



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

OZELI OLIVEIRA DOS SANTOS

LINGUAGEM E VIOLÊNCIA NA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

Teresina-PI

2023

OZELI OLIVEIRA DOS SANTOS

LINGUAGEM E VIOLÊNCIA NA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no curso de Mestrado em Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

Área de concentração: Filosofia Prática
Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro

Teresina-PI

2023

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

S2371 Santos, Ozeli Oliveira dos.
Linguagem e violência na filosofia de Paul Ricoeur / Ozeli Oliveira dos Santos. -- 2023.
95 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Teresina, 2023.

“Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro”.

1. Ricoeur, Paul. 2. Linguagem. 3. Discurso Político. 4. Violência.
5. Sabedoria Prática. I. Carneiro, José Vanderlei. II. Título.

CDD 194

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite – CRB3/1004

TERMO DE APROVAÇÃO

LINGUAGEM E VIOLÊNCIA NA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, o curso de Mestrado em Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro – UFPI (presidente)

Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira - UFMA (Examinadora externa)

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos - UFPI (Examinador interno)

Teresina-PI

2023

AGRADECIMENTOS

Este trabalho de dissertação não é apenas resultado de um empenho individual, mas de um conjunto de esforços que o tornaram possível. É um marco muito importante, além de inesquecível. Neste percurso, pude compreender que na vida não se caminha sozinho, não podemos perder de vista cada importante contribuição que fazem a pesquisa acontecer como: a sabedoria dos livros, a inteligência das mentes que nos guia e todos que nos permitem alcançar o objetivo final. Aos livros, agradeço a sabedoria de Paul Ricoeur, estudiosos e comentadores; a resiliência e ensinamento agradeço ao meu orientador Jose Vanderlei Carneiro, pela competência, pela ética e por todo cuidado.

Agradeço ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Piauí, professores, colegas estudantes de mestrado e doutorado. Agradeço em especial a Antônia, Luciana, Milena, Rutiele, Ricardo, Aloisio, Adriano, Claudia Tiellet e Professora Rita, meu muito obrigada pelo aprendizado! Não poderia deixar de agradecer a todos os membros do Grupo de Estudo Hermenêutica de Paul Ricoeur-UFPI e a todos os membros do Grupo Estudo em Ricoeur-Colômbia pelo rico aprendizado.

Agradeço aos meus dois filhos, Maria Vitoria e Theo José, obrigada meus pequenos por serem minha força maior. Agradeço a José Oliveira, pai dos meus filhos, pelo apoio e por me ensinar a ser mais forte. Estendo meus agradecimentos a minha querida mãe, Maria Ozelina, minha avó, Antônia, tia Bia, Sr. José Oliveira, Dona Socorro, Marly, Lilia, Sueli, pelo apoio moral e por todo cuidado. Da mesma maneira agradeço às minhas irmãs, Oleni, Bianca, minha irmã de consideração Josilene Lima, a vocês meu muito obrigada pela força nos momentos que mais precisei. Aos meus irmãos, Gilcélcio e Matheus, grata pelo apoio. A todos que citei e todos os que fizeram parte desta trajetória, um comovido obrigado!

Aos meus dois filhos, Maria Vitoria e Theo José e
em memória do meu avô, Luiz Irenio da Silva.

Repouse em paz!

Suponho dirigir-me aqui a homens e mulheres que não se consideram intelectuais descomprometidos nem militantes submetidos à disciplina de um partido. Suponho dirigir-me a intelectuais que buscam como exercer honestamente uma ação eficaz de educação política; e digo imediatamente que incluo nessa categoria extremamente vasta todos os que se sentem responsáveis, por uma ação de pensamento, de fala e de escrita, pela transformação, pela evolução e pela revolução de um país.

Paul Ricoeur-1965

RESUMO

Este trabalho de dissertação aborda a relação entre linguagem e violência na filosofia de Paul Ricoeur. De acordo com o filósofo francês, linguagem e violência ocupam, cada uma, toda extinção do campo humano ao mesmo passo que suas exigências giram sempre em direção ao outro. É sobre esse aspecto que percorremos esta investigação na intenção de compreender como acontece as relações conflituais da violência no campo das interações interpessoais, sociais e políticas no palco do discurso e da prática. Para isso, recorreremos às suas obras: *Teoria da interpretação* (1976), *O si-mesmo como o outro* (2019), *Conflito das interpretações* (1978), *Metáfora viva* (2000), *Do texto a ação* (1989), *O discurso da ação* (1988), *História e verdade* (1968), *Leituras 1- Em torno ao político* (1995), *O Justo 2* (2008) e *A ideologia e a utopia* (2015). Neste percurso, podemos notar a importância de seu majestoso trabalho hermenêutico e reflexivo na condução de um sujeito capaz de se compreender e de refletir sua vital importância na composição da história humana.

Palavras-chave: Linguagem, Discurso Político, Violência, Sabedoria Prática.

ABSTRACT

This dissertation work addresses the relationship between language and violence in the philosophy of Paul Ricoeur, according to the French philosopher language and violence occupies each one of all the extinction of the human field at the same time that their demands always turn to the other. It is on this aspect that we cover this investigation in order to understand how the conflicting relations of violence occur in the field of interpersonal, social and political interactions on the stage of discourse and practice. For this, we use his works: *Theory of interpretation (1876)*, *The self as the other (2019)*, *Conflict of interpretations (1978)*, *Metaphor alive (2000)* and the work *From text to action (1989)*, *The discourse of action (1988)*, *History and truth (1968)*, *Readings 1- Around politics (1995)*, *History and truth (1968)*, *The just 2 (2008)* and *Ideology and utopia (2015)*. Along the way, we can note the importance of his majestic hermeneutic and reflective work in leading a subject capable of understanding himself and reflecting on his vital importance in the composition of human history.

Keywords: Language, Political Discourse, Violence, Practical Wisdom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 CAPITULO I	
LINGUAGEM: MEDIAÇÃO NAS INTERAÇÕES HUMANAS.....	14
1.1 Linguagem e compreensão a parte de Paul Ricoeur.....	14
1.1.1 <i>Da semântica a uma pragmática do si.....</i>	<i>18</i>
1.1.2 <i>Do semântico ao reflexivo.....</i>	<i>21</i>
1.2 Hermenêutica da via Longa.....	24
1.3 Explicação e compressão: a dialética do texto.....	27
1.3.1 <i>A dialética da ação.....</i>	<i>30</i>
1.3.2 <i>A dialética da história.....</i>	<i>33</i>
2 CAPITULO II	
DISCURSO POLÍTICO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR.....	38
2.1 Discurso: pelo ato de comunicar.....	39
2.2 Discurso político uma fragilidade em contra ponto do discurso ético.....	43
2.3 O paradoxo político.....	49
2.4 O discurso da autoridade.....	54
2.5 O discurso da ideologia e da utopia.....	58
3 CAPITULO III	
VIOLÊNCIA: UM PERCURSO DA LINGUAGEM AO DISCURSO POLÍTICO NA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR.....	67
3.1 Violência e Linguagem em limite.....	68
3.2 “A violência fala”	71
3.2.1 <i>A violência no falar político.....</i>	<i>73</i>
3.2.2 <i>Violência legítima.....</i>	<i>76</i>
3.3 A não-violência: uma responsabilidade prática.....	80
3.3.1 <i>Contribuição da sabedoria prática para não-violência.....</i>	<i>85</i>

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS.....	92

INTRODUÇÃO

Conhecido mais pelo seu majestoso trabalho hermenêutico Paul Ricoeur em seus estudos se mostra bastante preocupado com uma hermenêutica capaz de descortinar e levar a compressão especialmente das ações humana em seus processos de interações. Nesta perspectiva o objetivo desta investigação é saber como se constituem as relações entre linguagem e violência nas relações interpessoais e nas relações sociais e políticas na perspectiva de Paul Ricoeur. Para o estudioso francês, linguagem e violência fazem parte igualmente do percurso humano, ao mesmo tempo que dão sentido e se dirigem ao outro. Desse modo, é somente “para um ser que fala, que falando, busca o sentido, para um ser que já deu um passo na discussão e sabe alguma coisa de racionalidade e que a violência constitui e se apresenta como problema” (RICOEUR, 1995, p. 60). Em outras palavras, é o ser racional que conceitua e apresenta a violência para o mundo, ao mesmo passo que estamos introduzidos em sua edificação, desse modo, reconhecê-la e atravessá-la faz se necessário, mesmo que não esgote o problema, no entanto, é neste processo que a refletiremos em sua trágica grandeza.

A problemática desse trabalho consiste em mostrar, através dos estudos de Ricoeur, para isto, recorreremos a seguinte pergunta: Como a relação de violência e Linguagem se apresenta como problema nas relações interpessoais, sociais e políticas na perspectiva de Paul Ricoeur? Para tal empreitada, primeiro nos propomos compreender as reflexões estruturalistas da linguagem em seus processos comunicativos; segundo entender na dialética do discurso como a violência é levada a expressão; terceiro, nas relações políticas mostrar a violência em seu processo de edificação no espaço público. Propomos este processo para que possamos entender nossa eminente importância na constituição dos processos linguísticos e na sustentação de ideias e práticas.

Ao que nos confere a posição objetivante do estruturalismo moderno elaborado por Ferdinand de Saussure e Lévi-Strauss mobiliza o filósofo francês a pensar em uma hermenêutica que ajude no sentido de uma linguística elaborada sem sujeito, isto é, ao formalismo de uma linguística estrutural sem sujeito. Sobre a questão, de acordo com Dosse, Ricoeur indaga “Se o sentido não é um seguimento da compreensão de si, não sei o que é” (DOSSE, 2017, p. 297). É nesta perspectiva que o filósofo francês eleva seu interesse ao modelo do pensamento estruturalista, um pensamento que equivale a cientificidade, o enquadramento e a autonomia dos signos ou ainda a separação entre sistema e ato, estrutura e acontecimento. Diante do argumento estrutural, Ricoeur coloca que, “a instância do discurso reposiciona o

sujeito, pois alguém fala a alguém” (DOSSE, 2017, p. 300). Neste ponto o signo e o sentido são pensados conjuntamente, isto porque por um lado, “seria concebível uma análise semiótica que regula o ordenamento interno do texto. De outro modo, a análise derivada da semântica retira o sentido do viés da referência e, desse modo abre-se para uma dimensão interpretativa” (DOSSE, 2017, p. 302).

É sobre essa dimensão interpretativa que temos como hipótese a ideia de que a um sujeito importante já intuído mesmo sobre enquadramento do estruturalismo, isto porque na visão de Ricoeur, no ato de discurso se junta o signo a palavra e o sentido. Desse modo, enxergamos um crescimento gradativo desse sujeito em sua ação de fala no discurso até sua chegada no campo da prática política. Justificamos, a importância desse trabalho o de proporcionar através do pensamento de Ricoeur, uma reflexão sobre a vital importância da ação humana nos processos comunicativos da prática e o seu desembocar nos conflitos, especialmente os que dá munição a violência. Para tanto, tivemos como metodologia dividir este trabalho de dissertação em três capítulos e fundamentados nas respectivas obras no qual apresentaremos a seguir.

No primeiro capítulo mostraremos a partir das obras: *Teoria da interpretação* (1876), *O si-mesmo como o outro* (2019), *Conflito das interpretações* (1978), *Metáfora viva* (2000) e a obra *Do texto a ação* (1989) como Ricoeur elabora suas considerações sobre a linguagem em seus processos de mediações. Dessa forma, teremos como *primeira* abordagem a linguagem em sua menor unidade (a dos signos, palavras e frases), considerada dentro de uma estrutura que se objetiva e fecha-se em si mesma: *a segunda* abordagem centra-se na procura de um sujeito que vai se mostrando indiretamente em uma semântica, ampliando-se em uma abordagem pragmática, dado pelos atos de discurso; *a terceira* abordagem volta-se ao caminho que Ricoeur propõe como maneira eficiente de compreensão para que o sujeito atinja seu objetivo de compreender mais amplamente a si e o mundo, o seu percurso da “via longa” (uma via centrada no enxerto de uma hermenêutica na fenomenologia); *a quarta* abordagem é acerca da dualidade entre explicação e compreensão nos moldes do texto, da ação e da história. O que gostaria de frisar é que em todas as abordagens Ricoeur destaca aporias, que nos ajudam a perceber a pluralidade de pensamentos, que com o passar do tempo vão se sofisticando e ampliando a compreensão humana.

O segundo capítulo, procuramos entender a partir das obras: *O discurso da ação* (1988), *História e verdade* (1968), *Leituras 1- Em torno ao político* (1995), *O Justo 2* (2008) e *A ideologia e a utopia* (2015), como é construído a ação do discurso e a prática política no palco da experiência pública. O capítulo está dividido em cinco tópicos no *primeiro* introduzimos

como o discurso é conceituado e nele nos detemos ao discurso como evento que se situa em um tempo presente e no espaço do exercício prático, esse que acontece no texto e na própria ação entre agentes presentes. Desse modo, seguimos na *segunda* abordagem a partir das análises entre o discurso ético e o discurso político, um percurso onde recorreremos as importantes considerações que Ricoeur faz sobre o discurso ético amparado ao pensamento de Aristóteles e Kant em suas formulações sobre a necessária e fundamental postura ética dos sujeitos no espaço do vivido. Por outro lado, apresentamos a fragilidade desse sujeito em suas práticas interativas do vivido tendo como fio condutor atividades políticas, atividades que apresentamos mais amplamente na *terceira* abordagem sobre o *paradoxo político*, isto com intuito de mostrar como o filósofo através dos estudos que fez a respeito do evento de Budapeste, onde, formula seu discurso e suas considerações apontando fragilidades existente na arena política. Diante da análise aponta no paradoxo político o problema da autoridade nossa *quarta* abordagem, com a fundamental questão e por muitos intelectuais estudada em saber o que legitima a autoridade? Ou melhor onde reside está? Ricoeur em seus estudos sobre a autoridade ver uma melhor elaboração nos estudos que Arendt faz sobre suas origens recorrendo aos antigos, gregos e romanos. Na *quinta* abordagem o filósofo recorre à ideologia e a utopia como caminho de reflexão sobre a autoridade, até hoje estudada e cada vez mais complexa em suas relações privada e públicas.

No terceiro e último capítulo recorreremos às mesmas obras citadas acima, estudiosos e comentadores sobre a problemática da violência, tema do qual nos empenhamos na terceira abordagem deste trabalho de dissertação. Considerando a relação entre linguagem e violência, é importante entender primeiro que para Ricoeur é a fisiologia das palavras que dá abertura ao problema da violência, segundo que está vai se apresentar na instância do discurso, “há, pois, na fala – não na língua – um lugar muito íntimo no qual a expressão e a vontade do sentido se juntam e se enfrentam” (RICOEUR, 1995, p.61). Dito de outro modo, a linguagem dá abertura a violência na ação e expressão do discurso. Por esta perspectiva, no primeiro tópico, *Violência e linguagem em limite* refletimos a violência em seu confronto no campo do discurso e da prática com o intuito de compreender o limite entre as duas posições. Na segunda a abordagem, *A violência fala* visamos mostrar no aspecto da prática política as principais falas da violência utilizadas como instrumento de manipulação entre governo ao governados. Neste aspecto, exemplificamos a problemática da *Violência no falar político* e as equações da *Violência Legítima*. Em contraponto das tensões expostas visamos na terceira a ideia da *não-violência: uma responsabilidade prática*, questão apreciada por Ricoeur em suas reflexões sobre o convívio político, especialmente em sua obra *História e verdade* (1968). Na quarta e última

abordagem, *Contribuições da sabedoria prática para a não-violência*, visamos selar este trabalho de dissertação com os caminhos apontados por Paul Ricoeur, a respeito de boas práticas, responsabilidade e uma sabedoria que nos conduza a possibilidade uma vida boa.

1 CAPÍTULO I – LINGUAGEM: MEDIAÇÃO DAS INTERAÇÕES HUMANAS

A princípio, é importante frisar que a linguagem é uma das mediações fundamentais para adentrarmos no mundo e constituir nossas relações privadas e públicas. Em tal interatividade temos acesso ao mundo da vida e ao mundo das coisas pelas quais nos situaremos como sujeitos racionais integrantes de um corpo social, que se mostra presente especialmente em práticas do exercício político.

Ricoeur, ao longo de sua obra, constrói uma laboriosa filosofia percorrendo os campos dos símbolos, dos mitos, da linguística, da psicanálise, de uma antropologia e uma história, ou seja, uma vasta narrativa que tem como pano de fundo uma antropologia do sujeito, isto é, o maior e mais importante investimento de sua filosofia: um olhar voltado a um sujeito que não está numa compreensão imediata, como afirma o cogito cartesiano, mas que se compreende de maneira gradativa a partir das mediações como a linguagem, os símbolos e a história. Em vista disso, levamos em consideração que a experiência humana é um ponto de partida para o pensamento filosófico de Paul Ricoeur, o que é percebido em seus escritos quando o filósofo compreende o ser humano como ser reflexivo e de ação.

Tais questões levaram o filósofo à uma empreitada hermenêutica de entender esse sujeito em sua forma mais sofisticada, tendo em vista suas inúmeras aporias apresentadas na linguagem e na ação prática. Numa perspectiva da ação prática para o filósofo, as aporias estão mais presentes nas relações políticas entre sujeitos, este que reside entre fragilidades e capacidades, mas que pela sabedoria prática e amparado por uma ética são capazes de construir um mundo que lhes sejam visados. Desse modo, é com essa postura de tentar compreender como a linguagem vai se constituindo nas interações humanas e suas implicações éticas. Portanto, Ricoeur em suas elaborações nos coloca que o trabalho é - explicar mais para compreender melhor, ou seja, o melhor caminho é por meio da prática hermenêutica, esta que se inicia desde as primeiras compreensões linguísticas até o exercício das ações práticas, é neste aspecto que seguiremos a discussão.

1.1 Linguagem e compreensão a partir de Paul Ricoeur

De acordo com François Dosse em sua obra *Paul Ricoeur os sentidos de uma vida*¹ (2017), Ricoeur levou muito a sério sua abordagem dentro da concepção estruturalista que estava sob influência de filósofos que visavam uma filosofia da linguagem fundamentada em uma semiótica ou uma epistemologia das ciências empíricas em sua concepção objetivante. Tomado por essas questões, Ricoeur assume uma postura: “não adota nem uma atitude de rejeição, nem uma adesão acrítica, empenha-se em um longo desvio que visa dialogar com elas, mas a partir de sua visão de filósofo” (DOSSE, 2017, p. 292). É com essa visão que Ricoeur constrói pouco a pouco sua hermenêutica filosófica visando sempre a ideia de compreender melhor as relações humanas.

Para Ricoeur, linguagem “é a exteriorização da qual uma impressão é transcendida e se torna uma expressão, desse modo a comunicabilidade nada mais é do que, a elevação de uma parte de nossa vida aos logoi do discurso” (RICOEUR, 1976, p. 30). É o que nos diz o filósofo em sua obra *Teoria da interpretação*; em outras palavras, a linguagem é a materialização do pensamento humano através do signo, da palavra e do discurso, que segundo Tavares “é um acontecimento da linguagem. É o que se dá quando alguém, ao tomar a palavra, se dirige ao outro numa situação de interlocução e tem por finalidade expressar-lhe o sentido de algo” (TAVARES, 2018, p. 452).

Para tanto, seguiremos esse capítulo primeiro em uma abordagem acerca da linguagem partindo de sua posição mínima apresentada pelo linguista suíço Ferdinand de Saussure em sua teoria dos signos, em direção às unidades mais longas que se aplicam na ação do discurso mediado pelo sujeito falante. Para introduzir Ricoeur em sua obra *Teoria da interpretação* (1976) alinha-se ao argumento de Platão no *Crátilo*² e no *Teeteto*³ de que “o logoi da linguagem se funda no acontecimento de pelo menos, duas entidades diferentes, o nome e o verbo, colocando essas duas palavras como primeiras e fundamentais para a constituição da linguagem e do pensamento (RICOEUR, 1976, p. 13).

¹ Obra publicada em sua versão original em *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1903-2005)* em janeiro de 2001. Nesta obra o historiador, especialista em história intelectual e biografia faz um longo percurso da história pessoal e teórica de Paul Ricoeur, um dos filósofos mais importante do século XX.

² No *Crátilo*, Platão já mostrava que o problema da verdade das palavras isoladas ou nomes deve permanecer indecído porque a denominação não esgota o poder ou função da fala (RICOEUR, 1976, p. 13).

³ Em o *Teeteto* a questão é compreender como é que o erro é possível, isto é, como é possível dizer o que não se verifica, se falar significa dizer sempre alguma coisa. Desse modo, Platão conclui que uma palavra por si mesma não é verdadeira nem falsa, o que lhe dará suporte neste caso neste caso é a frase e não a palavra (RICOEUR, 1876, p. 13).

De acordo com Ricoeur na referida obra, numa perspectiva do linguista Saussure⁴, ele faz uma distinção fundamental entre a linguagem como *langue* e como *parole*, ou seja, para Saussure “*langue* é o código ou o conjunto de códigos, sobre cuja base falante o particular produz a *parole* como mensagem particular” (RICOEUR, 1976, p. 14). Sobre essa distinção Ricoeur (1976, p. 15) nos esclarece:

A esta dicotomia fulcral ligam-se várias distinções subsidiárias. Uma mensagem é individual, o seu código é coletivo. (Fortemente influenciado por Durkheim, Saussure considerou a linguística como ramo da sociologia.) A mensagem e o código não pertencem ao tempo da mesma maneira. Uma mensagem é um evento temporal na sucessão de eventos que constituem a dimensão diacrônica do tempo, ao passo que o código está no tempo como um conjunto de elementos contemporâneos, isto é, como um sistema sincrônico. Uma mensagem é intencional; é intentada por alguém. O código é anônimo e não intentado (RICOEUR, 1976, p. 15).

Desse modo, Paul Ricoeur em seus estudos reconhece desde o princípio a problemática da teoria linguística de Saussure, isso porque, a teoria apresentada pelo linguista está fundamentada “não num sentido em que os impulsos e tendências são inconscientes segundo a metapsicologia freudiana, mas no sentido de um inconsciente estrutural e cultural não libidinal” (RICOEUR, 1976, p. 15). Resumindo-se assim em um modelo estrutural aplicado em unidades pequenas como “os signos dos sistemas lexicais e as unidades discretas dos sistemas fonológicos compondo as unidades significativas lexicais e posteriormente ampliadas na aplicação dos contos, narrativas e mitos implementada por V. Propp e Claude Lévi-Strauss⁵” (RICOEUR, 1976, p. 15).

Perante o exposto, de acordo com Ricoeur “a linguagem se funda em duas entidades irreduzíveis, os signos e as frases. Essa dualidade não coincide com a *langue* e *parole*, como foram definidas por Saussure em seu *Cours de linguistique générale*” (RICOEUR, 1976, p. 18). Complementando a questão Ricoeur nos pontua a seguir:

Na terminologia de *langue* e *parole*, apenas a *langue* é um objeto homogêneo para uma ciência única, graças às propriedades estruturais dos sistemas sincrônicos. *Parole*, como dissemos, é heterogênea, além de ser individual, diacrônica e contingente. Mas a *parole* apresenta também uma estrutura que é irreduzível num

⁴ Saussure argumentava que a linguagem deveria ser considerada em termo de sua estrutura básica, que chamava de *langue*, ignorando-se o seu uso no discurso, que rotulava como *parole*. Deveria a *langue* ser considerada sincronicamente, colocando-se entre parêntese qualquer referência temporal de modo a isolar a estrutura constitutiva da *langue* como um “sistema de signos” (PELLAUER, 2009, p. 80).

⁵ Para Lévi-Strauss o mito, tal como resto da linguagem, é feito de unidades constitutivas. Estas unidades constituintes pressupõem as unidades constituintes presentes na linguagem, quando analisadas por outros níveis como: fonemas, morfemas e sememas, no entanto, diferem dos últimos da mesma maneira que últimos diferem entre si; pertencem a uma ordem mais elevada e complexa chamada de unidades constituintes vastas (RICOEUR, 1876, p. 94).

sentido específico ao das possibilidades combinatórias abertas pelas posições entre entidades discretas. Esta estrutura é a construção sintética da própria frase enquanto distinta de qualquer combinação analítica de entidades discretas. A minha substituição do termo “discurso” ao de “*parole*” (exprime apenas o aspecto residual de uma ciência da “*langue*”) visa não só salientar a especificidade desta nova unidade em que se apoia todo discurso, mas também legitimar a distinção entre semiótica e a semântica como as duas ciências que correspondem às duas espécies de unidades características da linguagem, o signo e a frase (RICOEUR, 1976, p. 18-19).

Ricoeur instigado por questões que o levaram a construir suas reflexões sobre a linguagem na tradição estrutural como: a não aproximação do significante e o significado e a falta de clareza entre fonologia e semântica segundo o francês Jean-Marc Tétaz em seu artigo *Le langage comme pouvoir de création normé*⁶ (TÉTAZ, 2021, p. 128). Ricoeur vê na “distinção entre semântica e semiótica a chave de todo problema da linguagem” (RICOEUR, 1976, p. 20). Para Ricoeur mesmo tratando-se de duas ciências diferentes, ambas refletem igualmente uma ordem de posição, ou seja, “o objeto da semiótica o signo é virtual e a frase é atual no acontecimento da fala sendo ela, uma nova entidade formada por palavras composta por signos, mas em si mesma não é um signo, desse modo, não é possível passar de palavra enquanto signo lexical para frase estando aí a diferença” (RICOEUR, 1976, p. 19). Diante de tal questão o que se nota de saída é a importância dessa diferenciação para que possamos entender qual o lugar da estrutura e qual o lugar do sentido na linguagem. Ricoeur nos confirma numa perspectiva da narrativa tomo II de *Tempo e narrativa* que:

O que a linguística propõe aqui pode ser resumido da seguinte maneira: é sempre possível separar, em uma linguagem dada, o código da mensagem ou, para falar como Saussure, isolar a língua da fala. É o código, a língua que são sistemáticos. Dizer que a língua é sistemática significa, além disso, admitir que seu aspecto sincrônico, ou seja, simultâneo, pode ser isolado do seu aspecto diacrônico, ou seja, sucessivo e histórico. Quanto à organização sistêmica, ela pode por sua vez ser denominada, se for possível reduzi-la a um número finito de unidades diferenciais de base, os signos dos sistemas, estabelecer o conjunto combinatório das regras que engendram todas as suas relações internas. Sob essa condição uma estrutura pode ser definida como um conjunto fechado de relações internas entre um número finito de unidades. A imanência das relações, quer dizer, a diferença do sistema com relação a realidade extra linguísticas, é um corolário importante da regra de fechamento que caracteriza uma estrutura (RICOEUR, 2012, p. 52-53).

De acordo com Ricoeur em *A metáfora viva* (2000), a preocupação de Saussure era: “identificar, definir, delimitar a unidade linguística de saber, ou seja, o signo, para ele seu monismo semiótico tinha seus limites e compensações. Desse modo, por um lado, estava

⁶ Artigo publicado em 2021 pelo *Études Ricoeuriennes / Ricoeur studies*, Vol 12, Nº 1. Neste artigo Jean-Marc Tétaz, faz um estudo sobre os cursos de linguagem dados por Ricoeur entre os anos de 1962/1968, analisando a importância desses cursos na obra do filósofo francês.

subordinado a semântica da palavra e da frase” (RICOEUR, 2000, p. 159). E por outro “um dualismo do semiótico e do semântico, em que a semântica da frase se constitui sobre princípios distintos de todas as operações sobre os signos” (RICOEUR, 2000, p. 159). Em outras palavras, o semiótico é constituído em seu fechamento numa perspectiva do símbolo linguístico, diferente da semântica que se amplia em direção à compreensão dos significados associando-se a palavras, frases, sinais, símbolos e ao sentido.

