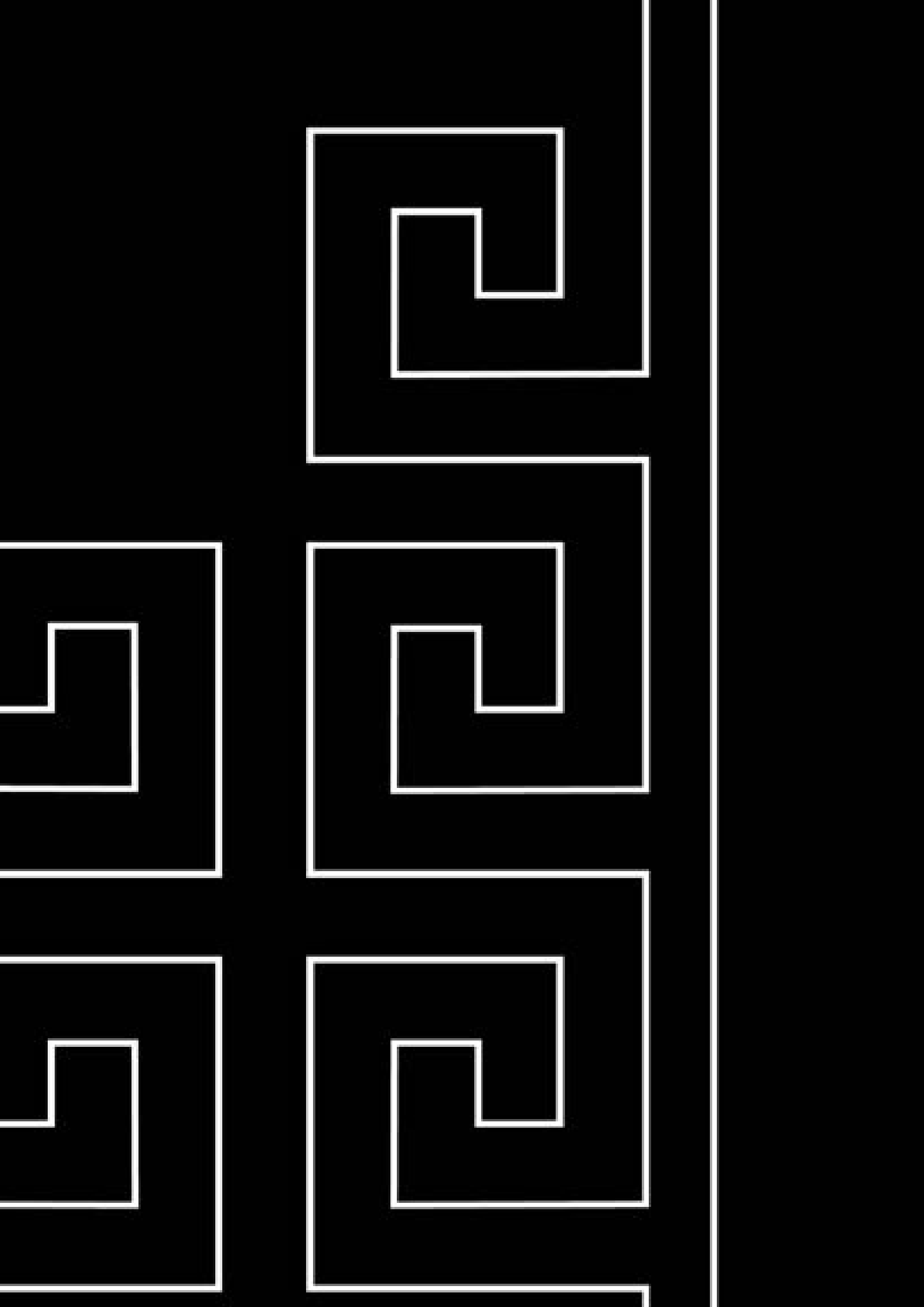
a própria humanidade mediante a “metáfora viva”, como nos diz Ricoeur, por fazer emergir o encontro entre o leitor e o texto e, assim, revigorando o mito.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Ed. Victor Civita, 1987.
- _____. *Poética*. Tradução, Introdução e Notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: 34, 2017.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. Tradução: Vários. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 2010.
- CAMPOS, Augusto; CAMPOS, Haroldo. *Revisão de Sousândrade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- CASTRO, Maria Gabriela Azevedo. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- CESAR, Constança Marcondes (Org.). *Hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- CUCCAGNA, Cláudio. *A visão do ameríndio na obra de Sousândrade*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- DUARTE, Sebastião Moreira Duarte. *A épica e a época de Sousândrade*. São Luís: AML, 2002.
- OLIVEIRA, Rita de Cássia. *O Poema O Guesa, de Sousândrade, à luz da Hermenêutica de Paul Ricoeur*. (Tese de Doutorado defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 20 de abril de 2009).
- RICOEUR, Paul. *Civilização Universal e Culturas Nacionais*. In: _____. *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- _____. *Tempo e Narrativa I*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas (SP): Papyrus, 1994.
- _____. *A Metáfora Viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo, 2005.
- _____. *O Si-Mesmo como Outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo, 2014.
- SOUSÂNDRADE. *O Guesa*. São Luís: AML, 2003.