1.1.1 Da semântica a uma pragmática do si

Diante da abordagem colocada anteriormente sobre a objetivação da linguagem na estrutura da língua, que parte da pequena estrutura sejam: dos signos, palavras e frases, na qual levaram a análise de a uma abordagem semiótica e semântica, o processo de compreensão dado pela *via longa*, em que o objetivo é uma compreensão mais ampla do sujeito em seus processos de interatividade com o texto e com o mundo. Nessa abordagem estaremos centrados em uma filosofia da linguagem numa abordagem semântica, posteriormente numa abordagem pragmática, amparada sob o aspecto de uma filosofia analítica.

Considerando que o objetivo de uma semântica é a significação do enunciado e a pragmática os atos de fala, a intenção da análise de acordo com o filósofo é a localização de um sujeito reflexivo. Antes de abordar a discussão, a citação a seguir mostra-nos em primeira mão numa perspectiva mais ampla a importância da “peça-mestra”⁷, ou seja, o emprego dos *acte de discours* (atos de discurso), termo pelo qual Ricoeur prefere chamar, que nesse aspecto “o termo ‘discurso’, mostra um parentesco entre o *speech act* dos analistas de língua inglesa e a *instance de discours* do linguista francês E. Benveniste” (RICOEUR, 2019, p. 22). Diante da amplitude do seu significado de acordo com Pellauer, Ricoeur apoiando-se em Benveniste⁸ pontua que:

O discurso pode ser reflexivo, porque pode ser usado para falar da linguagem usada, para falar de qualquer coisa, do mesmo modo que pode ser usado para de outras coisas além de si mesmo. Daí serem exigidas nesse nível novas formas de considerar o significado, formas não encontradas no estruturalismo quando se limita a sistemas semióticos (PELLAUER, 2009, p. 84).

⁷ Para Ricoeur um novo avanço em direção a si mesmo é dado pela segunda via, a via da enunciação, cuja peça-mestra é hoje a teoria dos atos de fala (*speech acts*), ou atos de discurso (*acte de discours*) (RICOEUR, 2019, p. 19).

⁸ Ricoeur apoia-se em Benveniste para definir mais precisamente o discurso como instância na qual alguém diz algo a alguém sobre alguma coisa. O que percebemos com isso é que é no nível do discurso que entra em jogo a subjetividade e que ela o faz potencialmente em termo de mais um sujeito, um falante e sua audiência (PELLAUER, 2007, p. 84).

Nesta perspectiva, compreende-se que os atos de discurso “colocam no centro a enunciação, ou seja, o próprio ato de dizer, que designa reflexivamente seu locutor” (RICOEUR, 2019, p. 19).

Tendo em vista que a semântica e a pragmática são partes necessárias e fundamentais para a compreensão da linguagem, Ricoeur apresenta em sua teoria hermenêutica entre tantas abordagens uma proposta de identificação do “si” fazendo uma triagem desde uma pequena estrutura perpassando por um laborioso caminho até sua chegada numa ontologia em uma escala mais ampla da compreensão. Uma ontologia na qual iremos adentrar mais amplamente no decorrer desse trabalho.

Ricoeur em sua obra *O si mesmo como outro* (2019), os dois primeiros capítulos começam abordando a questão da linguagem de modo gradativo partindo de uma semântica que visa identificar a pessoa como “alguma coisa”, ou seja, nesta situação para Ricoeur o si não é identificado, isso porque é uma visão universal da categoria do sujeito, diante disto, faz-se necessário um percurso em direção a uma pragmática e através dos atos de discurso traz para a cena o “eu” através do locutor da ação. Logo, com o objetivo de encontrar um sujeito que a princípio é localizado como um “eu” não designado, mas que se reconhece quando se junta o campo referencial com a ação dos atos de discurso. Ricoeur relata:

Com essa mudança de frente, não se deve esperar um abandono do ponto de vista transcendental: na verdade, a pragmática não pretende proceder a uma descrição empírica dos fatos de comunicação, mas a uma pesquisa acerca das condições de possibilidade que regem o emprego efetivo da linguagem, em todos os casos nos quais a referência vinculada a certas expressões não pode ser determinada sem o conhecimento de seu contexto de uso, ou seja, essencialmente a situação de interlocução (RICOEUR, 2019, p. 19).

Nesse sentido, o filósofo afirma que, o acesso do si numa perspectiva primeira da linguagem é dado pela conjunção de uma semântica com uma pragmática, ou seja, um “eu” do referencial mais uma ação de interlocução da enunciação. Desse modo, um “eu que fala para um “tu”. Segundo Ricoeur “essa interlocução mostra uma troca de intencionalidades que se visam reciprocamente e colocam-se no mesmo plano reflexivo” (RICOEUR, 2019, p. 24). Isto porque, sem o acréscimo dos atos do discurso o “eu” não se designa, o que aparece é um ele do qual foi atribuído um significado assim colocado por Ricoeur a seguir:

Para resolver essa aporia, é preciso fazer convergir as duas vias da filosofia da linguagem, a via da referência identificadora e a da reflexividade da comunicação. Em primeira via a pessoa aparece como particular básico irreduzível a qualquer outro: era o ele do qual se fala e a quem se atribui predicados físicos e psíquicos. No termo da segunda via o sujeito aparece como o par daquele que fala e daquele a quem o primeiro fala, com a exclusão da terceira pessoa que se torna uma não pessoa. Ora, a

convergência das duas ações é garantida por aquilo que cada uma deve extrair da outra para realizar seu próprio objetivo (RICOEUR, 2019, 34-35).

Nessa perspectiva, esse cruzamento da reflexividade e da referência identificadora possibilitará a autodesignação do si. De acordo com Nascimento, Ricoeur no primeiro nível analisa o sujeito como alguém que é dito, ou seja, referido por alguém, e em um segundo nível ele atribui-se a autoria da ação. Assim, a convergência de ambas as posições é dada pelo pronome reflexivo que nomeará todos os pronomes. Exemplo: designa-se a si, desse modo atenderá ambas as abordagens (NASCIMENTO, 2021, p. 5). Ainda sobre a questão, Nascimento nos esclarece:

A reidentificação deste si mesmo por outrem atestar-lhe-ia a ação praticada. Em outros termos, outrem pode atribuir ao si-mesmo a autoria, isto é, colocar sob sua conta. Por sua vez, o si-mesmo poderia, em nível pragmático da linguagem, atribuir-se a autoria da ação. Desta maneira, encontra-se o aspecto descritivo (primeiro esquema), com as capacidades da ação-ainda não definidas, no sentido, da ação como fazer, falar, narrar ou imputa-se (terceiro esquema) - e o desvio pela análise que aponta para o si-mesmo autor da ação (NASCIMENTO, 2021, p. 5).

Logo, é nesse caminho que vai acontecendo a integração do si-mesmo na filosofia do Paul Ricoeur: um sujeito de ação que se funda em uma hermenêutica preocupada em interpretar “uma realidade sintática e semântica ultrapassando largamente os contornos da linguagem” (TAVARES, 2018, p. 436). Ou seja, surgindo nas interações linguísticas visando um sujeito reflexivo de ação, desse modo, Ricoeur em sua filosofia hermenêutica visa um sujeito capaz de pensar quem é esse “si”, que age, fala, narra e imputa-se em suas interações com o mundo.

O mundo é constituído de referências e uma ampla pluralidade de todas as coisas e para Ricoeur o método hermenêutico permite descortinar o que não está posto, alargando a uma compreensão do que reside externamente e do que está escondido. Para Tavares, “hermenêutica reassume-se como sabedoria prática que não só interpreta a linguagem, os símbolos, os discursos e os textos, mas recria em ato a pluralidade de sentidos” (TAVARES, 2018, p. 2). O que de acordo com Corá e Vieira:

A existência apenas se torna um si-mesmo, de modo humano e adulto, quando se apropria do sentido que reside inicialmente fora, ou seja, no exterior mediante as obras, as instituições, os monumentos de cultura em que a vida do espírito está objetivada e antecede a própria existência individual. Esse é o verdadeiro sentido de um conhecimento mediado e indireto, por meio dos símbolos, dos signos e dos textos (CORÁ; SILVA, 2014, p. 6).

Na segunda parte do curso que Ricoeur deu sobre o problema da linguagem entre os anos de 1962-1968 com a intenção de compreender desde uma abordagem epistemológica da linguagem a uma abordagem ontológica, o filósofo francês propõe, de acordo com Tétaz, um

trabalho hermenêutico rumo a uma “grande filosofia da linguagem”. Sobre essa questão Tétaz nos esclarece:

Ricoeur concebe essa “grande filosofia da linguagem” como a tarefa central de uma ‘hermenêutica geral’ que retomaria o programa heideggeriano de uma hermenêutica filosófica, a saber, a elaboração de uma ontologia do ser-homem, para centralizá-la na questão da linguagem como modalidade de articulação simbólica do humano. Esta opção temática anda de mãos dadas com uma escolha metodológica, o recurso à semântica e às opções conflitantes de várias hermenêuticas, para evitar ‘o risco de separar o conceito de verdade do conceito de método’ (TÉTAZ, 2021, p. 124-125).⁹

Desse modo, o filósofo visa, de acordo com Tétaz, uma pesquisa fundamentada em um método capaz de compreender uma filosofia da linguagem “que nos permitisse compreender o que significa o fato de o homem ter ao mesmo tempo uma lógica simbólica, uma ciência exegética, uma antropologia, uma psicologia e, conseqüentemente, de abraçar como uma questão única a da memória do discurso humano” (TÉTAZ, 2021, p. 129).¹⁰

Para realizar tal empreitada, de acordo com Dosse (2017, p. 292), Ricoeur vê no estruturalismo uma possibilidade de evidenciar o engano do cogito cartesiano, que colocava o ser em uma perspectiva de compreensão imediata. Desse modo, seu enxerto hermenêutico enriqueceria seu projeto fenomenológico.

1.1.2 Do semântico ao reflexivo

Vimos anteriormente como Ricoeur propõe o enxerto da hermenêutica na fenomenologia em função do problema hermenêutico de interpretação. Nesse aspecto, seguimos, agora, na perspectiva dos desdobramentos semânticos e reflexivos da hermenêutica do pensador francês.

De acordo com Paul Ricoeur (1978, p. 13) “toda compreensão ôntica ou ontológica sempre se dá primeiro na linguagem, e neste caso, vão procurar do lado semântico um eixo de

⁹ Ricoeur conçoit cette grande philosophie du langage” comme la tâche centrale d’une ‘herméneutique générale’ qui reprendrait à nouveaux frais le programme heideggerien d’une herméneutique philosophique, à savoir l’élaboration d’une ontologie de l’être-homme, pour la centrer sur la question du langage comme modalité de l’articulation symbolique de l’humain. Cette option thématique va de pair avec un choix méthodologique, le recours à la sémantique et aux options conflictuelles des diverses herméneutiques, afin de conjurer “le risque de séparer son concept de vérité du concept de méthode” (TÉTAZ, 2021, p. 124-125).

¹⁰ Qui nous permettrait de comprendre ce que signifie le fait que l’homme dispose à la fois d’une logique symbolique, d’une science exégétique, d’une anthropologie, d’une psychologie, et par conséquent d’embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain (TÉTAZ, 2021, p. 129).

referência para todo conjunto do campo hermenêutico”. O pensador francês primeiro nos coloca que “a exegese nos acostumou com a ideia de que um texto tem vários sentidos e que esses sentidos estão imbricados um no outro” (RICOEUR, 1978, p. 13). De acordo com o que Ricoeur, Schleiermacher e Dilthey ensinaram-nos, igualmente, a considerar os textos, os documentos, os monumentos como expressões da vida fixadas pela escrita (RICOEUR 1978, p. 13).

E, neste caso, para o filósofo francês, a exegese refaz o trajeto inverso das conexões psíquicas e dos encadeamentos históricos. Essa objetivação e essa fixação constituem outra forma de transferência do sentido. Para Ricoeur, “é na semântica do mostrado-escondido e das expressões multívocas que vê se restringir a análise da linguagem” (RICOEUR 1978, p. 13). E neste caso, o pensador propõe chamar simbólicas a essas expressões multívocas. Sobre a questão o autor pontua:

Chamo símbolo a toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro. Esta circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico (RICOEUR, 1978, p. 14).

Em vista disso é o trabalho de pensamento que irá decifrar o sentido escondido no sentido aparente em desdobrar os níveis de significações implicados na significação literal, procurando manter a referência inicial à exegese, ou seja, a interpretação dos sentidos escondidos é o que nos propõe Ricoeur (1978). Nesse mesmo sentido, Tavares nos diz que os símbolos são verdadeiras provocações ao pensamento porque os sentidos simbólicos são inúmeros. Por conseguinte, é necessário inseri-los em narrativas para que possam de algum modo ser apropriados pela reflexão filosófica (TAVARES, 2018, p. 456). Na perspectiva de Ricoeur:

A semântica das expressões multívocas se opõe às teorias da metalinguagem que queriam reformar as linguagens existentes em função de modelos ideais. A oposição é tão viva como em relação ao ideal de univocidade de Husserl. Em compensação, ela entra num diálogo frutuoso com as doutrinas procedentes das Investigações filosóficas de Wittgenstein e da análise da linguagem vulgar em país anglo-saxão. É igualmente a este nível que uma tal hermenêutica geral retoma as preocupações da exegese bíblica moderna procedentes de Bultmann e da sua escola. Vejo esta hermenêutica geral como uma contribuição para essa grande filosofia da linguagem (RICOEUR, 1978, p. 17).

Nessa mesma perspectiva, Silva argumenta que, segundo Ricoeur, a linguagem é fundamental para a compreensão das áreas de estudos filosóficos, porque ela permite falar de mundos diversificados; por isso, são fundamentais às disciplinas que estudam a linguagem,

como a psicologia que aponta a cultura como cerne da linguagem e no caso da psicanálise, ela é mais que uma interpretação de culturas, é também, um modelo pertinente de interpretação (SILVA, 2011, p. 22). Ou seja, ao considerar os elementos dos desejos e dos sonhos ela pode relevar ou também dissimular por meio de uma “linguagem distorcida”, mas quando contados há uma possibilidade de construção de um contexto coerente de signos a serem interpretados (SILVA, 2011, p. 22).

Para Ricoeur (1978, p. 17) somos hoje, essas pessoas que dispõem de uma lógica simbólica, de uma ciência exegética, de uma antropologia e de uma psicanálise, e que, talvez pela primeira vez, são capazes de abarcar como uma única questão, a da reconstituição do discurso humano.

Adentrando numa perspectiva do plano reflexivo, para o filósofo francês uma semântica das expressões com sentidos múltiplos não é suficiente para qualificar uma hermenêutica como filosófica, ou seja, é necessário religar a linguagem simbólica à compreensão de si, o que se torna assim uma possibilidade de reconhecer um existente (RICOEUR, 1978, p. 18). De acordo com Silva:

Compreender o ser é compreender suas relações com [...] as mediações, que são anteriores ao ato mesmo da compreensão, cuja função é fazer pensar, transformar visões de mundo é colocar em funcionamento a consciência reflexiva. Entretanto, a mediação simbólica não se reduz a consciência reflexiva, porque expande essa mesma consciência, revelando que as estruturas do ser ou de sua existência são veiculadas e articuladas pela cultura, da qual os indivíduos participam (SILVA, 2011, p. 22).

Entendemos que na perspectiva de Ricoeur, ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, pensou em dar à hermenêutica uma maior profundidade porque segundo ele, “quando uma interpretação supera a distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete através da interpretação, ele apropria-se do sentido do texto tornando-o seu e assim se compreende, através do outro” (RICOEUR, 1978, p. 18). Portanto, “a hermenêutica deve ser enxertada na fenomenologia, no nível da teoria da significação das Pesquisas lógicas e no nível da problemática do Cogito”, um problema que se dá com a articulação das significações multívocas no conhecimento de si (RICOEUR, 1978, p. 18).

Para Ricoeur, o problema do cogito cartesiano “é uma verdade vã, ela se põe em si mesma, não pode ser verificada, nem deduzida. É, ao mesmo tempo, a posição de um ser e de um ato, de uma existência e de uma operação de pensamento; eu sou; eu penso; existir para mim é pensar” (RICOEUR, 1978, p. 19). Neste caso, a reflexão “é uma intuição cega” se não for mediada pelas expressões objetivas da vida, ou ainda, conforme “Jean Nabert, a reflexão

apenas poderia ser a apropriação do nosso ato de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os sinais desse ato de existir”. Além de ser uma “consciência falsa” como foi colocada por Marx, Nietzsche e Freud (RICOEUR, 1978, p. 19-20). Em outras palavras, entende-se que não há compreensão imediata, porque a compreensão segundo Ricoeur é dada por mediações como os símbolos, o texto, a linguagem etc. Neste caso, o pensador defende que “é sempre preciso elevar-se, através de uma crítica corretiva, da má compreensão a compreensão” (p. 19). Devendo-se compreender:

[...] o princípio destas duas espécies de equivocidade: a equivocidade por acréscimo de sentido que as ciências exegéticas encontram e a equivocidade por confusão de sentido que a lógica persegue, não pode justificar-se só no plano semântico, mas, só a reflexão justifica a semântica do duplo sentido (RICOEUR, 1978, p. 20).

Dito de outro modo, a má compreensão de uma exegese e a má compreensão do cogito não podem ser consideradas apenas em uma perspectiva semântica, mas principalmente em uma ação reflexiva do próprio sujeito, desse modo, de acordo com Corá e Silva (2014, p. 5): “A tarefa da hermenêutica é procurar mostrar que a existência só se oferece à palavra, ao sentido e à reflexão, e é por isso que se deve proceder por meio de uma exegese contínua de todas as significações que veem à luz no mundo da cultura”.

1.2 Hermenêutica da via longa

Paul Ricoeur em sua obra *Conflito das Interpretações* (1978), sublinha que o problema hermenêutico se constituiu primeiramente nos limites da exegese no quadro das compreensões de texto, a partir de sua intenção sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer, e neste caso o pensador pontua que “se a exegese revelou um problema hermenêutico de interpretação é porque toda leitura de texto, por mais ligada que esteja ao quid, ao ‘isso em vista do que’ foi escrito, sempre estará no interior de uma comunidade, de uma tradição, ou de uma corrente de pensamento vivo, o que revelará seus pressupostos e exigências” (RICOEUR, 1978, p. 5). Nesse sentido, Santos coloca-nos que de acordo com Ricoeur antes desse enxerto, em que o filósofo já se ocupava do discurso significante; na leitura dos mitos gregos, baseada na física e na ética, realizada pelos estoicos; na obra *De Doutrina Christiana* de Santo Agostinho, na qual já se tinha uma teoria do signo e da significação; até o período em que a filologia clássica e as ciências históricas obrigaram a exegese a se tornar uma hermenêutica geral (RICOEUR, 1988, p. 5-6 *apud* SANTOS, 2019, p. 15). Ainda neste percurso, de acordo com Ricoeur (1978, p. 7),

foi no século XVIII e início do século XIX com Schleiermacher e Dilthey¹¹ que o problema hermenêutico se tornou um problema filosófico. Dito isto, em conformidade com Santos (2019):

As conexões psíquicas apontadas por Schleiermacher e os encadeamentos históricos indicados por Dilthey viabilizaram a interpretação da vida, expressa ou objetivada nos documentos 16 fixados pela escrita ou por outros procedimentos de inscrição equivalentes, revelando uma nova forma de transferência do sentido – a interpretação das interpretações – e, assim, ampliando o domínio da compreensão (cf. RICOEUR, 1988, p. 13; RICOEUR, 1990, p. 27 *apud* SANTOS, 2019, p. 15-16).

O problema da interpretação visto em textos, especialmente os bíblicos, também podia ser visto no processo histórico. Neste aspecto, seria viável uma interpretação hermenêutica para compreensão histórica. Segundo Ricoeur, a compreensão histórica coloca em jogo todos os paradoxos da historicidade; o que faz o pensador questionar: como é que um ser histórico pode compreender historicamente a história? Neste caso, Ricoeur defende que “tal é a dificuldade principal que pode justificar [...] do lado da fenomenologia a estrutura de acolhimento, ou, para retomar a nossa imagem inicial, a jovem planta sobre a qual se poderá enxertar o enxerto hermenêutico” (RICOEUR, 1978, p. 7). De acordo com Roberto Lauxen:

Ricoeur percebe que o método fenomenológico não é suficiente para entender fenômenos que escapam a uma visada intencional direta, pois, para expressar o mal, os homens e as culturas utilizam de uma linguagem figurada e indireta, como as dos mitos e símbolos, que exigem, portanto, um método capaz de decifrá-los. Ricoeur sugere então um enxerto hermenêutico na fenomenologia, na medida em que a hermenêutica leva em conta a relação do sentido com o passado histórico (LAUXEN, 2015, p. 13).

Para Ricoeur, há duas maneiras de fundamentar a hermenêutica na fenomenologia. Uma, a “via curta” de Heidegger, outra a “via Longa”, a que o pensador propõe percorrer. A maneira de Heidegger se aplica imediatamente a uma ontologia do ser finito para aí encontrar o compreender, ou seja, rompe o debate de método, neste caso, já não é um modo de conhecimento, é um modo de ser. Ainda, pontua Ricoeur, o que é um ser cujo ser consiste em compreender? Neste caso, “o problema hermenêutico torna-se [...] uma província da analítica desse ser, o Dasein, que existe ao compreender” (RICOEUR, 1978, p. 8). Ricoeur não considera

¹¹ A atividade de interpretação antes de F. Schleiermacher e Dilthey, “era, de um lado, uma filologia dos textos clássicos, sobretudo os da antiguidade greco-latina, e, do outro, uma exegese dos textos sagrados” (RICOEUR, 1990, p. 20). Ou seja, Ricoeur ainda nos esclarece que ambos, “tendeu a identificar a interpretação com a categoria de compreensão” (RICOEUR, 1976, p. 34). Desse modo, para Schleiermacher esse processo de compreensão se dava numa perspectiva gramatical e psicologizante, isto é, compreender a intenção do autor; Dilthey por sua vez ampliou essa visão de compreensão aplicada às ciências históricas (RICOEUR, 1990, p. 20-21).

a analítica do *Dasein* uma alternativa de escolha entre uma ontologia da compreensão e uma epistemologia da interpretação e prefere seguir um caminho mais longo e detalhado preparado por considerações linguísticas e semânticas. E, neste caso, propõe sua “via longa” que seguirá gradualmente os requisitos sucessivos da semântica e da reflexão, com o intuito de levar a reflexão ao nível de uma ontologia (RICOEUR, 1978, p. 8). Neste sentido o filósofo francês defende que:

É preciso sair deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objeto, e interrogarmo-nos sobre o ser. Mas, para nos interrogarmos sobre o ser em geral, é preciso primeiro interrogarmo-nos sobre este ser que é o “aí” de todo o ser, sobre o *Dasein*, isto é, sobre este ser que existe no modo de compreender o ser. Compreender já não é, então, um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o modo deste ser que existe ao compreender (RICOEUR, 1978, p. 9).

No campo das significações anteriores, segundo Ricoeur, nota-se uma natureza matematizada desde Galileu, uma objetividade para o sujeito que conhece. A questão da historicidade designa a maneira como o existente “está com” os existentes; ela diz respeito a uma maneira próxima do ser, ou seja, a explicitação deste caráter histórico é prévia a toda metodologia. Neste caso, tal revolução introduz uma ontologia da compreensão; o compreender torna-se um aspecto do “projeto” do *Dasein* e da sua “abertura ao ser”. “A questão da verdade já não é a questão do método, mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser” (RICOEUR, 1978, p. 11).

Neste sentido, Ricoeur (1978, p. 12) defende que dá um organon a uma exegese, ou seja, uma inteligência do texto; fundamentar as ciências históricas face às ciências da natureza e arbitrar o conflito das interpretações rivais, não são considerados numa hermenêutica fundamental. Isto é, essa hermenêutica não é destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los, tanto que Heidegger não quis considerar nenhum problema particular a respeito da compreensão. De fato, o que propôs, foi que subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica. E neste caso, ele não nos deu nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada dessa compreensão originária. Em vista disso, de acordo com o pensador:

É preciso partir das formas derivadas da compreensão e mostrar os sinais da sua derivação e, ainda, procurar indicação de que a compreensão é um modo de ser, o que se torna possível no plano da linguagem e, assim, substituí a via curta da Analítica do *Dasein* pela via longa preparada pelas análises da linguagem (RICOEUR, 1978, p. 12).

Fonseca (2009, p. 3) nos coloca que na perspectiva de Ricoeur “o sujeito que se interpreta e compreende ao interpretar os sinais já não é o cogito: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que já está posto no ser antes mesmo de se pôr e de se possuir. Existir é ser interpretado” (RICOEUR, 1978, p. 15). Ainda nessa perspectiva, Fonseca pontua:

A via longa é ainda exigida a um sujeito finito que não tem conhecimento ou evidência imediata de si e só mediamente, pelas diferentes e conflitantes interpretações, e nenhuma pode instaurar-se como única, se pode desvendar através das obras que expressam o seu esforço e o seu desejo de existir. O percurso em direção a si mesmo só é possível afinal pela via longa, através do outro, tomando aqui o outro no sentido lato, de tudo o que é outra face a mim, seja o texto, a narração ou o outro-eu (FONSECA, 2009, p. 4).

Portanto, em outras palavras, precisaríamos nos compreender em nós e no outro como sujeitos reflexivos, que fazemos parte de uma ampla compreensão que estará numa perspectiva do texto, dos símbolos, da psicanálise, da história etc. Para reforçar a questão de acordo com o filósofo canadense Jean Grondin:

A via longa da hermenêutica aborda resolutamente aquelas questões que são ao mesmo tempo epistemológicas, metodológicas e linguísticas, é o caminho que Ricoeur recomenda. Baseia-se nos ensinamentos de disciplinas que praticam a interpretação, como a exegese ou a psicanálise, ou que lidam sistematicamente com a linguagem, como a linguística (2019, p. 54)¹²

Assim sendo, diante o exposto, compreendemos que o filósofo vê esse caminho mais longo como a melhor maneira de adentrar nas inúmeras abordagens, inclusive se estiver numa perspectiva do texto.

1.3 Explicação e compreensão: a dialética do texto

A dicotomia entre ciências da natureza e ciências humanas teve seu ponto de partida a partir de Dilthey que propõe em seus estudos uma abordagem epistemológica de compreensão das ciências humanas, diferente das ciências da natureza, o que de acordo com François Dosse contribuiu “em evitar o reducionismo objetivista, a reificação do social e sua coisificação”. (DOSSE, 2017, p. 293). Isto porque, de acordo com Campos, na perspectiva de Ricoeur, “a exigência era de universalização do método matemático-experimental, tanto do campo das

¹² La vía larga de la hermenéutica aborda resueltamente esas cuestiones que son a la vez epistemológicas, metodológicas y lingüísticas, es la vía que Ricoeur recomienda. Esta aprovecha las enseñanzas de las disciplinas que practican la interpretación, como la exégesis o el psicoanálisis, o que tratan sistemáticamente del lenguaje, como la lingüística (GRONDIN, 2019, p. 54)

ciências da natureza, quanto das ciências humanas” (CAMPOS, 2018, p. 43). Diante da exigência compreendemos que a posição de Dilthey foi estabelecer para as ciências humanas uma capacidade separada das ciências da natureza, ou seja, caberia às ciências da natureza a responsabilidade de explicar e as ciências humanas a responsabilidade de compreender. Diante da dicotomia sobre a posição de Ricoeur, Dosse nos afirma:

Todo o cuidado de Ricoeur consistirá em reintroduzir a explicação no próprio campo da compreensão. Não considera essas duas abordagens como contraditórias e reveladoras de duas epistemologias de natureza diferente. Ao contrário, segundo ele, há uma complementaridade das duas exigências (DOSSE, 2017, p. 293).