VERNANT, Pierre-Jean. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Serian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WILLIAMS, Frederick G.; MORAES, Jomar. *Poesia e Prosa Reunidas de Sósândrade*. São Luís: AML, 2003.



A SÓBRIA, PORÉM LIMITADA, PROPOSTA DE UMA HERMENEUTIZAÇÃO DA MORAL KANTIANA¹ POR JESÚS CONIL SANCHO

Valdinei Vicente de Jesus²

Luiz Rohden³

Antes de aprofundarmos o que, por inspiração de Ricoeur, designamos por lógica poética, abordaremos os limites da proposta de hermeneutização de Kant por Jesús Conil. Averiguaremos se uma possível hermeneutização de Kant sanaria um dos problemas que Ricoeur aponta na moral kantiana, a saber, a restrição das ações morais apenas como oriundas das escolhas de máximas morais, que estão unicamente circunscritas à ordem ascendente de justificação. Ou seja, analisaremos se e em que medida a ética hermenêutica proposta por Conil se esquivava da lógica dedutiva na esfera da aplicação da moral kantiana. Como veremos, na sequência do nosso trabalho, uma análise rigorosa da tese de Conil nos

¹ Cumpre mencionar que o presente capítulo foi escrito simultaneamente ao período de doutoramento e ao invés de ser publicado à parte foi integrado, por orientação do professor Rohden, à versão final da tese. O período de estágio Pós-Doutoral foi a oportunidade que faltava para retomar o escopo inicial de modo que apresentamos aqui o mesmo texto com poucos retoques. Vale dizer, que utilizamos como texto base deste capítulo a segunda edição, ou seja, a edição de 2010, da obra de Jesús Conil Sancho, *Ética Hermenêutica*. Vale lembrar que a primeira edição dessa obra é de 2006, e antes dessa versão, Conil publicou, na Revista Portuguesa de Filosofia, jul/dez de 2005, v. 61, fasc. 3-4, na segunda parte da revista, dedicada ao estudo da herança de Kant, o seguinte artigo: *Transformación hermenêutica de Kant*. Não citaremos esse artigo, uma vez que ele é uma versão simplificada do que, um ano depois, Conil apresentou na obra que nos referimos acima.

² Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor da Universidade Federal do Acre (UFAC).

³ Doutor em Filosofia pela Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGFIL/UNISINOS).

poupará esforços ao plano inicial⁴ de elucidarmos, com base na *Metafísica dos costumes*, os limites de uma hermeneutização pura do imperativo categórico diante da tentativa de aplicá-lo aos casos difíceis. Desse modo, a tese de Conil, além de nos aprofundar no problema da aplicabilidade moral em Kant, nos possibilitará mostrar que o pensador espanhol não conseguiu resolver o problema que visou atacar e, desse modo, a aplicabilidade do princípio moral kantiano a alguns casos insólitos ainda persiste como uma questão em aberto.

Antes, porém, de entrar no núcleo de sua tese, na introdução de seu livro, *Ética Hermenêutica*, Jesús Conil deixa claro que uma das razões de ser de seu empreendimento radica na ausência de escritos sobre o que é uma ética hermenêutica.⁵ Desse modo, é razoável pensarmos que paira sobre essa temática alguma obscuridade. Se refletirmos mais a fundo, podemos conceber que, embora haja uma diversidade de éticas hermenêuticas, não existe suficiente clareza das características que unem essas perspectivas. Ademais, segundo Conil (2010, p. 12), há reticências por parte de alguns prestigiados representantes da hermenêutica filosófica acerca da possibilidade de uma ética hermenêutica. Nesse contexto, a intenção de Conil (2010, p. 12-13) é mostrar que é possível configurar uma nova ética hermenêutica crítica da facticidade à reflexão, descobrindo as raízes kantianas dessa hermenêutica até apresentar um Kant hermeneutizável. Nesse sentido, Conil (2010, p. 19) foca na tentativa de uma hermeneutização de Kant como um contraponto a Gadamer, ao qual acusa de não ter percebido em Kant o seu potencial hermenêutico. Segundo Conil (2010, p. 19), Gadamer não precisaria ter recorrido ao conceito aristotélico de *phrónesi*, uma vez que há em Kant todos os elementos que subsidiariam uma hermeneutização.

⁴ O Plano inicial da nossa pesquisa consistia em fazer um estudo pormenorizado da *Metafísica dos costumes* com o intuito de confrontarmos a aplicabilidade do seu princípio moral a casos difíceis. Como se sabe, essa foi uma tarefa que Kant não realizou e que, por vias indiretas, Conil termina por enfatizar ao tentar hermeneutizar Kant de cima para baixo. Desse modo, nos servimos do belíssimo trabalho de Conil para sustentarmos aquilo que, ousamos dizer, o próprio espanhol não percebeu, ou seja, que a aplicabilidade do imperativo categórico aos casos difíceis não pode ser resolvida recorrendo ao juízo teleológico reflexionante, uma vez que, na teoria moral, a lei já está dada, de modo a não restar ao juízo o mero julgamento em quais casos tal princípio se aplica e em quais casos não. E a nosso ver, o imperativo categórico se aplica ao caso difícil ou não se aplica. Se se aplica, muitas vezes violenta pessoas; se não se aplica, então, o caso difícil permanece não solucionável. Desse modo, a hermeneutização de Kant, proposta por Conil, se nos apresentará como frágil, se levarmos em consideração a complexidade dos casos difíceis.