Antes de mais nada, explicar e compreender de acordo com Ricoeur, está no campo de uma epistemologia e uma ontologia, mas que em uma filosofia aparece no campo epistemológico com distintas modalidades, ou seja, “a *explicação* designa a tese da não diferenciação entre ciência da natureza e ciência do homem, já a *compreensão*, anuncia a reivindicação de uma irredutibilidade e de uma especificidade das ciências do homem” (RICOEUR, 1989, p. 163). Como já colocado logo acima, em um primeiro momento a exigência de uma universalidade epistemológica entre ciências da natureza e ciências humanas e em segundo sua dualidade implementada por Dilthey com a ideia de compreensão no campo das ciências da natureza. Complementado a questão, Silva nos esclarece:

A tese do filósofo francês é a seguinte: a oposição entre explicar e compreender, instituída por Dilthey, na base da oposição entre natureza e espírito, deve ser substituída por uma articulação dialética entre as duas atitudes fundamentais do pensar. Para isso é necessário entender como a própria hermenêutica pode em si mesma fazer a mediação das duas atitudes. A hermenêutica parte de signos, textos e, depois do movimento estrutural, toda a atenção aos signos, em que se inscreve a compreensão, exige que se dê atenção às leis e estruturas que governam o universo semiótico. Assim surge um conceito de explicação estritamente ligado ao âmbito das ciências humanas, isto é, ao universo dos seus signos. Numa hermenêutica, é preciso então partir não só do primado ontológico da compreensão, como atender ao momento propriamente semântico desta e nele perceber a indicação de que a compreensão é realmente um modo de ser. Por outras palavras, a ideia de existência, como um ser que se dá mediante a interpretação, deve ser enriquecida a partir de uma elucidação semântica dos sinais do existir e do modo como estes remetem para além deles (SILVA, 2010, p. 14).

Esse dualismo metodológico segundo Ricoeur, estabelece-se em três campos: a do texto, da ação e da história, o que abordaremos de forma mais detalhada adiante. De acordo com o filósofo, essa abordagem tem uma dimensão epistemológica e ontológica; Ricoeur entende que “explicar e compreender não constituíam uma relação de exclusão, mas um processo complexo de interpretação” (RICOEUR, 1989, p. 164). Ainda sobre esse processo, Ricoeur nos esclarece:

A alternativa tem sua dimensão epistemológica e ontológica. Dimensão epistemológica: se existe uma relação de implicação mútua entre os métodos, devemos encontrar entre ciências da natureza e ciências humanas tanto uma continuidade como uma descontinuidade, tanto um parentesco como uma especificidade metodológicos. Dimensão ontológica: se explicação e compressão estão tão indissociavelmente ligadas ao plano epistemológico, já não é possível fazer corresponder um dualismo ôntico a um dualismo metódico (RICOEUR, 1989, p. 164).

Há três situações em que a problemática da explicação e da compreensão se faz presente, de acordo com Ricoeur: ela está no plano do texto, da ação e da história. Tendo como ponto de partida a *teoria do texto*, Ricoeur aborda essa problemática em pelo menos três das suas obras: *Do texto à ação*, *Teoria da interpretação* e *A memória, a história, o esquecimento*.

A dialética da explicação e compreensão na situação do texto e a problemática vai exercer uma postura dicotômica, isto porque para os “analistas partidários” de uma explicação, segundo Ricoeur, “o texto funciona como uma estrutura explicativa completamente fechada sem nenhuma presença psicologizante” (RICOEUR, 1989, p. 167). Em contrapartida, para os hermeneutas “o texto é inseparável da intenção do autor o que já permitiria uma compreensão entre leitor e autor, por ocasião, a objetivação da explicação elimina a subjetividade do texto; por outro lado a busca pela subjetividade do autor pelo viés da objetividade é indiferente à compreensão” (RICOEUR, 1989, p. 167). De acordo com Campos:

Ricoeur julga poder e dever abordar a questão relativa à relação entre o explicar e o compreender a luz de uma teoria do texto, a qual, a seus olhos, ergue-se como uma forma paradigmática, de modo que pode ser estendida a uma teoria da história e a uma teoria da ação. Para ele, à luz da teoria do texto, o que se observa é, ao contrário, uma estreita complementaridade e uma reciprocidade entre explicação e interpretação, de modo que a antinomia se esvai (CAMPOS, 2018, p. 16).

Ricoeur discorda de tais posições e mostra duas situações necessárias para atuação em conjunto do explicar e do compreender. Primeiro ele partiu da *compreensão à explicação* e depois da *explicação à compreensão*. De acordo com o filósofo, em uma situação de diálogo (frente a frente), quando não se compreende é possível uma explicação imediata dada pelo locutor presente, o que não é possível na situação do texto escrito, porque rompe-se o elo com o autor, diferente da ação do diálogo, e quando eu “digo” digo ao discurso (fala e inscrição) e o “dito do dizer” permanece e pode ser inscrito, e a leitura é constituída por códigos e regras, desse modo, não será apenas a leitura, ela também estará regulada por códigos gramaticais o que faz necessária a mediação da compreensão pela explicação (RICOEUR, 1989, p. 169). Sobre a questão Silva esclarece:

O objectivo de Ricoeur é chegar a um conceito de interpretação que envolva em si a compreensão e a explicação. E é trabalhando aquilo a que chama uma teoria da leitura, centrada na noção de texto e na sua autonomia em relação ao discurso, que o autor consegue pensar a dialética da compreensão e da explicação, enquanto fases de um mesmo processo; isto é, como um movimento que começa pela compreensão, como conjectura e chega à explicação como validação, voltando desta à compreensão como apropriação, já mediada pela análise estrutural da semântica profunda do texto (SILVA, 2010, p. 14).

Neste caso compreendemos que a explicação vai ampliar e atestar uma compreensão que até então não estaria em uma primeira compreensão sem os mecanismos de análise de uma estrutura, um processo que se realiza no discurso, seja ele no texto ou na ação da fala. Ambas as situações imbricadas uma na outra.

1.3.1 A dialética da ação

Ricoeur, numa perspectiva do texto, nos traz como se dá a constituição da dicotomia entre explicar e compreender e nos mostra como explicar e compreender se complementam. Continuando a dialética do explicar e compreender nesta abordagem, a discussão percorrerá no âmbito de *teoria da ação*. Na abordagem anterior, o trajeto da narrativa saiu do acontecimento para o virtual reduzido a um sistema como coloca Ricoeur, neste percurso a situação será contrária, do virtual para o atual, do sistema para o acontecimento, da língua para a fala.

De acordo com o filósofo, o que “o analista busca em uma análise é a compreensão de todas as etapas analíticas da narração” (RICOEUR, 1989, p. 170). Desse modo, o filósofo ainda nos elucida que “a narrativa é de alguém para alguém, que pertence a uma comunidade, uma cultura, que interpreta a si mesma e engloba toda comunicação narrativa (RICOEUR, 1989, p. 170). Nessa mesma perspectiva, de acordo com Silva:

A passagem pelo ponto de vista objectivo e sistémico da semiótica torna-se pois, segundo Ricoeur, uma etapa obrigatória de toda hermenêutica que queira passar de uma inteligência ingénua a uma inteligência madura, por meio da disciplina da objectividade. Só este tipo de hermenêutica poderá levar a uma apropriação que deixe de surgir como uma espécie de posse do sentido do texto e que implique, pelo contrário, o despojamento e enriquecimento do ego do intérprete pelo conteúdo simbólico do dito. A compreensão do texto afasta-se definitivamente de toda a “pretensa confusão ou fusão emocional da consciência”. Passa a reportar-se às operações formadoras investidas no texto e, finalmente, à leitura ou execução da sua intenção de significar. É definitivamente proibido identificar a compreensão com uma espécie de apreensão intuitiva da intenção mental subjacente ao texto, já que o sentido deste surge como um desafio, é uma espécie de convite a um novo modo de olhar as coisas (SILVA, 2010, p. 15).

Nesta ocasião, ela opera da explicação à compreensão, ou seja, do virtual ao acontecimento. Nesse caso, Ricoeur nos assegura que “o que há a compreender numa narrativa não é aquele da fala por detrás do texto, mas aquilo de que se falou a coisa do texto, a saber, a espécie do mundo que, de certa forma, a obra revela pelo texto”. (RICOEUR, 1989, p. 169). Configurando-se entre duas posições e ambas, “desenvolve-se o mundo do texto, o significado da obra, no caso do texto narrativo, o mundo dos trajetos possíveis da ação real”. (RICOEUR, 1989, p. 170). Nessa mesma perspectiva, Corá e Silva (2014, p. 16) pontuam:

Essa ação é atravessada de lado a lado pela linguagem, dado que é pela linguagem que se apreende a finitude, a criatividade e a singularidade carnal dos sujeitos, bem como por ela se promove abertura ao outro e ao mundo. Todavia, o nexos originário e essencial entre fazer e dizer, que permeia a novidade do texto ricoeuriano, constitui o primeiro e grande benefício de uma hermenêutica da ação, embora não somente na descoberta de que o texto é ação, mas também uma força decisiva pela qual as ações podem ser lidas como um texto para decifrar o mundo e a nós mesmos.

De acordo com o filósofo em sua obra *Do texto à acção* (1989), a abordagem da teoria da ação se dá primeiramente num debate entre motivo e causa. Ricoeur nos confirma que para Hume, “causa” só tem uma significação, o filósofo britânico admite que causa é o mesmo facto. Na relação entre causa e efeito ambas, na perspectiva de Hume, são logicamente independentes e podem ser identificadas separadamente uma do outro. Porém, quando se emprega a palavra “porque” e se pergunta “ele fez isso porque” a ação me pede uma razão nas duas situações (RICOEUR, 1989, p. 172). Em outras palavras, Ricoeur na obra *O si mesmo como um outro* nos coloca que:

Cabe observar que motivo é, enquanto tal, motivo de agir. Ele está logicamente implicado na noção de ação executada ou por executar, no sentido de que não se pode mencionar o motivo sem mencionar a ação de que ele é motivo. A noção de causa, pelo menos no sentido humano, geralmente tomado como termo de comparação, implica, ao contrário, uma heterogeneidade lógica entre causa e efeito, uma vez que posso mencionar uma sem mencionar o outro (RICOEUR, 2019, p. 48).

Ricoeur nos diz que, de acordo com E. Anscombe, uma está na ordem da casualidade e outra na ordem da motivação (RICOEUR, 1989, p. 172). Desse modo, poderíamos então dizer que a causa está para a explicação e a motivação para a compreensão? Sobre essa questão, Ricoeur nos esclarece: “o fenômeno humano situar-se-ia no entre dois (dans l’ entre-deux), entre uma causalidade que pede para ser explicada e não compreendida e uma motivação releva de uma compreensão puramente racional” (RICOEUR, 1989, p. 173). Ainda complementa que:

O argumento epistemológico é puramente superficial e esconde, de fato, as apostas mais profundas de uma antropologia que deve declarar-se. O homem é assim,

exatamente porque pertence ao mesmo tempo, ao regime da causalidade e ao da motivação, portanto, ao da explicação e da compreensão (RICOEUR, 1989, p. 173).

Outro ponto importante da discussão, é a respeito das condições em que uma ação se insere no mundo. Segundo Ricoeur o que predomina neste caso é “o íntimo das intenções, dos motivos, porém, deixa-se de lado que agir significa, acima de tudo, operar uma mudança no mundo” (RICOEUR, 1989, p. 174). Neste mesmo sentido Corá e Silva assegura que:

Como um texto, a ação tem um conteúdo de sentido, um significado que é independente do evento e da ação, e que consiste não apenas em ‘conteúdo proposicional’ (a matéria da ação, por assim dizer), mas também da ‘força ilocucionária’. Afirma-se que certa ação deixa um traço que pode marcar o curso do acontecimento. As ações assim concebidas inscrevem-se no tempo e passam a pertencer ao gênero de coisas que precisam ser lidas como os textos, os quais se separam de seus autores; bem como as ações, que se desprendem daqueles que agem e produzem, inclusive suas consequências (CORÁ; SILVA, 2014, p. 16).

Ricoeur propõe uma reformulação das condições de explicação e compreensão de maneira que ambas se combinam em suas intervenções intencionais no mundo através dos sistemas. Para o filósofo finlandês Wringth, é pelo sistema fechado que tem seu estado inicial, estádios e estado terminal que se articula à concepção do indivíduo no mundo, e essa noção vai situar a ação humana que exerce seu poder e intervém no curso das coisas em um estado inicial, como por exemplo, a atividade de um sábio em seu laboratório. Desse modo, o fazer alguma coisa corresponde a uma ação base, como mexer a mão aquilo que posso fazer imediatamente. Por outro lado, fazer acontecer, fazendo outra coisa que posso fazer, está na linha da análise casual dos sistemas fechados e neste caso, configura-se numa intersecção entre a teoria dos sistemas e a teoria da acção (RICOEUR, 1989, p. 175). Campos nos pontua que:

Ricoeur julga encontrar, em ambos os domínios, a mesma relação dialética, porém nomeada de diferente maneira: lá no *locus* do texto, ela recebe o nome de dialética entre explicação e compreensão, ao passo que no plano da ação humana, ela é então chamada de dialética entre conjectura e validação. Mas é, no fim das contas, uma só e mesma relação, manifestando-se, todavia, de modo diferente em domínios diferentes do humano (CAMPOS, 2018, p. 65).

Portanto, segundo o autor, “não há sistema sem estado inicial, não há estado inicial sem intervenção, não há intervenção sem o exercício de um poder” (RICOEUR, 1989, p. 176). E “agir é fazer sempre alguma coisa de modo a que aconteça qualquer outra coisa no mundo. Assim como não há ação sem relação entre o saber fazer (o poder fazer) e o que ele faz acontecer” (RICOEUR, 1989, p. 176). Desse modo, compreendemos que ambas as situações

estão imbricadas uma na outra conforme o pensamento de Ricoeur. Para tanto, de acordo com o filósofo francês:

Ao destacar-se do texto seu agente, a ação adquire uma autonomia semelhante à autonomia semântica de um texto; ela deixa um rastro, uma marca; inscreve-se no curso das coisas e torna-se arquivo e documento. À maneira de um texto, cuja significação se liberta das condições iniciais da sua produção, a ação humana tem um peso que não se reduz à sua importância na situação inicial da sua aparição, mas permite a reinscrição do seu sentido em novos contextos. Finalmente, a ação, como um texto, é uma obra aberta, dirigida a uma sucessão indefinida de leitores possíveis. Os juízes não são os contemporâneos, mas a história posterior (RICOEUR, 1989, p. 177).

Nesse caso como já colocada anteriormente, a ação é como um texto, escrito na história, em que serão contadas “as ações, como os textos, desde que legíveis, são abertas a novas interpretações: a história passada nunca está concluída, e o que está faltando ainda tem um futuro, o sentido das ações e de cada ação humana não é decidido de uma vez por todas” (CORÁ; SILVA, 2014, p. 16).

1.3.2 A dialética da história

Depois da dialética da explicação e compreensão numa perspectiva do texto e da ação, Ricoeur estende a abordagem a uma *teoria da história*, isto porque, para o filósofo, é só através dessa ampliação que temos uma ideia completa da dicotomia entre o explicar e o compreender. Apresentando o mesmo debate que a teoria do texto e a teoria da ação, a teoria da história de acordo com Ricoeur de um lado mostra-se como uma historiografia apresentada pela narrativa, sendo ela verdadeira, por outro lado, ela se refere às ações dos indivíduos no passado (RICOEUR, 1989, p. 177). Sobre essa perspectiva Pellauer confirma:

A narrativa oferece a possibilidade do discurso estendido sobre a ação, discurso que vai além dos níveis das sentenças de ação individuais para falar de coisas que acontecem não apenas no tempo, mas também no longo do tempo, incluindo suas possíveis consequências a longo prazo e mesmo desconhecidas anteriormente. A narrativa faz isso contando uma história sobre a ação humana e seu significado (PELLAUER, 2009, p. 101).

Para o filósofo, na teoria da história, identifica-se, em um primeiro momento, dois campos opostos: o da compreensão dada pelos historiadores de língua francesa e inglesa, em um primeiro argumento, sublinha Ricoeur, “as ações humanas são regidas por intenções, projetos e motivos guiados *Einführung*, por uma intropatia, neste caso, a história seria apenas uma extensão da compreensão do outro” (RICOEUR, 1989, p. 178). Em um segundo

argumento, a compreensão “não é possível sem uma auto-implicação do próprio historiador, da sua subjetividade” (RICOEUR, 1989, p. 178). Neste caso, a abordagem configura-se em uma oposição não dialética, mas que o momento crítico surge quando se inclui os processos explicativos, como defende Ricoeur:

A história começa quando se deixa de compreender imediatamente, e se começa a reconstruir o encadeamento dos antecedentes segundo articulações diferentes das dos motivos e das razões alegadas pelos actores da história. Para a epistemologia, a dificuldade reside, de facto, em mostrar como é que a explicação se acrescenta, se sobrepõe ou mesmo se substitui à compreensão imediata do curso da história passada (RICOEUR, 1989, p. 179).

De acordo com Ricoeur, a explicação em história na perspectiva de Carl Hempel¹³ tem o mesmo padrão de uma explicação de um acontecimento físico, ela vai se basear primeiro em descrições, condições, contextos de acontecimentos anteriores e segundo o enunciado de uma lei geral, ou seja, a asserção de uma regularidade, que fundamentará uma explicação, que estará sob uma alegação ou uma verificação. Diante de tais condições, como a explicação não atende de forma plena o ideal epistemológico do historiador, ela deve contentar-se em muitos casos com um esboço explicativo (RICOEUR, 1989, p. 180). Sobre a mesma perspectiva, Campos nos pontua:

No que concerne à história, o momento da compreensão exerce uma competência particular, que é a capacidade de seguir uma história. Ela é feita de antecipações conjecturais e de correções sucessivas, que evocam explicações em termos de causas (relações entre causas e efeitos), mas também em termos de razões e de motivos. Segundo Ricoeur, tais explicações hão de permitir ao historiador ver os fatos com um olhar mais longínquo e amplo, bem como guiar a sua compreensão inicial na esteira de seus esforços de adequação aos dados históricos (CAMPOS, 2018, p. 18).

Diante de tal incerteza entre as duas polaridades, para Ricoeur é necessário articular dialeticamente, compreensão e explicação, ou seja, a compreensão histórica com a introdução de uma explicação permitirá uma sequência a uma história que se conta sob a ação de uma narrativa constituída por ações, de pensamentos, sentimentos e surpresas como coincidências, acontecimentos e revelações, dando a ela um status de nunca deduzível, mas aceitável (RICOEUR, 1989, p. 181). Para tal desfecho, Ricoeur confirma que “uma teoria que apoie a

¹³ Carl Hempel em sua tese “The Function of General Laws in History” de 1942 defende que a explicação nada tem de específico e de original, porque segue o mesmo padrão da explicação de um evento físico como por exemplo a ruptura de um reservatório, ou seja, sua explicação vai estar em suas circunstâncias e em sua lei geral regulada e variada pela seriedade científica. Desse modo, as condições iniciais e as hipóteses universais estarão sempre em duas espécies de enunciados, e assim, a fragilidade científica da história residirá, completamente, na fragilidade epistemológica das leis gerais alegadas ou tacitamente admitidas (RICOEUR, 1989, p. 179-180).

compreensão no elemento narrativo, permite dar conta, com mais facilidade, da passagem da compreensão para a explicação” (RICOEUR, 1989, p. 181). Portanto, depois do exposto acima, Ricoeur nos esclarece:

Primeiro no plano epistemológico não há dois métodos explicativo e compreensivo, somente o explicativo é metódico, a explicação desenvolve analiticamente a compreensão. Este elo dialético entre explicar e compreender tem como consequência uma relação muito complexa e paradoxal entre ciências humanas e ciências da natureza. Nem dualidade, nem monismo (RICOEUR, 1989, p. 182).

Ainda nessa perspectiva, para o filósofo a abordagem epistemológica “conduz a uma reflexão fundamental das condições ontológicas entre o explicar e o compreender, porque nela encontra-se um ser que antecede a objetivação, ou seja, a relação ontológica de pertença do nosso ser aos seres e ao ser” (RICOEUR, 1989, p. 183).

Nesse primeiro momento, Paul Ricoeur busca uma compreensão dos processos que permeiam a constituição da compreensão do homem em suas atividades linguísticas. Para isso, tentamos compreender como esse processo se dá nos moldes de uma pequena estrutura, isto é, estar dentro de uma concepção estruturalista apresentada por Ferdinand de Saussure com sua teoria dos signos. Adentramos em uma semântica e uma pragmática do si e continuamos pelo processo de uma via longa até desembocar na dialética da explicação e da compreensão.

O que compreendemos até aqui, é que para o filósofo francês Paul Ricoeur a linguagem é um processo pelo qual “a experiência privada se faz pública e a uma exteriorização de uma expressão é transcendida em comunicabilidade” (RICOEUR, 1976, p. 30). Além disso, compreendemos que está mediada por signos, símbolos, textos, mitos, imaginação humana e pela história. Para tanto, com a linguagem podemos descrever, revelar e criar realidades como nos coloca Ricoeur em sua obra *Do texto à ação*, de 1989. Com estas atribuições, sua compreensão por base se dá no virtual e no acontecimento. Do lado do virtual está o mundo do texto e do acontecimento os atos de fala, ou seja, o mundo da semiótica, da semântica e da pragmática. Para Ricoeur, “é no entrelaçamento de um nome e um verbo que constituímos a unidade da língua” (RICOEUR, 1976, p. 13). “Aristóteles diz a mesma coisa no seu *Tratado da interpretação*. Um nome tem um significado e um verbo tem além do seu significado, uma indicação de tempo. Só a sua conjugação produz um elo predicativo, que se pode chamar logos discurso” (RICOEUR, 1976, p. 13). Sobre o discurso Tavares pontua:

O discurso é um acontecimento da linguagem, um complexo de símbolos que escondem, dentro de si, mistérios que precisam ser desvelados. Essa é a função da hermenêutica: desvelando e revelando os sentidos do mundo presente, muitas vezes

de um modo latente, na linguagem, no discurso e nos símbolos que constituem, considerando que os símbolos são expressões de duplo sentido e que manifestam as múltiplas relações do ser humano consigo próprio, com os outros e com o mundo (TAVARES, 2018, p. 438-439).

Dito isso, entendemos que é pelo discurso que o sujeito se mostra para o mundo em sua singularidade e em sua pluralidade onde faz parte de uma tradição, uma cultura e uma antropologia. Dentro do exposto no decorrer do primeiro capítulo, entende-se que o sujeito é o pano de fundo dos estudos de Ricoeur. Seu objetivo é tentar compreender esse sujeito reflexivo e finito através de um processo hermenêutico e fenomenológico tendo seu ponto de partida em uma epistemologia até chegar em uma ontologia.

Para isso, o filósofo propõe uma via longa, um processo metodológico que capacitaria uma ampliação de compreensão de duplo sentido e do conflito de interpretações implementando sua “hermenêutica restauradora do sentido” (TAVARES, 2018, p. 340). Segundo Dosse, “A hermenêutica como concebe Ricoeur se volta às coisas do mundo vivido” (DOSSE, 2017, p. 293). Desse modo, Ricoeur no âmbito das ciências, adentrou num “diálogo articulado entre filosofia e ciências humanas” (DOSSE, 2017, p. 293). O que compreendemos nesse ponto foi uma dualidade existente entre ciências da natureza e ciências humanas colocada a partir de Dilthey entre explicação e compreensão, mas que na visão do filósofo em ambas as situações se pressupõem mutuamente, isso porque de acordo com Dosse:

A dialétização do explicar e do compreender conduz Ricoeur a não recusar a pertinência do sujeito, que é reduzida no estruturalismo, seja a um sujeito barrado, inacessível a si mesmo; seja simplesmente ao não lugar de um processo sem sujeito. Do mesmo modo, não defender as prerrogativas de um *cogito* como ponto de partida intangível, em uma reação de imediatidade consigo mesmo. Segundo Ricoeur, o sujeito é um ponto de chegada, um sujeito reencontrado após o longo percurso-desvio de apropriação dos ensinamentos da linguística, da análise literária, da sociologia, da antropologia e da história (DOSSE, 2017, p. 295).

Dessa forma, compreendemos que para Ricoeur o sujeito é o fio condutor do seu projeto filosófico, um sujeito reflexivo não imediato que compreende a si e ao outro a partir das mediações. Desse modo, adentra e permanece no mundo a partir de uma pluralidade do discurso, da narrativa e da história. Ricoeur em uma entrevista a Eric Plouvier em outubro de 1988 afirma que uma das suas principais metas era ligar o texto à ação, trazendo para o palco a semântica, a linguística, as ciências da linguagem por um lado, e por outro, a própria ação como um texto legível pelos outros, tendo em vista, que ela é conduzida por meio das palavras. Desse modo, o que não se pode perder de vista é que ambos se tornam independentes e produzem efeitos autônomos, efeitos esses em muitos casos não desejados e às vezes perversos. Nessa

perspectiva, são sobre esses efeitos que trataremos no capítulo a seguir no intuito de compreender como é constituído o discurso político na obra do autor.

2 CAPÍTULO II – DISCURSO POLÍTICO NA PERSPECTIVA PAUL RICOEUR

No capítulo anterior tentamos compreender como a linguagem se desdobra na filosofia de Paul Ricoeur. Nesse percurso entendemos que de acordo com filósofo concepção de si e do mundo é dada por mediações linguísticas, fenomenológicas e reflexiva amparada por um processo hermenêutico que se estende a experiência humana de um sujeito que compreende a si e o mundo, o que vai se dá desde uma epistemologia linguística a uma ontologia do sujeito.

Neste capítulo, nosso objetivo é compreender como o discurso político se constitui na filosofia de Paul Ricoeur. Mas antes de adentrarmos à discussão propriamente dita, pressupomos que o discurso é porta de abertura para materialização dos atos no palco da vida privada e da vida pública; nesta condição, o mesmo gera resultados e consequências, isto a partir da ideia de que discurso é um acontecimento visão está defendida por Benveniste.

Alinhado a ideia de que discurso é um acontecimento, Ricoeur em seus estudos nos esclarece que o discurso sozinho garante uma interação completa, isto porque a um locutor, transmitindo uma mensagem a um interlocutor ao mesmo passo que recebe sua devolutiva, nesta mesma amplia-se ou se conclui. É neste movimento que ação comunicativa entre indivíduos se desdobram no sentido da ação, sustentado por argumentos como razão, motivo, desejo, escolha e responsabilidade. Entendemos que estes elementos movimentam o interior do discurso, isto porque o validamos através da experiência social. Exemplo claro desta experiência é o discurso político. Na perspectiva de Ricoeur, o discurso político está entre o discurso demonstrativo possível como ciência e o discurso sofístico, com uma tendência ao convencimento e à persuasão. Desta forma, o autor considera o discurso político frágil, porque é uma linguagem tendenciosa a retórica sujeita à mudanças e o seu mau uso no campo da ação. Em contraponto desta tendência, o filósofo francês propõe como alternativa ao discurso político, uma sabedoria prática guiada por uma ética aplicada às situações limites da vida.

Desde já pressupomos que Ricoeur apresenta uma discussão importante para pensarmos os problemas políticos do nosso tempo, já que as mesmas problemáticas permanecem e mostram-se com os mesmos fios condutores no convívio sócio-político, a saber, o poder, o domínio e a violência. Dito isto, explicitaremos tais questões no decorrer do texto, iniciado a partir do movimento que nos conduz a uma comunicação completa do entendimento lógico do próprio discurso.

2.1 Discurso: pelo ato de comunicar

Nessa modalidade do texto, dedicamo-nos ao discurso como acontecimento, isto é, o sair do parêntese da base estrutural, a uma ação que se realiza temporalmente e no presente. Complementando, de acordo com Ricoeur, para Benveniste “a linguística do discurso e a linguística da língua constroem-se sobre unidades diferentes. Se o “signo” (fonológico e lexical) é a unidade base da língua, a “frase” é a unidade base do discurso” (RICOEUR, 1989, p. 111). Em outras palavras, supomos então, que a frase é o que vai sustentar o acontecimento. Sobre a *instância do discurso* como acontecimento, Ricoeur esclarece:

Pode falar-se, com Benveniste, da “instância do discurso” para designar o aparecimento do próprio discurso como acontecimento. Além disso, enquanto a língua tem sujeito, no sentido de que a pergunta “quem fala?” não tem validade a este nível, o discurso remete para o seu locutor por meio de um conjunto complexo de indicadores, tais como os pronomes pessoais; diremos, neste sentido, que a instância do discurso é sui-referencial; o caráter do acontecimento prende-se, agora, pessoa daquele que fala; o acontecimento consiste em que alguém fala, alguém se exprime ao falar. O discurso é ainda acontecimento, num terceiro sentido: enquanto os signos da linguagem remetem apenas para outros signos no interior do próprio sistema e fazem com que a língua não tenha mais mundo que tempo e subjetividade, o discurso é sempre sobre alguma coisa: ele refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar; o acontecimento neste terceiro sentido, é a chegada à linguagem de um mundo por intermédio do discurso. Finalmente, enquanto a língua é apenas uma condição prévia da comunicação a qual fornece seus códigos, é no discurso que se trocam todas as mensagens; neste sentido, o discurso, sozinho, não tem apenas um mundo, mas tem um outro, uma outra pessoa, um interlocutor, ao qual ele se dirige; o acontecimento, neste último sentido, é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo que pode prologar-se ou interromper-se (RICOEUR, 1989, 111-112).

A teoria do discurso de Émile Benveniste apresenta-se então, como um conjunto de elementos necessários para materializar o acontecimento. Neste aspecto, Ricoeur deixa claro a diferença entre a linguística da língua e a linguística do discurso, foco principal de Benveniste entender como acontece a passagem da língua para fala e o que levou a formulação da sua teoria da enunciação, ou seja, “o ato de dizer”. Depois do exposto, ampliamos sobre a questão, para o que é dito. Neste sentido, Pellauer esclarece:

O que vemos é que no nível do discurso entra em jogo a subjetividade e que ela faz potencialmente em termo de mais de um sujeito, um falante e sua audiência (pode-se falar também para si mesmo, claro, o que é exatamente o que Platão chamava de pensamento). Ao passar uma mensagem, o discurso também levanta a questão do que diz essa mensagem e do que trata. Isso introduz as questões do sentido e da referência de uma forma não aplicável ao nível da *langue*, onde reina a polissemia e não há nada a considerar além das relações internas do sistema de signo. O discurso além disso

pode ser reflexivo, porque pode ser usado para falar da linguagem usada para falar de qualquer coisa, do mesmo modo que pode ser usado para falar de outras coisas além de si mesmo (PELLAUER, 2009, p. 84-85).

Nesta perspectiva, o discurso está para além de uma epistemologia aplicável ao nível da *langue*, ou seja, o sistema de signo fechado, isto porque é uma *parole* (mensagem) reflexiva e “sempre como um evento real no tempo, ao contrário das estruturas abstratas atemporais descobertas no estruturalismo, que podem ser identificadas a qualquer tempo, diferente do discurso que são passageiros” (PELLAUER, 2009, p. 85). Pellauer diz que de acordo com Ricoeur:

Embora um evento do discurso desapareça, ao menos por se tornar passado, seu significado pode perdurar. É isso que a teoria hermenêutica tem que explicar, pois se os significados persistem quando o evento já passou, tais significados podem ser “retomados” – *apropriados* vai virar o termo técnico aplicável - por novos sujeitos em novas épocas e novos contextos (PELLAUER, 2009, p. 85).

Ou seja, o discurso numa situação da fala desaparece, isto porque a fala de acordo com o filósofo que nos coloca em sua obra *Teoria da Interpretação* é um momento de diálogo presente e atual, porém quando o discurso é escrito ele permanecerá, isto porque, a escrita ultrapassa todos os tempos, mesmo quando “o evento original do discurso que produz o texto desapareça, o autor, seu público original e seu cenário cultural, mesmo assim, ele permanecerá significativo se ele ainda puder ser lido” (PELLAUER, 2009, p. 86). Para esclarecermos mais ainda, o próprio filósofo Paul Ricoeur afirma:

Um ato de discurso não é simplesmente transitório e evanescente. Pode identificar-se e reidentificar-se como o mesmo, de maneira que possamos dizer novamente ou por outras palavras. Podemos até dizê-lo noutra língua ou traduzi-lo de uma língua para outra. Ao longo de todas as transformações preserva uma identidade própria, que pode chama-se o conteúdo proposicional, o “dito enquanto tal” (RICOEUR, 1986, p. 21).

No entanto, a intenção e motivo existe de acordo com Ricoeur uma consideração importante na constituição do discurso, a que vai assumir uma declaração de intenção implementada, seja pela distinção dos enunciados performativos dos enunciados constatativos dado pelos atos de fala (speech-act)¹⁴ ou atos de discurso como prefere chamar Ricoeur. Nessa modalidade o enunciado só vai ter sentido na primeira pessoa do presente indicativo, ou seja, sua força está “nos atos elocucionários, mais do que a classificação dos performativos de

¹⁴ Atos de fala (speech-act) tem sua origem na filosofia de língua inglesa, derivada da lógica proposicional de Frege, e que com Austin, Strawson e Searle desemboca nessa teoria dos atos de fala.

Austin, desse modo, nos ajudará localizar corretamente a declaração de intenção” (RICOEUR, 1988, p. 15). Para melhor esclarecer a questão, veja o que Ricoeur nos esclarece, em sua obra *O si-mesmo como outro* (2019):

O ato ilocutório, consiste naquilo que o locutor faz ao falar; esse fazer expressa-se na "força" em virtude da qual, segundo os casos, a enunciação "vale como" constatação, comando, conselho, promessa etc. A noção de força ilocutória possibilita assim generalizar para além dos performativos propriamente ditos a implicação do fazer no dizer: nos próprios constativos, está incluído um fazer que na maioria das vezes permanece não dito, mas que pode ser explicitado precedendo-se o enunciado com um prefixo da forma "afirmo que", totalmente comparável ao "prometo que", forma na qual toda promessa pode ser reescrita (RICOEUR, 2019, p. 23).

No ato de locução compreendemos que a existência de um locutor que está em primeira pessoa na enunciação transporta para interlocutor em segunda pessoa a definição da mensagem, e a força do que é dito está definido pelos prefixos, como por exemplo, "prometo que" como assim nos coloca Ricoeur logo acima. Em vista disso, entendemos que, na prática de um discurso existe um "eu" que fala para um "tu" e o que é dito confirma ação que se justifica através dos significados de conceitos. Esclarecendo mais a questão, de acordo com Carneiro¹⁵:

Alude-se desta teoria que o funcionamento da comunicação humana se processa, primeiramente, através dos atos locutórios, quer dizer, o enunciador dirige sua fala a alguém enunciatário, como também se refere a algum lugar ou coisa, atribuindo algo sobre esses referentes. Dessa forma, todo ato locutório cumpre um propósito social, ou seja, realiza, por sua vez, um ato ilocutório. A diferença entre essas duas ações de linguagem: locutório e ilocutório se realiza nos diferentes usos linguísticos que o sujeito faz a cada contexto de fala e a cada gênero textual (CARNEIRO, 2017, p. 84).

O que também nos leva a compreender que esse sujeito que fala, se mostra através do evento. Ricoeur em sua obra *Teoria da interpretação* nos coloca que "a própria estrutura interna da frase se refere ao seu falante, mesmo sem a próprio uso do 'eu' na frase, o simples ato de fala já mostra o sujeito do evento" (RICOEUR, 1976, p 25). Nesse caso, voltando à questão acima, o dito do dizer é de responsabilidade do agente, isto é, o sujeito que promove a ação do discurso. Como Carneiro comenta, o enunciador cumpre seu propósito social se realizando no ato da ação ilocutória. Desse modo, compreenderíamos também, que através do significado do que foi dito, assumiria o sujeito da locução em declaração sua intenção. Pois bem, de acordo com Ricoeur, "o ato ilocucionário é o que distingue uma promessa de uma ordem, de um desejo

¹⁵ *Hermenêutica e Narratológica: por uma definição da narrativa à luz do pensamento contemporâneo* publicada em 2017.

ou de uma asserção, e ainda, a ‘força’ do ato apresenta a mesma dialética tanto de evento como de significação, ou seja, ambas correspondem a uma intenção” (RICOEUR, 1976, p. 26).

De acordo com Ricoeur o discurso não é simplesmente um resíduo da língua, ele é uma comunicação sempre endereçada a alguém. Um exemplo disso é a situação de diálogo no exercício de perguntas e respostas, o que irá se configurar no ato de interlocução, mesmo quando acontece no discurso solitário ou (solilóquio)¹⁶, ou seja, o diálogo consigo mesmo. Uma boa definição de discurso de acordo com o filósofo francês é a dada por Roman Jakobson a relação entre falante, ouvinte, mensagem, código, contato e contexto, mais sobre a questão Ricoeur pontua logo a baixo:

Com base nesse sistema de seis fatores, estabelece um esquema de seis funções. Ao locutor corresponde a função emotiva, ao ouvinte a conativa, à mensagem a função poética. O código designa a função metalinguística, ao passo que o contacto e contexto são os suportes das funções fática e referencial (RICOEUR, 1976, p. 27).

Tendo isso como referência, logo nos deparamos com um conjunto de situações, agora mais ampliada do discurso propriamente dito, uma comunicação completa, que na perspectiva de Ricoeur, “é um modelo interessante porque descreve diretamente o discurso, e não só a língua, descreve sua estrutura e não apenas um evento irracional e subordina a função do código a operação conectora da comunicação” (RICOEUR, 1976, p. 27). Ou seja, é uma realidade presente, consciente e com significado que visa, de uma forma ou de outra, comunicar-se ao mundo. Nesse processo, Ricoeur diz que “o que se pode comunicar é antes de mais nada, o conteúdo proposicional do discurso, atingindo assim, o discurso como evento mais o sentido” (RICOEUR, 1976, p. 28). Mas, esse sentido posto quando queremos dizer algo a alguém, nos aparece mais claramente segundo Ricoeur, “graças aos dispositivos públicos dos nomes próprios, demonstrativos e descrições definidas” (RICOEUR, 1976, p. 28). No caso do conteúdo proposicional, consoante a Ricoeur está imbricado no ato locucionários, ou seja, mesmo em sua comunicação clara e bem definida como no caso da promessa e afirmações ele é apenas correlato do ato locucionário. Desse modo, compreendemos que “o que é dito” e “como é dito”, é o que vai legitimar mais claramente sua comunicação no caráter do discurso. “O discurso refere-se ao seu locutor ao mesmo tempo que se refere ao mundo. Esta correlação não é fortuita, porque ultimamente é o locutor que, ao falar, se refere ao mundo. O discurso na ação e no uso tem uma referência retrógrada ou antirretrógrada ao locutor e ao mundo”

¹⁶ Solilóquio - o discurso solitário - é um diálogo consigo mesmo, termo apresentado por Platão (RICOEUR, 1976, p. 26-27).

(RICOEUR, 1976, p. 33). Portanto, neste processo de interação com o mundo através do discurso, que apresentaremos logo a seguir, a discussão sobre o discurso político em suas ações constitutivas.

2.2 Discurso político: uma fragilidade em contraponto ao discurso ético

A interação entre discurso ético e político é fundamental para que o sujeito se situe no mundo em sua dupla condição de ação e de liberdade, Ricoeur tem “a preocupação de dar sentido ao compromisso de um cidadão, ao mesmo tempo razoável, responsável e que estejam atentos a intersecção entre a ética e a política como sua inelutável diferença” (RICOEUR, 1989, p. 400). São os indivíduos falíveis e capazes que constroem a história, talvez tenha sido por essa razão que o filósofo tanto se preocupou com a antropologia desse ser que age, porém, não é bem esse sujeito responsável consigo e com o próximo que a história nos mostra. Em outras palavras, de acordo com Bernard P. Dauenhauer:¹⁷

A política é, em todos os aspectos, marcada por uma fragilidade fundamental e ineliminável. Sua fragilidade, em última análise, tem suas raízes na própria condição humana. Cada pessoa tem capacidades e incapacidades para agir. As incapacidades nunca, em pessoas que não estão in extremis, aniquilam as capacidades, mas podem sobrecarregar algumas delas e constrianger o exercício de outras. Em razão dessa condição, os próprios seres que podem e devem agir, ou seja, autônomos, também são sempre vulneráveis. Eles são, portanto, em alguns aspectos heterônomos” (DAUERNHAUER, 1999, p. 211).¹⁸

O bom é que este aspecto de liberdade, permite, através do discurso, adentrar as problemáticas, como é o caso do discurso político. Isto porque, “há uma insuperável pluralidade na política” (PELLAUER, 2009, p. 121). “Além de ser uma linguagem sempre aberta aos desvios sofisticos, o que leva Ricoeur a preocupação com o “justo” como uma maneira de entender a posição ética até o nível da sociedade” (PELLAUER, 2009, p. 121-122). O conforto de certo modo, está na ideia de que, quem está suscetível ao erro, de maneira consciente e responsável, está também sujeito ao acerto, diante da reflexão. Logo abaixo veremos como Ricoeur apresenta o caminho da sua visada ética.

¹⁷ Bernard P. Dauenhauer autor da obra Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics publicada no ano de 1999.

¹⁸ “Politics is in every respect shot through with a fundamental, ineliminable fragility. Its fragility ultimately has its roots in the human condition itself. Each person has both capabilities and incapacities for acting. The incapacities never, in people who are not in extremis, annihilate the capabilities but they can overwhelm some of them and do constrain the exercise of others. By reason of this condition, the very beings who can and ought to act, which is to say to be autonomous, are always vulnerable as well. They are thus in some respects heteronomous (DAUERNHAUER, 1999, p. 211).

Seguindo essa escala do interagir, em primeira instância recorreremos a uma perspectiva do discurso como ação. Ricoeur em sua obra *O discurso da ação* de 1988 coloca sobre contribuição da linguagem a filosofia da ação, esta, que tem como referente principal uma ação ético prático. Ricoeur, apoiado em Aristóteles e Kant pensa a partir de uma prática “dos movimentos naturais e uma psicologia que culmina na noética e uma ética, isto é, a configuração da filosofia prática de Aristóteles, ampliada ao indivíduo, a cidade e um todo” (RICOEUR, 1988, p. 10). Já em Kant, mesmo com “a polaridade físico-ética dominando a distinção e a *Crítica da Razão Prática* que se define como a teoria dos princípios determinantes da vontade e toda a teoria reduzida as relações de liberdade e de lei moral” (RICOEUR, 1988, p. 10). Nessas duas teorias o caminho da pequena ética. Para melhor esclarecer sobre os dois aspectos “moral” e “ética” Jean Grond nos pontua:

Isso se baseia em uma distinção entre os termos "moral" e "ética", frequentemente usados como sinônimos. Ricoeur reserva o termo ética para o projeto de vida bem-sucedida e moralidade para a articulação dessa busca no quadro de normas universais e constrictivas. A primeira perspectiva, de origem aristotélica, também pode ser chamada de teleológica (porque é orientada a objetivos); a segunda, mais kantiana, é deontológica (focada no dever ditado pela lei). Uma dialética absolutamente ricoeuriana se estabelece entre um e outro. Pensando que a intencionalidade teleológica da vida boa é mais inclusiva, Ricoeur defende uma primazia da ética sobre a moral: as normas universais da moral só fazem sentido quando inseridas num quadro de intencionalidade ética. Em outras palavras, Kant é parte de Aristóteles, mas Aristóteles implica Kant” (GRONDIN, 2019, p. 66).¹⁹

De acordo com Ricoeur “o conceito de obrigação, comum ao direito e a moral, tende a fazer da teoria da ação essencialmente uma teoria das prescrições” (RICOEUR, 1988, p. 10). Neste caso, o filósofo questiona. “Uma filosofia própria da ação deve ser apenas uma ética? Diante de tal questão, Ricoeur propõe uma investigação ética na análise do discurso, onde o indivíduo diz o seu fazer, nos níveis dos conceitos, das preposições e dos argumentos” (RICOEUR, 1988, p. 11). Desse modo, compreender o que o sujeito diz da sua ação. Para o filósofo é necessário entender que no campo conceitual existem categorias como: conceito de intenção, fim, razão, agir, motivo, desejo, preferência, escolha, agente e de responsabilidade,

¹⁹ Descansa está sobre una distinción entre los términos «moral» y «ética», frecuentemente empleados como sinónimos. Ricoeur reserva el término de ética al proyecto de una vida lograda y el de moral a la articulación de esta búsqueda en el marco de normas universales y constrictivas. La primera perspectiva, de origen aristotélico, puede llamarse también teleológica (porque se orienta a fines); la segunda, más kantianas, es deontológica (centrada en el deber dictado por las leyes). Una dialéctica absolutamente ricoeuriana se establece entre una y otra. Pensando que la intencionalidad teleológica de la vida buena es más incluyente, Ricoeur aboga a favor de una primacía de la ética sobre la moral: las normas universales de la moral solo tienen sentido incluidas en un marco de intencionalidad ética. Dicho de otra manera, Kant forma parte de Aristóteles, pero Aristóteles implica a Kant (GRONDIN, 2019, p. 66).

que irão dar sentido a ação e esses conceitos é o que irão dar motivo a uma observação da experiência da ação e para executar a análise em primeira instância o filósofo nos diz:

Como primeiro escalão de uma análise conceptual o que uma certa escola filosófica chamou a análise da linguagem ordinária, isto é, o que se diz quando se anuncia de modo compreensivo para outrem o que se fez, por que se fez, o que leva a agir assim, como e com que meios o fez e com que objectivo se fez. A vantagem de semelhante ponto de partida é que não põe em jogo, ou pelo menos não imediatamente, a intuição que um sujeito tem no seu vivido privado, mas o enunciado público da acção; a passagem pela expressão linguística apresenta a vantagem de se apoiar nas objectivações da experiência no discurso, isto é, em formas de expressão que se oferecem simultaneamente à observação exterior e a reflexão de sentido (RICOEUR, 1988, p. 12).

Então, diante do exposto, entende-se que a compreensão do que se anunciou através da experiência do discurso, é dada em primeira instância pela linguagem ordinária que ao mesmo tempo anuncia-se ao exterior e objetiva-se na ação comunicativa. Neste caso, executada pelo próprio agente da ação em suas práticas comum do vivido, assim colocado acima.

Tendo em vista essa concepção introdutória, logo, compreende-se que o discurso é uma ação realizada a partir de seu aspecto simbólico e prático, seja, através de um texto e do oral. Isto é, qualquer ato de comunicação entre agentes presentes em seus processos de interações com o mundo. De acordo com Ricoeur, “a ação apresenta-se à teoria como cadeia, encadeamento, concatenação, cujo termo ou conclusão são geralmente os enunciados pontuais” (RICOEUR, 1988, p. 17). Nas palavras do filósofo “O caráter altamente articulado do discurso da decisão do discurso constitui o seu caráter estratégico” (RICOEUR, 1988, p. 17). Neste ponto da discussão, questionamos: como uma filosofia da ação se debruça a respeito do discurso da ação tendo em vista, que “no modelo prático a própria decisão está incorporada na argumentação?” (RICOEUR, 1988, p. 17). Como já dito anteriormente, Ricoeur em sua obra *O discurso da ação* (1988) questiona se uma filosofia da ação é ética no sentido de Aristóteles ou de Kant²⁰ ? Uma pergunta que evoca uma postura adequada do discurso em seu aspecto prático. Sobre essa questão Ricoeur esclarece que “em primeiro lugar, a descrição da ação é a base sobre a qual se pode construir a ética. Como? Tornemos a partir da rede conceptual, intenção, motivo, agente, responsabilidade” (RICOEUR, 1988, p. 25). Em suas próprias palavras, o autor nos explica:

²⁰ Ricoeur pensar sua “pequena ática” a partir de Aristóteles e Kant “tentará combinar as duas tradições. E o fará formulando três estágios: teleológico, deontológico e prática. Nessa teoria a “ética” aplicar-se primeiro o alvo de vida boa, com a “moralidade”, em seguida receberá a rubrica *phronesis* denominada por Aristóteles de (sabedoria prática) (PELLAUER, 2009, p. 139).

O discurso ético é de uma natureza diferente do descritivo; em primeiro lugar, claro está porque introduz noções de norma, valor, obrigação. O discurso ético é um discurso da ação significativa. Além disso, o discurso ético é de outra natureza porque não pode ser apenas analítico e descritivo. Sabemos, desde a *Ética a Nicómaco*, que o discurso da ação significativa é diferente; o livro III, que é a primeira análise descritiva tanto linguística como fenomenológica da ação humana, é apenas seguimentos abstracto do único discurso auto-suficiente: a ética, que é também uma política. O novo discurso introduz termos de uma outra natureza: fim, felicidade, virtude (no sentido de excelência), que implicam normas e valor. Enquanto estes termos novos não encontraram no discurso, a diferença entre a ação arbitrária e a ação significativa não se podia assinalar. Assim, em linguagem aristotélica, a preferência é o termo eticamente neutro que cobre tanto a conduta segundo a justa medida como aquela que se subtrai à norma por excesso ou por defeito; mas a excelência acrescenta a dimensão estimativa e, por conseguinte, ética à noção neutra de preferência (RICOEUR, 1988, p. 26).

Diante disto, de acordo com Pellauer, Ricoeur “argumenta a favor de uma teoria, em que nem o ego nem o outro tenham precedência, mas também onde há algo singular a respeito do “eu”, algo que não é redutível a relações intersubjetivas” (PELLAUER, 2009, p. 138). Isto é, uma posição ética do discurso da ação que começa a se constituir desde uma descrição da ação, a um sujeito incluso, responsável pelas consequências de suas ações, ampliando-se para o todo das interações.

Ricoeur apresenta uma visada ética ampliada à cidade como propõe Aristóteles e um sujeito de ação que vise a vida boa em instituições justas, amparadas por uma virtude e uma responsabilidade em seus aspectos práticos. O que nos faz refletir com o contraste que se apresenta no discurso político em suas posturas práticas, este que, em conformidade com o filósofo “é uma linguagem frágil, porque é antes uma espécie de uso retórico da língua do que de linguagem poética, e como tal, visa à persuasão, que visa ligar a política ao plano da ação humana em geral”, isto é o que nos afirma David Pellauer (2009, p. 120-121). Complementando a questão, Ricoeur em uma entrevista dada a Eric Plouvier em 1988, respondendo à questão sobre a especificidade do político em sua perspectiva prática pontua bem a respeito:

Falando do discurso político, penso em primeiro lugar que não é preciso confundi-lo com o discurso ético. Por isso sinto-me muito próximo de Hannah Arendt e de Eric Weil. O discurso político tem por quadro uma dada comunidade histórica, isto é, um nível de ação situada entre o indivíduo e a Humanidade. É por essa razão que não pode visar nem o universal nem simplesmente o singular. Atenho-me muito a este ponto de referência da comunidade histórica à qual o político confere um querer comum. A especificidade do político é marcada por isso. Além disso, o discurso político é de um tipo frágil porque ele se conserva a meio caminho do discurso demonstrativo, que se pode ter nas ciências, e do discurso sofístico, que repousa sobre a captação da bondade do ouvinte através de meios que podem estar viciados. Este nível retórico do discurso político interessa-me muito. Ele releva da ordem do provável, tal como Aristóteles o tinha definido. A extrema dificuldade do discurso

político é de se manter neste entremeio, entre a ciência e a sofística (RICOEUR, 1988, p.1).

A fragilidade do ser é uma preocupação constante na obra de Ricoeur, assim como sua capacidade. No entanto, para ele, é na ação e na estrutura que a compõe, onde ela se apresenta como tal, isto porque “depende de um espaço de manifestação pública, que nem sempre é garantido, além de depender de regras que ordenem a discussão necessária na arena, regras que estão sempre abertas ao desafio quando não ao mau uso” (PELLAUER, 2009, 121). Desse modo, o discurso é construído dentro de uma comunidade histórica já constituída, onde o querer comum é o que impera. Entende-se que o discurso está entre uma ciência e uma retórica, coloca o discurso político em uma meia verdade, algo que não oferece uma definição e de certa maneira confiabilidade, além da história mostrar mais seu lado sofisticado, preocupação maior do filósofo porque prevalece seu poder de persuasão. A exemplo disso, Ricoeur coloca em sua obra *Em torno ao político* (1995) que um tirano prefere um sofista a um carrasco e este primeiro exerce muito bem a tarefa da sedução e do persuadir, papel tão bem executado por Goebbels ministro da propaganda nazista criando palavras e frases para mobilizar o ódio de uma sociedade a judeus, negros, homossexuais etc.

Outro ponto da fragilidade está em seu aspecto de autoridade, a posição de quem comanda e de quem é comandado. Voltando a entrevista com Eric Plouvier (1988), Ricoeur diz:

A distinção entre poder e domínio, que não encontrei nem em Max Weber, nem em Eric Weil, mas em Hannah Arendt, parece-me muito importante. Foucault e outros tiveram a tendência de submeter um pelo outro, poder e domínio: todo o domínio seria assim violência. É preciso repartir de outra forma estes conceitos. Estou em dúvida para com Hannah Arendt quando ela faz nascer o poder do viver em conjunto. Mas este viver em conjunto, estando marcado por uma grande fragilidade, deixa-se estruturar por uma relação de domínio que o esconde, máscara e em caso de necessidade o perverte. Voltar a encontrar as raízes do viver em conjunto que constitui o poder, é colocar em termos novos o problema da autoridade. Não é o domínio que funda o poder, mas o inverso. Trata-se de encontrar a camada escondida, de qualquer forma sempre esquecida, do poder que não recuperamos senão através de uma mitização de acontecimentos fundadores, a Revolução Francesa por exemplo que desde logo constitui uma autoridade. Com efeito, podemos apenas simbolizar o viver em conjunto, na medida em que ele não pode ser objeto de um conhecimento imediato; ele não se conhece a si próprio, apenas se sente nos momentos de angústia – aquando de uma calamidade natural ou de uma guerra; reconhecemo-nos então existir em conjunto ao nível do vivido. A palavra “viver” é aqui muito importante: como o viver só é conhecido através das mediações da linguagem, são estas que recolhem os acontecimentos fundadores que constituem autoridade numa dada comunidade. Essa dialética fina entre poder e autoridade parece-me da maior importância: creio que pensar democraticamente seria isto: compreender que o domínio saiu do poder e não o inverso (RICOEUR, 1988, p. 2-3).

Ricoeur enfatiza logo a princípio que “o poder de viver em conjunto” pensado por Arendt é antes de mais nada frágil, isso porque, está sob o comando de quem não se mostra a menos que, uma razão motive-lhe a exercer o poder da força que tem. Neste momento, o viver junto cai por terra. Poderíamos dizer, então, que o viver em comum mantém o domínio? Isto, quando Ricoeur nos coloca que “o poder existe quando os homens agem juntos e desaparece a partir do momento em que eles se dispersam” (RICOEUR, 1995, p. 18). Em vista disso, a “violência é a exploração dessa fragilidade por um projeto instrumental de curto prazo” (RICOEUR, 1995, p.18). Complementando, “se o político é o domínio em que se juntam o duradouro e o frágil, deve-se encontrar no político o próprio princípio de sua fragilidade e, portanto, sua corrupção” (RICOEUR, 1995, p. 18). Estaria ele dizendo que o poder existe quando todos estão de acordo, mas desaparece quando não concordam mais? E para mantê-lo entra em cena quem tem a autoridade legítima da mediação? Esclareceremos melhor essas questões no tópico seguinte.