⁵ Conil (2010, p. 11), na introdução da sua obra, argumenta que os representantes mais significativos da filosofia moral e política contemporânea, tais como Rawls, Walzer, Taylor, MacIntyre, Ricoeur, Rorty, Heidegger, Gadamer, Apel, Habermas e Vattimo estão situados em contextos hermenêuticos e, no entanto, não é habitual encontrarmos um capítulo dedicado especificamente à Ética Hermenêutica.

Por mais fascinante que seja, não entraremos nos detalhes dos desdobramentos complexos da proposta de hermeneutização de Kant por Conil, uma vez que esse empreendimento encontra-se fora do foco principal de nosso trabalho. Desse modo, nos limitaremos a mostrar que essa tentativa de hermeneutização está restrita aos limites transcendentais do sistema moral kantiano e, como tal, obedece à ordem ascendente de credenciamento de máximas morais. Ainda que pese a tentativa de Conil de amparar sua proposta ética também na crítica da realidade dos fatos — que é um critério de justificação importante, por levar em consideração a ordem descendente de justificação das máximas —, nos parece que o pensador espanhol não consegue mostrar como conciliar a sua proposta com a ordem ascendente de justificação inerente ao sistema kantiano. Ademais, não nos parece que Conil tenha percebido essa contradição e/ou impossibilidade.

Desse modo, o hermeneuta espanhol se limita, a nosso ver, a hermeneutizar Kant de cima para baixo. Nesse sentido, a facticidade está limitada ao aperfeiçoamento do juízo⁶ na aplicação da norma aos casos concretos. Ou seja, a lei sendo *a priori* já está dada, não cabendo ao juízo nada mais do que decidir em que casos ela se aplica e em que casos não.⁷ Desse modo, no que segue, retomaremos brevemente os contornos da problemática kantiana à qual Conil parece permanecer confinado.

Como sabemos, a preocupação principal de Kant era com a esfera da fundamentação, ou seja, com a “busca e a fixação do princípio supremo da moralidade”. (FMC BA, XV). Se podemos dizer que o objetivo principal de Kant dizia respeito à esfera da fundamentação da moral, então, a ocupação de Ricoeur é com os conflitos que inevitavelmente surgem nos contextos de aplicação.⁸ Isso não significa dizer que Kant não se dedicou ao problema de aplicação da moral, uma vez que inclusive escreveu uma obra

⁶ Conil cita o aperfeiçoamento do juízo em várias passagens, das quais destacamos as das páginas 45, 54, 55 e 57.

⁷ Nesse ponto, Kant percebe as dificuldades de aplicação do imperativo categórico e das máximas dele decorrentes nas situações complexas da vida real. No entanto, ele atribui ao juízo apenas a função de discernimento na aplicação das regras, uma vez que estas já estão dadas e/ou devem obedecer a lógica dedutiva na esfera de aplicação. Desse modo, a faculdade do juízo ficaria impossibilitada de inventar novas regras. No entanto, podemos dizer que o juízo pode ser aperfeiçoado pela experiência, de modo a aumentar a sua eficácia na aplicação das regras. Nesse sentido, afirma Kant que é necessário que a “faculdade de julgar seja apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas tem aplicação, e, por outro assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática” (FMC BA, X).

⁸ Como é sabido, Kant distingue a parte pura ou *a priori* e a considera como sendo o fundamento da moral. A área de seu trabalho direcionada a essa atividade de buscar os fundamentos da moral é designada como esfera da fundamentação. Assim, a esfera da aplicação nada mais do que a parte de seu trabalho voltada à demonstração de que os princípios depurados na esfera de fundamentação são aplicáveis à realidade. Conil (2010, p. 55) segue essa distinção proposta por Kant, ainda que não adote o termo esfera, como pode se ver na seguinte passagem: “por isso tem que se distinguir a filosofia pura da filosofia aplicada à natureza humana”.

voltada para essa questão, a saber, a *Metafísica dos Costumes*.⁹ Dessa forma, Kant na esfera de aplicação, se dedicou tão somente a justificar que o seu sistema da moralidade não é uma mera fantasmagoria, mas que pode e deve ser aplicado *in concreto*.

Como a preocupação de Kant com relação aos casos concretos se restringiu a demonstrar, em casos específicos e pontuais, a aplicabilidade de sua teoria moral, os conflitos que naturalmente surgem da tensão entre princípios universais e contextos não ganharam evidência em seus escritos, ou seja, Kant não demonstrou a aplicabilidade de sua teoria aos casos difíceis. Nesse sentido, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, assegura Kant que a preocupação não é saber se isso ou aquilo acontece, mas sim, que a razão, por si mesma e independentemente de todos os fenômenos, ordena o que deve acontecer,¹⁰ de modo que ações que talvez até agora não tenham ocorrido no mundo como, por exemplo, a pura lealdade na amizade, é prescrita categoricamente por motivos *a priori*. (Cf. FMC BA, 28).

Assim sendo, pode se perceber que, ao separar o campo da moralidade entre as esferas de fundamentação e de aplicação, Kant focou a maioria de seus esforços na primeira tarefa. Após, segundo seus critérios, ter obtido sucesso na sua primeira e mais importante empreitada, Kant volta-se ao problema da aplicabilidade de sua teoria ao mundo real. No entanto, a sua investigação sobre a aplicabilidade não prevê uma revisão ou acréscimos de critérios aos já apresentados na esfera da fundamentação, mas consiste tão somente nos desdobramentos lógicos da lei moral quando esta é aplicada por intermédio das máximas aos casos concretos.

Nesse contexto, Conil, na *Ética Hermenêutica*, propõe uma hermeneutização de Kant por intermédio de uma pragmática da vontade. Mais especificamente, Conil entende que Kant, ao ter apresentado uma estética da liberdade,¹¹ possibilitou o que Kant já tinha

⁹ “No propósito, pois, de publicar um dia uma *Metafísica dos Costumes*, faço a preceder desta fundamentação”. (FMC BA, XIII). No entanto, essa não é a única obra que trata da parte empírica da filosofia moral kantiana, pois podemos citar ainda *A religião nos limites da simples razão*, *A Antropologia em sentido Pragmático e as Lições de ética*. Com essas obras, a psicologia é convertida em antropologia, de modo que podemos falar de uma parte empírica da filosofia moral kantiana. (Cf. CONIL 2010, p. 44).

¹⁰ Frequentemente, Kant faz referências A “Ações que *deveriam ter*, embora *não tenham, acontecido*”. (FMC BA, 113). Ou que “podem, e até devem, acontecer ao mesmo tempo” ao se referir à compatibilidade entre o mundo sensível (fenomênico) e ao mundo inteligível (moral). (FMC, BA, 117).

¹¹ “No caso da *Metafísica da Liberdade* (A *Metafísica dos Costumes*), Kant a denomina ‘antropologia moral’, ‘prática’, ou ‘pragmática’; a que há que se acrescentar uma ‘estética dos costumes’ que, a meu juízo, seria melhor denominada *estética da liberdade*”. (CONIL, 2010, p. 41).

previsto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a saber, que o homem é capaz de conceber a ideia de uma razão prática pura, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento. (Cf. FMC BA, IX). A intenção de Conil (2010, p. 41) é demonstrar que Kant, embora não tenha exposto sistematicamente as bases biológicas e hermenêuticas¹² da razão pura, ofereceu um estudo das raízes pragmáticas da razão pura na natureza humana.

Contudo, esse estudo da natureza humana não serve para nada mais do que para “completar a filosofia transcendental desde outra perspectiva” (CONIL, 2010, p. 42). Na realidade, trata-se de buscar compreender as bases que a natureza humana oferece ao desenvolvimento do uso da razão pura. (Cf. CONIL, 2010, p. 42). Mais propriamente, trata-se de averiguar o fundamento subjetivo pelo qual podemos aceitar o respeito à lei moral como motivo impulsor das máximas para a ação, de modo que a dificuldade se encontra em como conectar e conciliar o físico e o moral na natureza humana. (Cf. CONIL, 2010, p. 42).

Conil tem plena consciência de que a busca do princípio supremo da moralidade foi possível apenas pressupondo a ideia de um ser racional em geral. Como vimos, resta agora ancorar, isto é, fixar esse princípio, por assim dizer, na ideia de um ser racional humano. Desse modo, a antropologia prática, isto é, a parte empírica da filosofia kantiana é que pode oferecer um conhecimento da natureza do homem para que se possa aplicar a parte pura da filosofia moral. (Cf. CONIL, 2010, p. 45). No entanto, a antropologia não consiste em uma parte da metafísica da liberdade, mas sim, uma exposição subjetiva desta. Assim, ela pode ajudar ao homem se compreender capaz e com poder de lutar para levar a cabo o que a lei moral ordena incondicionalmente. (Cf. CONIL, 2010, p. 47-48).

No entanto, a aplicabilidade do princípio moral, nas condições contingentes da humanidade, exige demonstrar que os seres humanos têm efetivo interesse na lei moral. Todo o problema emerge porque uma vez tendo desprovido, na esfera da fundamentação, o princípio da moral de todos os elementos empíricos, agora, na esfera da aplicação, Kant tem que reintroduzir a figura de um sentimento sob pena de manter a sua teoria moral inócua. Contudo, a introdução de um sentimento poderia comprometer a pureza do

¹² Apenas posteriormente a Kant se desenvolveram os estudos biológicos etológicos e hermenêuticos que complementam o enfoque da filosofia transcendental. (Cf. CONIL, 2010, p. 43).

princípio supremo da moralidade e arruinar completamente o seu empreendimento. Desse modo, Kant permanece em uma linha tênue de argumentação, equilibrando-se em uma espécie de corda bamba entre a impossibilidade de admissão de um sentimento concorrente com o princípio da autonomia e a inocuidade de uma teoria moral que, por ser desprovida de sentimentos, não teria aplicação aos seres humanos. Desse modo, resta a Kant apenas assegurar que a peculiar constituição da natureza humana, de fato, possui um sentimento de interesse na lei moral, a saber, o sentimento sublime do respeito pela autonomia. (Cf. CONIL, 2010, p. 56-57).