Neste momento da discussão, a pretensão é ir introduzindo sobre essas fragilidades apontadas por Ricoeur no exercício do agir, o que vai constituir pouco a pouco o discurso político. Em síntese do que já foi explanado brevemente sobre a fragilidade da ação política, o discurso político em Ricoeur, de acordo com o político Bernard P. Dauenhauer, apresenta muitas fragilidades, entre elas, as mais importantes:

Para ver a profundidade e a extensão da fragilidade da política, é bom focar em seu discurso. Em primeiro lugar, o discurso político é frágil porque inevitavelmente contém elementos ideológicos e utópicos, que sempre ameaçam tornar o discurso patológico em vez de salubre. Isso é particularmente notável no discurso político que procura justificar alguma forma particular de autoridade política. Em segundo lugar, o discurso político é frágil porque não pode chegar a conclusões incontestáveis sobre valores, práticas ou objetivos políticos. Todo discurso político é inerentemente retórico e, portanto, é expressivo de opiniões e probabilidades, em vez de conhecimento definitivo ou verdades. Terceiro, o discurso político é frágil porque, embora deva abordar a questão do direito e sua força vinculante na consciência, não pode resolvê-lo definitivamente. Só pode levar a uma sabedoria prática que nunca atinge a certeza (DAUERNHAUER, 1999, p. 212-213).²¹

²¹To see the depth and extent of the fragility of politics, one does well to focus on its discourse. First, political discourse is fragile because it unavoidably contains both ideological and utopian elements, which always threaten to make the discourse pathologique plutôt que salubre. Cela est particulièrement frappant dans le discours politique qui cherche à justifier some particular form of political authority. Second, political discourse is fragile because it cannot reach incontestable conclusions concerning political values, practices, or objectives. All political discourse is inherently rhetorical and therefore is expressive of opinions and likelihoods rather than definitive knowledge or truths. Third, political discourse is fragile because, though it must address the issue of law and its binding force on conscience, it cannot definitively resolve it. It can only lead to a practical wisdom that never attains certitude (DAUERNHAUER, 1999, p. 212-213).

Ricoeur em *O justo 2* (2008) apresenta em seu texto sobre *Autonomia e Vulnerabilidade* que “as fragilidades da ordem do agir estão diretamente afetadas por uma pedagogia da responsabilidade” (RICOEUR, 2008, p. 84). Isto porque, a responsabilidade está nas mãos de quem age. Porém, “há uma distribuição desigual da potência de agir, mais particularmente sob aqueles que as resultantes das hierarquias de comando e de autoridade” (RICOEUR, 2008, p. 84). Sobre aqueles que estão em situação inferior, para o filósofo “a intimidação, a manipulação e a instrumentalização corrompem as relações de serviços entre seres humanos” (RICOEUR, 2008, p. 84). Reconhecer a fragilidade está claro que só é possível primeiro no aspecto do agir. No entanto, anda de mãos dadas com a capacidade de tentar sobrepor tal fragilidade com a uma sabedoria prática mesmo quando não atingimos uma certeza no caso do discurso, é o que nos confirma Dauernhauer (1999), logo acima. Portanto, a ligação entre o discurso político e discurso ético tem como fio condutor o agir humano e nesse agir se revela a fragilidades e a capacidades do ser político. O ideal de Ricoeur é que se viva uns com e para os outro em instituições justas, onde cada cidadão tenha consciência de sua responsabilidade no cenário político, e mesmo diante de toda fragilidade o olhar e ação ética de cada indivíduo é fundamental para que possamos construir algo diferente do que temos visto, para isto, é importante não perder de vista o aspecto intencional da ação como pontua Ricoeur:

Da mesma forma que um texto se torna independente do seu autor e produz efeitos autônomos, também a ação de cada um se incorpora nas ações dos outros e produz efeitos que nenhum dos protagonistas quis; entre estes efeitos não desejados encontram-se efeitos perversos. A ação segue assim o seu curso próprio. E vale a pena explorar este campo prático enquanto tal. Há, portanto, uma certa similitude entre a relação da ação com o seu agente e a do texto com o seu autor. Não são as intenções que conduzem o mundo, mas são tais ações com os seus efeitos que escapam ao projeto inicial. Seria preciso então retomar o problema do aspecto intencional da ação e o problema contrário, o dos determinismos (RICOEUR, 1988, p.1).

Diante do exposto, instigamo-nos a saber mais amplamente como se constitui a relação entre aqueles capazes de comandar e aqueles de quem se exige obediência. Tema fundamental dentro das questões encontradas dentro do discurso político. A respeito, veremos a seguir.

2.3 “O paradoxo político”

No tópico anterior apresentamos questões consideradas frágeis no aspecto do discurso político, tomaremos como base as mesmas questões e ampliaremos em seu plano do agir político. Antes de mais nada é importante frisar que para Ricoeur o agir político está situado em uma filosofia da ação preocupada com a dimensão do viver em comum. Embora a

elaboração do filósofo tenha sido desenvolvida em outro tempo e outro contexto, o agir humano está em constante mudança e cada vez mais complexo, para o filósofo é importante mostrar às gerações os aspectos duráveis “no sentido forte conceitos como poder, soberania, violência, como traços permanentes da tarefa de estabilização da vida em comum dos seres mortais” (RICOEUR, 1995, p. 17). Mesmo sem aprofundar seus estudos nas questões políticas, Ricoeur se mostrou bastante preocupado com fatos históricos que levaram intelectuais a pensar situações limites provocadas por eventos políticos que suspendiam toda credibilidade em uma vida política possível entre seres humanos. O evento de Budapeste foi um desses acontecimentos que convocam intelectuais a refletir sobre a ação humana. Nas palavras de François Dosse, “a força simbólica da intervenção soviética em Budapeste desestabiliza mesmo aqueles que já não se iludem mais com o que se passa do outro lado da cortina de ferro” (DOSSE, 2017, p. 2030). Diante da questão, o filósofo francês anunciou-se motivado a refletir principalmente a especificidade do político no que tangem o seu aspecto econômico em seu majestoso texto “*O paradoxo político*” publicado na revista *Esprit* em maio de 1957, retomado mais tardiamente em sua obra *História e Verdade* em 1968, sobre o fato ele nos explana:

O evento de Budapeste como todo evento digno desse nome, tem um poderio indefinido de abalo; tocou-nos e comoveu-nos em diversos de nossos níveis: o nível da sensibilidade, ferida pelo inesperado; o nível do cálculo político a meio termo; o nível da reflexão duradoura sobre as estruturas políticas da existência humana. Seria preciso ir e vir sempre de uma à outra dessas potencialidades do acontecimento. Não nos cabe lamentar termos manifestado de início sua potencialidade de choque, sem preocupação de reajuste por demais rápido da tática; por mais que os hábeis, os que nunca se deixam apanhar desprevenido, tivessem dito que ela era esperada, a revolta foi surpresa, porque ela aconteceu: as Chamas de Budapeste... Não se deve ter pressa de reabsorver os acontecimentos, se, se deles quisermos tirar algum ensinamento (RICOEUR, 1968, p.250).

A grandeza do evento em Budapeste por seu aspecto racional e inesperado levanta importantes questões sobre o aspecto do agir político, ação está, que mais tardiamente foi discutida e reconhecida por diversos intelectuais, especialmente, a intervenção feita por Ricoeur em sua análise sobre a postura do sujeito da ação. Para Dosse a reflexão de Ricoeur sobre o paradoxo político “permite Ricoeur recusar a alternativa a qual convida a tradição filosófica que exalta a capacidade racional e libertadora encarnada pelo estado e a corrente contrária que somente ver o poder mentira e manipulação” (DOSSE, 2017, p. 204). Sobre o conceito ele nos esclarece:

Ricoeur constrói o conceito de “paradoxo político” como instrumento heurístico na análise da natureza do poder político. Este se encontra no centro de uma tensão vivida

entre uma dupla dimensão: positiva, libertadora, encarnando a humanidade do homem; e sua dimensão negativa de paixão do poder, de dominação, de sujeição. Ricoeur assume então a reflexão sobre a política no interior da “categoria antropológica geral do paradoxo (DOSSE, 2017, p. 204).

Em outras palavras, o político é ser visto em sua dimensão positiva a que visa o bem do viver junto em comunidade e o negativo o que prevalece o desejo da exploração e o domínio do outro colocando-o em uma posição ambivalente e pensar sob esse aspecto para o filósofo é importante destacar sua autonomia. Desse modo, para Ricoeur a política é uma arte autônoma e paradoxal. No que tange o aspecto econômico, por exemplo, ela, por um lado, “realiza uma relação humana que não se reduz os conflitos de classe, nem a tensões econômico- social. Por outro, gera males específicos do poder político e não são redutíveis a outros como a alienação econômica” (RICOEUR, 1968, p. 252) Diante da postura, segundo o filósofo o político apresenta dois aspectos “o racional específico e o mal específico, tal é a dupla e paradoxal originalidade do político” (RICOEUR, 1968, p. 252). Diante da problemática, para o filósofo, “a tarefa da filosofia política é explicitar essa originalidade e elucidar o paradoxo” (RICOEUR, 1968, p. 253). Para Ricoeur independente do regime econômico a autonomia do político não é abalada, isso porque não se reduz a conflitos econômicos e nem conflitos de classe, ainda pode a exploração econômica pode acabar, mesmo assim o mal político permanece, ou seja, a autonomia do estado não sofre influências e pode usar de meios legítimos o uso da força, motivo pelo qual Ricoeur pensou o paradoxo político amparado em uma racionalidade instrumental e um mal específico. É o que nos confirma Pierre Monteil:

Racionalidade política é o solo sobre o qual cresce a irracionalidade de um mal especificamente político. Por um lado, o “paradoxo político” responde assim às teses marxistas de uma explicação em último recurso da economia quanto à sua pretensão de se valer dela para negar o mal Política. Por outro lado, ele se opõe a uma desqualificação da política em nome da moralidade, por restituindo à política a grandeza de seu objetivo humanizador. A solução prática é contar com a vigilância do cidadão. Guardião Instituído da democracia, está se dedica ora a participar da Cidade e apoiar seus magistrados, ora a resistir ao poder quando ele falha em atingir seu objetivo. A liberdade é o problema central do político: “ou o Estado estabelece a liberdade por sua racionalidade”, ou que “a liberdade limita a paixões pelo poder através da resistência”. Na prática, o cidadão deve, portanto, mostrar-se capaz de confiança tanto quanto de vigilância: crítica implícita ao anarquismo como à lealdade. Seu discernimento manda ora consentir, ora criticar (MONTEIL, 2013, p. 4).²²

²² Rationalité politique c'est le sol sur lequel pousse l'irrationalité d'un mal spécifiquement politique. D'une part, le « paradoxe politique » répond ainsi aux thèses marxistes d'une explication em dernier recours de l'économie quant à sa prétention de l'utiliser pour nier le mal Politique. D'autre part, il s'oppose à une disqualification de la politique au nom de la morale, car restituant à la politique la grandeur de son objectif humanisant. La solution pratique est de s'appuyer sur la surveillance citoyenne. Gardien établi de démocratie, il se consacre tantôt à participer à la Cité et à soutenir ses magistrats, tantôt à résister au pouvoir lorsqu'il n'atteint pas son but. La liberté est le problème central de politique: « soit l'État fonde la liberté par sa rationalité », soit que « la liberté limite les

Por conseguinte, de acordo com o filósofo, a reflexão sobre a autonomia do político primeiro “é reencontrar na teleologia do estado sua maneira irreduzível de contribuir para a humanidade do indivíduo. Sua especificidade é evidenciada por meio dessa teleologia; é a especificidade da intenção do bem político e da felicidade na comunidade” (RICOEUR, 1968, p. 254). Segundo a reflexão, essa autonomia está além da concepção de felicidade, mas “é a especificidade do vínculo político em oposição ao vínculo econômico” (RICOEUR, 1968, p. 254). Em outras palavras Silva Júnior esclarece:

É exatamente nisso que reside a autonomia do político: a procura da realização da meta humana de humanizar o homem elevando-o à condição de cidadão. Esquece-se, frequentemente, que essa é também razão pela qual a ética e política são correlatas. A razão é todo da qual a política parte e para a qual está voltada. E é esse universal da razão que define a natureza específica do político, que define, portanto, sua autonomia e irreduzibilidade diante da esfera econômica (SILVA JÚNIOR, 2015, p. 138).

No exercício prático, para Dauenhauer o paradoxo configura-se segundo a tese de Ricoeur, em um conflito entre a forma e a força; a relação entre governante e governado e a relação de domínio da política com outros domínios da atividade humana, por exemplo, comércio ou religião” (DAUERNHAUER, 1999, p. 212). O primeiro paradoxo, o conflito entre a forma e a força “a constituição dá forma à vontade da comunidade de viver juntos em instituições justas. Mas a constituição, também, contém uma ameaça de força ou violência legalizada que pode ser infligida a membros da comunidade, bem como a estrangeiros” (DAUERNHAUER, 1999, p. 212)²³ Ou seja, a forma está implicada no posicionamento que visa atender o bem-estar e o viver da comunidade regido pelas regras constitucionais aplicadas em cada nação, porém, tem o poder legítimo de recorrer a violência em casos de descumprimento. Esclarecendo melhor o paradoxo, Hugo Abreu elabora:

Um exemplo perfeito para este conflito é a legitimidade das estruturas normativas que fazem parte da fundação de cada País ou Estado Soberano. Na verdade, o que está aqui implicado é o velho conflito entre o próprio formalismo das normas que regem a ação política e o poder do agente. O poder do agente é conferido pelo poder da normatividade, sendo ela legitimada através da sua validade universal, ao serviço de todos os indivíduos. A constituição brotada do formalismo tem na sua estrutura o conflito, na medida em que demonstra a vontade de viver em conjunto de todos os

passions du pouvoir par la résistance ». En pratique, le citoyen doit donc se montrer capable de capilé confiance comme de surveillance: critique implicite de l'anarchisme et de la loyauté. Son discernement dicte tantôt le consentement, tantôt la critique (MONTEIL, 2013, p.4).

²³ Constitution gives form to the community's will to live together in just institutions. But the constitution also contains a threat of legalized force or violence that can be inflicted on members of the community as well as on foreigners (DAUERNHAUER, 1999, p. 212).

membros. Ao mesmo tempo contém o poder de usar a força legitimada sobre todos aqueles que não desejam cumprir (ABREU, 2015, p. 60).

Nas palavras de Dauenhauer “O poder do Estado, então, não é apenas um poder de conviver bem, mas também um poder que dá a morte” (DAUERNHAUER, 1999, p 211).²⁴ Isso porque, como já colocado acima, ele não se reduz a influências como por exemplo a econômica, por mais profunda que seja.

Uma outra modalidade do paradoxo se instala entre o governante e o governado isto, o que comanda e o de quem se exige obediência, um exemplo secular de governante e governado era o que se dava antigamente, ou seja, um governante era um representante divino (Deus) entre os indivíduos, isto lhes, já era suficiente para ter controle dos seus súditos. Nos tempos modernos esse controle é legitimado por leis que tem a função de regular cada lado. No entanto, a história nos mostra uma tentativa de equilíbrio entre governantes e governados, isto é, “tarefa, talvez nunca terminada, de encaixar corretamente... dominação e poder [o poder de viver juntos como concidadãos]” (DAUERNHAUER, 1999, p. 212).²⁵

O terceiro paradoxo é a relação entre o domínio da política com outras formas de domínio como o domínio econômico, religioso, entre outros... A pergunta que nos instiga é saber quem vai sobrepor todos os domínios? A princípio Ricoeur mostra-nos que o Estado não se reduz ao econômico no contexto político analisado por ele em 1956. A querela contemporânea é de que existe uma submissão do poder político ao poder econômico. Portanto, não aprofundaremos a questão nesse trabalho, o que nos importa aqui é mostrar o paradoxo o que podemos concluir então, que as três formas de paradoxo são os constituintes que formam o paradoxo político elaborado por Ricoeur. Neste percurso, podemos perceber em ambas situações, o desembocar das ações na autoridade. Portanto, sobre a autoridade veremos mais amplamente no texto seguinte. Desse modo, como nos afirma Dosse: “a insistência sobre a realidade paradoxal do político é também uma precaução contra a absolutização dessa dimensão para aqueles que pensam que ela pode por si só dar conta de tudo pela sua capacidade de racionalizar, sistematizar e uniformizar” (DOSSE, 2017, p. 206). Portanto, pensar o paradoxo político é uma possibilidade de encontrar onde reside a fragilidade política e nesse aspecto é através do discurso político que administramos melhor a questão em seu aspecto prático, mesmo

²⁴ The power of the State, then, is not only a power for living well together but is also a power that deals death. (DAUERNHAUER, 1999, p. 211).

²⁵ The task, perhaps never finished, of correctly fitting together . . . domination and power [the power to live together as fellow citizens]. (DAUERNHAUER, 1999, p. 212).

que o discurso político seja de natureza frágil para Ricoeur, como já abordamos mais claramente anteriormente.

2.4 O discurso da autoridade

No texto anterior sobre *o paradoxo político* abordamos a respeito da importante elaboração que Ricoeur faz em torno do exercício político, neste mesmo percurso o filósofo coloca em debate as aporias que cercam dessa arena. Voltando-se para a prática, ele analisa abordagens importantes como: autonomia, racionalidade específica, mal específico e o paradoxo destes todos imbricados na configuração do exercício político. O apontar dessas implicações leva o filósofo a problemática da autoridade, questão importante e melhor elaborada por Hannah Arendt. A filósofa se debruça sobre as origens da autoridade fundamentando-a nas histórias gregas e romanas. De acordo com Ricoeur em seu ensaio *Da filosofia ao Político de 1987*, Arendt coloca que ‘a autoridade desapareceu do mundo moderno’ (RICOEUR, 1995, p.19). Isso porque avalia o desaparecimento da autoridade desde os fracassos das fontes tradicionais de autoridade da *polis* grega. No entanto, para Ricoeur, “a *polis* grega não se construiu sobre fundamentos da autoridade que Platão lhe atribuiu, nem sobre modelo romano *ab Urbe condita*. É precisamente a delegação da autoridade a partir do poder que dar o que pensar” (RICOEUR, 1995, p.19). Ponto este encontrado por Arendt, no seu pensamento sobre restauração da cidade onde a autoridade derive do poder do povo, isto é, a autoridade é reconhecida e autorizada pelo povo.

No ano de 2001 Ricoeur publica sua obra *O justo 2* e nesta ele elabora uma ampla reflexão em torno do “justo” com meditações originais sobre o histórico, a autonomia, a vulnerabilidade e autoridade entre outros. Ricoeur desde seus estudos do ocorrido Budapeste introduziu através do paradoxo uma chegada a discussão sobre a autoridade e sua já existente questão de saber “de onde vem a autoridade em última instância?”. Logo em primeira linha do texto *O paradoxo da autoridade* ele declara:

Hesitei entre dar à minha contribuição o título “Enigma ou paradoxo”, ou “Aporia da autoridade”: enigma, porque depois da análise fica alguma coisa opaca na ideia de autoridade; paradoxo e até aporia, porque uma espécie de contradição não resolvida fica ligada à dificuldade ou mesmo à impossibilidade de legitimar, em última instância, a autoridade (RICOEUR, 2008, p. 101).

A dificuldade da questão não é definir o que é autoridade, logo veio-nos a ideia de que a autoridade tem, “quem tem o poder de mandar”, ou seja, é está no lugar de hierarquia em

relação ao outro, isso pode ser conferido até no dicionário como nos frisa Ricoeur. No entanto, a dificuldade segundo Ricoeur está em responder (de onde se origina a autoridade?) Mas quando a pergunta é “de quem se recebe a autoridade?” a resposta é clara:

Em geral, responde designando uma autoridade superior à sua, a saber, um indivíduo ou uma instituição que está acima dele e será chamada, por essa razão, de autoridade, entendendo-se nisso o conjunto dos órgãos de um poder já estabelecido: autoridade legislativa, autoridade administrativa, militar, etc. O termo autoridade designa então uma instituição existente, “positiva”, encarnada em autoridade, a saber, pessoas que exercem o poder em nome da instituição (RICOEUR, 2008, p. 102).

Complementando “a autoridade, segundo a fórmula, introduz no campo da ação uma relação que não é de força, menos ainda de violência, mas de mediação, que, idealmente pensável como delegação, se torna autônomo como uma instância direta” (RICOEUR, 1995, 18). Suponhamos que há uma ideia que autoriza a ação de mandar e obedecer a esta que se sustenta no poder da instância de delegar. Ainda, para o filósofo existe uma mão dupla o direito estabelecido de quem manda e o reconhecimento da autoridade de quem obedece, caso contrário se resumiria em dominação. Nesse caso, entende-se a princípio de que uma ordem dada de quem é legitimado pela instância não se configura domínio, isso porque é reconhecida como autoridade pelo subordinado, portanto devendo ser cumprida, nesse aspecto, para Ricoeur essa postura é o que vai diferenciar a autoridade da violência ou persuasão como nos traz Arendt em seu ensaio *O que é autoridade?* Sobre a questão, a própria autora nos afirma:

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violências, contudo a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como a persuasão através de argumentos (ARENDR, 1979, p. 129).

Desse modo a hierarquia prevalece em ambas as situações, seja pela força ou pela persuasão, complementando, Ricoeur, ainda, nos diz que é o reconhecimento desta que se distingue a violência também a persuasão. Porém o que perturba o termo é o não saber o que autoriza a autoridade. Questão historicamente indagada, principalmente na atualidade onde se instala uma crise em seu aspecto de credibilidade esta; da autoridade, das instituições ou das pessoas como nos frisa Ricoeur (2008, p .104) em *o Justo 2*.

Para Ricoeur uma importante questão levanta-se quando Arendt diz que a autoridade ficou no passado e o que restou foi uma misto de violência e persuasão fraudulenta que a substitui. Neste caso, terá isso ocorrido? Será que nada foi preservado do que se foi? Diante das questões o filósofo percebe uma possibilidade de sucesso em seu diálogo com Gérard Leclerc²⁶, em suas elaborações sobre autoridade. Para Ricoeur, existe dois focos importantes o da autoridade enunciativa e o da autoridade institucional, isso porque, “por um lado, existe o poder simbólicos do enunciador, de um autor, poder de ser persuasivo, de engendrar crença; por outro lado, o poder ligado a instituição, ou seja, o poder legítimo dado a um indivíduo para impor obediência” (RICOEUR, 2008, p. 105). Em síntese se configura, “um discurso fonte de um poder simbólico e a instituição, fonte de legitimidade para aqueles que exercem autoridade em seu âmbito” (RICOEUR, 2008, p. 105). Ricoeur mais uma vez recorre a Arendt para validar a questão levantada por Gérard Leclerc sobre está ele nos elabora:

Recorrendo a Arendt, que vê na autoridade um conceito originalmente político, cuja origem ela situa claramente em Roma (Roma antiga imperial), gostaria de sugerir a ideia de que aquilo que ocorreu não foi substituição de uma autoridade que teria sido maciçamente enunciativa por uma outra que seria apenas institucional, com um risco de uma deslegitimação integral, mas sim a substituição de uma configuração histórica determinada do par enunciativo institucional por uma outra configuração do mesmo par. Que na autoridade desaparecida houvesse prevalência da autoridade enunciativa é o que continua verdadeiro na tese de Gérard Leclerc. Mas que alguma vez tivesse havido autoridade enunciativa pura sem autoridade institucional, e que hoje não haja autoridade puramente institucional, sem aporte e suporte simbólico de ordem enunciativa, é coisa que gostaria de sugerir (RICOEUR, 2008, p. 106).

Diante do exposto, para Ricoeur um ponto colocado por Gérard Leclerc que caracteriza bem a discussão é o lugar que a cristandade medieval ocupou por muito tempo um lugar dominante de autoridade enunciativa. Porém, uma crise a coloca, em uma descredibilização do ideal-tipo pela deslegitimação da instância levando a perda da credibilidade do ideal-tipo da cristandade. Ainda neste aspecto é reconhecida uma autoridade enunciativa fundamentada na autoridade das escrituras. Porém, de acordo com Ricoeur a autoridade das escrituras está ligada a autoridade institucional da igreja que por muito tempo era incontestável sua autoridade, onde influenciava e controlava tradições, enunciados e produções intelectuais, uma reflexão que segundo o filósofo caracteriza uma autoridade enunciativa ligada a uma autoridade institucional denominando ambas de ideal-tipo da cristandade. O que de fato chama atenção do filósofo é a

²⁶ Sobre a ideia de autoridade Ricoeur coloca: para Gérard Leclerc, *Histoire de L'autorité*. Ele também começa com a frase: ‘A autoridade já não é o que era; sendo antigamente princípio de legitimação dos discursos, hoje significa o modo de existência dos poderes legítimos’ (RICOEUR, 2008, p. 105).

questão evidente de tanto a autoridade enunciava como a autoridade institucional parecem fazer parte da mesma base e o mais importante que isso, é a hipótese da autoridade institucional da igreja fazer parte de uma política a do império romano, situação essa colocada por Arendt em seu ensaio *O que é autoridade?* Para Dosse, “a autoridade é um dos conceitos chaves de Hannah Arendt, que vê sua realização na Roma antiga e não na Grécia clássica” (DOSSE, 2017, p. 207). No entanto, a questão é não saber qual a origem do poder de comandar.

Ricoeur diz-nos que de acordo com Arendt, “as tentativas gregas de encontrar um conceito de autoridade que impedisse a deterioração da *pólis* se choraram com o fato de que na vida política não houve percepção da autoridade que baseasse uma experiência política imediata’, está vivida pelos romanos” (RICOEUR, 2008, p. 110). Diante da profundidade da questão, o que ocorre, segundo Ricoeur, “é uma denúncia de uma autoridade vista como mito, pertencente a um acontecimento fundador, com anterioridade, exterioridade, superioridade constituída de paradoxo” (RICOEUR, 2008, p. 110). Desse modo, o ideal-tipo de cristandade mostra que a autoridade religiosa e política do passado teve como influência maior uma fonte romana. Outro ponto importante diz respeito a querela com seu adversário maior o Iluminismo uma espécie de anti-Blíbia, que pregava por um lado, a posição dos filósofos da *Encyclopédie*²⁷ em combate a autoridade do discurso, por outro que os que os pensadores da Revolução Francesa combatessem a autoridade institucional no plano político. Diante da configuração surge nesse ponto a ideia de uma dupla raiz da autoridade institucional em consequência da dualidade do poder monárquico e o poder eclesiástico. Diante do exposto nas palavras de Ricoeur “a autoridade pode e deve deslocar-se, mas continua inexpugnável como ele fundiário” (RICOEUR, 2008, p. 114).

Portanto, para Ricoeur o debate referente a autoridade “deveria ocorrer no palco, o da censura, o da liberdade de pensamento, imprensa e expressão, posição feita pela Europa que se engajou na batalha da publicidade, da autoridade propriamente institucional, ou seja, a autoridade do Estado” (RICOEUR, 2008, p. 115). Desse modo, a revolução Francesa de acordo com Ricoeur, deixou uma herança a vontade do povo soberano, o que para Arendt é a vontade do povo sem a autoridade dos antigos, ou ainda é a autoridade saindo do poder, é a liberdade que dá lei a si mesma” (RICOEUR, 2008, p. 115). Dessa forma, compreende-se as dificuldades teóricas e práticas obscurecem a questão de saber o que legitima a autoridade. Sobre a questão Ricoeur nos comenta:

²⁷ Encyclopédie de Diderot e D’Alembert, fonte atribuída a autoridade enunciativa.