Por mais genial que possamos considerar a solução kantiana para essa problemática, na qual não entraremos aqui em questão, Ricoeur entende que Kant, ao apresentar a figura singularíssima desse sentimento, termina por introduzir, no coração de sua filosofia crítica, um elemento de passividade. E, ademais, para o hermenêuta francês o respeito é bipartido entre o respeito à lei — esfera da fundamentação — e o respeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis — esfera da aplicação. Seja como for, o fato é que ao se debruçar sobre os fundamentos humanos para o cumprimento do dever moral, Conil acaba por restringir a sua hermenêutica aos contornos da filosofia moral delineada por Kant. Em outras palavras, apesar de coerente e valiosa, a hermenêutica proposta por Conil permanece fiel à lógica ascendente de justificação dos princípios morais. Desse modo, o problema de Conil parece ser apenas saber como uma razão pura pode, por si mesma, ser prática nas condições contingentes da humanidade e, nesse contexto, mensurar a importância dos sentimentos humanos enquanto dispositivos fundamentais que entusiasma, ou melhor, dão impulsos para que os homens ajam moralmente. Desse modo, embora caminhe na direção descendente, ou seja, da fundamentação para a aplicação, a hermenêutica de Conil é linear e conivente com uma via de mão única, uma vez que a justificação é restrita à prova de universalização, a qual despreza completamente as especificidades dos contextos de aplicação.

Em Ricoeur, ao contrário, a justificação da ação moral, além de não ser linear, pois leva em consideração a multilateralidade das pessoas com seus respectivos conjuntos de argumentos, também é bidirecional, na medida em que observa tanto o sentido ascendente — da esfera de fundamentação — quanto o descendente — da esfera de aplicação —, levando em consideração igualmente a singularidade insubstituível das pessoas. Nesse

contexto, a via descendente de justificação é que se abre, por assim dizer, para uma espécie de correção criativa, na medida em que se esquiva da formalidade rigorosa nua e crua da lógica dedutiva. Desse modo, permite-se uma abertura para uma liberdade poética sem com isso desprezar a importância de uma justificativa ascendente. Assim, surge, aqui, uma tensão entre as vias ascendente (kantiana) e descendente (ricoeuriana) que, a nosso ver, constitui uma dialética salutar que é o núcleo da relação estabelecida por Ricoeur entre a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana.

Para sermos justos, além da hermeneutização de Kant mediante a estética da liberdade, Conil (2010, p. 72) também destaca o papel preponderante da faculdade juízo na hermenêutica. Nessa direção, o espanhol lamenta que Gadamer tenha interpretado o juízo como estando fora da filosofia moral kantiana e reduzido apenas a um mero gosto. Defende Conil, acertadamente, que o juízo de gosto não possui exclusividade na terceira crítica. Para além dele, devemos tematizar o juízo teleológico reflexionante, que é crucial para a efetivação da moral *in concreto*. Nesse sentido, o raciocínio de Conil pode ser compreendido assim: uma vez que o juízo teleológico reflexionante encontra-se lastreado em princípios heurísticos, para fins de aplicação da moral, inverteria a ordem descendente da lógica dedutiva, uma vez que o princípio não existe e deve ser buscado a partir da singularidade do caso. Mas o problema é que, em se tratando de moralidade, o princípio já existe, não restando, portanto, ao juízo nada mais que deliberar sobre a necessidade e a conveniência de sua aplicação ao caso.

O problema que emerge, ao nosso ver, se adotada essa solução, é que teríamos que flexibilizar, ou seja, relativizar¹³ o peso teórico-prático do imperativo categórico enquanto uma entre outras perspectivas de aproximação do que compreendemos por moralidade. O fato é que Kant acreditou ter comprovado o princípio supremo da moralidade, não sendo o imperativo categórico nada mais do que a manifestação desse princípio aos seres racionais humanos. Assim sendo, restou vedada toda tentativa de dilatar esse princípio, de modo a acomodar sob ele toda uma infinidade de princípios particulares que não passem pela prova de universalização. Além disso, o que fazer nos casos particulares deve ser deduzido

¹³ Ricoeur relativiza o papel da lei moral, na medida em que a considera como um aspecto meramente formal e pobre para dar conta do universo ético.

logicamente das máximas, de modo que resta apenas ao juízo decidir sobre a conveniência da aplicação ou não do princípio.

Embora se possa pensar na unidade do juízo como solução para remediar os casos difíceis recalcitrantes ao imperativo categórico, ao nosso ver, uma solução nesse sentido ainda não foi suficientemente elaborada por Conil, pelo menos não em seu livro *Ética Hermenêutica*. De qualquer modo, Conil atingiu seu objetivo principal ao apresentar uma obra homônima ao problema que visou atacar, uma vez que não havia escritos a esse respeito. No entanto, como é bastante natural, na perspectiva hermenêutica, em que as obras são sempre abertas e incompletas, o espanhol não teve a oportunidade de perceber que, ao tentar hermeneutizar Kant, terminou por se tornar refém do sistema hermético da filosofia moral kantiana.