Legitimar o princípio é uma coisa, inscrever essa legitimidade nos fatos é outra. O paradoxo da autoridade ressurgue nos termos formulados por autores romanos, distinguindo a *auctoritas* dos Antigos da simples potência do povo, como se a vetustez do poder constituísse, por si só fator de legitimidade (RICOEUR, 2008, p. 25).

Mesmo diante de todas as dificuldades de encontrar uma resposta para questão o filósofo faz importantes considerações sobre a autoridade no que diz respeito ao plano teórico e o histórico os quais ele explana que; no plano teórico o paradigma contratualista da autoridade continua pouco compreendido o reconhecimento vinculado a espécie de superioridade proposta pela ideia de grandeza. E ainda, as dificuldades históricas da autoridade culmina-se numa questão de força simbólica. Isto é, a falta de reconhecimento e de credibilidade é o que culmina sua ilegitimidade, tendo em vista todo seu contexto histórico, ainda assim. Portanto, é neste aspecto simbólico que Ricoeur ver na ideologia uma função positiva, contraria a maioria das conotações que ela carrega, é o que veremos mais amplamente a seguir.

2.5 O discurso da ideologia e da utopia

Após as importantes abordagens do paradoxo político e seu desembocar nas discursões historicamente inacabadas sobre a autoridade, Ricoeur nos conduz a dialética da Ideologia e da utopia, em uma proposta diferente do que costuma se ver a respeito da abordagem, esta que aparece mais amplamente seu lado negativo das interações sociais especialmente nas relações políticas. Não é difícil de se ouvir dizendo que um discurso é ideológico ou que é um discurso utópico e por essa razão são vistos com desconfiança e completamente negativos. Já introduzindo a abordagem Ricoeur afirma:

Um exame da ideologia e da utopia revela dois traços que são partilhados pelos dois fenômenos. Primeiramente, ambos são fenômenos ambíguos, iminentemente situados. Cada um deles tem um lado negativo e um lado positivo, um papel construtivo e um papel destruidor, uma dimensão constitutiva e uma dimensão patológica (RICOEUR, 2015, p.15).

O que primeiro entende-se de fato é o papel negativo que a ideologia e a utopia ocupam na sociedade, tendo em vista, sua crescente demanda de patologias, de distorções e dissimulações em seu âmbito prático, mostrando-se mais evidente no espaço político. Mesmo diante da grande demanda negativa, para Ricoeur de acordo com Dauenhauer é improvável eliminar o lado negativo do discurso utópico e ideológico da prática política, mas que “é possível uma sabedoria prática capaz de garantir seu lado benigno e não maligno e essa

sabedoria prática só pode ser alcançada por meio de uma dialética interminável entre crítica e convicção” (DAUERNHAUER, 1999, p. 213).²⁸ Para Ricoeur é possível que a ideologia e a utopia possam clarear as indagações da imaginação como as que são levantadas pela filosofia, isso porque a polaridade das duas dialéticas para o filósofo “no seio de cada uma dessas noções pode ser posta na conta de traços estruturais daquilo que o mesmo denomina de “imaginário social” onde ambas recobrem as principais tensões” (RICOEUR, 2015, p. 16).

À primeira vista a concepção dominante de ideologia é consequente as definições marxistas. De acordo com Ricoeur, em sua obra *Do texto a ação* (1989) uma primeira entrada do termo foi por meio de “uma metáfora da inversão da imagem numa câmera escura, ponto de partida da fotografia, ou seja, uma significativa imagem invertida da realidade” (RICOEUR, 1989, p.375). Foi a partir da ideia de Fierbach de que na religião predicados próprios dos seres humanos eram projetados num sujeito divino imaginário e como uma troca os predicados divinos do sujeito, se tornavam os predicados humanos de um sujeito divino, contemplando assim, a ideia de Marx da imagem invertida da câmera escura. Desse modo, Marx interpretava uma realidade para toda ideologia na realidade da vida prática (práxis). Em outras palavras Dauenhauer elabora:

Para o primeiro Marx, na leitura de Ricoeur, há uma oposição fundamental entre a realidade, entendida como a maneira pela qual as pessoas lutam para ganhar a vida, e a ideologia. A ideologia distorce as condições e os efeitos dessa luta. ‘A alegação contra a ideologia deriva, portanto, de uma espécie de realismo da vida, um realismo da vida prática para o qual a práxis é o conceito alternativo à ideologia.’ O que há de errado com a ideologia, então, é que ela aliena as pessoas umas das outras e de uma justa valorização de seu trabalho e de suas reais condições de vida (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).²⁹

Segundo Ricoeur, a primeira concepção de ideologia com a metáfora da inversão, isto é, a imagem invertida da realidade. Para Marx esta inversão se aplicava a todas as inversões ideológicas. Para Ricoeur, esta inversão deixa uma grave lacuna da explicação, isso porque para o primeiro Marx a realidade é contrária a ideologia. A ideologia é contrária a práxis como por

²⁸ It is the task of practical wisdom to ensure that their presence is benign rather than malign. This practical wisdom can be achieved only by way of an interminable dialectic between criticism and conviction (DAUERNHAUER, 1999, p. 213).

²⁹ For the earlier Marx, on Ricoeur's reading, there is a fundamental opposition between reality, understood as the way in which people struggle to earn their living, and ideology. Ideology represents in a distorted way the conditions and effects of this struggle. "The claim against ideology therefore comes from a kind of realism of life, a realism of practical life for which praxis is the alternate concept to ideology." Hence, what is wrong with ideology is that it alienates people from one another and from a proper appreciation of their labor and the actual conditions of life (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).

exemplo primeiro as pessoas agem e depois imaginam, e para Marx são pensamentos que não podem ser experienciados na práxis, isto porque distorcem e trabalham as realidades da vida prática. Comentando o pensamento de Marx o próprio Ricoeur nos esclarece:

Se se admite que a vida real - a práxis – precede, de direito e de facto, a consciência e as suas representações, não se compreende como é que a vida real pode produzir uma imagem de si mesma e, e ainda por cima uma imagem invertida. Só se pode compreender isso se se distinguir, na própria estrutura da acção, uma mediação simbólica que pode ser pervertida. Por outras palavras, se a ação ainda não está penetrada de imaginário, não se vê como é que uma imagem falsa poderia nascer da realidade (RICOEUR, 1989, p.376).

De acordo com Paul Ricoeur em sua obra *Ideologia e Utopia* (2015), o conceito de ideologia era oposta a práxis e não a ciência. Porém, uma mudança no conceito aconteceu após o *Capital* e escritos de Marx e sua elevação a uma modalidade científica, tornando-a uma ideologia oposta à ciência e está como parte de conhecimento, desse modo, tornando-a uma modalidade identificada em todo corpo pré-científico e toda abordagem social. Isto é, “o conceito de ideologia abrange progressivamente o idealismo alemão, a sociologia pré-científica, a psicologia objetivista e a sociologia nas formas positivistas, e todas as reivindicações e reclamações humanistas do marxismo emocional” (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).³⁰ Diante o exposto, Ricoeur não tem por ideia negar o conceito de Marx de ideologia, mas usar seu lado menos negativo do conceito como maneira de compreender a realidade que se apresenta, confirmando tal ideia o próprio filósofo nos apresenta:

Devemos integrar o conceito de ideologia como uma distorção num quadro que reconhece a estrutura simbólica da vida social. Se não for concedido que a vida tem uma estrutura simbólica, não haverá nenhum meio de compreender como vivemos, fazemos coisas e projetamos essas atividades em ideias, nenhum meio de compreender como a realidade pode torna-se uma ideia ou como a vida real pode produzir ilusões; todas serão apenas eventos místicos e incompreensíveis. Tal estrutura simbólica pode ser pervertida precisamente por interesse de classe, etc. como Marx mostrou, mas, se não houvesse uma função simbólica sendo elaborada já na ação mais primitiva, eu não poderia compreender, de minha parte, como a realidade poderia produzir sombras desse tipo. É por isso que eu busco uma função da ideologia mais radical que a de distorções ou de dissimulação (RICOEUR, 2015, p. 23).

No entanto alcançar esse lugar mais radical da ideologia para Ricoeur é necessário refletir o próprio conceito como uma fonte de um paradoxo reflexivo, capaz de ir além da ideia

³⁰ The concept of ideology progressively covers German idealism, prescientific sociology, objectivist psychology and sociology in the positivistic forms, and then all the humanistic claims and complaints of "emotional" Marxism.

de distorções, isto para que, não fosse interpretada como ideologia qualquer coisa da realidade. Como o exposto por Mannheim em seus estudos sobre Marx.³¹ De acordo com Dauenhauer:

Para evitar o paradoxo e assim tornar possível resgatar algo de valor da crítica marxista, Ricoeur primeiro toma a visão marxista posterior como tendo suas raízes na visão anterior e então reconsidera a suposta oposição que Marx postulou entre ideologia e práxis. O objetivo de Ricoeur é estabelecer que a ideologia não consiste exclusiva ou mesmo primordialmente em uma dissimulação ou distorção da práxis. Em vez disso, o conceito de ideologia pertence a uma estrutura mais ampla que reconhece a estrutura fundamentalmente simbólica da existência humana. (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).³²

Foi com Geertz³³, que Ricoeur “define uma ideologia como um conjunto de estruturas simbólicas que constituem uma comunidade identificável” (DAUERNHAUER, 1999, p. 215). Identificação essa não apontada pelos estudos marxistas, isto, ‘não deram conta do processo autônomo da formulação simbólica’ (RICOEUR, 2015, p. 26). De acordo com o filósofo francês, Geertz pontua bem sobre a posição dos sociólogos marxistas e não marxistas, isto porque preocuparam-se muito em decifrar a ideologia em sua origem e suas distorções, porém, não se preocuparam com a função, isto é, de como essas doenças sociais realmente funcionam, o que nesse caso, é o ponto principal para Ricoeur. Então para Ricoeur tentar entender as doenças sociais é possível por meio das decifrações estilísticas da ação simbólica posição essa assumida nos estudos de Geertz, como apreciar na retórica – metáfora, analogias, ironias, ambiguidades, jogos de palavras, paradoxo, hipérbole... ações estas elaboradas tanto na sociedade como na literatura. De acordo com Ricoeur é necessária uma atenção ao discurso dessas construções culturais simbólicas para que se desligue das descrições pejorativas da ideologia e suas distorções. Portanto, “precisamos articular nossa experiência social da mesma maneira que devemos articular nossa experiência perceptiva” (RICOEUR, 2015, p. 27). Neste aspecto, a “percepção” é em primeira instância uma ação fundamental para compreender como

³¹ Mannheim, aprofundar estudos sobre o conceito marxista de ideologia e observar o paradoxo da teoria marxista. De acordo com Ricoeur ele começou com o conceito marxista de ideologia e disse então a si mesmo que estaria fazendo ideologia, a ideologia dos intelectuais ou da classe liberal. Diante da postura, o próprio conceito marxista de ideologia fornece o paradoxo da reflexividade do conceito (RICOEUR, 2015, p. 24).

³² To ward off paradox and thus make it possible to salvage something of value from the Marxist critique, Ricoeur first takes the later Marxian view to have its roots in the earlier view and then reconsiders the purported opposition that Marx posited between ideology and praxis. Ricoeur's aim is to establish that ideology does not consist exclusively or even primarily in a dissimulation or distortion of praxis. Rather, the concept of ideology belongs within a broader framework that recognizes the fundamentally symbolic structure of human existence (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).

³³ Para Geertz os sociólogos marxistas e não marxistas focaram apenas nas concepções de ideologia, ou seja, causas e origens, mas evitam interrogar como a ideologia opera (RICOEUR, 2015, p. 26).

a ideologia é constituída nas práticas sociais. Diante do exposto Ricoeur em sua obra *Do texto a ação* (1989) nos elabora:

Aprendemos, principalmente pela experiência do fenômeno totalitário, que o fenômeno de dominação, sobretudo quando é erigido em terror, é um fenômeno mais vasto e mais terrível que o das classes e da luta das classes. Toda dominação pretende justifica-se e fá-lo recorrendo a noções capazes de passarem por universais, quer dizer, válidas para todos nós. Ora, existe uma função da linguagem que responde a essa exigência; é a retórica, fornecedora de ideias pseudo-universais. A ligação entre dominação e retórica é, desde há muito, reconhecida, Platão foi sem dúvida, o primeiro a sublinhar que não há tirania sem o contributo de um sofista (RICOEUR, 1989, p. 377).

Entende-se nesse ponto que uma ideologia serve como veículo interpretativo de práticas abusivas de poder, isto porque, nela compreendemos os traços persuasivos que visa o domínio. Este que identificamos segundo Ricoeur pelo uso constante de figuras e tropos, imbricadas com discurso e ação. Segundo o filósofo, um exemplo “de quando essa retórica se torna uma ideologia, é quando ela posta ao serviço do processo de legitimação da autoridade” (RICOEUR, 1989, p. 377). De acordo com Ricoeur, para Marx Weber a diferenciação de um governante e um governado requer uma retórica de persuasão, uma vez que todo governante visa a autorização e a submissão dos governados. Isso porque, para um governante o consentimento da sociedade é importante para que seus projetos sejam vistos como justos e necessários. Em outras palavras, nesse ponto da abordagem, “o objetivo da ideologia é preencher a lacuna de credibilidade que sempre existe devido ao inevitável excesso de reivindicações de autoridade sobre as evidências disponíveis para convencer os cidadãos que essas reivindicações merecem sua aceitação” (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).³⁴ Ao mesmo passo que, enxergamos na aceitação desses cidadãos uma crença na ideia e sua concretude na legitimidade. Desse modo, Ricoeur, em outras palavras esclarece:

A ideologia tem aqui um papel dos mais significativos. Enquanto é possível considerá-la como difusa se ela for vista como simplesmente integradora, o seu lugar na vida social é marcado por uma concentração especial. Esse lugar privilegiado de um pensamento ideológico se produz no político: é ali que se colocam as questões de legitimação. O papel da ideologia é tornar possível uma política autônoma, proporcionando os conceitos de autoridade necessários para que ela se torna sensata (RICOEUR, 2015, p.29).

³⁴ Ideology's objective is to fill as best it can the credibility gap that always exists because of the unavoidable excess of the claims made for authority over the evidence available to convince citizens that these claims deserve their acceptance (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).

Desse modo, supomos que a relação entre ideologia e autoridade vai está na permissão, isto é, na legitimação. Para Ricoeur, é nesse ponto da abordagem que se instala o terceiro nível de profundidade da questão sobre a ideologia. Neste caso, para Ricoeur a ideologia tem uma função integradora, um exemplo dessa integração está em cerimônias comemorativas de acontecimentos importantes que contribuíram para constituição da própria identidade de uma comunidade, isto é, um símbolo da memória social. Na perspectiva de Ricoeur esse lembrar mantém vivo a ligação com o acontecimento fundador. Diante da elaboração, para o filósofo, o papel da ideologia aqui “é difundir a convicção de que estes acontecimentos fundadores são constitutivo da memória social e, através dela, da própria identidade da comunidade” (RICOEUR, 1989, p. 379). No entanto, seu aspecto de preservação, estabilidade e durabilidade do curso da ação pública tem seu lado positivo e seu lado negativo de acordo com Ricoeur, isto porque, por um lado, conserva a ordem e o curso das atividades humanas, por outro, tem uma forte tendência de manipular e esconder a realidade humana. O que nos frisa o filósofo é que “está degeneração da ideologia não deveria fazer-nos perder de vista o papel essencialmente positivo, construtivo e benéfico da ideologia, tomada no seu sentido fundamental” (RICOEUR, 1989, p. 380).

Partindo desse pressuposto, uma importante posição nos compete a interpretação da vida real, especialmente, na função de legitimação e de integração, desse modo, “em suas três formas a ideologia reforça, reduplica, preserva e, neste sentido, conserva o grupo social tal como é. Porém, aqui compete à utopia projetar a imaginação para fora do real, ou seja, para um algures que é também um nenhures” (RICOEUR, 1989, p. 381). Desse modo, note-se entre ambas um aspecto de complementaridade. Sobre a questão Dauenhauer nos elabora:

A função distintiva da utopia é chamar a atenção para a lacuna de credibilidade que a ideologia preenche sem poder fechar. Assim, o imaginário cultural não só promove a integração e estabilização das comunidades, mas também instiga uma crítica a elas. Por meio de sua função utópica, a imaginação cultural nos incita a reexaminar criticamente a natureza e o caráter de nossa vida social e política, juntamente com o suporte ideológico que a sustenta. De fato, não há possibilidade de ideologia, com seu objetivo integrador e conservador, sem a possibilidade correlata de um desafio utópico a ela. Tanto a ideologia quanto a utopia são funções inelimináveis de uma mesma imaginação (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).³⁵

³⁵ Utopia's distinctive function is to draw attention to the credibility gap that ideology bridges without being able to close. Thus, the cultural imagination not only promotes the integration and stabilization of communities but also instigates a critique of them. Through its utopian function, the cultural imagination prods us to critically reexamine the nature and character of our social and political life along with the ideological support that underpins it. Indeed, there is no possibility of ideology, with its integrative and conservative aim, without the correlative possibility of a utopian challenge to it. Both ideology and utopia are ineliminable functions of one and the same imagination. (DAUERNHAUER, 1999, p. 214).

Utopia de acordo com Ricoeur (1989, p. 382) apresenta três níveis de significações. Em primeira instância ela se apresenta como um exercício da imaginação que expõe desejos barrados pela ordem, é um pensar diferente do que se permite no exercício prático em sociedade como por exemplo práticas da vida familiar, econômica, política e religiosa. Desse modo, em todas as modalidades as utopias circulam em grande variedade no caso familiar percorre desde seus conservadorismos a sua promiscuidade das orgias. No campo econômico está desde a abstenção a ostentação do consumo, na vida política está do lado da ordem e da desordem e ainda se encontra no exercício religioso oscila entre o ateísmo e o celebrar. Portanto, as demandas utópicas visam sempre uma alternativa para realidade que se impõem, ou seja, um pretender suspenso da imaginação, um lugar desejado diferente daquele que existe. Um outro nível da utopia de acordo com Ricoeur instala-se no próprio exercício poder. Karl Mannheim já dizia que “a utopia é um desvio entre o imaginário e o real e que representava ameaça à estabilidade e permanência do real” (RICOEUR, 1989, p. 383). Ou seja, é uma posição que não pode ser refletida no real ou melhor, não pode ser validada porque a realidade apresenta-se de outra forma, o que fica claro e evidente na prática política o que é possível e o que não é. Em seu terceiro nível, Ricoeur afirma-nos que “a patologia da utopia se revela diferente da patologia da ideologia, isso porque enquanto a patologia da ideologia consistia em sua afinidade com a ilusão, mentira... a patologia da utopia consiste numa loucura inversa” (RICOEUR, 1989, p. 383). Isto é, a ideologia atua na vida real e a utopia desconsidera o real e visa o irreal, onde muitos se refugiam e se fecham para realidade.

Na perspectiva de Paul Ricoeur, as duas abordagens mostram uma reflexão de um imaginário social este que visamos de forma individual e coletiva, de uma realidade cheia de lacunas em que se preenche com o real e com a ficção, isto é, a ideologia e a utopia segundo Ricoeur, “são figuras da imaginação reprodutora e da imaginação produtora” (RICOEUR, 1989, p. 383)³⁶. Isto são imaginações que produzem uma consciência nostálgica de uma realidade de um outro lugar. No entanto, para Ricoeur ainda é importante frisar que, “nunca se pode perder de vista que a utopia e a ideologia permanecem conceitos polêmicos difíceis de utilizar de forma puramente descritiva”. (RICOEUR, 1989, p. 383). Isso porque, ambos representam uma ordem das coisas e ao mesmo tempo representa uma ameaça e irreductível.

³⁶ Tudo passa como se o imaginário social só pudesse exercer a sua função de reduplicação do real pelo canal da ideologia. Mas não é tudo. Tudo se passa como se não pudéssemos atingir o imaginário social se não através das suas formas patológicas que são figuras inversas uma da outra, daquilo a que Gyorgy Lukács chamava, numa linha Marxista, a falsa consciência (RICOEUR, 1989, p. 384).

De acordo com David Pellauer em sua obra *Compreender Ricoeur Ricoeur* (2009) afirma que Ricoeur por ter uma teoria da linguagem nos dá condições de identificar em sua obra inúmeros discursos e identificar em cada um deles suas características específicas como, por exemplo, o discurso religioso e o discurso político. Nesta perspectiva, no primeiro capítulo deste trabalho mostramos como o processo de interação comunicativa acontece pela via da linguagem, neste processo de interação o discurso é um conector fundamental para o conhecimento das culturas, vivências, também conflitos. Desse modo, Ricoeur vê na ação política uma atividade fundamental para a manifestação de um sujeito capaz de narrar e imputar-se. No entanto, para o filósofo é onde também reside a fragilidades desse sujeito que a experiência histórica nos mostra. Dito isto, é a partir desse cenário histórico que o filósofo constitui seu discurso político. Para Ricoeur a linguagem política é frágil por ser retórica, por estar aberta em muitos casos ao mau-uso, nunca atingir uma objetividade e apresenta-se sempre aberta a mudanças em consequência de suas inúmeras aporias. Como é o caso da autoridade e sua questão nunca respondida, sobre sua origem, questão também retomada por Ricoeur em seus textos sobre ideologia e Utopia.

De acordo com Pellauer, (2009, p.121) Ricoeur vê na ideologia um lado positivo, porque preenche o vazio da autoridade, isto é, ela tem por função dar legitimação para um sistema de autoridade. Para melhor compreender esse processo Ricoeur, em sua obra *Ideologia e utopia* (2015), se sustenta em Max Weber para entender o processo de dominação. Para isso, fez-se necessário definir o conceito de ideologia, isto é, a função da ideologia é dá legitimação para dominação, que visa a preservação e permanência da sua condição de autoridade. Porém, na tentativa de consolidação, está inclinada a ocultar e a distorcer. Haja vista, é no imaginário social que se levanta sua tendência contrária, ou seja, a utopia tem por função, de acordo com o filósofo, chamar a atenção para credibilidade da ideologia, e esse imaginário irá instigar uma crítica e examinar as atividades sociais. “A utopia está ligada a autoridade dialeticamente por imaginar uma sociedade melhor quando a ideologia vai além dessa função legitimadora e reivindica o poder para o qual não dispõe de base” (PELLAUER, 2009, p. 121). Portanto, a ideologia e a utopia apresentam, segundo Ricoeur, uma possibilidade de uma interpretação nova fundamentada em uma sabedoria prática sem perder de vista seus elementos polêmicos.

No entanto, é através da experiência, da linguagem e do exercício do discurso que adentramos em todas essas problemáticas do convívio social e político trazendo para arena questões como paradoxos, aporias e polêmicas inacabadas. Nas palavras do próprio Ricoeur: “somente a amplitude de nossa visão nos liberta da estreiteza de uma ideologia”. (2015, p, 364).

E ainda, “é a sabedoria pratica que dar voz ao juízo e assim possa perceber o que pode ser feito em situação,” é o que nos pontua o filosofo francês. (2015, p, 364). Complementando, é no exercício consciente e responsável do discurso que as problemáticas são descortinadas e levadas ao debate. Portanto, compreendemos que as questões levantadas produzem na dialética do discurso político e do convívio, um debate onde em sua maioria desemboca no conflito e na violência.

3 CAPÍTULO III – VIOLÊNCIA: UM PERCURSO DA LINGUAGEM AO DISCURSO POLITICO NA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

Realizamos em nosso primeiro capítulo uma exposição de como Ricoeur em seus estudos apresenta a linguagem em seus processos de interações, isto porque a linguagem é mediação necessária para adentramos as coisas do mundo e neste aspecto não podemos perder de vista que ela dá condições do ser humano de se realizar como sujeitos que fazem parte de um corpo social. Essa localização e compreensão de como os processos linguísticos da linguagem e linguísticos do discurso acontecem é para que nos situemos quantos sujeitos detentores da ação comunicativa e possamos perceber nossa fulcral e importante participação nos enredos que emergem os rumos das significações e dos acontecimentos. Entre tais posturas, as situações de conflitos que partem antes de mais nada, da postura comunicativa desembocando na própria violência.

Quando tratamos de uma linguística da linguagem no primeiro capítulo deste trabalho, logo percebemos que em seu primeiro esquema ela é apenas um sistema de código fechados em si mesmo sem nenhum valor. No entanto, quando usado na frase ou na produção da fala assume seu valor, como nos diz o próprio Ricoeur “os signos tornam-se palavras carregadas de expressão e de designação quando ocorrem na frase, quando são usados e assumem um valor de uso.” (RICOEUR, 1995, p. 62). Dessa forma irá aparecer o sentido do que foi dito nas significações das palavras introduzidas no ato do discurso.

No campo do discurso em nosso segundo capítulo, compreendemos que o discurso é um acontecimento entre agentes presentes que comunicam suas mensagens, mensagens que em muitos casos tomam rumos indesejáveis. É neste aspecto do indesejável que trouxemos para este trabalho a problemática da violência. É neste clímax do texto que queremos demonstrar que, “a violência fala” na instancia do discurso, através da palavra imprimida no corpo de uma frase, no evento da fala e em especial nas ações discursivas e vivencias do próprio espaço público, o espaço de inúmeras ideias e ideologias, isto é, o lugar da pluralidade e também dos conflitos. É no espaço público que a violência se mostra mais presente. A exemplo disso, podemos ver essa materialização no evento de Budapeste, fato estudado e muito bem argumentado pelo filosofo em estudo.

Agora, para ampliar o entendimento das duas grandes áreas desse estudo é importante mirar nos caminhos que levam ao cruzamento de ambas, levando em consideração que só o sujeito racional pode nomear, dar significado e sentido para todas as coisas do mundo. Dessa

maneira, no tópico seguinte veremos como Paul Ricoeur argumenta as posições entre violência e linguagem.

3.1 Violência e Linguagem em limite

Apresentamos desde o início as principais elaborações de Ricoeur sobre os processos linguísticos de sua filosofia, iniciando a partir de sua pequena estrutura a concretude da mensagem na instancia do discurso. Isto com o intuito de melhor entender a responsabilidade de um sujeito que pratica e sofre a ação, isto é, esse sujeito que é agente e também paciente em suas experiências singulares e plurais da *vida ativa*, especialmente, as ações que levam a problemática da violência, o tema mais caro dessa dissertação. Ricoeur dedicou boa parte de seus escritos a uma hermenêutica capaz de desvelar mais refinadamente a antropologia de um ser humano que na visão do filósofo é paradoxal porque está entre a falibilidades e a capacidades. Desse modo, está entre as duas posturas - que a meu ver são posturas limites e natural da própria condição humana - nos chama atenção para uma constante e incansável vigilância da *práxis*. Nos instiga aqui perguntar: qual o limite entre linguagem e violência?

Em primeira instancia é antes de tudo por intermédio da linguagem que a pratica da violência acontece e neste aspecto, Ricoeur argumenta que violência e linguagem estão presentes em todo percurso histórico da existência humana. Ambas em seu confronto, “cobrem a totalidade dos problemas que podemos nos pôr com relação ao homem” (RICOEUR, 1995, p. 59).