E, por fim, como não vislumbramos a possibilidade de uma solução razoável e incontroversa nos severos limites do pensamento kantiano, para o problema da aplicação da moral aos casos difíceis recorreremos a Ricoeur, que defende, na invenção do comportamento mais adequado ao caso, trair o menos possível a regra. A nosso ver, no hermeneuta francês, trata-se de usar todo o poder criativo da imaginação e da reflexão para podermos dilatar a nossa mente e ampliar a nossa compreensão da realidade de modo a ajustarmos em uma espécie de sintonia fina o nosso comportamento ao contexto em que estamos. Apenas essa sintonia fina com a realidade poder evitar os excessos do rigorismo de uma lei abstrata e as extravagâncias de um casuísmo cego que não pode ser fundado em princípios.

Desse modo, a via ascendente de justificação da filosofia moral kantiana, embora importante para atacar o problema da fundamentação, é insuficiente para sanar o problema da aplicação aos *hard cases*. Além disso, a tentativa de hermeneutização de Kant por Conil, não foge dessa metodologia e permanece aprisionada dentro dos contornos do problema que tenta resolver. Desse modo, no que segue, apresentaremos, ainda que sem desenvolvermos, a ideia de uma via descendente de justificação, sugerida por Ricoeur, e, dentro dela, o percurso possível de uma espécie de poética da vontade.

Como vimos anteriormente, a lógica dedutiva é suficiente para a via de justificação ascendente da máxima moral, porém, é ineficaz para a via de aplicação da máxima *in concreto*, pelo menos no que diz respeito aos casos difíceis. Desse modo, no caminho descendente,

ou seja, o de aplicação do princípio às ações, Ricoeur recomenda um critério adicional, a saber, o respeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis. O fato é que essa tensão proporciona um impasse entre respeitar a lei moral, que é *a priori*, ou respeitar as pessoas em contextos específicos, *a posteriori*. A saída, segundo Ricoeur, seria conferir o primado do respeito às pessoas em detrimento do respeito à lei moral. O problema que emerge nesse contexto é que para se respeitar as pessoas deve se criar um comportamento adequado às circunstâncias de modo a trair, em alguma medida, a lei moral ao que Ricoeur recomenda que seja o mínimo possível (Cf. RICOEUR, 1991 p. 314 / ROHDEN, 2018 p. 115). Nesse ponto, sugerimos o que chamamos de uma poética da vontade, que forjaria uma nova lógica não submetida ao princípio de contradição, a saber, uma lógica poética. O problema todo é que Ricoeur deu apenas um passo em direção a uma tal poética da vontade sem nunca a ter realizado. Assim, diz Ricoeur: “no presente ensaio, dá se um passo em direção a essa poética. Porém só um passo: o do teórico ao prático” (RICOEUR, 2002, p. 197).¹⁴

É importante esclarecermos ao leitor que o nosso objetivo não é o de ousar completar o que o próprio filósofo, em sua rica trajetória, não fez, a saber, a anunciada poética da vontade, mas tão somente de fazer a passagem da teoria à prática.¹⁵ Assim sendo, quando nos referimos a uma lógica poética ou a uma poética da vontade¹⁶, propomos apenas elucidar o papel crucial da imaginação na inventividade de soluções criativas frente aos dilemas morais a que podemos nos deparar. Ademais, há uma divergência de fundo sobre o que poderia versar tal poética da vontade.

Segundo Maria Gabriela Azevedo e Castro, a tese exposta no trabalho de orientação de Michel Renaud sustenta que o terceiro tomo da obra *Finitude et culpabilité*, que seria a poética da vontade, implicaria elaborar uma metafísica da religião, ou seja, a produção de

¹⁴ Maria Gabriela Azevedo e Castro também cita essa questão na p. 164 de seu estudo.

¹⁵ Essa passagem da teoria à prática seria, em Kant, uma passagem da esfera da fundamentação para a esfera da aplicação.

¹⁶ Maria Gabriela Azevedo e Castro, ao esclarecer o conceito de poética, o contrapõe ao de retórica. Aquele, que é o que nos interessa nesse estudo, é a arte de compor dramas como a poesia trágica e a tragédia grega, as quais produzem a purificação das paixões, do terror e da piedade, e a retórica destina-se à eloquência e à verossimilhança (Cf. CASTRO, 2002, p. 241). Nesse sentido, a poesia é a arte de compor uma representação mais essencial das ações humanas. Em outra passagem, a autora é ainda mais clara ao explicar que “o poético é entendido por Ricoeur com o mesmo significado que em Aristóteles, isto é, ‘a disciplina que trata das leis da composição que se juntam à instância discursiva para produzir um texto que tenha valor como narrativa ou como poema ou como ensaio’”. (CASTRO, 2002, p. 218). Advertimos, porém, que utilizaremos o conceito de poética em sentido mais restrito, como significando a arte de compor soluções criativas com base nas narrativas kantiana e aristotélica frente a dilemas morais em contextos específicos.

novos conceitos metafísicos a partir de reflexões sobre os símbolos¹⁷. No entendimento da pensadora portuguesa, que entende a poética da vontade enquanto uma obra que seria voltada para a dimensão estética, a proposta de Renaud está situada na dimensão ética da obra do pensador francês. (Cf. CASTRO, 2002, p. 165). Não entraremos nessa questão, uma vez que, ao nosso ver, não há uma separação radical entre estética e ética no que diz respeito à poética do agir enquanto arte de compor ações da arte de compor tragédias, poemas e artes em geral.

Seja como for, o que se sabe ao certo é que o seu estudo seria a terceira fase de uma filosofia da vontade, ou seja, do ato volitivo. Para Maria Gabriela Azevedo e Castro, a primeira e a segunda fases foram desenvolvidas, ao passo que a última restou por fazer. Na primeira fase, Ricoeur desenvolveu a fenomenologia da vontade, ou seja, uma eidética da vontade, na obra *Le volontaire et l'involontaire*. A segunda fase elaborou a empírica da vontade, que tematizou a falibilidade humana, nas obras *Finitude et culpabilité* e *La symbolique du mal*. Já a terceira fase, que seria a poética da vontade, jamais foi elaborada por Ricoeur.¹⁸ (Cf. CASTRO, 2002, p. 24; 164, nota 220).

O leitor atento terá percebido que o percurso para uma poética da vontade que estamos sugerindo enquanto uma solução inventiva para os dilemas morais oriundos da aplicação da lei moral — que é universal —, aos casos concretos — que são singulares —, exige que a imaginação desempenhe uma função preponderante. Todo o problema emerge porque é incomum na literatura filosófica uma investigação acerca do papel da imaginação em assuntos de moral ou de ética. Nesse sentido, na história da Filosofia, não causa estranheza a imaginação ser considerada de crucial importância para as artes tais como a poesia, a literatura, a música, a ficção científica e até mesmo para as ciências em geral. No entanto, parece não haver lugar algum para a criatividade em assuntos de moral ou de ética. Kant mesmo reservou um lugar especial para a imaginação reprodutora e para a imaginação produtora no processo de construção do conhecimento. Vale dizer que esse uso teórico da

¹⁷ Vale destacar que, segundo Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002, p. 122 nota 52), Sérgio de Gouvêa Franco compartilha com ela o fato de centrar a sua defesa de uma poética da vontade na imaginação, no entanto, diverge dela ao entender que o estudo dos símbolos poéticos deveria ser realizado em uma outra obra da série da *Philosophie de la volonté*, que jamais foi elaborada.

¹⁸ Segundo Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002, p. 24), “o terceiro livro, que constituiria uma *poética da vontade*, ficou por fazer na medida que Ricoeur não desenvolveu a dimensão da imaginação, mas enveredou por aprofundados estudos hermenêuticos”. Desse modo, “a *poética da vontade* nunca foi feita porque Ricoeur nunca se debruçou de um modo sistemático sobre a imaginação”. (CASTRO, 2002, p. 164).

imaginação, ainda que produtor de sínteses, permanece a serviço da faculdade do entendimento, que, nesse âmbito, consiste na faculdade legisladora. Por sua vez, na faculdade do juízo, Kant concebe um livre jogo dos poderes da mente, de modo que, nessa dimensão, não há faculdade legisladora. O entendimento não consegue aplicar conceitos, ou seja, conceituar uma vez que, nesse jogo, ele é inflado na livre dança com a faculdade da imaginação, causando uma vivificação dos poderes da mente (Cf. ROHDEN, 2018, p. 102 – nota 7, p. 107 – nota 36, p. 103 – nota 11).

Bem diferente se passa no âmbito da moral. Nessa dimensão, Kant se cala e não dedica uma linha sequer ao problema da imaginação e muito menos da criatividade (Cf. ROHDEN, 2018, p. 107 – nota 38). Entre os kantianos mais ortodoxos, foi tabu, pelo menos por algum tempo, vir a sugerir a importância da imaginação na concepção do imperativo categórico enquanto uma proposição sintética na dimensão prática da razão, ou seja, uma proposição que, por sua própria natureza, sugere uma síntese, a qual unicamente é possível pela imaginação. Cabe ressaltar que a imaginação em Ricoeur, diferentemente de Kant, possui uma importância extraordinária na invenção ética do melhor comportamento em circunstâncias adversas. Desse modo, muito embora o nosso objetivo seja elucidar o papel da imaginação na invenção do comportamento ético em contextos insólitos, reconhecemos que a função da imaginação na dimensão ética, para Ricoeur (2002, p. 208), é bem mais ampla e começa com sua função no projeto, passa pela elaboração do desejo como motivador da vontade, na apropriação da nossa capacidade de poder fazer, pela empatia de se imaginar no lugar do outro, como afirma Castro (2002, p. 164) e, por fim, culmina com a invenção da melhor conduta frente ao respeito à singularidade da pessoa nos casos concretos (Cf. ROHDEN, 2018. p. 117-118)¹⁹.