Quando o filósofo argumenta o problema da violência, nos coloca que é prematuro reduzir a violência somente em duas formas, está que se resume no assassinato ou “morte”; e está que está na natureza e o indivíduo não a domina como: o fogo, o furacão, a dor ou a violência de uma epidemia. O que de fato o filósofo chama atenção é para o que está entre o assassinato e o furacão, isto é, o próprio indivíduo. Segundo Ricoeur, o indivíduo é peça chave, o império, talvez segundo ele “a própria violência” uma condição existente que por um lado é desejo, medo, e por outro, a tentativa de sobrepor-se sobre o outro em ações que levam a anulação do outro. Nesta perspectiva da ação, de acordo com Ricoeur, “o que vai dá unidade ao problema do império da violência, é que ela tem a linguagem como limite” (RICOEUR, 1995, p. 60). Isto porque é o indivíduo que vai dá significado e sentido para a violência por intermédio da linguagem. Por essa razão ambas caminham juntas e enxergam seu sentido no seu outro, mesmo em seu confronto, quando a linguagem é um mecanismo utilizado para redução da violência e quando o indivíduo usa-se da sensatez e opta pela anulação da mesma.

Para Ricoeur o confronto vai está entre o discurso coerente e a violência. Para o filósofo francês a imposição e a tentativa de deter tal discurso já seria violento levando em conta que ninguém detém esse discurso coerente porque cada um vai tentar impor nesse discurso suas particularidades. Se seu confronto é sustentado pelo discurso, é porque ele é carregado de expressão e de sentido nas palavras emitidas. O que de fato queremos expor de acordo a ideia do filósofo é que a violência chega a sua expressão na linguagem como fala.

Para Ricoeur há três exemplos claros de enfrentamento da violência e do discurso; no falar político, no poético e no filosófico, em ambos a fala tece o nó da violência e do sentido. No campo político duas posições são colocadas como opostas como: *a tirania e a revolução*, na tirania como a história nos mostra a postura é de violência, no entanto o que opera em primeira instancia é o ato de fala como principal mecanismo utilizado para persuasão como diz Ricoeur: “o tirano prefere os serviços dos sofistas aos do carrasco” (RICOEUR, 1995, p. 62).

Na ação *tirânica* (violência) é evidente que os meios do sofista é a utilização de palavras articuladas em um discurso com o intuito de alcançar seu objetivo que é o “sacrifício e a morte.” Um exemplo deste, foi o terror de Hitler. Por outro lado, quando tratamos de *revolução* como nos argumenta Ricoeur, ela movimenta a fala a partir da consciência que a violência está presente. No entanto, a uma articulação de sentido que movimenta a cidade em seu aspecto da não-violência regido pelas regras do direito, há também uma articulação de um querer que a qualquer momento fala a linguagem do medo e da cólera. Ou seja, há uma dupla condição, que de acordo com Ricoeur não se limita nem a tirania, nem a revolução ao mesmo tempo que está entre o sentido e a violência, movimento este, regido pela política e pelo indivíduo político no contexto da cidade. Entendemos neste caso, que o falar político é uma dupla condição de sentido e da violência que em ambos casos é um falar articulado e consciente. É a ideia do bem estar da cidade, e a ideia de dominação. Veremos mais a frente em termos práticos, como se articula esse movimento entre a posição do bem da cidade regido pela lei e a posição de quem não se limita a lei.

Na linguagem poética, para Ricoeur a duplicidade entre sentido e violência se faz presente porque é regido na abertura do ser, ou seja, é um indivíduo entregue ao sentido de uma não-violência, um poeta livre da submissão, mas que seguiu uma liberdade extrema do discurso, “de não-violência que a particularidade violenta está recolhida” (RICOEUR, 1995, p. 64). Neste ponto do argumento voltamos ao pensamento do filósofo de que a violência se compreende pela linguagem. É pela linguagem que ela se mostra. Para o filósofo o nó está no reino das palavras. É na captura do ser que as coisas se realizam, isto é, pelo convencimento do sujeito de ação. Desse modo, é pela abertura consentida, pelo desvelamento e pelas ocorrências das palavras

que a violência se mostra. Exatamente quando o sujeito detentor da linguagem, perde de vista seu sentido e mergulha em sua particularidade violenta.

Diferente da postura de discurso do político e do poeta, a linguagem filosófica, ou seja, o discurso filosófico, tem como principal característica sua vontade de sentido pela ordem e pela coerência do discurso, como muito bem argumenta Ricoeur em seus estudos. No entanto, para o filósofo francês o que neste campo da abordagem vai problematizar a violência é a possível dissimulação entre o discurso e a singularidade do filósofo, o que nos faz voltar a questão levantada logo acima por Ricoeur – que ninguém detém o discurso coerente - porque há particularidades do ser na vontade de discurso. Nessa ação, há o caminho para a violência.

Para Paul Ricoeur, há três violências nesse percurso do discurso: a violência do ponto de partida, a violência do percurso e a violência do acabamento. *A violência do ponto de partida* está quando filósofo é tomado por questões singulares que influenciam suas abordagens como por exemplo, as questões do cogito, do juízo sintético a priori e do ser. Isto pelo impacto do começo. *Na violência do percurso singular*, a sequência da abordagem e a tradição é uma escolha particular do filósofo. Na ação sua vontade se impõe a outras abordagens mesmo quando a uma solidez de uma forma ou de outra. De acordo com Ricoeur “não existe filósofo sem pressupostos” (RICOEUR, 1995, p.65). Já *Na violência do acabamento*, o ser filósofo é tomado pela condição de finitude da obra, e sem chegar a uma totalidade a obra termina cedo demais. Eis aí, a violência do filósofo, a violência do acabamento arbitrário. O que fica claro para Ricoeur é que todas as filosofias são particulares e são particulares porque estão nos livros e todas as obras nascem do ponto de vista particular do sujeito de linguagem.

A demonstração do confronto entre linguagem e violência nos três campos colocados por Ricoeur expõe um sujeito que manobra e destina suas ações práticas (linguagem e violência) a margem de um “sentido” que tem por objetivo sua finalidade. No entanto, para o filósofo francês o que problematiza *primeiro* é a destinação da linguagem, é o não saber para onde vai, isso porque ao externar mecanicamente sua destinação, ainda está aberta a inúmeros sentidos, este que não se esgota em sua totalidade. Em *segundo* lugar, o sentido razoável na visão de Ricoeur, não é só esse que se controla, que se calcula e se instrumenta, ele também é o seu contrário, a ausência da razão e a ideia do combate, um projeto de racionalidade que instiga a violência contra a violência. Na *terceira* e última observação de Ricoeur, “a inteligência calculista se apodera da linguagem, ela produz os mesmos efeitos de sem sentido; conhecer as estruturas da linguagem não é avançar um passo sequer na direção do sentido razoável” (RICOEUR, 1995, p. 66).

Portanto, compreendemos que a estrutura linguística é um mecanismo morto sem a ação efetiva do sujeito humano, isto é, o sentido dado só é possível quando o ser eleva a existência e a sua importância no sentido da ação do discurso. Desse modo, fica claro que a violência não está na estrutura da linguagem, mas nas equações do discurso, na direção e nos resultados, ou seja, no seu outro. “Está aí a relação da linguagem e a violência”. É somente através da compreensão de quem dá sentido à linguagem e a transforma em ação, ao mesmo tempo que informa ao mundo sua existência. É neste limite que linguagem e violência se encontram, se revelam e se confrontam. Nesta ação, podemos compreender seus desdobramentos históricos, através do discurso. Nesta perspectiva, tendo em vista que discurso é ação e o mecanismo pelo qual podemos abordar a questão da violência, ampliaremos a discussão a partir da ação, do que foi e é construído pelo indivíduo ao longo de processos interativos históricos da vida prática a partir do discurso. Para tanto, o primeiro passo é aprofundarmos a questão sobre a violência do discurso.

3.2 “A violência fala”

Antes de tudo é importante recordarmos que a etimologia (origem da palavra violência) vem do latim, *violentia*, expressa o ato de violar o outro ou se violar, ação do uso da força, constrangimento físico ou moral, ato de crueldade, perversidade, tirania, ato de subjugar, anular e entre tantos outros, também é ato, contra o direito de ter direitos, contra a justiça e contra a liberdade de expressão³⁷. Para Bernstein, ela se configura numa “extensa literatura em diferentes tipos de violência, desde o abuso infantil, violência doméstica, estupro, assassinato, ataques suicidas até a guerra moderna e armas robóticas” (BERNSTEIN, 2015, p. 26, tradução nossa)³⁸. Além dos enunciados ela pode ser vista por diferentes ângulos como: violência estrutural, simbólica, jurídica... Para Chauí em sua obra *Sobre a violência* (2017), a violência é toda a forma de ação, pensamento e sentimento que reduz uma outra pessoa, a condição de uma coisa, isto é, uma coisa que pode ser manipulada, para a estudiosa, é uma prática rotineira das relações sociais. Desse modo as marcas da violência ficam e terão seu prolongamento através do que contamos e escrevemos sobre os acontecimentos, mesmo sabendo que existe uma diferença entre o ato em si e o que se escrevi ou conta sobre ele. De qualquer maneira, como

³⁷ Fonte: <https://www.dicio.com.br/violencia/>

³⁸ extensa literatura sobre diferentes tipos de violencia que va desde el abuso de menores, la violencia doméstica, violaciones, asesinatos en serie y ataques suicidas hasta la guerra moderna y sus sofisticadas armas robóticas (BERNSTEIN, 2015, p. 26).

nos frisar muito bem Ricoeur “é a instância do discurso que sustenta o problema da violência” (RICOEUR, 1995, p. 61). Diante da afirmação, é importante responder a seguinte pergunta: em termos práticos, o que demonstra a violência na fala?

De acordo com Ricoeur não sabemos em totalidade tudo que se possa encontrar ao tratar do império da violência, o que de certo sabemos, que sempre existiu por toda parte e que somos peça importante de sua edificação, isto porque, é o ser racional detentor de linguagem que a eleva à condição de existência sempre em direção ao seu outro. Já mencionamos anteriormente neste texto, que para Ricoeur, não podemos reduzir a violência somente a uma das duas formas: a morte e a força da natureza, é importante notar o império do meio, isto é, quem olha do lado da furação (desejo, ódio, medo) e do lado do assassinato (subjugar e tirar a liberdade). Em suma, a violência humana, esta que vai está na vida privada, na vida pública, na linguística do discurso...este último, é o que mais nos interessa neste estudo.

Para Ricoeur é importante medir toda extensão do império da violência, desde sua natureza exterior a natura interior a que nos sustenta a que nos leva ao desejo de eliminar o outro. No entanto, chama atenção para o que dá unidade ao problema da violência, isto é, a linguagem, em seu papel de tendência ou de oposição a violência. Sobre este aspecto, Ricoeur nos afirma:

A fala, a discussão, a racionalidade adquire, também elas, a sua unidade de sentido no fato de serem um empreendimento de redução da violência. A violência que fala já é uma violência que pretende ter razão; é uma violência que se situa na órbita da razão e que já começa a se negar como violência (RICOEUR, 1995, p. 60).

Diante do exposto, a intenção de redução da violência se perde pela intensão de quem pretende ter razão, mesmo em seu empreendimento de oposição ao discurso da violência. Eric Weil em *A Lógica da filosofia*³⁹, defende a ideia do discurso coerente, ou seja, de que onde a discurso não há violência. Já em Ricoeur, não há discurso coerente, ao modo de Weil, porque há sempre uma vontade particular, uma vontade de ter razão no discurso, que vai além do mundo das palavras, fazendo da linguagem o verbo da violência. Quando o estudioso francês coloca que “a violência fala” é porque o que vai dar sentido a língua falada é a violência, na mesma ocasião, “é pela fala e não pela língua, instrumento, código que a violência se apresenta” (RICOEUR, 1995, p.61). “A linguagem como fala é feita de tal modo que ela é o lugar onde a

³⁹ Obra originalmente publicada em 1950 pelo filósofo Eric Weil, na obra o filósofo identifica dezoito categorias filosóficas e desenvolver uma lógica do diálogo como forma dialética de compreender diferentes filosofias. Nesta Weil, procura compreender o dualismo entre razão e violência presente na ação humana. Na ocasião, o filósofo defende que o homem é naturalmente violência, no entanto, ele se compreende, por essa razão não é pura violência (PERINE, 1987, p. 136).

violência chega à expressão, ao mesmo tempo que a intenção do sentido razoável anima nosso dizer” (RICOEUR, 1995, p.62). Anteriormente vimos neste texto três exemplos claros do nó da violência no campo da fala (o falar político, poético e filosófico), em ambos o filósofo aponta a clara posição da particularidade do sujeito em cada discurso, reforçando sua defesa de uma difícil realização do discurso coerente na ação da fala.

Do ponto de vista da compreensão que tomamos a partir de Ricoeur a exemplo da natureza interior humana; o ódio, o medo e o desejar eliminar o outro a própria vontade de assassinato é uma possibilidade de cada consciência. Para Weil a violência é uma condição natural humana, no entanto, compreender essa condição para ele já daria ao ser liberdade de escolha pelo discurso coerente, porque o sujeito humano não é pura violência. De acordo com Perine, em síntese do texto publicado em 1987 *Filosofia e violência*, nos esclarece que:

Com Kant e como Kant, Weil compreendeu que o homem não é essencialmente razão, mas apenas razoável, que ele é primeiro violência, e que ele pode sempre voltar à violência da qual saiu por uma decisão pela razão. De Hegel e depois de Hegel, Weil aprendeu que o homem pode recusar o discurso em conhecimento de causa; mais ainda, que a verdadeira recusa do discurso só pode aparecer depois que este desenvolveu todas as suas possibilidades, tomando assim consciência da possibilidade de si mesmo, da sua não-necessidade, e a outra possibilidade de si mesmo, isto é, da violência. (PERINE, 1987, p. 62).

Diante da afirmação reforça a ideia a partir de Weil que o sujeito humano tem a livre escolha de optar pelo discurso ou pela violência, seria como dizer onde existe discurso não existe violência. No entanto, Para Ricoeur o próprio discurso é mecanismo para prática de violência, isto porque “penso que a violência não está apenas no facto de agredir, mas que pode igualmente alojar-se no de falar. Os ditadores mais violentos falam! Era Platão que fazia notar que o tirano tem necessidade dos sofistas”. (RICOEUR, 1991, p. 4). É neste aspecto do argumento que conferimos a ideia de que “a violência fala”. É sobre essa prerrogativa que visualizamos no pensamento de Ricoeur sua importante contribuição sobre a fala da violência no campo político.

Levando em consideração que para Ricoeur a violência não está somente no fato de agredir alguém, a violência também pode se alojar na fala do filósofo, do poeta, do político, do sofista, do ditador e do cidadão comum. Nas relações políticas é mais comum notar a violência por intermédio do discurso, um discurso planejado com o intuito de convencer um corpo social sobre uma determinada prática. É por esse viés que percebemos em sua maioria a violência no campo político, desse modo, ampliaremos a questão no campo do falar político.

3.2.1 A violência no falar político

É fácil notar que uma das coisas que marcam lugares, datas, marco temporal e um verdadeiro motor de lembranças é o ato de violência. O próprio Ricoeur pontua que a violência em “sua trágica grandeza surge como a própria mola da história, a “crise” - o “momento crítico” e o “julgamento” – que muda de súbito a configuração da história”. (RICOEUR, 1968, p. 226). É essa marca irreversível nas mentes de quem sofre a ação e suas equações que tem orquestrado a construção da história até nossos dias. A denúncia e a repercussão da violência, acontecem porque ela entra no território da linguagem. O discurso para o *tirano* é arma primeira para mobilizar e conseguir alcançar o domínio de uma nação. Para isso é mais inteligente convencer pelo discurso do que pela força. “Sim, é preciso o sofista para dá voz a violência, uma voz significativa, uma voz semântica” (RICOEUR, 1995. p. 63). Nesta perspectiva, nos perguntamos: que pretensões tem a voz semântica do falar político?

Para Ricoeur é necessário convencer, isto é, há uma tomada de consciência, tanto do lado do tirano como do lado do revolucionário, ambos precisam primariamente do discurso para alcançar seus objetivos, mesmo em suas contrariedades. Neste ponto é importante lembrar que para Ricoeur a violência política não se limita a essas duas posições, uma que representa o sentido e outra que representa a violência. O sentido é o olhar para o bem da cidade, da liberdade o “bem comum” amparado por uma lei que convence a regra; a violência é essa mesma lei que se levanta como indivíduo colérico no momento oportuno falando a linguagem do poder e da violência; levantando as massas e a transformando em arma da violência. Ricoeur esclarece muito bem o argumento em seu texto *Violência e linguagem*, proferido na Semana dos Intelectuais Católicos no ano de 1967, sobre o mesmo ele nos coloca que, “é por uma arte sutil da dominação que o querer comum conquista nossos quereres; aceitando nossas linguagens privadas na fábula comum da glória, ele seduz também nossos quereres e exprime a violência deles, como se espreme o suco de um fruto que se prensa” (RICOEUR, 1995, p. 63).

Reforçando o argumento para Ricoeur “a violência se faz acompanhar por uma prevenção da linguagem. A sofística é então requerida, ela emprega argumentos perversos, através de meios de intimidação ou de sedução” (RICOEUR, 1991, p. 4). É também por esses dois caminhos que Ricoeur faz menção a Jan Patočka⁴⁰ em suas considerações sobre as duas armas da ditadura comunista: a fala do medo e da mentira.

⁴⁰ Filósofo-resistente ao regime comunista. Foi por não ter medo que Jan Patočka, o filósofo fenomenólogo, foi preso pela polícia, submetido a interrogatórios extenuantes feito pela polícia até mesmo no seu leito de hospital, e literalmente levado à morte pelo poder. A fúria dirigida contra ele prova que a apologia filosófica da subjetividade

Em texto intitulado de *Jan Patočka o filósofo-resistente* (1977) Ricoeur traz como argumento a violência instalada no discurso político do regime socialista. Na condição de um dos três porta-vozes da Carta 77, movimento em favor dos direitos civis e políticos, Patočka denunciava a intimidação (medo) e a sedução (mentira) normalizada pelo regime comunista. Havel⁴¹ chamava atenção para a corrupção normalizada na ação política do mesmo regime, de acordo com ele, entre a intimidação estava o medo espalhado pela intimidação policial, que ameaçava cidadãos a perder direitos ao trabalho, habitação o direito de publicar, etc; entre a mentira estava a aparência de um estilo burguês que obrigava o cidadão a se prostrar a uma estética da mentira como dos direitos humanos, liberdade de pensamento e de religião, sem distinção de raça, língua e sexo. Sobre esses direitos não garantidos Ricoeur nos esclarece:

Com isso os resistentes dizem três coisas. Aos homens no poder, o seguinte: as liberdades que vós invocais – liberdade de expressão, direito à instrução sem discriminação política, direito à informação, direito de associação, liberdade de confissão religiosa, inviolabilidade da vida privada, do domicílio e da correspondência -, essas liberdades não existem entre nós (RICOEUR, 1995, p. 26).

Está clara a denúncia na Carta 77 a violação aos direitos civis, prometidos e violados pelo próprio estado, um discurso de direitos registrado em texto, mas que na prática, a linguagem utilizada era a da violência, uma configuração da mentira e do medo, de quem Ricoeur lembra bem, em entrevista dada no ano de 1991.

Compreendemos que Ricoeur chama bastante atenção em seus textos sobre o discurso político, em relação a condição de esta mais tendencioso a persuasão. A fala fundamentada na retórica é instrumento primeiro para quem visa chegar ao comando de uma nação por exemplo. Nesta perspectiva, primeiro esta fala nos permite dizer que sua pretensão é a de superar um discurso anterior, por outro melhor. Por outro lado, ela comunga com o mal uso, isto porque o que mostra é uma fala calculada, da sedução, do medo e da mentira, mesmo com a norma estabelecida.

Entendemos até aqui, a partir dos argumentos do filósofo, que a política é palco evidente do alojamento da violência, a história nos mostra diversos exemplos disso, como: o horror de Hitler e Stalin. Para François Dosse depois desses dois horrores a consciência histórica não pode mais “ser considerada como um simples avanço linear em direção à ampliação da

torna-se, no caso da extrema humilhação de um povo, o único recurso do cidadão contra o tirano (RICOEUR, 1995, p. 27).

⁴¹ Nascido em 05 de outubro de 1936/2011, Václav Havel foi um dos principais críticos do regime comunista, participou da redação da carta, 77 e tornou-se líder do movimento em favor dos direitos humanos. <https://educacao.uol.com.br/biografias/vaclav-havel.htm>.

racionalidade e da felicidade. O otimismo complacente está fora de questão” (DOSSÉ, 2017, p. 135). Está aí a ideia da marca, da mola, da crise e de efeito (a violência) a conotação de sua fala marcada nos registros e sua influência nos rumos da história, entre elas, estão as sombras a possibilidade de retornos de ditadores perversos, uma condição e uma ameaça presente na realidade política.

Antes de entrarmos na discussão seguinte, um primeiro ponto a ser lembrado é a originalidade dupla e paradoxal do político, que segundo Ricoeur, reside em sua racionalidade específica e nas suas tendências a perversão. Um segundo ponto, é a violência está ligada a ideia de poder político desde os primórdios. Diante de tais pontos, quando tratamos de Estado percebemos que o mesmo carrega consigo a possibilidade da ambivalência e uma forte pretensão a violência regida pelo discurso legítimo. É o que veremos a seguir.

3.2.2 *Violência legítima*

Partindo da palavra *Herrschaft* “dominação” Max Weber, de acordo com Ricoeur, caracteriza o Estado por sua capacidade de impor sua vontade a indivíduos ou comunidades subordinadas, a pretensão e monopólio no uso da “violência legítima”⁴² pode ser considerada o corolário direto do poder dirigente do Estado” (RICOEUR, 2008, p.253). Nas palavras de Ricoeur, sob a luz da tradição “a violência do Estado é a violência de caráter penal. O Estado pune; em última análise, é ele que possui o monopólio do constrangimento físico; retirou do indivíduo o direito de fazer justiça e tomou para si toda violência esparsa” (RICOEUR, 1968, p. 237). Em termos gerais, o Estado tem sobre seus ombros o poder de exercer a violência legítima. De acordo com o filósofo francês, o Estado, mesmo o mais justo e o mais democrático é caracterizado em suas inúmeras funções como o poder de legislar, decidir, executar funções de administrar, econômicas ou educativas, estas, são todas funções sancionadas pelo poder de obrigar através do caráter legal e punitivo. Aqui nos ocorre o seguinte questionamento: sobre quais aspectos se constitui a violência legítima?

Ricoeur em sua obra *História e Verdade* (1968), ao analisar a violência do Estado, afirma num primeiro ponto, que os gregos visaram a cidade como o lugar do bem e da felicidade dos indivíduos, presumindo o lugar da realização moral e da prosperidade da comunidade.

⁴² Max Weber precisou corrigir sua definição de Estado em termos de dominação com o acréscimo do epíteto legítima à palavra violência. Uso da violência legítima. Essa especificação acarreta uma consideração ulterior acerca da amplitude total da noção de instituição, necessária para própria noção de Estado de direito, ou seja, de Estado governado por regras, Estado constitucional (RICOEUR, 2008. p.254).

Todavia, por serem essencialmente políticos, renunciaram a união do sábio com o político, “sua moral vinha assim a fragmentar-se em duas e permanência insolúvel a dificuldade de articular um com o outro os dois modelos de perfeição e felicidade, o modelo filosófico e o modelo político” (RICOEUR, 1968, p.238). Em outros termos, o modelo filosófico (contemplação) e o modelo político (prática) não conseguiram superar as expectativas práticas, pois a oposição entre “contemplação” e “ação” se apresentava cada vez mais forte.

A história prossegue a partir do cristianismo com o ideal do “prático” do amor ao próximo unido à “prática” moral. Em outras palavras, é a ideia cristã da “obediência e do sacrifício”. Uma posição clara dessa influência foi a de São Paulo ao se dirigir para comunidade cristã, aconselhando-a a se submeter às autoridades por consciência e não apenas por temor.

Nessa perspectiva, a figura do “magistrado” para São Paulo, tinha o poder de punir aquele que praticasse o mal, o que configura assim, uma violência penal e punitiva. Nessa concepção de São Paulo, afirma Ricoeur, sobressai uma violência, não uma que mata ou institucionaliza a guerra porque está pautada na justiça, por sua vez, limitada em primeira instância ao bem e o amor. No entanto, Ricoeur esclarece que o “não matará” não procede do amor e do justo, isto é, a prática em si não caminha nesta perspectiva, o que tem por registros é o crescimento do conflito e a marca de Estados erguidos pela violência. Diante do argumento, a ideia de bondade e do bem comum, nas comunidades políticas em seu exercício prático não se alcança. Tendo em vista a oposição cada vez mais marcante entre o sábio e o político, e ainda, o desejo da comunidade e a realização do político. Sobre tais oposição o filósofo nos esclarece:

O “magistrado” não é meu “irmão”; é nisso mesmo que ele é uma “autoridade”; é nisso também que ele requer “submissão”; o que não quer dizer que o cristão deve suportar seja o que for; mas a relação do Estado ao cidadão é uma relação assimétrica, não recíproca de autoridade a submissão; mesmo quando a autoridade procede de eleições livres, mesmo quando ela é inteiramente democrática e perfeitamente legítima, o que jamais acontecerá talvez, uma vez constituída, ela me diz respeito como instância que detém o monopólio da sanção; isso é suficiente para que o Estado não seja meu irmão e exija minha submissão (RICOEUR, 1968, p.240).

Diante do contexto, na visão de Ricoeur, a posição mesmo que consentida à exigência do “magistrado” faz parte tradicionalmente da relação Estado e comunidade, o monopólio da imposição legítima, é uma exigência, até quando São Paulo o eleva figura divina (Deus) a figura do Estado, uma relação marcada por quem manda e por quem obedece. Com essa perspectiva do discurso, entendemos a influência da tradição, poderíamos dizer, da forte relação do Estado com a crença. Já fizemos um breve argumento sobre a “autoridade” neste texto, no entanto, é importante frisar que na leitura de Dossê a partir de Ricoeur “a autoridade se manifesta em seu

traço. Neste caso, ela é um conceito mediador essencial para designar um poder sempre em tensão entre violência e consentimento” (DOSSE, 2017, p.206). Talvez isso justifique de certa maneira o comportamento obediente dos comandados em relação às leis e a autoridade do Estado, embora na prática, a obediência por imposição é o que de fato prevaleça, isto é, a própria configuração da violência legítima.

As inscrições históricas apresentam em grande recorrência a trajetória de um amplo discurso sobre a caracterização dos “acontecimentos fundadores”, o mesmo que, atos violentos legitimados. Raiz de onde se ergueram comunidades ou nações como “em 1492 a descoberta da América e a marca do genocídio indígena, assim como as guerras coloniais em países africanos” (SILVA, 2001, p. 45). Neste ponto do argumento é preciso notar que na observação de Ricoeur “o problema da violência da história surge para nós: a submissão do cidadão passivo, em um Estado existente, ao exercício da magistratura por um cidadão ativo” (RICOEUR, 1968, p. 245). Ou seja, no papel do cidadão ativo está a ideia de defesa, a ação a todo custo pela conservação de um Estado. De acordo com Ricoeur, a *violência instauradora*:

A violência instauradora, vai um longo declive, ao longo do qual não cessa de crescer a distância entre o amor e a violência; no termo final desse divórcio, surge a violência como o motor da história, de força, de Estados novos, de civilizações dominadoras, de classes diferentes. A história do homem parece então identificar-se à história de poder violento; na situação limite, não é mais a instituição que legitima a violência, é a violência que gera a instituição, redistribuindo o poder entre os Estados, entre classes (RICOEUR, 1968, p. 245).

A crescente distância entre o amor e a violência de acordo com os resultados das ações políticas humanas deixa claro a frustrada ideia do “não matarás”. No entanto, seria uma solução possível se a ideia do “ame seu inimigo”, “respeito a dignidade”, “caridade”, “política e ética” pudesse ser mantida no campo do Estado. A interdição do assassinato não é mecanismo visto historicamente a nível de Estado. A experiência das nações mostra um Estado “inquietante, que não se conserva nem jamais se conservou nos limites da ética dos meios. A realidade até aqui, inclui o homicídio como condição de sua sobrevivência e de sua instauração” (RICOEUR, 1968, p.246).