Desse modo, no delineamento desse percurso, sugerimos que seja abordada a concepção de razão prática apresentada por Ricoeur, na obra *Do texto à ação*. Nessa obra, Ricoeur evita reduzir a racionalidade prática à razão técnica e especulativa, de modo a que a própria razão prática se mantenha vigilante e crítica. Em alguma medida, sugerimos a notável obra da portuguesa Maria Gabriela Azevedo e Castro acerca da função da imaginação em Paul Ricoeur.

¹⁹ Kant, embora tenha valorizado imensamente a faculdade da imaginação, na primeira e na terceira críticas, extirpou completamente essa figura de sua segunda crítica e de todo o uso prático da razão.

Vale lembrar que se não tivemos a petulância, nem de longe, de sugerirmos que iríamos continuar a proposta abandonada por Ricoeur de uma poética da vontade. Também não foi o nosso objetivo dar continuidade ao magnífico trabalho da pensadora portuguesa, a qual não aborda a função ética da imaginação.²⁰ No entanto, por vias indiretas, confluímos para o objetivo de investigarmos a imaginação na ética. Maria Gabriela busca completar a trajetória de seu estudo sobre a imaginação em Paul Ricoeur, e nós, por percebermos a importância da imaginação na esfera da aplicação da norma moral aos casos rebeldes. Por ora, não sabemos se Maria Gabriela deu continuidade ao seu empreendimento²¹ e, por tal motivo, buscaremos trilhar o nosso próprio caminho a respeito do problema da imaginação na ética, mais especificamente, frente à intransigência dos casos difíceis às normas morais (ROHDEN, 2018, p. 108 – nota). E, por fim, advertimos que deixaremos essa questão em aberto no presente trabalho e para que se possa compreender melhor, por assim dizer, os elementos constitutivos da razão prática em Ricoeur e o papel que a imaginação desempenha no funcionamento dinâmico dessa racionalidade *sui generis*, recomendamos o artigo “Hermenêutica entre Filosofia e Literatura: funções éticas da imaginação”²² de nossa autoria publicado no Dossiê Ricoeur da Revista Dissertatio da Universidade Federal de Pelotas – UFPeL.

Referências

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

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

_____. *A metáfora viva*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: RÉS, [s. d.].

²⁰ Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002) afirma que não se dedicou ao estudo da imaginação na ética nesse empreendimento pelo menos em três ocasiões, a saber, na nota 67 da página 40, na nota 208 da página 74 e na nota 191 da página 156.

²¹ Até a redação deste trabalho não encontramos publicado o trabalho de Michel Renaud, o qual nos seria muito útil. Seja como for, a nossa proposta parece se situar entre as dimensões estéticas de Maria Gabriela Azevedo e Castro e a ética proposta por Renaud. Desse modo, podemos conceber a nossa perspectiva de estético-ética ou simplesmente Est[É]tica.

²² JESUS, Valdinei Vicente de; ROHDEN, Luiz. Hermenêutica entre filosofia e literatura: funções éticas da imaginação. In: Dissertatio. v. suplementar 8 (Dossiê Paul Ricoeur), p. 100-123, 2018. [http://https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/14584

_____. Simpatia e respeito Fenomenologia e ética da segunda pessoa. In: *Na escola da fenomenologia*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O justo 2*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *A ideologia e a utopia*. Trad. Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Amor y justicia*. Trad. Tomás Domingo Moratalla. Madri: Caparrós Editores, 1993.

_____. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. 2ª ed. Trad. Pablo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

KEARNEY, Richard. *On Paul Ricoeur: The owl of minerva*. Farnham, Surrey: ASHGATE, 2004.

ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur: a promessa e a regra*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. “Du retournement poétique au paradoxe éthique” in *Teoria Literária e Hermenêutica ricoeuriana; um diálogo possível*. Paula, A. Candido de; Sperber, S. F., (org.). Dourados, MS : UFGD, 2011.

CONIL SANCHO, Jesús. *Ética hermenêutica*. 2. Ed. Madri: 2010.

_____. Transformación hermenêutica de Kant. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. V. 61, nº 3-4, p. 799-817, 2005.

CARVALHO, Maria Helena Costa de. *Entre Filosofia e Literatura. Geometrias de uma relação em Maurice Blanchot e Paul Ricoeur*. Lisboa, CLEPUL, 2014.

CASTRO, Maria Gabriela Azevedo e. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

GARCIA, R. R. El formalismo ético como lógica de la conciencia moral. In: J. Muguerza/R. R. Aramayo (Orgs.), *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989, 76 – 86.

HALL, William David. *Paul Ricoeur and the poetic imperativ: the creative tension between love and justice*. New York, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Crítica da Faculdade do juízo*. 3. Ed. Trad Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

ROHDEN, Luiz; JESUS, Valdinei Vicente de. Hermenêutica entre filosofia e literatura: funções éticas da imaginação. *Dissertatio*. v. suplementar 8 (Dossiê Paul Ricoeur), p. 100-123, 2018.

WALL, John. *Moral creativity: Paul Ricoeur and the poetics of possibility*. New York: Oxford, 2005.