Ricoeur em seu diálogo com Maquiavel, faz uma importante observação sobre os meios utilizados pelo príncipe para manutenção e instauração do Estado. Isto inclui em primeira instância a seguinte frase, “a violência e o mal são necessários” (RICOEUR, 1968, p. 246) Diante do dito, a interdição do assassinato cai por terra, isto porque, todos os limites que ferem a manutenção da vida serão quebrados, pela exigência maior (a guerra), em recorrência da

manutenção do poder. A história nos mostra vários exemplos dessa exigência, como a primeira e segunda grandes guerras. Pela objetividade da consciência do príncipe, a guerra é solução para manutenção do poder, mesmo que o Estado tenha que quebrar todas as regras e todos os limites.

A partir do pensamento do *príncipe*, Ricoeur coloca em jogo dois pontos importantes sobre a violência punitiva e a violência instauradora, em outras palavras, a diferença entre a violência do magistrado e a violência da guerra. Primeiro, “a violência do magistrado é institucional; é medida pela lei; é exercida por um tribunal distinto do demandante e do que se defende; enfim pode ela ser mantida nos limites do respeito da vida e da dignidade do culpado punido” (RICOEUR, 1968, 247). Ampliando a questão, Ricoeur em *O justo 2* (2008) especificamente no texto *Justiça e vingança* nos explana que para satisfazer à exigência moral do senso de justiça, é preciso manter distância da injustiça (represália apressada), distância entre o ofensor e a imposição da punição. Isto porque nas regras imposta pela justiça, “ninguém está autorizado a fazer justiça com as próprias mãos” (RICOEUR, 2008, p. 252). Este é o ponto que para Ricoeur problematiza a questão, isto porque há uma terceira pessoa composta por várias instituições (o Estado) o mesmo que deveria nos rigores da lei garantir “a justiça como virtude e a justiça como instituição” (RICOEUR, 2008, p. 252). Em termos práticos, a imposição “ninguém pode fazer justiça com as próprias mãos” coloca o Estado em pé de igualdade com o indivíduo, ou seja, não poderia ter uma ética diferente do cidadão comum.

O segundo ponto da observação é que para Ricoeur a violência da guerra vai configurar o verdadeiro caos “não é somente o homicídio institucionalizado; é o homicídio do inimigo; o sacrifício do indivíduo para manutenção do seu próprio Estado” (RICOEUR, 1968, p. 247). Em outras palavras é o sacrifício da guerra obrigado pelo Estado e a prática do homicídio, para Ricoeur uma “ética de angústia”. Esta exigência para o filósofo não se alinha à ideia de legitimidade, é neste ponto do argumento, do injustificável, que Ricoeur coloca em *xequê* o enigma e a monstruosidade dos custos pela sobrevivência do Estado. Para tal ação, por qualquer motivo que seja, para o filósofo é injustificável.

Para Ricoeur “o Estado não cessa de reivindicar para si mesmo o monopólio da violência legítima” (RICOEUR, 2008, p. 257). Os meios que o constitui são a instauração desde os primórdios da humanidade de uma violência fundadora e de uma violência instauradora, (em casos particulares uma violência punitiva) isto é, a figura da violência legítima. A primeira que mata e a segunda que obriga. Dentro desse pensamento, em uma situação extrema (guerra), o Estado não se detém a proibição do homicídio, por isso não se conserva na justiça punitiva e nem nos limites da ética e da misericórdia. Entendemos, portanto, em termos práticos, a

pretensão de um discurso legítimo. Entretanto, é uma violência que não se limita à regra do não homicídio.

Se a regra do “não matarás”, e a regra do “ninguém pode fazer justiça com as próprias mãos” fossem verdades aplicáveis e obedecidas como a luz da regra-de-ouro⁴³, ou seja, “pensada mormente com o intuito de coibir e evitar o mal antes mesmo que ele aconteça, também é responsável por enunciar uma norma de reciprocidade” (GUBERT, 2018, p. 143). Entretanto, a humanidade teria que marcar sua ação não-violenta no percurso da história. É sobre essa postura da não-violência que refletiremos a seguir.

3.3 A não-violência: uma responsabilidade prática

Sabemos bem que o sujeito humano é motor da história, e que a manutenção dos seus feitos vai depender das ações e das memórias virtualizadas nos livros, na figura do testemunho... Tornar uma memória que nos antecede, um diálogo e uma ação viva, é antes de mais nada, preciso se apropriar e travar um diálogo sobre ela. É primeiramente por essa ótica que Ricoeur começa seu debate sobre a presença do indivíduo não-violento⁴⁴ na história. Neste caso, o discurso e a ação são precisos para que reconheçamos a fulcral importância de introduzir este sujeito na memória e no presente da humanidade.

Ricoeur ao abordar a não-violência em um texto de 1949, intitulado de *O homem não violento e sua presença na história*, apoiou-se no *Sermão da montanha*, com o objetivo de refletir sobre a encarnação do indivíduo não-violento na história, um argumento voltado para consciência e para realização prática das atividades humanas voltadas para uma possível bondade. Ricoeur através do “iogue” e do “comissário”, aponta as posições em que se encontram as atitudes humanas no que se refere a não-violência. Para o filósofo francês está à margem da história, como o iogue apresentada Koestler⁴⁵ não seria suficiente para compreender

⁴³ As fórmulas mais conhecidas da Regra de Ouro no ocidente são oriundas do Talmud e da Bíblia. A primeira formulação, de Hillel, diz: “Não faças a teu próximo o que destestarias que te fizessem (GUBERT, 2018, p.143).

⁴⁴ O “não” da não-violência se opõe a todos os processos de justificação e legitimação que fazem da violência um direito do homem. Optar pela não-violência é deslegitimar a violência, desconstruir suas ideologias a fim de manter a consciência de que a violência é radicalmente contrária à vocação espiritual do homem. Falou-se muitas vezes que a própria palavra não-violência era mal escolhida por ser um termo negativo. De minha parte, estou cada vez mais convencido de que essa palavra é decisiva por negatividade, precisamente porque ela, e somente ela, permite deslegitimar a violência. Notemos ainda que, no plano prático, o “não” da não-violência não é um “não” de negação, mas um termo de resistência (MULLER, 2006, p. 29).

⁴⁵ No campo da prática propriamente dita, Koestler chamou de iogue o interessado em transformar o homem a partir de seu foro íntimo, atuando sobre a moral pessoal. Este pensador, interpretando a política como intrinsecamente maléfica, propunha-se ficar fora dela. Ao segundo tipo Koestler chamou “comissário”, pois se

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

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

Ricoeur não se contenta em pensar no mal político e nas condições de seu resultado prático; ele explora o que o torna possível no registro do pensamento. “Pensando o evento” estritamente falando, exige que o espectador seja receptivo a ele para considerá-lo; como tal: um acontecimento que estremece, que modifica e que, na reflexão, dita um curso de ação segurar e uma maneira de agir (MONTEIL, 2013, p. 5, tradução nossa).⁴⁶

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

caracterizaria por ser um ativista com pretensões de mudar o homem a partir de fora. O “comissário” não deveria ser entendido como um ingênuo ou hipócrita: ele reconhecia o caráter diabólico da política, mas o entendia como transitório e, sobretudo, avaliava sua própria ação como capaz de erradicá-lo (HECKER, 1999, p. 129)

⁴⁶ Ricoeur ne se contente pas de penser le mal politique et les conditions de son issue pratique; il explore ce qui le rend possible dans le registre de la pensée. « Penser l'événement » à proprement parler requiert du spectateur la prédisposition à y être réceptif pour le considérer comme tel: un événement qui ébranle, qui modifie et qui, réflexion faite, dicte une conduite à tenir et une manière d'agir (MONTEIL, 2013, p. 5).

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

A estudiosa Graciela Walton sobre violência em Ricoeur, compreende que o filósofo francês “utiliza-se da atitude do “iogui” e do “comissário” para enfrentar a consciência moral com a eficácia política” (WALTON, 2011, p. 417)⁴⁷. Em outras palavras, a figura do “profeta” teria que superar ambas posições se materializando em uma ação que tenha peso na história.

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

São essas as principais demandas lançadas pela violência nas consciências da história humana. Embora não se saiba sua psicologia ao nível da história, é importante perceber que em todos esses caminhos seu objetivo, sua cólera⁴⁸ é a morte do outro.

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

⁴⁷ Al yogui con el comisario significa enfrentar la conciencia moral con la eficacia política (WALTON, 2011, p. 417)

⁴⁸ É assim que Jesus denuncia a simples cólera: aquele que se encoleriza contra seu irmão é o assassinio do seu irmão (RICOEUR, 1968, p. 230).

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

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

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

Diante do argumento primeiro entendemos que Gandhi ocupa os dois pontos do argumento, a não-violência como filosofia de vida voltada para o bem em todas as modalidades da vida, especialmente, no espaço público. Na visão de Ricoeur ele “significa esperança e demonstração” (RICOEUR, 1968. p. 232). Em outras palavras, ele individualmente presou pela fé na mudança, e na prática suas técnicas de resistência alcançaram um coletivo exemplar. Segundo Jean-Marie Muller “O grande mérito de Gandhi é ter reconciliado a filosofia como sabedoria e a política como ação, de ter reconciliado a exigência ética com o realismo político” (MULLER, 2006, p. 31). Ao que se parece, sua convicção se resumia na força de Gandhi “resplandece o caráter ativo da não violência: o verdadeiro abandono, aos olhos de Gandhi, é a violência; por ela eu me entrego ao chefe, ao chefe; a não-violência é para ele a força” (RICOEUR, 1968, p. 233).

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

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

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

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

Por mais originário que seja o bem, por mais constitutivo de nossa existência, pode-se chamar plenitude de vida com os outros, por mais pobres que sejam as potencialidades humanas que estão em ação. Como povo, procuramos nos organizar em instituições justas nas quais se expresse nosso desejo de convivência, não podemos perder de vista que a violência é uma realidade da humanidade que se fez e continua a marcar presença na história, por vezes com

muito mais ruído do que consciente das ações generosas que fazem a vida cotidiana (LONDOÑO; CAROL; ARBELÁEZ, 2020, p. 86, tradução nossa).⁴⁹

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

3.3.1 Contribuição da sabedoria prática para não-violência

Nesta abordagem pontuaremos os modestos caminhos elaborados por Ricoeur como uma sabedoria prática, para isto, nos situaremos na pergunta posta pelo filósofo em seu texto *Violência e linguagem* (1967): em saber como viver uma situação intermediária entre o sentido e a violência? Este terceiro capítulo, primeiramente nos mostrou o confronto entre discurso e violência, segundo o conflito entre moral e política vista nas interações políticas ou espaço público. Para entender o fio condutor desse movimento, antes de mais nada precisamos mirar, que os discursos de Paul Ricoeur a respeito do ser humano está sobre a luz de uma teleologia aristotélica e uma deontologia kantiana, ou seja, um olhar atento ao bom e ao obrigatório. Nas palavras de Ricoeur, “é por convenção que reservarei o termo ética para intenção de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas e boas, e o termo moral para o lado obrigatório, marcado por normas obrigações” (RICOEUR, 1995, p. 161). É sobre esse olhar que Ricoeur

⁴⁹ No obstante lo anterior, por más originaria que sea la bondad, por más constitutiva de nuestra existencia que sea la llamada a la plenitud de la vida con y para los otros, por más despliegue de las potencialidades humanas que esté en acción cuando las personas procuramos organizarnos en instituciones justas en las que se decanta nuestro deseo de vivir juntos, no podemos perder de vista que la violencia es una realidad humana que ha hecho y sigue haciendo presencia en la historia, a veces con mucho más ruido que cientos de acciones generosas que tejen la vida cotidiana (LONDOÑO; CAROL; ARBELÁEZ, 2020, p. 86).

define sua pequena ética na intenção da vida boa, com e para os outros em instituições justas. Assim como Aristóteles, Ricoeur também defende que o sujeito humano se realiza na cidade. No entanto, para tal realização, o mesmo tem que ser regido pela norma e pela regra, como defende Kant. O filósofo em suas considerações sobre a não-violência, argumenta as possibilidades da união entre sabedoria e política, estas aplicadas nas interações do espaço público, tendo como base, a responsabilidade com si mesmo e com os outros para assim alcançar o bem comum. Visar uma sabedoria prática que contribua como forma de resistência para uma não-violência é um caminho estreito, no qual podemos notar nos limites que cabe a postura de uma linguística de um discurso e na postura da vida prática política.

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

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

No pensamento de Ricoeur a tarefa do educador político está nos três níveis apresentados acima e que em ambos há formas diferentes de intervenção: a responsabilidade do educador no campo dos *utensílios* está na decisão coletiva, ou seja, a ideia de liberdade e de escolha é um fator decisivo que define os rumos de um coletivo de pessoas como por exemplo, a decisão de um chefe de empresa ou um chefe de Estado sobre medidas econômicas. Neste caso, Ricoeur pontua que, “A tarefa do educador, é dupla: primeiro, tornar visível a significação ética de toda escolha, segundo lutar pela construção de uma democracia econômica” (RICOEUR, 1995, p. 54).⁵⁰

No nível *político*, Ricoeur sustenta-se sobre os dois níveis da moral: a “moral da convicção” influenciado pela cultura e pela religião e a “moral da responsabilidade” a moral da

⁵⁰ O exemplo econômico foi colocado a partir da análise de Ricoeur sobre o contexto mais recente de sua época, a respeito dos problemas levantados sobre a centralidade econômica e a ideia do lucro deixando a margem os trabalhadores.

força, da violência e da culpabilidade.⁵¹ A partir dessa distinção de Max Weber, Muller esclarece que “a moral de convicção está alinhada a postura espiritual, sem se preocupar com os resultados das ações, enquanto a moral da responsabilidade exige uma resposta ao resultado das ações” (MULLER, 2006, p. 31). De acordo com Ricoeur, “moral da convicção só pode agir indiretamente, pela pressão que exerce sobre a moral da responsabilidade e de poder⁵²; à diferença desta, ela não está ligada ao possível e ao razoável, mas ao que poderíamos chamar de “desejável humano”, de “*optimum ético*” (RICOEUR, 1995, p. 157). Dito de outra forma, entendemos que em termos práticos, a moral da convicção influencia a ação prática. Neste caso, é preciso manter uma atenção ou um policiamento. Até que ponto ela ajuda no reforço de uma ação ética ou influência uma ação violenta. O desejável aqui certamente é ação ética, ou seja, a moral da convicção ocupa a função de exercer uma pressão sobre a moral da responsabilidade, uma pressão que vise o “bem comum”.

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

A pretensão do argumento acima foi visualizar um ângulo amplo do contexto histórico, social e político para que possamos entender quais posturas seria possível aplicar nesse cenário uma ação sábia e educadora. Enxergamos no argumento o fio condutor que cada uma das três situações apresenta, a visão do filósofo francês voltada para a insistente ideia ética, aplicada no campo da prática. Agora voltamos aqui, a abordagem da violência e da linguagem. Para Ricoeur é a linguagem que nos dá acesso ao mundo, e a partir dela que conhecemos a violência. A

⁵¹ A tarefa da educação é, a meu ver, manter nesse ponto uma tensão viva; pois se reduzíssemos a moral de convicção à moral de responsabilidade, cairíamos no realismo político, no maquiavelismo, que resulta que resulta da confusão constantes dos meios e dos fins. Mas se por outro lado, se amoral de convicção pretendesse uma espécie de ação direta, cairíamos em todas as ilusões do moralismo e do clericalismo. só pode agir indiretamente, pela pressão constante que exerce sobre a moral de responsabilidade (RICOEUR, 1995, p. 157).

⁵² Ricoeur nos coloca que o Sociólogo alemão Max Weber em seus manuscritos antes da “moral da responsabilidade” escreveu “moral de poder”, para o filósofo francês essa é uma observação importante porque a “moral da responsabilidade” é também moral da força, isto é, da violência. em outras palavras, nela o homem se realiza com, ou contra a violência.

linguagem apresenta a violência, porque a linguagem é mecanismo humano. Neste trabalho ao qual nos dedicamos, o processo da violência se apresenta no campo do discurso e no campo da prática. Como a abordagem desse tópico é sobre maneiras sábias de evitar a violência, Ricoeur apresenta três modestas regras para o bom uso da linguagem no seu confronto com a violência.

Primeiro, que discurso e violência sejam tomados como os contrários mais fundamentais da existência humana, mesmo como uma simples verdade formal, isto é, realizar esse exercício sem cessar para que se possa identificar onde está a violência. A exemplo, “quem chama um crime de crime já está já está na via do sentido e da salvação” (RICOEUR, 1995, p. 67). *Segundo* a ideia do “não matarás” seja aplicado como verdade formal no nível de uma moral convicção e de uma moral da responsabilidade, mesmo quando não aplicável. Isto porque “o lugar do testemunho do não-violento permanece na história. Por seu gesto fora de moda, intempestivo, o não-violento atesta para todos os indivíduos o fim da história e da própria violência”. (RICOEUR, 1995. p. 67). Ricoeur ainda destaca que a moral da convicção e a moral da responsabilidade exprime a posição de está entre o discurso e a violência, ou seja, é pela escolha, o ideal seria acreditar na não-violência e levá-la para prática. *Terceiro*, a prática da não-violência do próprio discurso, ir na contra mão de querer superar o outro discurso, de não aceitar outro ponto de vista. Nas palavras de Ricoeur, “ser não-violento no discurso é respeitar a pluralidade e a diversidade das linguagens”. (RICOEUR, 1995, p. 68). Ou seja, é preciso respeitar a multiplicidade, a diversidade e a hierarquia das linguagens. Tal postura é única maneira de trabalhar o sentido razoável entre as relações discursivas. Colocar em prática essas boas regras é antes de mais nada um processo que requer um trabalho de um pensamento, de uma consciência e de reconhecer o discurso como elemento fundamental de compreensão da violência e também de seu contrário, ao mesmo passo que poderá ser materializado nas relações da vivência social, uma vivência estreita, mas não podemos dizer que é impossível. Nesta perspectiva da ideia Muller nos complementa:

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

Essa mesma visão acima citada por Muller nos ajuda a perceber que o pensamento de Ricoeur vai de encontro com a ideia do não impossível, isto porque sua perseverante ideia de

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

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

Todos os compromissos são frágeis, na medida em que têm princípios menos fortes que os princípios que se opõem. Um compromisso é honesto se ele reconhece a força da reivindicação de parte a parte, mas também se, ao mesmo tempo, é criador, porque abre caminho à procura de novos princípios mais vastos. Para o dizer de outra maneira, parece-me que o bem comum se define pelo compromisso entre as regras rivais que cobrem os diversos setores de atividade, os mundos de ação. (RICOEUR, 1991, p.7).

Podemos aqui dizer que para o filósofo o compromisso verdadeiro com si mesmo e com a comunidade, é mecanismo fundamental para alcançar um bem. Sugerimos a partir desse ponto de vista, dizer que mesmo diante do conflito, da rivalidade de ideias e em especial da própria violência, cabe o cidadão, a cidade, as instituições e toda comunidade histórica prezar pela força

da responsabilidade, pela ética e pela sabedoria prática, o alcance do bem, da felicidade e da não-violência. Isto é, a força do compromisso de alcançar o bem comum deve ser maior do que a do conflito e da violência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A uma eminente grandeza na ideia de que somos seres racionais, detentores de linguagem, de ação, livres para fazer escolhas e responsáveis por todo esse movimento do qual somos autores. Somos autores, porque conduzimos com práticas e marcamos com seus resultados, descrevemos e escrevemos a história humana no mundo. É com essa visão que recorremos à ideia de melhor compreender o movimento entre linguagem e violência no aspecto das interações interpessoais, sociais e políticas no cenário da vida. Para realizar este trabalho fundamentamo-nos no pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur mais conhecido pelo seu majestoso trabalho hermenêutico.

Foi a partir do seu método hermenêutico que percorremos este trabalho que se iniciou com a abordagem estruturalista visando encontrar um sujeito não considerado no pensamento do formalismo estrutural. Ricoeur em seus estudos mostrou-se bastante preocupado com um sujeito reflexivo capaz de se compreender e compreender a outrem. Foi a partir desse ponto de vista que adentramos gradativamente, primeiro em suas principais elaborações sobre a linguagem, entendemos que o indivíduo humano é o fio condutor do seu projeto filosófico, este mesmo, ele compreende não como consciência imediata, como a ideia cartesiana, mais como um indivíduo que se reconhece passo a passo através das mediações. Em suas elaborações a respeito da concepção imposta pelo estruturalista, vista mais claramente na teoria linguística de Saussure, onde o código linguístico rege apenas como instrumento de sem sentido. Para Ricoeur essa visão não se sustenta em uma ação de discurso, isto é, no discurso. O código e o sentido se complementam pois agem sob uma semiótica e uma semântica. Tendo em vista a ideia dessa união entre código e sentido pressupomos que o sujeito já se mostra a partir da ideia estruturalista.

Nesta perspectiva, ampliamos este sujeito a uma linguística do discurso. Para Ricoeur, na linguística dos discursos a um sujeito presente e reflexivo, ao mesmo passo que se comunicam em sua pluralidade e em suas múltiplas se instalam na arena do convívio entre grupos. Neste aspecto do discurso adentramos em problemáticas do convívio sócio-político como a fragilidade do discurso político. No pensamento de Ricoeur, o discurso torna-se frágil

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

É neste ponto da dificuldade que nos debruçamos sobre a problemática da violência, esta que na visão de Ricoeur se apresenta desde as interações linguísticas do discurso ao seu ponto mais extremado. O da prática política. Entendemos que para Ricoeur, a violência já se apresenta no campo do discurso porque há sempre uma vontade particular de substituir um discurso por outro que julga-se melhor, tanto em seu aspecto virtual como em sua materialidade. Compreendemos que a violência para Ricoeur indica ser o império do meio, ou seja, o próprio sujeito humano, isto porque ele olha do lado do furacão e do lado do assassinato: do lado do furacão está a violência do desejo, do medo e do ódio; do lado do assassinato estão a vontade de subjugar o outro, de privá-lo de liberdade ou expressão. Concluimos que é sobre essa configuração que se materializa a violência no pensamento do filósofo francês, algo sempre presente na psicologia, na estrutura do terrível e do Estado, um inacabado por está em constante evolução, além de uma ameaça cada vez mais complexa.

O que de fato podemos considerar é a fidelidade do filósofo a cada problemática, em que ele instiga a reflexão ao mesmo tempo que media uma saída, em direção a um sujeito capaz de flexão e de imputação, que visa melhorar suas posturas e considere as pluralidades. É sobre este olhar que Ricoeur aposta em uma linguística com um sujeito reflexivo, um discurso com um sujeito ético e uma prática com uma sabedoria que não exclua, mas que se some pela melhoria da comunidade. Que o discurso e a violência sejam os contrários mais fundamentais da existência humana atestando-os sem sessar; que o “não mataras” seja sempre verdade, mesmo quando não aplicável; que a moral da convicção e da responsabilidade seja ação necessária mais não suficiente e que a não-violência seja prioridade no discurso e na vida prática, onde o respeito a multiplicidade, a diversidade e as hierarquias das linguagens seja para os indivíduos o caminho da vida que desejamos ter. Em suma, é sobre essas prerrogativas que o filósofo se posiciona numa incansável postura hermenêutica, reflexiva e mediadora.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Hugo Valente. *O conflito ético-político em Paul Ricoeur*. 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade de Coimbra, 2015.
- ARENDT, Hannah. *O que é autoridade?* São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BERNSTEIN, Richard J. *Violência: Pensar sin barandilhas*. 1. ed. Barcelona: Gedisa, 2015.
- CAMPOS, Fabiano Victor. Explicar e Compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. *Interações: Cultura e Comunidade*, [S. l.], v. 13, n. 23, p. 38-72, 2018.
- CARNEIRO, José Vanderlei. *Hermenêutica e Narratologia por uma redefinição da narrativa à luz do pensamento contemporâneo*. Curitiba: Editora CRV, 2017.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CORÁ, Elsio José; SILVA, Luzia Batista de Oliveira. A ação como um texto na obra de Paul Ricoeur. *Impulso*, Piracicaba, v. 24, n. 59, p. 15-23, abr. 2014.
- DAUERNHAUER, Bernard P. *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1999.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Tradução de Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros, Andrés Bruzzone. São Paulo: LiberArs, 2017.
- FONSECA, Maria de Jesus Martins da. Introdução a hermenêutica de Paul Ricoeur. *Millenium - Journal of Education, Technologies, and Health*, [S. l.], v. 36, n. 14, 2009. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/millenium/article/view/8284>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Tradução de Antoni Martínez Riu. Edición digital: José Toribio Barba. Barcelona: Herder Editorial, 2019.
- GUBERT, Paulo Gilberto. O perdão difícil: Ricoeur sobre a relação entre vingança e reconhecimento. *Dossiê Ricoeur, Dissertatio*, Universidade Federal de Pelotas, v. 8, p. 140-154, 2018.
- HECKER, Alexandre. A ciência isenta e a mão no leme da história. *Revista de História Regional*, [S. l.], v. 4, n. 2, 2007.
- LAUXEN, Roberto Roque. Os cem anos de nascimento de Paul Ricoeur: uma biografia intelectual. *Revista de Páginas de Filosofia*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 1-25, 2015.
- LONDOÑO, Manuel Alejandro Prada; CAROL, Juliette Pertuz Bedoya; ARBELÁEZ, Esther Juliana Vargas. *Los otros en mí: estudios sobre educación para la paz, ciudadanía y derechos humanos*. Tomo I. Bogotá- Colombia: Universidad Pedagógica Nacional, 2020.

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

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

NASCIMENTO, Claudio Reichert do. Hermenêutica do si e ação em Paul Ricoeur. Pensando - Revista de Filosofia, [Teresina], v. 12, n. 26, p. 49-62, 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/1026694>. Acesso em: 10 jun. 2022.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

PERINE, M. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.

PORTIER, Phelippe. Paul Ricoeur e a Questão Política. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora*, v. 14, n. 1, p. 185-213, 2011.

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

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Tradução de Artur Mourão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1976.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: RÉS-Editora, 1978.

RICOEUR, Paul. *O discurso da ação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1988.

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

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

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

RICOEUR, Paul. *Metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. *O justo 2*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa II*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Tradução de Silvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

SANTOS, Marcelo Alves. O alargamento da compreensão a partir do conflito das interpretações: uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur. 2019. 147 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Filosofia) — Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

SILVA, Helenice Rodrigues da. A violência na história e a legitimidade da desobediência civil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 35, p. 43-60, 2001.

SILVA, Maria Luiza Portocarrero. *Conceitos fundamentais de hermenêutica filosófica*. Universidade de Coimbra, 2010. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/lif/conceitos_herm. Acesso em: 15 ago. 2022.

SILVA, Luzia Batista de Oliveira. A interpretação hermenêutica em Paul Ricoeur: uma possível contribuição para a educação. *Comunicações*, Piracicaba, v. 18, n. 2, p. 19-36, jul.-dez. 2011.

SILVA JÚNIOR, Francisco Valdério Pereira da. *Filosofia em retomada: compreensão do projeto da filosofia com Éric Weil e Paul Ricoeur*. 2015. 200 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

TAVARES, Manuel. Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso. *Revista Veritas: Filosofia & Interdisciplinaridade*, Porto Alegre, v. 63, n. 2, p. 408-435, 2018. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2018.2>.

TÉTAZ, Jean-Marc. Le langage comme pouvoir de création normé. À propos des cours de Paul Ricoeur sur le langage (1962-1967). *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* [online], v. 12, n. 1, p. 124-151, 2021. DOI 10.5195/errs.2021.538

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